

e-makâlât

Cilt / Volume: 15 | Sayı / Issue: 1

Bahar / Spring 2022



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: 15 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2022

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

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Editörden | Editorial

Editörden.....1-2

Editorial

Mehmet Saffet SARIKAYA - Rifat TÜRKEL - Fevzi RENÇBER

Araştırma Makaleleri | Research Articles

Ebû'l-Kâsım Abdilvâhid b. Ahmed el-Kirmânî'ye Nispet Edilen 73 Fırka Tasnifli Bir Risâle'nin Tahlil ve Tercümesi3-42

Analysis and Translation of an Epistle the 73 Sects Classification
Attributed to Abû al-Qâsim Abd al-Wâhid b. Ahmad al-Kirmânî

Şahin AHMETOĞLU - Habip DEMİR

Cumhuriyet Devri Türkiyesi'nde Muâviye b. Ebî Süfyan Etrafındaki Tartışmalar 43-99

The Discussions Around Mu'awiya b. Abi Sufyan in Republican
Turkey

İhsan TİMÜR

Sünni ve Şii Makâlât Geleneğinde Zeydiyye'nin Tanıtımı: Ebu'l Hasan el-Eş'ari ve Sa'd b. Abdullah el-Kummi'nin Makâlât'ın Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım.....100-128

The Presentation of Zaydiyya in Sunnî and Shi'ite Maqâlât Tradition: A Comparative Approach to the Maqâlât of Abû l-Hasan al-Ash'arî and Sa'd b. Abdullah al-Qummi

Aydın BAYRAM

Gnostik Bir Metin Olarak Ümmü'l-Kitâb'ın Mezhebi Aidiyetine Dair Tartışmalar 129-156

Debates on the Sectarian Affiliation of Umm al-Kitab as a Gnostic
Text

Yusuf KOÇAK

Seyfüddîn el-Âmidî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri.....157-192

Sayf al-Dîn al-Âmidî's Criticism On Mu'tazila

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 15 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2022

Abdullah Ömer YAVUZ

İmam Mâtürîdî'ye Göre İmanda Artma ve Eksilme Sorunu
..... **193-218**

The Problem of Increasing and Decreasing İmân according to Imâm al-Mâtürîdî

Metin AVCI

el-Esmâ ve'l-Ahkâm Görüşleri Bağlamında İbâdiyye-Mu'tezile Etkileşimi**219-258**

Evaluations on Hasan Onat's Shiite Studies

Mehmet Hanifi YOLDAŞ - Mehmet KUBAT

Bağımsızlıktan Günümüze Bahreyn'de Şîilik: Yapılar, Sorunlar ve Beklentiler**259-297**

From Independence to The Present Shi'ism in Bahrain: Structures, Problems and Expectations

Halil OCAK

Derleme Makaleler | Composition Articles

Bir Bektaşî Abdest ve Namaz Risalesi: Risâle-i Vudû' ve Namaz Alâ Erkân-ı On İki İmâm.....**298-330**

A Bektâshi ablution and prayer treatment: Risâle-i Vudû' ve Namaz Alâ Erkân-ı On İki İmâm

Mustafa ÖĞE - Kenan Ziya TAŞ

Kitap Tanıtım | Book Review

Dürzî Akîdesine Dair..... **331-336**

On the Druze 'Akîda

Zafer KOÇ

Düzeltilme | Erratum

Şihâbeddin el-Mercânî'nin İbn Teymiyye İle İlişkisi Konusunda Rızâeddin Fahreddin'in Muallakta Bıraktığı Bir Meselenin Tahlili
.....**337-374**

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

Sönmez Kutlu

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 15 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2022

Danışma Kurulu | Advisory Board

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

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 15 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2022

Amaç ve Kapsam

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

Süreç

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

Tarandığı Veri Tabanları

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

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 15 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2022

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: 15 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2022

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...

e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisinin Kıymetli Okurları ve Yazarları,

Yeni bir sayı ile siz kıymetli okuyucularımızla buluşmanın öncesinde İslam Mezhepleri Tarihi ailesinin kıymetli bir üyesi olan Prof. Dr. Sıddık Korkmaz'ı (1960-2022) elim bir trafik kazasında kaybetmemiz sevenlerini ve dostlarını büyük bir keder ve hüzne boğdu. e-Makâlât'a danışman, yazar ve hakem olarak desteklerini her daim sunan, kendisinden destek talep edildiğinde yoğun çalışmaları arasında hiçbir zaman desteğini esirgemeyen hocamıza tekrar Allah'tan rahmet, yakınlarına, dostlarına ve sevenlerine sabırlar diliyoruz.

Bu sayımızda 8 araştırma makalesi, 1 derleme, 1 kitap tanıtım ve 1 düzeltme yazısıyla sizlerin huzurundayız. Şahin Ahmetoğlu ve Habip Demir sayının ilk makalesi olan "Ebû'l-Kâsım Abdilvâhid b. Ahmed el-Kirmânî'ye Nispet Edilen 73 Fırka Tasnifli Bir Risâle'nin Tahlil ve Tercümesi" başlıklı yazısında Kirmânî'ye nispet edilen ve "73 fırka" hadisi eksenli olarak hazırlanan risâleyi farklı yönlerden inceleyerek değerlendirmeler yapmış, ayrıca risâlenin tercümesini ve yazma nüshalarını da metnin sonuna ilave etmiştir. İhsan Timür, "Cumhuriyet Devri Türkiyesi'nde Muâviye b. Ebi Süfyan" başlıklı yazısında ise odağında Muâviye etrafındaki tartışmalarının yer aldığı 1940'lı yıllar ve sonrası Türk matbuatı üzerinden devrin din, siyaset ve tarih anlayışına ayna tutmayı amaçlamıştır. Aydın Bayram ise "Sünnî ve Şîi Makâlât Geleneğinde Zeydiyye'nin Tanıtımı: Ebu'l Hasan el-Eş'ari ve Sa'd b. Abdullah el-Kummi'nin Makâlât'ın Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım" başlıklı çalışmasında Şia içerisinden neşet etmiş bir mezhebin hem Ehl-i Sünnet hem de Şiâ'nın otorite kabul ettiği kelimeler veya mezhepler tarihçileri

tarafından nasıl tasvir edildiğini ortaya koymayı hedeflemiştir. Yusuf Koçak “Gnostik Bir Metin Olarak Ümmü'l-Kitâb'ın Mezhebi Aidiyetine Dair Tartışmalar”ı ele almıştır. Adullah Ömer Yavuz, “Seyfüddin el-Âmidî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri” başlıklı yazısında Mısır-Şam bölgesinde Eş'arîliğin Mu'tezile'yi algılayış biçimini Seyfüddin el-Âmidî üzerinden değerlendirmeye çalışmıştır. Metin Avcı İmam Mâtürîdî'ye göre imanda artma ve eksilme sorunu ele almış, Mehmet Hanifi Yoldaş ve Mehmet Kubat ise el-Esmâ ve'l-Ahkâm görüşleri bağlamında İbâdiyye-Mu'tezile etkileşimini değerlendirmiştir. Halil Ocak çalışmasında Bahreyn Şiiliğini farklı yönleriyle çalışmış, Mustafa Öge ve Kenan Ziya Taş Bir Bektaşî Abdest ve Namaz Risalesini ele almıştır.

Kıymetli Okurlar,

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

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

Editörler

**Ebû'l-Kâsım Abdilvâhid b. Ahmed el-Kirmânî'ye Nispet Edilen
73 Fırka Tasnifli Bir Risâle'nin Tahlil ve Tercümesi**

Analysis and Translation of an Epistle the 73 Sects Classification
Attributed to Abû al-Qâsim Abd al-Wâhid b. Ahmad al-Kirmânî

Şahin AHMETOĞLU*

Habip DEMİR**

Öz

İslâm Mezhepleri Tarihi yazıcılığı zengin bir birikime sahiptir. Nitekim yüz yıllardır mezhepler hakkında çok sayıda çalışmanın kaleme alındığını görmekteyiz. Bu çalışmalardan birçoğu tespit edilerek neşri yapılmış, birçoğu ise araştırılmak için kendi sırasını beklemektedir. Çalışmamızda konu edindiğimiz ve muhtemelen müstensih tarafından “*Şerhü kavli aleyhis-selâm: “Seteferiku Ümmeti alâ Selâse ve Seb’ine Fırkaten ve Ta’dîdiha bi-Esmâihâ”* olarak isimlendirilen risâle, Ebû'l-Kâsım Abdilvâhid b. Ahmed el-Kirmânî'ye nispet edilmiş olup 4.-5./10.-11. yüzyıllar içerisinde kaleme alındığı tahmin edilmektedir. Risâle'nin içeriğinden müellifin Ashâbu'l-Hadis çizgisine mensup olduğu anlaşılmaktadır. Çalışmamızda, Kirmânî'ye nispet edilen ve “73 fırka” hadisi eksenli olarak hazırlanan bu risâleyi farklı yönlerden inceleyerek değerlendirmeler yapmayı hedefledik. Bunun

Abstract

Islamic heresiography has a rich accumulation. As a matter of fact, we have seen that many studies have been written about sects for hundreds of years. Many of these studies have been edited and published, and many of them are waiting for their turn to be researched. The subject of our study is probably named by scribe as “*Sharhi qavli alayh as-salam: Sataftariqu Ummati alâ Salâsa wa Sab’ina Fırqa wa ta’didiha bi asmâihâ*” attributed to Abû al-Qâsim Abd al-Wâhid b. Ahmad al-Kirmânî, probably written in the 4th-5th/10th-11th. centuries. It is understood from the content of the risalah that the author seems belong to the Ashâb al-Hadîth line. In our study, we aimed to make evaluations by examining this epistle, which was attributed to al-Kirmânî and prepared on the axis of the “73 sects” hadith. For this reason, we first discussed the place of the epistle in the history of Islamic Sects. Afterwards,

* Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, Kırıkkale, Türkiye, sehmetoglu@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-6154-2984>.

** Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye, drhabipdemir@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-4360-3410>.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
03.06.2022	22.06.2022	30.06.2022

için risâlenin ilk önce İslâm Mezhepleri Tarihi bilimi içerisindeki yerini ele aldık. Arkasından risâlenin genel özellikleri hakkında bilgiler verdik. Daha sonra risâlenin tasnif sistemini ele alarak kendisinden önceki ve sonraki dönem eserleri ile karşılaştırmalı şekilde değerlendirmelerde bulunduk. Buna ilaveten risâlenin metodu ve içeriğinden bahsederek tercümesini ve yazma nüshalarını da metnin sonuna ilave ettik.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Kirmânî, 73 Fırka Hadisi, Fırka, Fırka-i Nâciye.

we gave information about the general characteristics of the epistle. Afterwards, we discussed the classification system of the epistle and made comparative evaluations with the works of the previous and subsequent periods. In addition to this, we have mentioned the method and content of the epistle in detail and added its Turkish translation and manuscript versions at the end of the text.

Keywords: History of Islamic Sects, al-Kirmânî, 73 Sects Hadith, al-Fırqa, al-Fırqa al-Nâjiye

Giriş

Makâlât ve fırak türü eserler, İslâm Mezhepleri Tarihi kaynakları arasında önemli bir yere sahiptir. Bu eserlerin en önemli özelliklerinden biri de bağlı olunan mezhebe ya da zihniyete göre şekillenmiş olmalarıdır. Bunlar arasında Ashâbu'l-Hadis çizgisine mensup müelliflerin yazdıkları eserler kendine mahsus bazı özellikleri barındırmasıyla bir gelenek olarak adlandırılmıştır.¹ Bu geleneğin ilk dönem eserleri belli bir konuyu veya fırkayı temel alan eserlerden oluşmaktadır.² Yine bu gelenek çizgisindeki makâlât yazarlarının en önemli

¹ Bu bağlamda Sönmez Kutlu, her mezhebe ait ayrı bir makâlât geleneğinin olduğunu belirtmiş, bunları birbirinden ayıran temel parametreleriyle birlikte Hâricî, Mutezili-Zeydi, İmâmiyye Şiâsi, İsmâîli, Hadis Taraftarları ve Eş'arî olmak üzere yedi ayrı geleneğe bahsetmek gerektiğini ifade etmektedir. Bk. Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu", *Tarihsel Din Söylentileri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 377-384.

² Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *Kitâbu's-Sünne*, *Kitabü'l-İmân* ve *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zanâdika*, Huşeyş b. Asram Ebû Âsım en-Nesâî'nin (öl. 254/868) *Kitâbu'l-İstikâme*, İmâm Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid ed-Dârimî'nin (öl. 280/893) *Kitâbu'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zanâdika*, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in (öl. 290/902), *Kitabü's-Sünne*, Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Halef el-Berbehârî'nin (öl. 329/940), *Şerhu Kitâbi's-Sünne*, Ahmed b. Muhammed b. Hârûn Ebû Bekir el-Hallâl'ın (öl. 311/923) *es-Sünne*, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hüseyn el-Acurri'nin (öl. 360/970) *eş-Şerîa* adlı eserleri Ashâbu'l-Hadis makâlât ve fırak geleneğinin ilk dönem eserlerini oluşturmaktadır. Malatî'nin (öl. 377/987) *Kitâbu't-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a* isimli eseri Ashâbu'l-Hadis geleneğinin en önemli eserleri arasında kabul edilmektedir. Malatî eserinde, dalalete düşmüş İslâm fırkalarının sayımında, ümmetin 73 fırkaya ayrılacağını bildiren hadisteki sayıya ulaşmak için

özelliklerinden biri de Hz. Peygamber'e aidiyeti iddia edilen "73 fırka" hadisini eser tasniflerinde ön plana çıkartmalarıdır.³ Gerek içerik gerekse sened bakımından çok sayıda versiyonu bulunan ve sıhhati üzerinde tartışmaların mevcut olduğu söz konusu hadis, muhtelif fırkalara mensup çok sayıda müellif tarafından fırka tasnifleri bağlamında kullanılmıştır.⁴

mezhepleri çeşitli şekillerde tasnif etmiştir. Erken dönem İslâmi fırkaların itikadî görüşlerinin eleştirel bir bakış açısıyla aktarıldığı en kadim eserlerden biri sayılan *et-Tenbîh*, dikkatli biçimde tetkik edildiğinde, ilk dönem İslâm ümmetinin kahir ekseriyetinin sahiplendiği ve Ashâbu'l-Hadis veya Ehlu'l-Hadis olarak bilinen Selef'in fikirlerini benimsediği, bu düşünceleri savunduğu ve itikadî konularda onların yöntemini aynen kabul ettiği kolaylıkla fark edilecektir. Nitekim Malatî'nin, Ehlu'l-Hadis'in görüşlerinin kendisinden öğrenileceği önde gelen âlimlerden birisi olarak; *et-Tenbîh*'i ise Selef itikadına uygun olarak kaleme alınmış, bu düşünceyi savunan en kadim ve en önemli kaynaklardan birisi olarak gösterilmesi, ayrıca bu eser için, kendilerine muhalif diğer fırkaları reddetmek üzere Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Hadisin düşüncelerini savunmak amacıyla kaleme alınan bir eser diye tanımlanması, bunun işaretidir. 73 fırka hadisine göre tasnif edilmiş olan *et-Tenbîh*, kendisinden sonra, Bağdadî'nin *el-Fark beyne'l-fırak*'ında kendini bulmuş ve Sünnî mezhepler tarihi yazıcılığında bir geleneğin başlamasına zemin hazırlamıştır. Malatî'den sonra Ashâbu'l-Hadis geleneği İbn Batta el-Ukberî'nin (öl. 387/997) *Kitâbü's-Şerh ve'l-İbâne* ve *İbâne an Şerati'l-Fıraki'n-Nâciye ve Mucânebeti'l-Fıraki'l-Mezmûme*, Abdülvâhid b. Abdülazîz b. el-Hâris Ebû'l-Fazl et-Temîmî'nin (öl. 410/1019) *Kitâbu'l-İtikâd Mervî Ahmed b. Hanbel*, Hasan b. Mansûr et-Taberî el-Lâlekâî'nin (öl. 418/1027), *Şerhu Usûli İtikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, Ebû Muhamed et-Temîmî'nin (öl. 488/1095), *Mukaddime fî Akîdeti'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Ebû Osmân İsmâil b. Abdîrahmân'ın es-Sâbüni'nin (öl. 449/1057), *Akîdetü's-Selef ve Ashâbul-Hadis*, Cemâlüddin Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1200) *Telbîsü'l-İblîs*, Abdulkadir el-Gilânî'nin (öl. 561/1161) *Aslu Selâse ve Seb'in Fırka*, Ebû'l-Fazl Abbâs b. Mansûr b. Osmân es-Seksekî'nin (öl. 683/1284), *el-Burhân fî Ma'rifet-i Akâid-i Ehli'l-Edyân* eserleri bu geleneğin önemli eserlerindedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu", 382-383; Mustafa Akman, "İtikadî Mezhepler Tarihinin Kaynakları: İçerik ve Özellikleri", *Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2019), 180-181.

³ "73 fırka" hadisi, Sünnî, Şii, Mutezili ve Haricî/İbâdî literatürde çok sayıda farklı formu ile mevcut olup burada tüm kaynakları tek tek ele almayı uygun bulmuyoruz. Hadisin mevcut tüm literatürünü bağlamsal ve eleştirel açıdan inceleyen kapsamlı bir araştırma için bk. Muhammet Emin Eren, *Hadis Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 61-160.

⁴ Rivayetin itikadî fırka tasniflerindeki etkisi hakkında detaylı bilgi için bk. Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 147-160.

Bu yönüyle İslâm Mezhepleri Tarihi çalışmaları açısından son derece önemlidir.⁵

Ashâbu'l-Hadis Makâlât geleneği genel olarak düşünüldüğünde benzer bazı yönlerinin olduğu görülecektir. Örneğin, bu eserlerde fırkaların sunum biçimi, bir görüşü kimin dediğinden ziyade ne dendiği üzerine yoğunlaşmıştır. Böylece en ufak fikhî ve felsefî meseleler dahi itikadî zemine çekilerek akîdevî soyutlamalar yapılmaya gayret edilmiş ve muhaliflerin görüşleri bunlar üzerinden çürütölmeye çalışılmıştır.⁶ Bu bağlamda düşünüldüğünde elimizdeki risale, konu merkezli makâlât geleneğinin en önemli örneklerinden birini oluşturmaktadır.

Çalışmamızda, Ashâbu'l-Hadis çizgisine mensup olduğu düşünülen ilk dönem müelliflerinden Ebû'l-Kâsım Abdilvâhid b. Ahmed el-Kirmânî'ye nispet edilen ve "73 fırka" hadisine göre fırkaların görüşlerini açıklayan risâlenin şekil, üslup ve içerik gibi çeşitli yönlerden incelenmesi amaçlanmıştır.

1. Kirmânî'nin Hayatı ve Mezhebî Kimliği

Risâle'nin müellifi olarak kabul edilen Ebû'l-Kâsım Abdilvâhid b. Ahmed el-Kirmânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgiler çok kısıtlıdır. İranlı araştırmacı Dânişpejûh, Kirmânî'nin hicri 5-6. asırlarda Hemedan şehrinde yaşadığını ve İbn Sina'nın çok yakın arkadaşlarından biri olduğunu ifade etmektedir.⁷ Josef van Ess ise onun filozof olduğunu, İbn Sina ile 405/1015 yılında tanıştığını, birçok konuda ilmî münazaralar yaptığını belirterek, İbn Sina'nın Kirmânî'ye ilgi ve alaka göstermediğini ifade etmektedir. Yine Van Ess, ona nispet edi-

⁵ Rivayetin içerik tahlili için bk. Eren, *Hadis Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*, 279-374.

⁶ Ümüt Toru, *Ebû Muhammed el-Yemenî'nin "Akâidü's-Selâse ve's-Sebîn Fırka" Adlı Eseri ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2006), 119.

⁷ Dânişpejûh, "Goftâr-i Ebi'l-Kâsım Abdilvâhid Ahmed el-Kirmânî der Bare-i Heftâdu Se Gorûh", *Neşriyye-i Dânişgede-i Edebiyat-ı Dânişgah-i Tebriz* 6 (1343-1964), 30.

len el yazmanın tarihlendirmesinden yola çıkarak onun hicri 525 yılından önce yaşamış olduğunu ifade etmektedir.⁸ Bu bilgilerden hareketle Kirmânî'nin Büveyhîlerin (934-1055) bölgeye hâkim olduğu yıllarda Hemedan'da yaşayan bir âlim olduğu görülmektedir.

Burada önemli olan hususlardan biri de Kirmânî'nin Mezhepler Tarihi'nin önemli yazarlarından Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (öl. 324/935-36) ve Ebu'l-Hüseyn Muhammed ibn Ahmed el-Malati'den (öl. 377/987) sonra yaşamış olduğudur. Müellife nispet edilen risâle incelendiğinde onun özellikle Eş'arî'den önemli derecede etkilendiğini ve verdiği bilgilerin birçoğunun Eş'arî'nin *Makâlât*'ındaki bilgilerle örtüşüğünü görmek mümkündür.

Kirmânî, risâlesinde kendince tasnif ettiği sistemi uyguladıktan sonra fırkaların sayısını Fırka-i Nâciye hadisinde geçen 73 sayısına ulaştırmaktadır. O, "Fırkâ-i Nâciye'ye gelince; o da çoğunluğu oluşturan (es-Sevâdü'l-A'zâm) Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ve Ashâbu'l-Hadis'tir" diyerek bağlı olduğu mezhebi açıklamaktadır.⁹ Birçok makâlât türü eserde gördüğümüz üzere diğer fırkaların hepsinin dalâlette olduğunu söylemesi, onun mezhebî konularda taassup sahibi biri olduğunu göstermektedir.

2. Risâle'nin Nüsha ve Neşirleri

Kirmânî'nin çalışmamıza konu ettiğimiz risâlesinin tespit edebildiğimiz kadarıyla üç neşri bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Sven Dederling tarafından "Ein Kommentar der Tradition über die 73 Sekten" adıyla *Le Monde Oriental*, XXV (1931)'de;¹⁰ ikincisi İranlı araştırmacı Muhammed Takî Dânişpejûh (1911-1996) tarafından "Goftâr-i Ebi'l-

⁸ Josef van Ess, *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen hâresiographischen Texten* (Berlin and New York: (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients: 23), 2011), 659-661. Bu bilgilerde muhtemelen bir eksiklik olmalıdır. Kirmânî'nin hem filozof olup hem de Ashâbu'l-Hadis çizgisinde bu şekilde bir risâle yazması beklenemez. Bu durum Filozof olarak belirtilen Kirmânî ile risâlenin yazarının farklı olabileceğini akla getirmektedir.

⁹ Ebû'l-Kâsım Abdilvahid b. Ahmed el-Kirmânî, *Makâletu li-Ebi'l-Kâsım Abdilvahid b. Ahmed el-Kirmânî Eyyedehullah fi Şerhi kavli Rasûlillah Sallallahu Aleyhi Seteferiku Ümmeti alâ Selâse ve Seb'ine Fırkaten ve Ta'dîdihâ bi-Esmâihâ*, (İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1463), 68b

¹⁰ Sven Dederling, "Ein Kommentar der Tradition über die 73 Sekten", *Le Monde Oriental* 25 (1931), 35-43.

Kâsım Abdilvâhid Ahmed el-Kirmânî der Bâre-i Heftadu Se Gorûh” adıyla *Neşriyye-i Dânişgede-i Edebiyât-ı Dânişgâh-i Tebriz VI* (1343/1964)’de, üçüncüsü ise Ahmed Ferid el-Mezidî tarafından tahkik edilerek *Şerhu kavli aleyhisselam: “Setefteriku Ümmeti alâ Selâse ve Seb’ine Fırkaten ve Ta’dîdihâ bi-Esmâihâ”* adıyla Ebu’l-Fazl es-Seksekî’nin (öl. 683/1284) *el-Burhân* adlı eserinin de yer aldığı bir kitapta yapılan neşridir.¹¹ Çalışmalar incelendiğinde her üç neşre kaynaklık eden metnin el yazması nüshasının İstanbul’da bulunan Ragıp Paşa Kütüphanesi 1463 No’lu mecmuanın 66a-69a varakları arasında olduğu tespit edilmiştir.¹² Risâlenin başlığında şu şekilde bir ifade kullanılmıştır: “*Makâletu li-Ebi’l-Kâsım Abdilvâhid b. Ahmed el-Kirmânî Eyyedehullah fi Şerhi kavli Rasûlillah Sallallahu Aleyhi Setefteriku Ümmeti alâ Selâse ve Seb’ine Fırkaten ve Ta’dîdihâ bi-Esmâihâ*”. Burada Kirmânî’ye yapılan atfın metnin üst başlığında kırmızı renkle yazılmış olması ve bu bilginin başka kaynaklarca desteklenmemesi, risâlenin müstensih tarafından Kirmânî’ye nispet edilmiş olabileceğini düşündürmektedir. Nitekim bu nüsha dışında risâlenin bir başka yazma nüshasını daha tespit etmiş bulunmaktayız. Risâleyi neşredenlerin dikkatinden kaçan bu nüsha, *Risâle-i tefsîri kavli’n-nebî “Tefteriku Ümmeti alâ Selâse ve Seb’in Fırka”* adıyla Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5411, vr. 88b-97a, poz. 92-100; istinsah trh. 687 ile kayıtlıdır.¹³ Müellif bilgisinin bulunmadığı Fatih nüshasında Ragıp Paşa’daki nüshaya nispeten daha fazla yazım yanlışı bulunduğu dikkati çekmektedir. Ancak içerik açısından bakıldığında her iki nüshanın da ortak bir nüshadan istinsah edilmiş olması mümkündür. Yine Fatih nüshasının son kısmının eksik olduğu görülmektedir. Ragıp Paşa nüshasında Ehl-i Sünnet’in ileri gelenlerinin sayıldığı yerde Fatih nüshası bitmektedir. Bu bölümün hususen mi atlandığı sorusu akla gelmektedir. Zira buradaki isimler Hanbelî ulemanın değer verdiği kişilerden oluşmaktadır.

¹¹ Ebû’l-Kâsım Abdilvahid b. Ahmed el-Kirmânî, “Setefteriku Ümmeti alâ Selâse ve Seb’ine Fırka ve Ta’dîdihâ bi-Esmâihâ”, *el-Burhân fi Ma’rifeti Akâidi Ehli’l-Edyân* ile birlikte, 219–228 (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 219–228.

¹² Eserin yazma nüshasının temininde desteklerinden dolayı Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesinin yetkililerine teşekkürü borç biliriz. El yazma nüshası ekte sunulmuştur.

¹³ Bu nüshadan bizi haberdar eden ve nüsha ile birlikte kendi notlarını da kullanmamıza izin veren makale hakemimize teşekkür ediyoruz.

Risâleyi neşredenlerden Dânişpejuh, bahsi geçen Ragıp Paşa nüshasıyla ilgili şu bilgileri vermektedir:

“Ragıp Paşa Kütüphanesi 1463 no’lu mecmuanın 66. ve 69. sayfaları arasında yer alan bu risâle, Sadaka b. el-Hüseyin b. el-Hasan el-Hayal tarafından istinsah edilmiş olup Ebu’l-Kâsım Abdilvâhid b. Ahmed el-Kirmânî’nin İslâm fırkaları hakkındaki risâlesidir. Nüshanın bazı yerlerinde noktaların düştüğü ve yanlışlıkların olduğu görülmektedir. Biz onları okumaya ve tashih etmeye çalıştık. Değerli üstad Mücteba Meynevî’ye bu nüshadaki bazı kavramların okunmasında öncülük ettiği ve yol gösterdiği için teşekkür ediyorum. Bu çalışma İslâm fırkaları hakkında yazılmış en kadim risalelerden biridir.”¹⁴

Burada şunu da ifade etmek gerekir ki Dânişpejuh, Dedering’in 1931 yılında neşrettiği risâleden hiçbir şekilde bahsetmemektir. Bu durum Josef van Ess’in de dikkatinden kaçmamıştır.¹⁵ Josef van Ess de Kirmânî ve risâlesi hakkında önemli bilgiler vermektedir. Risâle’yi mercek altına alan müellif, her bölümü karşılaştırmalı olarak incelemiştir.¹⁶

Biz de çalışmamızda bu üç neşrin yanında tespit edilen iki nüshayla karşılaştırmalı olarak incelemeye çalıştık.

3. Risâle’nin Tahlili

Kirmânî, risâlesine Fırka-i Nâciye hadisi’nin “Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır” kısmını zikrederek başlar. Makâlât gelenekleri içerisinde bu hadisin fırka tasniflerinde belirleyici olduğu eserler genellikle Ashâbu’l-Hadis çizgisine mensup olanlara aittir. Ancak, bu çizgiye mensup birçok müellif, rivayeti kullanmasına rağmen bidat fırkaların tasnifinde birbirlerinden ayrılmışlardır. “73 fırka” hadisine dayalı bu sistemi $4 \times 18 + 1 = 73$ şeklinde formüle ederek asıl fırkaların alt kolları şeklinde bir ayrıma giden ilk müellif, Yusuf b. Esbât eş-Şeybânî’dir.

¹⁴ Bk. Dânişpejuh, “Goftâr-i Ebi’l-Kâsım Abdilvâhid Ahmed Kirmânî der Bare-i Heftâdu Se Gorûh”, 30.

¹⁵ Van Ess, *Der Eine und das Andere*, 659.

¹⁶ Van Ess, *Der Eine und das Andere*, 658-666.

Ondan sonra gelen Ebu Muhammed el-Yemenî ve Seksekî gibi müellifler onun tasnifini benimsemiştir.¹⁷ Ancak Kirmânî'nin böyle bir tasnif yerine kendine mahsus daha önce benzerine rastlamadığımız konu merkezli bir sınıflandırma kullandığı görülmektedir.

Müellif, Müslümanların yedi konuda ihtilafa düştüklerini ve buna bağlı olarak yedi ana fırkaya ayrıldıklarını belirtir. Bu da risâlenin konu merkezli bir bakış açısıyla yazıldığını ortaya koymaktadır.¹⁸ Konu merkezli olarak yazılan eserlerin dikkat çeken yönlerinden biri de eser kaleme alan müelliflerin, fırkaların görüşlerini zaman ve mekândan soyutlayarak fırkaları, sadece görüşleri ve delillerine “indirgeyerek” sunmayı tercih etmeleridir.¹⁹ Müellifin risâlesini de bu bağlamda zikretmek mümkündür.

Müellife göre Müslümanlar; Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri, vaîd, iman, Kur'an ve imâmet konularında ihtilafa düşmüştür. Bu ihtilafların sonucunda *Müşebbihe*, *Nüfâtu's-Sıfat (Mu'tezile)*, *Kaderiyye*, *Havâric*, *Mürchie*, *Mahlûkiyye ve Şia* fırkalarına ayrılmış ve hepsi de belli görüşlerde dalâlete düşmüşlerdir. Örneğin *Müşebbihe* Allah'ın zâtı, *Nüfâtu's-Sıfat* Allah'ın sıfatları, *Kaderiyye* Allah'ın fiilleri, *Havâric* vaîd, *Mürchie* iman, *Mahlûkiyye* Kur'an, *Şia* ise imâmet konusunda dalâlete düşmüştür.²⁰

Kirmânî, risâlesini *Müşebbihe* ile başlatmakta ve onu *Hişâmiyye*, *Mukâtiliyye* ve *İsmiyye (Cismiyye ?)*'den oluşan üç fırkaya ayırmakta-

¹⁷ Toru, *Ebû Muhammed el-Yemenî'nin "Akâidü's-Selâse ve's-Sebîn Fırka" Adlı Eseri ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi*, 117.

¹⁸ Fırka ve konu merkezli tasnifler yanında İslâm literatüründe kullanılan diğer tasnif biçimleri hakkında ayrıntılı bir çalışma için bk. Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikadi Fırka Tasnifleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora, 2015), 67-108.

¹⁹ Toru, *Ebû Muhammed el-Yemenî'nin "Akâidü's-Selâse ve's-Sebîn Fırka" Adlı Eseri ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi*, 115.

²⁰ Kirmânî, *Seteferiku Ümmeti alâ Selâse ve Seb'ine Fırkaten ve Ta'didiha bi-Esmâihâ*, (Ragıp Paşa, 1463), 66a

dır. Mu'tezile fırkasına gelince Kirmânî, bu fırkayı pek alışık olunmayan bir biçimde Nüfâtü's-Sıfat²¹ (sıfatları reddedenler) olarak isimlendirmiştir. Müellif, Nüfâtü's-Sıfat'ı Cehmiyye, Huzeyliyye, Nazzâmiyye, Ma'lûmiyye, Behşemiyye, Mu'ammeriyye, Ka'biyye ve Dirâriyye'den oluşan sekiz fırka şeklinde ifade etmektedir. Kirmânî, Gâliyye ve Haşviyye olarak iki alt kola ayırdığı Kaderiyye fırkasını ele alırken ise "Kaderiyye" kelimesini açıklayarak konuya başlar. Zîra bu kelime çift yönlü anlama sahiptir. Bu çift yön de birbirinin zıttı olduğundan çelişki var gibi algılanmaktadır. Bir tarafı aşırılık (gâli)- ki bununla insanın kendi fiilini yapması değil yaratması kastedilmektedir. Diğer yönü ise ılımlılıktır ki burada tüm güç Ehl-i Sünnet'te olduğu gibi Allah'a atfedilmektedir.²²

Burada önemli olarak gördüğümüz mesele, Şîa'yı değerlendirirken müellifin Gâliyye'yi ilk sıraya koymasındır. Müellifin hem Kaderiyye hem de Şîa'da Gâliyye'den bahsetmesi bir çelişki olarak görülmektedir ya da yazar her iki fırkanın gulat görüşlere sahip olduğunu ortaya koymak istemiş olabilir. Çünkü Kaderiyye'den Gâliyye başlığı altında Kaderiyye'nin benimsediği görüşleri açıklarken, Şîa'daki Gâliyye'den ise aşırı görüşleri olanları açıklamaktadır. Yine Şîa ile ilgili dikkat çeken tasniflerden biri de İmâmiyye ile İsnâaşeriyye arasına fark koymasındır. Müellif, İmâmiyye'yi imama nas ve tayin görüşü çerçevesinde inanan her türlü zümre olarak tanımlarken İsnâaşeriyye'yi yalnızca Kat'iyye olarak isimlendirmiştir.

Kirmânî, Hâricileri; Necdiyye, Ezârîka, İbâdiyye, Acârîde, Meymûniyye, Sufriyye, Ataviyye, Fudeykiyye, Beyhesiyye, Şeybâniyye, Bid'iyye, Şemrâhiyye, Ahnesiyye, Hâzımiyye ve Saltıyye'den oluşan on beş fırkaya ayırmaktadır. Burada dikkati çeken hususlardan biri Se'âlibe fırkasının tasnifte yer almadığıdır. Bu fırkaya yer vermeyen müellif, Eş'arî'nin Se'âlibenin alt kollarından²³ sayarak bahsettiği Ahnesiyye ve Şeybâniyye'yi müstakil birer fırka olarak belirtmektedir.

²¹ Muanzları tarafından Mu'tezile için kullanılan bir isimdir. Bk. Seyyid Hasan Humeynî, *Ferheng-i Câmî'i Fırak-ı İslâmî* (Tehran: İntişârât-ı İttılaât, 1390-2011), 2/1442.

²² Van Ess, *Der Eine und das Andere*, 663.

²³ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005), 110-112.

Kirmânî, Mürchie'yi ise Sâlihiyye, Şimriyye, Yünusiyye, Sevbâniyye, Gaylâniyye, Şebibiyye, Hanefiyye, Mu'âziyye, Merisiyye ve Kerrâmiyye'den oluşan on fırka olarak beyan etmektedir.

Müellif Şia'yı, Gâliyye, İmâmiyye ve Zeydiyye'den oluşan üç ana fırka şeklinde ele almıştır. Buna göre Gâliyye; Benâniyye, Tayyâriyye, Muğriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Mu'ammeriyye, Bezîgiyye, Mufadaliyye, Şuray'yye, Sebe'yye ve Mufavvıda'dan oluşan on bir firkadır.

Genel olarak değerlendirildiği zaman Kirmânî'nin tasnif sistemi kendi içinde belli bir düzene sahipmiş gibi olsa da diğer mezhepler tarihi eserlerindeki tasniflerle karşılaştırıldığında karmaşık bir yapıda olduğu görülmektedir.

Müellif fırkaları "dalâlet" konusu olarak belirlediği yedi ana başlık bağlamında ele almakta ve 73 sayısını bu şekilde tamamlama çabası içine girmektedir. Hâl böyle olunca muhtelif fırkalara mensup ve benzer görüşte olanları kendisinin başlangıçta tespit ettiği sisteme göre tasnif etmiştir. Kirmânî'nin her ne kadar fırkaları 73'e ulaştırmak için çabalamış olsa da risalesinde farklı bir metot benimseyerek konuları kendine özgü bir şekilde açıklaması, bu çalışmanın ilk dönem Mezhepler Tarihi kaynakları arasında önemli olduğunu göstermektedir. Onun tasnifinde kullandığı model $3+8+2+15+31(11+14+6)=72+1=73$ şeklindedir.

Kirmânî kendisinden önce yaşamış olan Eş'ari'den oldukça etkilenmişe benzese de zaman zaman onun belirlediği tasnifin dışında kendine özgü bir yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir. Kendisinden sonra onunla aynı tasnifi kullanan başka bir müellife rastlayamadık. Ancak Müşebbihe konusundaki tasnifinin Abdülkadir Geylânî tarafından olduğu gibi kabul edildiğini zikretmek gerekir.²⁴

4. Risâle'nin Tercümesi

[Ebu'l-Kâsım Abdilvâhid b. Ahmed el-Kirmânî'nin Makâlesi, Allah Resulü'nün (s.a.v.) "**Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır**" hadisindeki sayıların ve isimlerin şerhidir.]

²⁴ Şeyh Abdülkadir Geylânî, *Sırat-ı Müstakim ve Yetmiş Üç Fırka*, çev. Kâzım Ağaçkaya (İstanbul: Medine Yayınları, 2012), 123-124.

Bismillahirrahmanirrahim

Kendisinde dalâletin meydana geldiği ve ondan dolayı ümmetin yedi gruba ayrıldığı temel hususlar şu şekildedir:

- [1] Allah'ın zâtı konusundaki görüşler.
- [2] Allah'ın sıfatları konusundaki görüşler.
- [3] Allah'ın fiilleri konusundaki görüşler.
- [4] Vaîd konusundaki görüşler.
- [5] İman konusundaki görüşler.
- [6] Kur'an konusundaki görüşler.
- [7] İmâmet konusundaki görüşler.

Aynı şekilde fırkalar da yedi farklı gruba ayrılmıştır: Bunlar; *el-Müşebbihe*, *Nüfâtu's-Sıfat*, *el-Kaderiyye*, *el-Havâric*, *el-Mürctie*, *el-Mahlûkiyye* ve *eş-Şia*'dır.

[1] el-Müşebbihe: Allah'ın zâtı konusunda dalâlete düştü. **[2] Nüfâtu's-Sıfat:** Allah'ın sıfatları konusunda dalâlete düştü. **[3] el-Kaderiyye:** Allah'ın fiilleri konusunda dalâlete düştü. **[4] el-Havâric:** Vaîd konusunda dalâlete düştü. **[5] el-Mürctie:** İman konusunda dalâlete düştü. **[6] el-Mahlûkiyye:** Kur'an hakkında dalâlete düştü. **[7] eş-Şia:** İmâmet konusunda dalâlete düştü.

[1] el-Müşebbihe: el-Hişâmiyye, el-Mukâtiliyye ve el-(C)ismiyye'den oluşan üç fırkadır.²⁵

[1.1.] el-Hişâmiyye

Allah'ın saf külçe gibi bir cisim olduğu görüşündedirler.²⁶

²⁵ Onun bu tasnifini kendisinden önce hangi kaynak veya kaynaklardan aldığını tespit etmek oldukça güçtür. Eş'arî, Müşebbihe'yi ayrı bir başlık altında ele almamış, ancak zaman zaman düşüncelerini aktarmıştır. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 119, 312, 349, 363, 364, 389. Kendisinden sonra ise çok sayıda müellif Müşebbihe'yi müstakil bir fırka olarak ele almıştır. Ancak bunlar arasında Kırmânî ile benzer bir tasnif görülmemektedir. Bk. Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikadi Fırka Tasnifleri*, 261-310.

²⁶ Eş'arî, Hişâmiyye'yi Râfîzî fırkalarından birinci sırada saymakta ve Hişam b. el-Hakem er-Râfîza'ya nispet etmektedir. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 61. Bağdâdî, Hişâmiyye'yi Hişam b. Hakem er-Râfîzî ve Hişam b. Sâlim el-Cevâlikî

[1.2.] el-Mukâtiliyye

Allah Teâlâ'nın organıyla, kanıyla, etiyle bir insan şeklinde olduğu görüşündedirler.²⁷

[1.3.] el-(C)ismiyye

Allah Teâlâ'nın başka cisimlere benzemeyen bir cisim olduğu görüşündedirler.²⁸

[2] Nüfâtu's-Sıfat: el-Cehmiyye, el-Huzeyliyye, en-Nazzâmiyye, el-Ma'lûmiyye, el-Behşemiyye, el-Mu'ammeriyye, el-Ka'biyye ve ed-Dırâriyye'den oluşan sekiz fırkadır.

[2.1.] el-Cehmiyye

Allah Teâlâ'nın bütün isim ve sıfatlarını nefy ederler. O kadar ki Allah'ın varlığını herhangi bir sıfatla ifade etmezler.²⁹

[2.2.] el-Huzeyliyye

Allah'ın sıfatını nefyettiler. O, ilimdir, kudrettir, sem'dir ve basardır diyerek Allah'ın zatını sıfatı yaptılar.³⁰

[2.3.] en-Nazzâmiyye

Allah'ın, cehennem kenarında olsa bile bir çocuğu hareket ettirmeye ve onu ateşe atmaya kudreti olmadığını iddia ederler.³¹

isimlerine nispet etmekte ve teşbihle ilgili fikirlerini vurgulamaktadır. Bk. Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 170. Şehristânî ise Hişâmiyye'yi Gâliyye (Aşırı Gidenler) fırkalarından biri olarak kaydetmektedir. Bk. Şehristânî, *Milel ve Nihal: İslam Kelamı ve Mezhepleri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 256-258.

²⁷ Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 152. Fatih nüshasında bu görüş yanlışlıkla Hişâmiyye'ye nispet edilmiş, Mukâtiliyye atlanarak doğrudan Cismiyye'ye geçilmiştir (91b).

²⁸ Muhtemelen Cismiyye olmalıdır. Burada Kirmâni'nin, Tecsim görüşünü savunanlar için diğer kaynaklarda Hişam b. Hakem'e atfedilen görüşleri ayrı birer fırka olarak verdiği görülmektedir. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 61-63.

²⁹ Eş'arî, Cehmiyye'yi Mürcii fırkalardan birinci sırada, Bağdâdî ise Cehmiyye, Bekriyye ve Dirariyye'yi müstakil fırkalar olarak zikretmektedir. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 137; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 156-159. Cehmiyye hakkında detaylı bilgi için bk. Ümit Toru, *İslam Düşüncesinin İlk Akılcılarından Cehm b. Safvan* (Ankara: Sonçağ, 2021), 151-223.

³⁰ Krş. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 88.

³¹ Krş. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 95 vd.

[2.4.] el-Ba'leviyye³²

Allah hakkında kudret, ilim, hayat, sem' ve basar'ı nefyederler. O'nu kâdir, âlim, hayy, semî', basîr olmakla nitelerler. Bu isimlerin Allah'ın zatı hakkında herhangi bir fayda sağlamayan ibareler olduğunu iddia ederler.

[2.5.] el-Behşemiyye³³

Allah'ın sıfatlarını nefyederler ve O'na, kudret, ilim, hayat, sem' ve basar sıfatları atfetmeksizin O'nu kâdir, âlim, hayy, semî' ve basîr şeklinde ifade edilen çeşitli haller nispet ederler.

[2.6.] el-Mu'ammeriyye

Allah'ın kadîm olma sıfatını nefyederler.³⁴

[2.7.] el-Ka'biyye

Hem öncekiler gibi Allah'ın sem', basar, irade sıfatlarını nefyederler, hem de gerçekte Allah'ın semî', basîr ve mürîd olmasını nefyederler.³⁵

[2.8.] ed-Dırâriyye

Allah'a sadece Allah'ın bilebileceği bir mahiyet isnat ederler.³⁶

[3] el-Kaderiyye; el-Gâliyye ve el-Haşviyye'den oluşan iki firkadır.

³² Ba'leviyye'den kasıt, Mu'tezile fırkaları arasında zikredilen Cübbâiyye'dir. Bk. Humeynî, *Ferheng-i Câmi'i Fırak-ı İslâmî*, 1/293. Yazma nüshada ise bu fırkanın yazımında farklılık mevcuttur. İlk geçtiği yerde Muâviyye ya da Ma'lûmiyye olarak okunması mümkünken, ikinci geçtiği yerde doğru bir şekilde Ba'leviyye olarak verilmektedir. Bk. Kirmânî, *Seteferiku Ümmeti alâ Selâse ve Seb'ine Fırkaten ve Ta'dîdiha bi-Esmâihâ*, (Ragıp Paşa, 1463), 66a-66b. Dederling, fırkayı ilk geçtiği yerde Muâviyye, ikinci geçtiği yerde Ba'leviyye şeklinde (Bk. Dederling, "Ein Kommentar der Tradition über die 73 Sekten", 36-37.), Dânişpejüh ise yanlış bir şekilde Ma'lûmiyye olarak okumuştur. Bk. Dânişpejüh, "Goftâr-i Ebi'l-Kâsım Abdilvâhid Ahmed Kirmânî der Bare-i Heftâdu Se Gorûh", 31.

³³ Ünlü Kelamcı Ebû Ali el-Cübbâi'nin oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâi'ye tabi olanlardır. Krş. Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 134-147. Şehristânî, Cübbâiyye ve Behşemiyye olarak iki fırkayı tek başlık halinde vermektedir. Bk. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 117-124. Kirmânî'nin Mutezile fırkaları arasında Cübbâiyye'yi anmaması ilginçtir.

³⁴ Krş. Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 110 vd.

³⁵ Krş. Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 131 vd.

³⁶ Krş. Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 158-159.

[3.1.] el-Gâliyye

İnsanın kendi kaza ve kaderini tayin edebileceğini ve yaratmaya gücü olabileceğini varsayarlar. İnsanın fiillerinin gerçekleşmesini ve o fiillerin kaderini Allah'tan başkasına nispet ederler ve Allah'ın fiillerinden pek çoğunu kulların yapabileceğini mümkün görmelerinden dolayı Allah'ın kudretini kulların fiillerine nispet ederler. İnsanın fiillerinin sebebi olarak insanı kabul ederler ve o fiillerden Allah'a herhangi bir sebep nispet etmezler ve Allah'ı yaratıcı olarak kabul ettikleri gibi insanlardan her birisini de yaratıcı olarak kabul ederler.

[3.2.] el-Haşviyye

Allah'tan başka yaratıcı olmadığı, kaza ve kaderin Allah'ın elinde olup başkasını ona ortak etmediği hususunda Ehl-i Sünnet'le aynı görüştedirler. Fakat Haşviyye kaderin sırrını ortaya çıkarmaya teşebbüs ederek avama kader hakkında konuşmayı usûli'd-dinden görürler.

[4] Havâric; On beş fırkadır:³⁷ [1.] en-Necdiyye, [2.] el-Ezârîka, [3.] el-İbâdiyye, [4.] el-Acârîde, [5.] el-Meymûniyye, [6.] es-Sufriyye, [7.] el-Ataviyye, [8.] el-Fudeykiyye, [9.] el-Beyhesiyye, [10.] el-Bid'iyye, [11.] eş-Şemrâhiyye, [12.] el-Ahnesiyye, [13.] el-Hâzîmiyye, [14.] es-Saltıyye.

³⁷ Müellif Harici fırkaların sayısının 15 olduğunu söylese de metinde 14 fırkanın ismini vermektedir. Diğer neşirlerde de bu durum aynı şekilde tekrarlanmaktadır. Krş. Kirmânî, *Seteferiku Ümmeti alâ Selâse ve Seb'ine Fırkaten*, 1463, 66b; Dederling, "Ein Kommentar der Tradition über die 73 Sekten", 38; Dânişpejûh, "Goftâr-i Ebi'l-Kâsım Abdilvâhid Ahmed Kirmânî der Bare-i Heftâdu Se Gorûh", 32. Ancak eserin Mezîdî tarafından yapılan neşrinde Hâricî fırkalar arasına yazma nüshada bulunmayan eş-Şeybâniyye adında bir fırka eklenecek sayı 15'e tamamlanmıştır. Bu fırkanın görüşünü şu şekilde vermektedir: "onlar cebri kabul eder, sonradan meydana gelen kudreti kabul etmezler." Diğer neşirlerde bu fırkaya rastlanmamıştır. Bk. Kirmânî, "Seteferiku Ümmeti alâ Selâse ve Seb'ine Fırka ve Ta'didihâ bi-Esmâihâ", 222. Diğer neşirler için krş. Kirmânî, *Seteferiku Ümmeti alâ Selâse ve Seb'ine Fırkaten*, 1463, 66; Dederling, "Ein Kommentar der Tradition über die 73 Sekten", 38; Dânişpejûh, "Goftâr-i Ebi'l-Kâsım Abdilvâhid Ahmed Kirmânî der Bare-i Heftâdu Se Gorûh", 32.

Bunlar büyük günah sahiplerinin küfrü konusunda ittifak halindedir. Bu nedenle Ali ve Osman (r.a.)'ı tekfir ederler.³⁸ Bu konuda her ne kadar ittifak etmiş olsalar da kendi aralarında fırkalara ayrılmışlardır ve her fırkanın de kendine göre farklı bir görüşü vardır.

[4.1.] en-Necdiyye

Müslüman yalan gibi küçük günahlardan ve büyük günahlardan küfre ve şirke düşer, yalan dışında küçük günahlardan ise küfre ve şirke düşmez.³⁹

[4.2.] el-Ezarîka

Bütün büyük günahları küfür olarak görürler bu yüzden büyük günah işlenen diyarı Dâru'l-Küfr olarak kabul ederler.⁴⁰

[4.3.] el-İbâdiyye

Büyük günahların tamamını şirk küfrü değil de nimet küfrü olarak görmekle diğerlerinden ayrılırlar.⁴¹

[4.4.] el-Acârîde

Oğullarının kızlarıyla, kız ve erkek kardeşlerinin kızlarıyla evlenebileceği görüşündedirler.

[4.5.] el-Meymûniyye

Yusuf suresinin Kur'an-ı Kerim'den olmadığı görüşündedirler.⁴²

³⁸ Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Maârif, 1388/1968), 50.

³⁹ Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 105-106.

⁴⁰ Kirmânî, Eş'arî ile aynı görüşleri paylaşmaktadır. Eş'arî şöyle demektedir: "Ezârîka, her kebirinin (büyük günah) küfür olduğunu, muhaliflerin bulunduğu yerin dar-ı küfür (küfür diyarı) olduğunu, her büyük günah işleyenin ebediyen cehennemde kalacağını" söyler. Bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 103.

⁴¹ Kirmânî İbâdiyye'nin görüşü konusunda Eş'arî ile aynı düşünmektedir. "...her büyük günahın şirk küfrü değil, nimet küfrü olduğunu ve büyük günah işleyenin ebedi cehennemde kalacağını söylediklerini" ifade eder. Eş'arî İbâdiyye'yi Hariciler'in dördüncü, Kirmânî ise üçüncü fırkası olarak zikrederler. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 120.

⁴² Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 109; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 77-78; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 180-181.

[4.6.] es-Sufriyye

Önceden zikrettiğimiz gibi Ali'nin (r.a.) Allah'ın kitabında “Allah, bizi hidayete kavuşturduktan sonra gerisin geri (şirke) mi döndürülemiz? Arkadaşları ‘bize gel!’ diye doğru yola çağırdıkları hâlde, yeryüzünde şaşkın şaşkın dolaşıp şeytanların ayarttığı kimse gibi mi (olalım)?”⁴³ diyerek zemmettiği kişi olduğunu ve ayette bahsedilen “asha-bın” Nehrevan halkı olduğu görüşündedirler.⁴⁴

[4.7.] el-Ataviyye⁴⁵

Asilerin ister uykuda isterse uyanık olsun her şekilde suikastla öldürülebilecekleri görüşündedirler.⁴⁶

[4.8.] el-Fudeykiyye⁴⁷

Asilerin çocuklarının ve nesillerinin öldürülebilecekleri görüşündedirler.

[4.9.] el-Beyhesiyye⁴⁸

Kişinin Allah'ın haram ve helal kıldığı şeyleri ve bunların açıklamasını bilmedikçe Müslüman olamayacağı görüşündedirler. Bu yüzden onlara göre helal ve haramdan herhangi birini bilmeyen kişi cahil müşriktir.

[4.10.] el-Bid'iyye

Akşam namazının sabah namazı gibi iki rekât olduğu görüşündedirler.⁴⁹

⁴³ el-En'am, 6/71.

⁴⁴ Ziyad b. el-Asfar'ın taraftarlarıdır. Krş. Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 113; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 65-67; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 190-191.

⁴⁵ Haricilerin Necedât koluna mensup iken Atıyye b. el-Esved el-Hanefî ile birlikte Sicistan'a gidenlerin oluşturduğu gruba Ataviyye denmiştir. Krş. Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 107-108; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 63.

⁴⁶ Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 107.

⁴⁷ Necde b. Âmir el-Hanefî hakkında ihtilaf edip ayrılan Ebû Fudeyk taraftarlarına verilen isimdir. Krş. Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 107, 113.

⁴⁸ Haricilerden Ebû Beyhes'in taraftarlarıdır. Krş. Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 122.

⁴⁹ Eş'ari'de aynı şekilde geçmektedir. Krş. Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 131.

[4.11.] eş-Şemrâhiyye

Takiyye diyarında ebeveynin öldürülmesinin haram olduğu görüşündedirler. Bundan dolayı Hariciler bu fırkadan teberrî etmişlerdir. Onlar büyük günah işleyenin kâfir olmayacağı, ancak Sultan büyük günah işleyenlere had cezası uyguladığında kâfir olacakları görüşündedirler.⁵⁰

[4.12.] el-Ahnesiyye

Fırkanın daha önceki mensuplarının çoğunda olduğu gibi hakemlik yapan Ebû Mûsâ ve Amr'ın her ikisini tekfir ederler.⁵¹

[4.13.] el-Hâzımiyye

Kim Allah'ı bütün isim ve sıfatlarıyla bilmez ise bu kişi malı, kanı ve zürriyeti helal sayılan kâfir müşriktir.⁵²

[4.14.] es-Saltıyye

Müslümanların çocuklarının buluğa erip de İslâm'a davet edilinceye, İslâm'ı kabul edip onun farzlarını yerine yetirinceye kadar Müslüman olmadıkları görüşündedirler.⁵³

[5] el-Mürctie

Mürctie on fırkadır:⁵⁴ [1.] es-Sâlihiyye,⁵⁵ [2.] eş-Şimriyye, [3.] el-Yûnusiyye, [4.] es-Sevbâniyye, [5.] el-Gaylâniyye, [6.] eş-Şebibiyye, [7.] el-Hanefiyye, [8.] el-Mu'âziyye, [9.] el-Merîsiyye, [10.] el-Kerrâmiyye. Hepsi amelin imanın şartı olmadığı, büyük günah işleyenin fâsık değil mümin olduğu ve imanın eksilip artmadığı hususunda ittifak etmişlerdir.

⁵⁰ Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 126.

⁵¹ Se'âlibe'nin alt fırkaları arasında sayılmaktadır. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 111.

⁵² Acârîde'nin alt fırkalarından biri olarak kabul edilir. Bunlar, kaderi kabul, velayet ve adavetin Allah'ın zatki iki sıfatı olduğu görüşleriyle ayrı bir fırka olarak kabul edilir. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 110.

⁵³ Acârîde'nin alt fırkaları arasında olup Osman b. Ebi's-Salt'ın taraftarları arasındadır. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 110.

⁵⁴ Eş'arî Mürctieyi 12 fırkaya ayırmaktadır. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 137.

⁵⁵ Ebu'l-Hüseyin es-Sâlihî'nin taraftarlarıdır. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 137.

[5.1.] es-Sâlihiyye

İmânın marifet, küfrün ise cehl olduğunu söylerler. Bir kimsenin “Allah için üçüncüsü”dür⁵⁶ demesi küfür değildir.

[5.2.] eş-Şimriyye⁵⁷

İmân'ın marifet, Allah'ı sevmek ve sadece lisanla ikrar olduğu görüşündeler.

[5.3.] el-Yûnusiyye⁵⁸

İmânın sadece marifet, Allah'ı sevmek ve O'nu dost edinmek olduğu görüşündeler.

[5.4.] es-Sevbâniyye⁵⁹

İmân'ın Allah'ı, Peygamberlerini bilmek, ikrar etmek ve akli gerekliliklerin yerine getirilmesi olduğu görüşündeler.

[5.5.] el-Gaylâniyye⁶⁰

Büyük günah işleyenin mutlak anlamda değil mukayyet anlamda fâsık olarak isimlendirilebileceği görüşündeler.

[5.6.] eş-Şebîbiyye⁶¹

Şeytan'ın Allah'ı bilmesi ve ikrar etmesi sebebiyle mümin olduğu görüşündeler.

[5.7.] el-Hanefiyye

Kim Resul'ü ikrar eder fakat siyahi mi, Arap mı ya da başka bir şey olduğunu bilmezse mümindir.⁶²

⁵⁶ el-Mâide, 5/73.

⁵⁷ Ebû Şimr el-Hanefî'nin taraftarlarıdır. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 138.

⁵⁸ Yunus es-Semerî'nin taraftarlarıdır. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 138.

⁵⁹ Ebû Sevbân'ın taraftarlarıdır. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 139.

⁶⁰ Ebû Mervân Gaylân b. Müslim ed-Dımeşki'nin taraftarlarıdır. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 140.

⁶¹ Muhammed b. Şebîb'in taraftarlarıdır. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 141.

⁶² Eş'arî, Ebû Hanife ve taraftarlarını Mürchie'den dokuzuncu fırka olarak saymaktadır. Kirmânî'nin Hanefilikle ilgili olarak kısaca aktardığı bilgi Eş'arî'de de benzer şekilde şöyle geçer. “(Ömer b. Osman eş-Şimmezi), Ebû Hanife'ye “Allah'ın Muhammed'i peygamber olarak gönderdiğini ve onun Allah'ın elçisi olduğunu biliyorum; ancak onun zenci olup olmadığını bilmiyorum” derse, (Ne

[5.8.] el-Mu'âziyye⁶³

İtaati terk etmek fısktır, fakat bunu yapan fâsık olmaz.

[5.9.] el-Merîsiyye⁶⁴

Güneşe secde etmek küfür değil, küfrün bir belirtisidir. Çünkü Merîsiyye'ye göre küfür Allah'ı kalple ya da sadece lisanla ya da her ikisiyle inkâr etmektir.

[5.10.] el-Kerrâmiyye⁶⁵

İmanın kalple değil dil ile ikrar olduğu ve münafıkların da hakiki mümin olduğu görüşündeler.

[6] el-Mahlûkiyye⁶⁶

Mahlûkiyye üç fırkadır: [1.] en-Neccâriyye, [2.] el-Basriyye, [3.] el-Küllâbiyye.

[6.1.] en-Neccâriyye⁶⁷

Kur'an'ın muhdes mahlûk olduğu ve Allah Teâlâ'nın ezelde mütekellim olmadığı, kendisi için kelam sıfatı yarattıktan sonra ancak mütekellim olduğu görüşündeler.

[6.2.] el-Basriyye⁶⁸

dersin?)” dedi. (Ebu Hanife), “Bu da mümindir” dedi. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 142.

⁶³ Ebû Mu'âz et-Tümeni'nin taraftarlarıdır. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 143.

⁶⁴ Bişr el-Merîsî'nin taraftarlarıdır. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 143-144.

⁶⁵ Muhammed b. Kerrâm'ın taraftarlarıdır. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 144.

⁶⁶ Ragıp Paşa ve Fatih nüshaları arasındaki en ciddi farklardan biri bu fırkaya aittir. Ragıp Paşa nüshasında fırkanın Neccâriyye-Basriyye-Küllâbiyye/Kelâmiyye şeklinde üç kolu olduğu söylenirken (Dânişpejuh, 34), Fatih nüshasında fırkanın Neccâriyye-Basriyye şeklinde iki kolundan bahsedilir ve ilkinde Küllâbiyye/Kelâmiyye'ye nispet edilen görüş, bu nüshada “Ehl-i sünnet”e nispetle verilir (92b).

⁶⁷ Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'ın taraftarları olup Mürcie fırkaları arasında sayılmaktadır. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 139-140.

⁶⁸ Bu görüşün, Eş'arî'nin *Makâlât*'ında Züheyr el-Eserî'ye nispet edildiği görülmektedir (s. 243). Bu nedenle bu fırkanın eserin orijinalinde Züheyriyye (زهيريّة) veya Eseriyye (الثرية) şeklinde yazıldığı ancak istinsah sırasında yanlışlıkla Basriyye (بصريّة) olarak okunarak yazıldığı düşünülebilir.

Kur'an-ı Kerim'in mahlûk değil fakat sonradan yaratılmış (muhtes) olduğu görüşündedirler.

[6.3.] el-Küllâbiyye

Kur'an'ın Allah'ın mahlûk ve muhtes olmayan kelamı olduğu, fakat harflerinin mahlûk ve muhtes olduğu, Kelamının zatından ayrı bir şey olmadığı ve mahlûkatına ulaşmadığı ve harflerden oluşmadığı görüşündedirler.

[7] eş-Şîa

Şîa ilk olarak üç büyük fırkaya ayrılmıştır:⁶⁹ [1.] Gâliyye, [2.] İmâmiyye, [3.] Zeydiyye.

[7.1.] Gâliyye

On bir fırkaya ayrılmıştır. [1.] el-Benâniyye, [2.] el-Tayyâriyye, [3.] el-Muğîriyye, [4.] el-Mansûriyye, [5.] el-Hattâbiyye, [6.] el-Muammeriyye, [7.] el-Bezîğiyye, [8.] el-Mufaddaliyye, [9.] eş-Şuray'iyye, [10.] es-Sebeiyye, [11.] el-Mufavvîda.⁷⁰ Bütün fırkalar meâd gününde ruhların dirilmeyeceği ve Ali'nin (r.a.) ilah olduğu konusunda icmâ halindedir.

[7.1.1.] el-Benâniyye⁷¹

Allah Teâlâ'nın, hayvanların ve cevherlerin değil de insanların cesetlerine hulul edeceği görüşündedirler.

[7.1.2.] el-Tayyâriyye⁷²

⁶⁹ Eş'arî Şîa'yı Gâliyye, Râfıza ve Zeydiyye şekline üç alt fırkaya ayırmaktadır. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 35.

⁷⁰ Gulât fırkalarının anlatım ve sıralamasında Eş'arî ile epey benzerlikler görülmektedir. Bu durum, ortak bir kaynaktan istifade etmiş olabileceklerini düşündürmektedir.

⁷¹ Bazı kaynaklar muhtemelen Beyâniyye'yi yanlış yazıp/okuyup Benâniyye olarak kaydetmektedirler. Beyan b. Sem'an'ın taraftarlarıdır. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 35; Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 180-181; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 210-211. Malatî'de Semâniyye olarak geçmektedir. Krş. Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, 23.

⁷² Muhtemelen Cafer b. Ebî Tâlib'e (Cafer-i Tayyâr) uyanlar kastedilmektedir. Diğer makâlât eserlerinde bu isimle bir fırka bulunmamakla birlikte muhtemelen Cafer Tayyâr'ın soyundan gelen Abdullah b. Muaviye taraftarları için kullanılan Cenâhiyye ile bu fırka kastedilmektedir. Krş. Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 189-190; Humeynî, *Ferheng-i Câmî'i Fırak-ı İslâmî*, 2/934.

Allah Teâlâ'nın sadece peygamberlere ve vasilere hulûl edeceği görüşündedirler.

[7.1.3.] el-Muğîriyye⁷³

Allah Teâlâ'nın hayvan, cansız ve ölü her şeyde olduğunu iddia ederler.

[7.1.4.] el-Mansûriyye

Allah Teâlâ'nın yalnızca Mesih ve Ali'de zuhur/tezahür edeceği görüşündedirler.⁷⁴

[7.1.5.] el-Hattâbiyye

İmamların nebî olduğu, her zaman sâmit ve nâtık olmak üzere iki nebînin gönderildiği, Muhammed'in nâtık, Ali'nin de sâmit olduğu görüşündedirler.⁷⁵

⁷³ Muğîre b. Said'in taraftarlarıdır. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 37-38.

⁷⁴ Kirmânî'nin verdiği bilgi doğrudan doğruya diğer ilk kaynaklarca, özellikle Mansûriyye hakkındaki rivayetleri en mufassal olarak görünen Eş'arî ve Nevbahtî tarafından desteklenmemektedir. Kirmânî'nin naklettiğine göre, Mansûriyye Allah'ın Hz. İsa ve Hz. Ali'nin şahıslarında tezahür ettiğini iddia etmiştir. Böyle bir ifade için yegane muhtemel esas, Şehristânî tarafından ortaya atılmıştır. O, Ebû Mansur'un Hz. Ali Kur'an'ı da bahis konusu edilen semadan düşen parçadır, dediğine inanıyordu. Son olarak üçüncü bir ifadede, Ebû Mansur'un, bizzat kendisinin gökten düşen parça olduğu iddiasında bulunduğu belirtilir. Bk. W. F. Tucker, "Ebû Mansur el-İclî ve Mansûriyye: (Avrupa) Ortaçağı Terörizmi Hakkında Bir Çalışma", çev. Ethem Ruhi Fıglalı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1982), 228. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 39-40; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 248; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 187-188.

⁷⁵ Eş'arî, Hattâbiyye'yi Şia'nın altıncı fırkası olarak kaydetmektedir. Kirmânî ile Eş'arî'nin Hattâbiyye konusundaki bilgileri örtüşmektedir. Eş'arî şöyle der: "Hattâbiyye Ebu'l-Hattab b. Ebi Zeyneb'in taraftarlarının oluşturduğu Hattâbiyye'dir. Bunlar beş fırkadır. Hepsisi de imamların konuşan peygamberler, Allah'ın elçileri ve O'nun yaratıklara gönderdiği önderler olduğunu iddia ederler. Bunlar biri nâtık (konuşan, açık), diğeri sâmit (susan, gizli) iki elçidir ve devamlı bulunur. Nâtık, Muhammed'dir (s.a.v.); sâmit ise Ali b. Ebi Talib'dir. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 41; Kummî-Nevbahtî, *Şit Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak Fıraku's-Şia*, çev. Hasan Onat vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 149.

[7.1.6.] el-Mu'ammeriyye

Namazın terk edilebileceği görüşündedirler.⁷⁶

[7.1.7.] el-Bezîgiyye

Allah Teâlâ'nın sadece Mesih, Ali ve Ca'fer'de zuhur ettiği, Ca'fer'in görülmediği, ancak Ca'fer'in zuhur ettiği ve konuştuğu bedenini gördüğü ve bütün Şîa'ya Allah'tan vahiy geldiği görüşündedirler.⁷⁷

[7.1.8.] el-Mufaddaliyye

İmamların hepsinin ilah olduğu görüşündedirler.⁷⁸ Onların imamların her biri hakkındaki görüşleri, Hıristiyanların Mesih ve annesi hakkındaki görüşleri gibidir.

[7.1.9.] eş-Şuray'ıyye

Allah Teâlâ'nın beş kişiye hulûl ettiği görüşündedirler. Bunlar da Muhammed, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'dir.⁷⁹

[7.1.10.] es-Sebe'ıyye

Onlar Ali'nin ölmediği, kıyamet gününden önce döneceği görüşündedirler.⁸⁰

[7.1.11.] el-Mufavvıda

Allah Teâlâ'nın yaratılanları yönetme işini imamlara verdiği, yine âlemi yaratma gücünü Peygamber'e ve Ali'ye verdiği ve Allah Teâlâ'nın bu söylenenlerden hiçbirini yaratmadığı görüşündedirler.⁸¹

[7.2.] İmâmiyye⁸²

⁷⁶ Eş'arî, bu fırkanın Ebu'l-Hattab'dan sonra imamın Muammer adlı bir kişi olduğuna inandıklarını belirtir. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 42.

⁷⁷ Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 42.

⁷⁸ Eş'arî, bu fırkanın Cafer'i (es-Sâdık) rab olarak gördüğünü belirtir. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 44-45.

⁷⁹ Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 45-46; el-Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 196.

⁸⁰ Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 46; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 198; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 240-241.

⁸¹ Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 47.

⁸² Kirmânî, kendinden önceki Ashâbu'l-Hadis geleneğine mensup müelliflerde olduğu gibi Ravâfız kelimesini kullanmamıştır. Ayrıca yine kendinden önceki Eş'arî ve Malatî'de olduğu gibi İmâmiyye ile İsnâaşeriyye kelimelerini eşanlamlı olarak kullanmadığı görülmektedir. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 35 vd.; Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, 18 vd.

İmâmiyye on dört firkadır. Hepsi imamın nasla olduğunu, imamların masum olduklarını, onların her şeyi bildiklerini, hatta taşların, yağmur tanelerinin, ağaçların yapraklarının sayılarını bildiklerini, imamların hepsinin mucizesi olduğunu ittifakla kabul ederler. Bunlara göre mefdûlün imam olması caiz değildir. Sahabenin altı kişi hariç hepsinin irtidat ettikleri konusunda ittifak halindedir. Onların fırkaları şunlardır: [1.] el-Kat'iyye, [2.] el-Keysâniyye, [3.] el-Kerbiyye, [4.] el-Muğîriyye, [5.] el-Muhammediyye, [6.] el-Hüseyniyye, [7.] en-Nâvusiyye, [8.] el-İsmâiliyye, [9.] el-Karâmîta, [10.] el-Mübârekiyye, [11.] eş-Şumeytiyye, [12.] el-Ammâriyye, [13.] el-Memtûriyye, [14.] el-Müseviyye.

[7.2.1.] el-Kat'iyye

Onlar İsnâaşeriyyedir. Musa b. Ca'fer'in ölümünü kesin olarak kabul ettiler. İmâmet, Kâimu'l-Muntazar'da son buldu. O da Muhammed b. el-Hasan el-Alevî'dir.⁸³

[7.2.2.] el-Keysâniyye

İmâmet'in daha sonra [Hüseyn b. Ali'den sonra] Muhammed b. el-Hanefiyye'ye geçtiğini söylerler.⁸⁴

[7.2.3.] el-Kerbiyye

Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Radvâ dağında diri olduğunu söyler.⁸⁵

[7.2.4.] el-Muğîriyye

[İmâmeti] Ebû Ca'fer'de durduranlardır. [Muhammed b. Ali Ebû Ca'fer'in] Muğîre b. Sa'd'a vasiyet ettiğini ve onun Mehdi'nin çıkışına kadar imamları olduğunu iddia ettiler.⁸⁶

[7.2.5.] el-Muhammediyye

Muhammed b. Abdillâh el-Hasan b. el-Hüseyn'in kâim olduğunu ve onun, Mûsâ'nın Harun'un ve kendi çocuğuna vasiyet etmeksizin

⁸³ Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 48-49.

⁸⁴ Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 49-50.

⁸⁵ Ebû Kerb ed-Darîr'in taraftarlarıdır. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 50.

⁸⁶ Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 55.

Yûşa'yı kendisine vasî kıldığı gibi Benî Hâşim olmaksızın Ebû Mansur'a vasî olduğunu söylerler.⁸⁷

[7.2.6.] el-Hüseyniyye

Ebû Mansûr'un [oğlu] Hüseyin b. Ebî Mansur'a vasiyet ettiğine ve kendisinden sonra imam olduğuna inanırlar.⁸⁸

[7.2.7.] en-Nâvusiyye

Ebû Ca'fer'in [Muhammed b. Ali el-Bâkır] ölmediğini ve onun kâim mehdî olduğunu söylerler.⁸⁹

[7.2.8.] el-İsmâiliyye

Ca'fer'den sonra imâmetin İsmail'de olduğunu ve ölmeyip kaybolduğunu ve onun muntazar (beklenen) olduğunu söylerler.⁹⁰

[7.2.9.] el-Karâmîta

Ca'fer'in torunu Muhammed b. İsmail'i nassla tayin ettiği onun da ölmediği, diri olduğu ve Mehdi olduğu görüşündeler.⁹¹

[7.2.10.] el-Mübârekiyye

Muhammed b. İsmail'in öldüğünü ve imâmetin onun çocuğunda olduğunu söylerler.⁹²

[7.2.11.] eş-Şumeytiyye

İmâmet'in Ca'fer'den sonra oğlu Muhammed'de sonra da onun oğlunda olduğunu söyler.⁹³

⁸⁷ İsm'in sonunda muhtemelen el-Hasan yerine yanlış olarak el-Hüseyin yazılmış olmalıdır. Bahsedilen kişi Nefsu'z-Zekiyye olarak da bilinen Muhammed b. Abdillâh b. el-Hasan b. el-Hasan'dır. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 56; Kummî-Nevbahtî, *Şüh Fırkalar*, 139-140.

⁸⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 55.

⁸⁹ Burada yanlışlıkla Ebû Ca'fer isminin kullanıldığını düşünmekteyiz. Nitekim, Nâvusiyye, Ebû Ca'fer'in oğlu Ca'fer es-Sâdık'ın kâim olduğuna ve ölmediğine inananlardır. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 56; Kummî-Nevbahtî, *Şüh Fırkalar*, 195; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 229-230.

⁹⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 56.

⁹¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 57.

⁹² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 57.

⁹³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 57.

[7.2.12.] el-Ammâriyye

Onlar Fathiyye'dendir. İmâmetin Ca'fer'den sonra oğlu Abdullah'a geçtiğini söylerler.⁹⁴

[7.2.13.] el-Memtûriyye

[İmâmeti] Musa b. Ca'fer'de durduran ve onun ölmediğini diri olduğunu, ölmeyeceğini ve Mehdi olduğunu söylerler.⁹⁵

[7.2.14.] el-Mûseviyye

Onun [Mûsa b. Ca'fer] ölüp ölmediğini bilmiyoruz demişlerdir ve ondan sonra imâmeti sona erdirmişlerdir.⁹⁶

[7.3.] Zeydiyye

Zeydiyye altı fırkadır: [1.] el-Cârudiyye, [2.] es-Süleymâniyye, [3.] el-Beşîriyye, [5.] en-Nuaymiyye, [6.] el-Ya'kubiyye, [7.] el-Bevâbiyye.

Hepsi imâmetin Ali b. Hüseyin'den Muhammed dışındaki oğlu Zeyd'de olduğuna, Zeyd'den sonra da Hasan ve Hüseyin'in çocuklarından olup hakkını savunanlarda olduğunda ittifak ederler. Rec'at'ı inkâr konusunda ittifak ederler ve aynı zamanda el-Bevâbiyye hariçinde Şeyhayn'dan teberrî etmeyi terk etme konusunda ittifak ederler.

[7.3.1.] el-Cârudiyye

Nebî (s.a.v.) Ali'yi ismen değil vasfen tayin etmiştir. Ondan sonra da imam odur.⁹⁷

[7.3.2.] es-Süleymâniyye

İmâmeti Ali'ye atfederler. Ondan sonra da Hasan'da sabit kılarlar. Sonra kendi aralarından çıkacak olan şahsı şûrayla belirlerler.⁹⁸

⁹⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 58.

⁹⁵ Vâkifa olarak da bilinir. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 58-59.

⁹⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 59.

⁹⁷ Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 85.

⁹⁸ Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 86.

[7.3.3.] el-Beşîriyye

Ali huruç esnasında imam oldu ve ona biat edildi ve ondan önce de imam olmadığını söylerler.⁹⁹

[7.3.4.] en-Nu‘aymiyye

Ebû Bekir ve Ömer’e yapılan biat hata değildir. Çünkü Ali bu işi onlara bırakmıştır.¹⁰⁰

[7.3.5.] el-Ya‘kûbiyye

Bunlar da Nu‘aymiyye’yle aynı görüştedirler. Ancak Osman konusunda daha dikkatli davranırlar ve onu tekfir ederler.¹⁰¹

[7.3.6.] el-Berâiyye¹⁰²

Ebu Bekir ve Ömer’den teberrî ederler.

İşte bunlar, Nebî’nin helak olacağını söylediği yetmiş iki fırkadır.

Fırka-i Nâciye’ye gelince; O da Sevâdu’l-A’zam (çoğunluğu oluşturan) olan Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat, Ashâbu’l-Hadis’tir. Hz. Peygamber’den (s.a.v.) onlar hakkında şöyle bir rivayet nakledilmektedir: “Sevâdu’l-A’zam’a tutunun, tabi olun.” Böyle denmesinin sebebi ise Allah’ın dinine ve Peygamber’in (s.a.v.) şeriatına sahip çıkmalarından dolayıdır. Bu da Allah’ın kendisiyle kitabını nazil ettiği, Peygamber’in sünnetinin açıklandığı ve teyit ettiği İslâm dinidir.

⁹⁹ Fırkanın doğru okunuşu yazma nüshaya göre bu şekildedir. Burada Beşîriyye ile kimin kastedildiği tespit edilememiştir. Bk. Kirmânî, *Seteferiku Ümmeti alâ Selâse ve Seb’ine Fırkaten*, 1463, 68. Dânişpejûh burayı Besteriyye/Bişriyye şeklinde okumuştur. Bk. Dânişpejûh, “Goftâr-i Ebi’l-Kâsım Abdilvâhid Ahmed Kirmânî der Bare-i Heftâdu Se Gorûh”, 37. Dederling ise Bişriyye olarak okumuştur. Bk. Dederling, “Ein Kommentar der Tradition über die 73 Sekten”, 42.

¹⁰⁰ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 87.

¹⁰¹ Ya‘kûbiyye’ye dayandırılan bu fikirler başka kaynaklar tarafından doğrulanmamıştır. Krş. Kummî-Nevbahtî, *Şîr Fırkalar*, 180; Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 87; Ebû Muhammed el-Yemenî, *Akâidu’s-Selâse ve Seb’ine Fırka*, thk. Muhammed b. Abdullah Zerbân el-Ġâmidî, (Medine: Mektebetü Ulûm ve’l-Hikem, 1422/2001), 1/458.

¹⁰² Yazma nüshada Berâiyye şeklinde iken Dânişpejûh Bevâbiyye şeklinde okumuştur. Kirmânî, *Seteferiku Ümmeti alâ Selâse ve Seb’ine Fırkaten*, 1463, 68; Dederling, “Ein Kommentar der Tradition über die 73 Sekten”, 42; Dânişpejûh, “Goftâr-i Ebi’l-Kâsım Abdilvâhid Ahmed Kirmânî der Bare-i Heftâdu Se Gorûh”, 37.

Diğer fırkalar ise her ne kadar Allah'ın Kitab'ına ve Peygamber'in Sünnet'ine bağlı olduklarını söyleseler de bidate düşmüş ve tevil cihetiyle yeni şeyler ortaya çıkarmış, Allah'ın "Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih âyetlerinin ardına düşerler..." ayetinde¹⁰³ buyurduğu gibi müteşâbih olanın peşine düşmüşlerdir.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'e gelince Kitap'tan, Sünnet'ten, Selef-i Sâlihîn'in icmasından uzaklaşmamış ve müteşâbihin tevilinin peşine takılmamış olanlardır. Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. İsmail en-Neccârî, İshak b. Râhûye, İbrahim b. Harb, Muhammed b. İshak b. Huzeyme, el-Hâris el-Muhâsibî gibi diğerleri de bunların en büyüklerinden ve İslâm dininden bizim bağlı olduğumuz hususları açıklayanlardır. Açıkladıkları hususlar da Selef-i Sâlihîn, sonra onlara güzellikle uyan tâbiûn, sonra Müslümanların söz veya fiile ya da hem söz ve hem de fiile icma ettikleri hususlardır.

Kitap ve Sünnet'te aslı olmadığı için ümmetin ihtilaf ettiği hususlar dinin dışında olan hususlardır. Çünkü bunlar Kitap ve Sünnet'in getirdiği ve ümmetin de üzerinde icma ettiği hususlardan olmayan bidatlerdir ki Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Sonradan ortaya çıkan her şey bidattir ve her bidat de dalalettir" hadisinin kapsamına girer. Kitap ve Sünnet'te aslı ve lafzı olup da kendisi hakkında ihtilaf edilen şeylere iman edilmesi, tevilinin Allah'a havale edilmesi ve "Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır" derler..." ayeti¹⁰⁴ muvacehesince bunlara uyulması gerekir.

Allah Teâlâ'nın bunların tevilini yer üzerindeki evtâdların,¹⁰⁵

¹⁰³ Âl-i İmran, 3/7.

¹⁰⁴ Âl-i İmran, 3/7.

¹⁰⁵ Hiyerarşik veliler silsilesi içinde yer alan zümre. Dört veliden oluşan evtâd'ın her biri, merkezinde buldukları dört yönden birine nezaret ettikleri için bu ismi alırlar. Bk. Edhem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları, 2104), 53-54.

ârif-i billah'ların,¹⁰⁶ abdâl¹⁰⁷ ve hükemâ olan evliyalarına vermesi mümkündür. Onlar yer üzerinde kıyamete kadar mevcut olacaklardır, Allah'ın yardım ve koruması altındadırlar. Yine onlar ilhamla, hatif ve rüya gibi evliyaya has ta'rifatlar Allah'ın gözetimi altındadırlar. İşte bunlar usûl-i dinin bütününü kapsayan asıldır. Bu ise Allah Teâlâ'nın "Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!" diye Nûh'a emrettiğini, sana vahyettiğini, İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve İsâ'ya emrettiğini size de din kıldı..." ve "Allah, hak olarak Kitab'ı ve mizanı indirendir..." âyetlerinde¹⁰⁸ belirttiği durumdur.¹⁰⁹

Kaynakça

- Akman, Mustafa. "İtikadi Mezhepler Tarihinin Kaynakları: İçerik ve Özellikleri". *Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2019), 169-204.
- Bağdadî, Abdülkâhir el-. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 4. Basım, 2007.
- Cebecioğlu, Edhem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 6. Basım, 2104.
- Dânişpejuh. "Goftâr-i Ebi'l-Kâsım Abdilvâhid Ahmed Kirmânî der Bare-i Heftâdu Se Gorûh". *Neşriyye-i Dânişgede-i Edebiyat-ı Dânişgah-i Tebriz* 6 (1343-1964).
- Dederling, Sven. "Ein Kommentar der Tradition über die 73 Sekten". *Le Monde Oriental* 25 (1931), 35-43.
- Eren, Muhammet Emin. *Hadis Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Ess, Josef van. *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*. Berlin and New York: (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients: 23), 2011.

¹⁰⁶ Allah'ı gerçek yönüyle bilen kişi. Bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 52.

¹⁰⁷ *Bedel, bidl, bedü ve budelâ* kelimelerinin çoğuludur. Tasavvufta ise veliler arasında, insanların işlerinde tasavvuf için manevi olarak müsaade verilmiş kişilerdir. Bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 12-13.

¹⁰⁸ Şûrâ, 42/13, 17.

¹⁰⁹ Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 237-241; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 245-294.

- Eş'arî, Ebu'l-Hasen el-. *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005.
- Geylânî, Şeyh Abdulkadir. *Sırat-ı Müstakim ve Yetmiş Üç Fırka*. çev. Kâzım Ağaçkaya. İstanbul: Medine Yayınları, 2012.
- Gömbeyaz, Kadir. "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 147-160.
- Gömbeyaz, Kadir. *İslam Literatüründe İtikadi Fırka Tasnifleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora, 2015.
- Humeynî, Seyyid Hasan. *Ferheng-i Câmî'i Fırak-ı İslâmî*. 2 Cilt. Tehran: İntişârât-ı İttılaât, 1390-2011.
- Kirmânî, Ebû'l-Kâsım Abdilvahid b. Ahmed el-. *Makâletu li-Ebi'l-Kâsım Abdilvâhid b. Ahmed el-Kirmânî Eyyedehullah fi Şerhi kavli Rasûlillah Sallallahu Aleyhi Setefteriku Ümmeti alâ Selâse ve Seb'ine Fırkaten ve Ta'dîdihâ bi-Esmâihâ*. İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1463, 66a-69a.
- Kirmânî, Ebû'l-Kâsım Abdilvahid b. Ahmed el-. "Setefteriku Ümmeti alâ Selâse ve Seb'ine Fırka ve Ta'dîdihâ bi-Esmâihâ". *el-Burhân fi Ma'rifeti Akâidi Ehli'l-Edyân* içinde, ss. 219-228. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Kummî-Nevbahtî. *Şû Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak Fıraku's-Şîa*. çev. Hasan Onat vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Kutlu, Sönmez. "İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu". *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. 353-410. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Malatî, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed (377/987). *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Maârif, 1388/1968.
- Risâle-i tefsîri kavli'n-nebî "Teftteriku Ümmeti alâ Selâse ve Seb'in Fırka"*. İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5411, 91a-97a.
- Şehristânî. *Milel ve Nihal: İslam Kelamı ve Mezhepleri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Toru, Ümit. *İslam Düşüncesinin İlk Akılcılarından Cehm b. Safvan*. Ankara: Sonçağ, 2021.

Toru, Ümüt. *Ebû Muhammed el-Yemenî'nin "Akâidü's-Selâse ve's-Sebîn Fırka" Adlı Eseri ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2006.

Tucker, W. F. "Ebû Mansur el-İclî ve Mansûriyye: (Avrupa) Ortaçağı Terörizmi Hakkında Bir Çalışma". çev. Ethem Ruhi Fığlalı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1982), 217-229.

el-Yemenî, Ebû Muhammed. *Akâidu's-Selâse ve's-Sebîn Fırka*. thk. Muhammed b. Abdullah Zerbân el-Ġâmidî. Medine, Mektebetü Ulûm ve'l-Hikem, 1422/2001.

Extended Summary

Maqâlât and firaq type works have an important place among the sources of the History of Islamic Sects. One of the most important features of these works is that they are shaped according to the sect or mentality. Among these, the works written by the authors belonging to the line of Ashâb al-Hadith have been called a Maqâlât tradition as they contain some unique features. One of the most important features of the Maqâlât authors in this tradition is the fact that they bring the hadith "73 sects", which is claimed to belong to the Prophet, to the fore in their work classification. The hadith is mentioned, which has many versions in terms of both its content and its authenticity has been used in the context of sect classification by many Maqâlât authors belonging to various sects. In our study aimed to evaluate the epistle attributed to Abû al-Qâsim Abd al-Wâhid b. Ahmad al-Kirmânî who belongs to the line of Ashâb al-Hadith views the sects according to the hadith "73 sects", from various aspects such as form, style, and content.

Information about al-Kirmânî's life and works is very limited. It is estimated that he lived in Hamadan, Iran, before 525 AH. One of the important points here is that al-Kirmânî lived after two important heresiography authors, Abu al-Hasen al-Ash'ari (d. 324/935-36) and Abu al-Huseyn Muhammad ibn Ahmad al-Malatî (d. 377/987). When the epistle attributed to the author is examined, it is possible to see that he was significantly influenced by Ash'ari, and most of the information he gave overlaps with the information in Ash'ari's Maqâlât.

As far as we can determine, there are three publications of al-Kirmânî's epistle, which we have discussed in our study: Sven Dederling,

Iranian researcher Mohammad Taki Dānishpejuh (1911-1996), and Ahmad Farid al-Mezīdī. When the studies are examined, it has been determined that the manuscript copy of the text, which is the source of all three publications, is Sulaimaniya Library Ragıp Pasha No. 1463 in Istanbul between 66a-69a. The fact that the reference to al-Kirmānī is written in red at the top of the text and that this information is not supported by other sources suggests that the epistle may have been attributed to al-Kirmānī by the scribe. As a matter of fact, apart from this copy, we have identified another manuscript copy of the epistle. This copy, which was unnoticeable to those who published the epistle, was published in the Suleimaniye Library, Fatih, 5411, under the name of "Risale-i tafsir qavli'n-nebī "Teferiqu Ummeṭi alā Selāse ve Seb'in Fırqa", 88b-97a, pos. 92-100; It is registered with 687 AH. It is noteworthy that the Fatih copy, which does not have the author's information, has more spelling errors than the copy in Ragıp Pasha. However, in terms of content, it is possible that both copies were copied from a common copy.

According to the author, Muslims; disagreed on the subject of Allah's essence, attributes, and actions, promise, belief, Qur'an, and imamate. As a result of these conflicts, were divided as Mushebbiha, Nufāt as-Sifāt (Mu'tezilah), Qadariyye, Khavāric, Murjia, Mahlukiyya, and Shia sects, and all of them went astray in certain views. For example, Mushebbiha is the person of Allah, Nufāt as-Sifāt is about Allah's attributes, Qadariyye is wrong about Allah's actions, Khavāric

vaīd, Murjia Faith, Mahlukiyya the Qur'an and Shia are wrong about imamate. One of the notable classifications of Shia is that it distinguishes between Imāmiyya and Isnāashariyya. While the author defined Imāmiyya as all kinds of people who believe in the imam within the framework of the idea of nass and appointment, he named Isnāashariyye only Qat'iyya. The model he used in his classification is $3+8+2+15+31(11+14+6)=72+1=73$.

As the al-Kirmānī's classifications system Mushebbiha consists of three, Nufāt as-Sifāt (Mu'tezilah) consists of eight, Qadariyye consists of two, Khavāric consists of fifteen; Murjia consists of ten; Mahlukiyya consists of three, Shia consist of thirty-one sub-fırqa. At the end of the classification is Ahl al-Sunnah wa al-Jamaa's remark on the Fırqa al-Najiyā. He states that other sects followed ta'wil, thus becoming people of bid'ah. Since there is no basis in the Qur'an and

Sunnah, the issues that the ummah disagrees with are matters outside of religion. Because these are bid'ahs that are not among the issues brought by the Qur'an and Sunnah and on which the Ummah has agreed.

When evaluated in general, although al-Kirmānī's classification system seems to have a certain order in itself, it is seen that it has a complex structure when compared with the classifications in the historical works of other historiography authors.

EKLER**EK 1: Kirmânî'nin Risâlesinde Fırka Tasnif Tablosu**

Ebû'l-Kâsım el-Kirmânî'nin Risâle'sinde Fırka Tasnifi										
	Müşebbihe	Nüfâtü's-sıfat	Kaderiyye	Havâric	Mürchie	Mahlûkiyye	Şia			Fırka-i Nâciye
							Gâliyye	İmâmiyye	Zeydiyye	
1	Hişâmiyye	Cehmiyye	Gâliyye	Necdiyye	Sâlihiyye	Neccâriyye	Benâniyye	Kat'iyye	Cârudiyye	es-Sevâdü'l-A'zam Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat (Ashâbu'l-Hadis)
2	Mukâtiliyye	Huzeyliyye	Haşviyye	Ezârika	Şimriyye	Basriyye	Tayyâriyye	Keysâniyye	Süleymâniyye	
3	(C)ismiyye	Nazzâmiyye		İbâdiyye	Yûnusiyye	Küllâbiyye	Muğiriyye	Kerbiyye	Beşiriyye	
4		Ba'leviyye		Acâride	Sevbâniyye		Mansûriyye	Muğiriyye	Nuaymiyye	
5		Behşemiyye		Meymûniyye	Gaylâniyye		Hattâbiyye	Muhammed-iyye	Ya'kübiyye	
6		Muammeriyye		Sufriyye	Şebibiyye		Mu'amme-riyye	Hüseyniyye	Bevâbiyye	
7		Ka'biyye		Ataviyye.	Hanefiyye		Bezîğiyye	Nâvusiyye		
8		Dırâriyye		Fudeykiyye	Mu'âziyye		Mufaddaliyye	İsmâliyye		
9				Beyhesiyye	Merisiyye		Şuray'iyye	Karâmita		
10				Bid'iyye	Kerrâmiyye		Sebe'iyye	Mübâre-kiyye		
11				Şemrâhiyye			Mufavvîda	Şumeytiyye		
12				Ahnesiyye				Ammâriyye		
13				Hâzimiyye				Memtûriyye		
14				Salıyye				Müseviyye		
15				Şeybâniyye ?						

EK 3: Fatih 5411 Nüshası

ذکر المفسرین ما قبل البصير لله
 عليه وسلم تفترق امتن على ثلاثة
 وسبعين فرقة منها فرقة ما جيبه
 والآخرة النار منها اودع هذه سعة فرقة
 منها فرقة مالك اذات الله سبحانه وفرقة مالك
 من صفاته وفرقة مالك انفعاله وفرقة مالك
 من الوعد وفرقة مالك الايمان وفرقة
 مالك الدران وفرقة مالك الامانة
 ولذلك اصول الفروع سبعة المشبهة وثمان
 الفئات والقدرة والخوارج والمزاجية
 والمخلوقية والشيعة ما لثمة مالك
 ذات الله سبحانه وثمان الفئات ضلت
 اصحاب الله والقدرة ضلت من انفعاله الله

سبحانه والخوارج ضلت من الوعد والمزاجية
 ضلت من الايمان والمخلوقية ضلت من المخلوق
 والشيعة ضلت من الامانة فالمشبهة لكث فرقة
 وهم العشائرية والمغالبية والاشمائية
 ما لثمة ثور ان الله تعالى على صورته انسان
 من انصافه وجوارحه ووجهه ووجهه والاشمائية
 ثور ان الله سبحانه جسم لا لاجسام وثمان
 الفئات ثمان فرقة الهيمية والهدلية
 والنظامية والتعلوية والتشيمية
 والمعوية واللعبية والظارية والمجمية
 تنفع الله سبحانه بجميع الاشياء والصفات
 لا تنقصه موجدا ولا مائة شي والهدلية

نعت صفات الله تعالى وحصلت ذاته هي صفاته
 معانوا هو العلم والقدرة والسمع والبصر والنظامية
 زعمت ان الله سبحانه ليس يبار على تخريك طفل
 لو كان على تنفيذ جميع وعلى طرجه فيها والتعلوية
 تنفع الله سبحانه القدرة والعلم والحيوة والسمع
 والبصر وتضمنه بانه قادر على سماع بصير وترجم
 بهر الالفاظ عارات لا تنفيذ ذاته سبحانه فوايد
 محله والبهيمية تنفع الله سبحانه الصفات
 فثبتت له احوالا يعبر عنها بالاعاد في العالم
 اتمى السمع البصير وغير ذلك والاعلى والاصوة
 ولا سمع ولا بصير والمعمرية تنفع وصف الله تعالى
 وانه مدغم واللعبية تنفع وصف الله تعالى
 سمع بصير يزيد في الحقيقة مع نفي السمع والبصر عنه

لا لا يركب والظارية تثبت لله سبحانه ماهية
 لا يعطى الا وهو والقدرة فومان الغالبية
 والمعمرية والغالبية تجعل الانسان يقدر
 ويجعل صفات افعاله وقدرة بها ان غير الله تعالى
 ولا تجعل الله سبحانه منها شي ويجعل الانسان
 سببا او لا لانفعاله وتجعل كل واحد منهم خالفا
 لا يجعل الله سبحانه خالفا ويجعل قدرة الله سبحانه
 على افعال العباد مع تجوزها ارادة العباد على
 كثير من افعال الله سبحانه والمعمرية توافيق اهل
 السنة والجماعة لانه لا حلق غير الله تعالى
 والقدرة سده والاشمائية منها غير الكما تنفع
 لكشف ستر القدر وتبين اللام فيه من اصول
 اللبس والخوارج حتمه عشرة فرقة النجرات
 والازارية والاباضية والجمادية والميمية

والصَّعْبِيَّةُ وَالْعَطْوِيَّةُ وَالْفِدْيَكِيَّةُ وَالْبَيْهَسِيَّةُ
 وَالْبُدْعِيَّةُ وَالشَّهْرَاحِيَّةُ وَالْأَخْطَسِيَّةُ
 وَالنَّجَازِيَّةُ وَالصَّلْتِيَّةُ وَهِيَ مَجْمَعٌ عَلَى تَكْفِيرِ
 مَا ذُكِرَتْ كَثِيرًا فِيهَا كَقَوْلِ عَمْرِو بْنِ
 لَهْبَعْنَةَ عَنْ رَجُلٍ إِصْبَاعُهُ عَلَى رَأْسِهِ فَمَا يَدِينَا
 الرَّهْفُ الْفَرْقُ وَاصْفُكْ فَرْقَهُ مِنْهُ مَذْهَبٌ
 مَا لِيَدِينُ بَرٍّ أَلِ الْمَسْأَلِ أَمَا يَكْفُرُ بِشِرْكَ صَغِيرِ
 الْكَلْبِ وَكَيْفَهُ دُونَ غَيْرِهِ صَغِيرِ الْعَاصِ
 وَالرَّازِيَّةُ بِحُجَلٍ كُلِّ كَيْفَةٍ كَمَا دَرَسَ فِي الدَّارِ دَارُ
 كَيْفٍ وَالْأَبَاضِيَّةُ تَتَوَدَّ أَنْ هَلْ كَرِهَ لَيْسَ كَفَرٌ
 شَرِكٌ بَلْ كَفَرٌ تَعْبُدُ وَالْعَجَّازِيَّةُ مَرَّكَ ذَلِكَ
 نَحَاجَ بِنَاتِ الْبَنِيْنَ بِنَاتِ الْبَنَاتِ وَبِنَاتِ الْاِخْوَةِ
 وَالْحَوَاتِ وَالْمَيْمُونِيَّةُ مَرَّكَ ذَلِكَ فِي سُورَةِ يُوسُفَ

91
 93
 لَمَسْتِ مِنَ الرِّوَانِ وَالصَّفْوِيَّةُ تَرَى مَعَ مَا قَدْ سَأَلْنَا
 عَلَّمَا عَلَى السَّلْمِ هُوَ الْيَمْرَانُ الَّذِي ذَكَرَهُ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ
 الْعَزِيمِ قَوْلُهُ لَدَعْبَابٍ يَدْعُوهُ إِلَى الْهَدْيِ أَتَيْنَاهُمْ
 أَعْمَلَ الْهَزْوَانَ وَالْعَطْوِيَّةُ تَرَى كَذَلِكَ
 قَتَلَ الْعَصَاءَ غَيْلَةً عَلَى جَمْعِ الْوَجْهِ بِنَامًا كَانُوا أَوْ
 أَيْقَانًا وَالْفِدْيَكِيَّةُ تَرَى مَعَ ذَلِكَ مَسْأَلَةَ الْإِطْفَالِ
 مِنَ الْعَصَاءِ وَذُرِّيَّتِهِمُ وَالْبَيْهَسِيَّةُ تَرَى فِي الرِّوَالِ لَا
 يَكُونُ سَلَا حَسْرَةً لَعَلَّ مَا أَصْحَقَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَرَحْمَةً
 بَعْضُهُ وَتَفْسِيرُهُ لَدَعْبَابٍ هَانُ حَيْلُ بَعْضَاهُمَا
 هُوَ فَرَشْرَكَ وَالْبُدْعِيَّةُ تَرَى مَعَ كَثْرَةِ مَا تَقَدَّمَ
 مِنْ رِوَايَاتِهِ وَأَنْضَلَاهُ الْغُوبَ وَكَفَرَانَ هَلَاكَ الْفَجْرِ
 وَالشَّهْرَاحِيَّةُ تَرَى أَنْ قَتَلَ الْإِبْرَاهِيمَ حَرَامٌ فِي دَارِ
 التَّقِيَّةِ وَتَقْتَرَأُ مِنَ الْكُتُبِ وَتَرَى فِي الْعَجِيَّةِ لَا

كَمَنْ كَفَرُوا حَقَّ تَقِيمُ السَّلْطَانِ عَلَيْهِ وَبِكَيْفِ الْيَمْدِ
 مَجْدِيدِ تَقْرِيفِ كَفَرًا وَالْأَخْطَسِيَّةُ يَكْفُرُ بِالْحَكِيمِ
 الْأَمُوسِيِّ وَعَمْرُو بْنِ الْعَاصِ مَا كَثُرَ مَا قَدْ سَأَلْنَا
 الْمَذْهَبِ وَالنَّجَازِيَّةُ تَرَى أَنْ يَكْفُرَ بِرَأْسِهِ
 مَعَ اسْمَانِهِ وَصِفَاتِهِ مَعًا فَفَرَشْرَكَ مُسْتَبَاحُ الْمَالِ
 وَاللِّمِّ وَالذَّرْوَةَ وَالصَّلْتِيَّةُ تَرَى فِي الْهَقَالِ الْمَسْأَلِ
 لَكِنَّهُ لَيْسَ حَسْرَةً يَدْعُوهُ يَدْعُوهُ إِلَى السَّلَامِ
 حَيْثُ يَقْبَلُوهُ وَيَقْبَلُوهُ فِي رُؤْيُهِ وَالرَّجِيَّةُ وَرَعْتَهُ
 فَرَقَ الْعَالِمِيَّةُ وَالشُّرَّةُ وَالْبَيْهَسِيَّةُ
 وَالشُّوَابِيَّةُ وَالغَيْلَانِيَّةُ وَالشَّيْبَانِيَّةُ
 وَالْحَكِيمِيَّةُ وَالْعَازِيَّةُ وَالرَّاسِيَّةُ وَالرَّامِيَّةُ
 وَهَلْ تَقْفَرُونَ عَلَى أَنْ الْعَمَلُ لَيْسَ بِشَرِّهِ الْإِيمَانِ
 لَا يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ وَالطَّالِمِيَّةُ تَرَى فِي الْإِيمَانِ

92
 94
 الْمَعْرِفَةَ بِاللَّهِ وَالْحُجَّةَ بِهِ وَالْإِقْرَارَ بِاللَّسَانِ فِعْطُ
 وَالْبَيْهَسِيَّةُ تَرَى أَنَّ الْإِيمَانَ هُوَ الْمَعْرِفَةُ وَالْإِقْرَارُ
 بِهِ وَبُرْسُلُهُ وَفِعْلُ الْوَأَجَاتِ الْغَطْلِيَّةُ وَالغَيْلَانِيَّةُ
 تَرَى ذَلِكَ وَأَنَّ مَرْبُوكَ الْعَجِيَّةُ يُسَمَّى نَاسِقًا
 وَكَذَلِكَ وَأَنَّ لَيْسَ نَاسِقًا عَلَى الْإِطْلَاقِ وَالشَّيْبَانِيَّةُ
 تَرَى أَنَّ الْمَيْسَرَ هُوَ مَوْثِقُ الْمَعْرِفَةِ بِاللَّهِ عَالِمِ
 وَأَقْرَارِهِ بِهِ وَالْحَكِيمِيَّةُ تَرَى أَنَّ مَرْبُوكَ السُّورِ
 عَلَى السَّلْمِ هُوَ مَا أَرَادَ أَنْ لَا يَدْرُسَ بَلْ هُوَ رَجِيًّا
 أَوْ عَسَا أَوْ غَيْرَهُ وَالْعَازِيَّةُ تَرَى أَنَّ تَرَكَّ
 الطَّاعِمِ كَفَرٌ فَتَرَى وَلَا يَكُونُ صَاحِبًا نَاسِقًا
 وَالرَّاسِيَّةُ تَرَى أَنَّ السُّجُودَ لِلشَّمْسِ لَيْسَ بِكُفْرٍ
 وَكَلَّمَهُ أَمَّا هُوَ عَلَى الْكُفْرِ فَانْ كَلَّمَهُ عِنْدَهَا هُوَ
 الْإِيمَانُ بِاللَّسَانِ وَدُونَ الْعَلْمِ وَالنَّاسِقِ

كانوا مؤمنين بالحققة والمخلوقية من قنار الجارية
 والبنقرية والنجارية سرى ان العوان مخلوق محدث
 وان الله تعالى لم يخلق خلقا حتى خلق نفسه طلاما
 صارهم منتظما والنقرية سرى ان العوان محدث
 عن مخلوق واهل السنة سرى ان العوان خلق
 لله تعالى المخلوق والمحدث لكل المخلوق والمخلوقة
 محدثة وان كلامه لا يفارق ذاته والاصير
 طعمه وليس يعرف والشيعة تعرف او لا يعرف
 مثل فرق كبارهم الغالية والامامية
 والزيدية والغالية تعرف الاطراف عشرة
 النباتية والطيارية والعبودية والمضوية
 والخطاه والمعمرة والزينية والمفضلية
 والشرعية والسبائية والمفوضية

95
 والشرعية والسبائية والمفوضية
 وجمع فرقتها مجمعة على ابطال معاد الاشباح
 ويوم الحساب وان عليا عليه السلام له فاما
 النبانية فانها سرى ان الله تعالى جعل الاشباح
 الناس لهم دون عقابهم من الحيوان والجواهر
 والطبارة سرى ان الله تعالى جعل الابدان
 والاولياء فقط والمغيرة نزع ان الله
 سبحانه من طرش والمفوضية سرى ان الله
 انما ظهر في المسيح ومن على ما طالعها السلام فقط
 والخطانية سرى ان الامة النبوية دار ناكل وفت
 يبعث نبيان باطون وصايت فان مهره على السلام
 ماطعا على صايتا والمغيرة سرى هذا الاير

مع ترك السلام والزيغية سرى ان الله سبحانه
 ظهر في المسيح من على من جمع فقط وان جمع
 لم يزل وانما سرى شيعة الدر ظهريه ونطق عنه
 وان جمع الشيعة بانهم الوحي والله عز وجل
 والمفضلية سرى ان الامة كلهم الله ونولهم كل
 واجد لغولم في المسيح وامة والشرعية
 سرى ان الله سبحانه انما اشرق في حق محمد علي
 والحسن والحسين وما ظهر على السلام والسبائية
 سرى ان عليا عليه السلام لم يمت رانه يبرع قبل يوم
 القيامة والمفوضية سرى ان الله تعالى مرض كثير
 ايمان الامة عليه السلام وانه اقدر النبي وعليهما
 السلام على خلق العالم وان الله عز وجل لم يخلق

96
 من ذلك شيئا واما الامامية فهم اربعة عشر فرقة
 وجمعها متفقة على ان الامامة نص على علي السلام
 وان الامة معصومان وانهم معلوم طرش حسن عذر
 الجصي والقطر موزق الشجر وان لهم المعراج والرسالة
 ايامة المفصول لا يجوز وان الصحابة ابدت الائمة
 وعدة فرقتهم الطبيعية والكيسانية والكركية
 والمغيرة والمجربة والحسينية والفارسية
 والاشاعرية والزمانية والباركية
 والشميلية والعارية والمطورة والموصوة
 والقطعية هم الاثنا عشرية الدر مطعون بمرت
 موسى وجمعهم وان الامامة انتهت الى العالم المنتظر
 وهو محمد الحسن العسكري والكيسانية نزع ان

الامامة صارت بعد علي عليه السلام ابن ولده محمد بن الحنفية
والكرامية ثم ان محمد بن الحنفية من جلاله
والخيرته وفتى على ابنه جعفر وزعمت انه اوصى
الي ابنه منصور دون بن هاشم كما اوصى موسى بن
يونس دون ولده قزوين والحنيفية ثم ان ابا
منصور اوصى ابنه الحسين بن منصور وانه الامام بعده
والفارسية ثم ان ابا جعفر لم يمت وانه العالم المهدي
والاثر اعلمية ثم ان الامامة بعد جعفر من ابي جعفر وانه
تقد ولم يمت وهو الامام المنظر والفتوى
ثم ان جعفر بن محمد بن علي بن ابي طالب وانه لم يمت
وهو حرم وهو المهدي والمباركية ثم ان محمد
استقبل مات ان الامامة من ولده والسميطية

97
ثم ان الامامة صارت بعد جعفر من ابنه محمد ثم من
ولده والعمارة وهم الفطحية ثم ان الامامة
بعد جعفر من ابنه عبد الله والمطرية وفتى
موسى جعفر وانه حرم لم يمت ولا يولد في موالي المهدي
والموسوية فتولى لابن زبير ما ان اوله يمت توصلوا
من الامامة بعده وانه الزيدية ففتى فزقت
وهم اجماع ودية واليهانية والبشرية
والغيبية واليعقوبية والبرانية وجميعهم
منفقون على ان الامامة صارت على الحسين بن
ابن زيد دون محمد ثم بعد ابن كل واحد منهم ففتى
من ذلك الحسن بن محمد بن علي بن ابي طالب
الوجه وعلى ترك المنبر من الشيخ ابي البراءة

والاجاز ودية ثم ان ابن صل الله عليه وسلم نص على
علي بن ابي طالب وانه الامام بعده
واليهانية فتوى الامامة على نبي محمد بن الحسين
ثم تجلوا مشوركم منهم فخرج منهم والبشرية
ثم من طوائف علماء سلم انما صار اماما حين خرج
ويؤيد اماما بعد ذلك لم يكن اماما والغيبية
ثم ان بيعة ابن بكر وعمر لم يكن خطأ لان علماء سلم
نزلها لها واليعقوبية ثم من ذلك الاصل
نيزوا عشر الزود والبرانية نيزوا ابن بكر
وعمر ايضا ونور بالرحمة وذلك اسان وسبعون مرة
وهي التي سلم النبي صل الله عليه وسلم عليا بانها هالكه
فاما العشرة الناجية نص اهل السنة والجماعة

98
واصحاب الحديث وهم السواد الاعظم الذين
در كمينه من النبي صل الله عليه وسلم عليكم
بالسواد الاعظم فان منكم من عرّفتم ان
العشرة الناجية هم اهل السنة والجماعة دون غيرهم
فقال ان احدا لا يشك ان العشرة الناجية هم
المؤمنين من اهل البيت والرسول صل الله عليه وسلم
وذلك دين الاسلام الذي تركه كابل الله تعالى
واحد وبينه سنة الرسول صل الله عليه وسلم وسأب
العرف وان كانت مدعيه دين الله ورسوله
فانما ابدعت فيها واخذت وتفتتت من جهة التأويل
وتبعت المشابهة على ما كان الله سبحانه وتعالى
الذين لا يلوهم زيع فينبغون ما شابهه ابتغاء

الفتنه وابتغى ما يريد وما تعلم يا وليه لا اله الا الله
 ولما اهل السنه والجماع فانما لم تتخذ العباد
 والسنه باجماع لسيف العاصم ولم يفتح المشايخ
 وناويله وذلك على ما كانوا ايمتهم صر الله عنهم
 عليهم ذكر اللات والسبعين رنة
 والحمد لله رب العالمين صلوة على سيدنا محمد
 وآله الطاهرين واصحابه المسجيين وسلامه
 والحمد لله الذي جعلنا من اهل السنة والجماع
 وانه يستعمل الله تعالى ما حفظ بحينه فانه
 اهل النجا ودر المعفرة والصفح انه حراد ليع

97
 99
 ذكر صاحب بذكره الكفاية سنة ست واربعمائة
 عرض للناس بمدد موسى في شمس الديو لم يكذب
 بفتك منه احد واتصل بالبحر انه طرقت بالافواه
 والبصره والوسط وسائر النواحي ولم يثبت منه
 الا القدر اليسير وكان الذين يرددون بحسب
 بحسونه ودمعه وورم عظيم وكان يروهم منه
 بالفضد فقط من بلبه ليام ولم يعرف الاطبا السبب
 للوجع لذلك وكان السبب فيه ان تلك الشتره
 كانت دفيه وذات الاطراف تتراني اكثرها
 الى الراس وصعدت شتره بريح جنوبيه ومطر
 كثير مدة عشره ايام واجفت تلك الاطراف
 حصلت من الدماغ واندرغ لكثيرا من العين

Cumhuriyet Devri Türkiye'sinde Muâviye b. Ebî Süfyan Etrafındaki Tartışmalar

The Discussions Around Mu'awiya b. Abi Sufyan in
Republican Turkey

İhsan TİMÜR*

Öz

Muâviye b. Ebî Süfyan etrafındaki tartışmalar Abbâsîlerin ilk döneminde politik bir zeminde alevlenmiştir. Başlangıçta Emevî ve Abbâsî taraftarlığı olarak yorumlanabilecek tartışma zemini, zamanla Ehl-i hadîs ile Şii grupların dini nitelikli başlıca çekişme konusu haline gelmiştir. Sahabe olgusu etrafında yer yer zemini genişleyen bu tartışma, asırlarca devam etmiş ve farklı nitelikteki pek çok eserin içeriğine yansımıştır. Ara ara gevşemekle birlikte son dönemlere kadar devam eden Muâviye b. Ebî Süfyan etrafındaki tartışmalar, 1940'lar Türkiye'sinde de çeşitli nitelikteki neşriyatın önemli konularından biri olmuştur. Karşılıklı sert eleştiriler ve ağır ithamlarla vaaz kürsüleri, gazete, dergi, risale ve kitaplar üzerinden sürdürülen bu tartışmaları, klasik kaynaklardaki içeriğin bir devamı olarak görmek mümkündür. Geniş bir kitlenin katılımıyla uzunca bir süre devam eden bu tartışmalar, her ne kadar genelde

Abstract

Discussions around Mu'awiya emerged on a political basis in the first period of the Abbasids. The discussion ground, which could be interpreted as the support of the Umayyad and Abbasid at the beginning, has become the main subject of religious conflict between Ahl al-hadith and Shiite groups in the process. This discussion, which has expanded in places around the phenomenon of companions (sahaba), has continued for centuries and has been reflected in many works of different types. The discussions around Mu'awiya, which continued until recent times with occasional weakening, became one of the important issues of various publications in Turkey in the 1940s. It is possible to see these discussions, which are carried on through sermon pulpit, newspapers, magazines, epistles, and books with harsh criticism and heavy accusations, as a continuation of the content in classical sources. These discussions, which continued for a long time with the participation of a large audience, although they were generally held around the

* Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Trabzon, Türkiye / e-posta: ihsantimur@trabzon.edu.tr / ORCID ID: 0000-0001-6568-9054.

Assist. Prof., Trabzon University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects, Trabzon/Turkey / e-posta: ihsantimur@trabzon.edu.tr / ORCID ID: 0000-0001-6568-9054.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
23.04.2022	15.06.2022	30.06.2022
DOI	10.18403/emakalat.1108091	

Muâviye b. Ebî Süfyan ve sahabe olgusu etrafında yapılmışsa da hiç şüphesiz başka hususlar da içermektedir. Bu çalışma, odağında Muâviye etrafındaki tartışmalarının yer aldığı 1940'lı yıllar ve sonrası Türk matbuatı üzerinden devrin din, siyaset ve tarih anlayışına ayna tutmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Muâviye b. Ebî Süfyan, Emevîler, sahabe, Cumhuriyet devri.

phenomenon of Mu'awiya and the companions, undoubtedly include other issues as well. This study aims to mirror the understanding of religion, politics, and history of the period through the Turkish press of the 1940s and after, in which the discussions around Mu'awiya.

Keywords: History of Islamic Sects, Mu'awiya b. Abi Sufyan, Umayyad, companions (sahaba), Republican period.

Giriş

Ümeyyeoğulları, İslam tarihinin ilk döneminden itibaren tartışmaların odağında yer almıştır. Hz. Peygamber'in davetine karşı çıkmaları ve direnç gösteren Mekke müşriklerinin önde gelenleri arasında yer alıp ancak Mekke'nin fethinden sonra adeta zorla müslüman olmaları, onlara yönelik yaklaşımın arkaplanını oluşturmaktadır. Muâviye b. Ebî Süfyan (ö. 60/680) söz konusu olduğunda onun ilk idareciliği döneminden itibaren gösteriş içindeki yaşamıyla halifeliği döneminde doğrudan ya da dolaylı şekilde sebep olduğu cinayetler ve önceki uygulamalara aykırı olarak bir saltanat ihdas etmesi sebebiyle eleştirilmiştir. Onun arabın dört dâhisi arasında yer alacak derecedeki keskin zekâsı ve yönetim hususundaki becerisi yanında hilm ve cömertlik gibi övülen meziyetlerine ek olarak Hz. Ebû Bekir döneminde Şam bölgesinde görevlendirilmesiyle başlayan, Hz. Ömer devrinde idareci pozisyonunda devam ettiği başarılı faaliyetler ve özellikle Hz. Osman devrinde Kıbrıs ve Rodos gibi müslümanların ilk deniz fetihlerini gerçekleştiren başarılı bir komutan ve idareci vasfı, ciddi bir muhalefetle karşılaşmadığı yirmi yıllık yönetiminde İslam devletinin kurumsallaşması, fetihlerin gerçekleşmesi ve devrinde sağlamış olduğu istikrar sebebiyle hakkında övgüler içeren pek çok rivayet de bulunmaktadır.¹

Karşıtları kadar taraftarları da bulunan Muâviye b. Ebî Süfyan gerek yönetimi gerekse de Emevî iktidarı süresince tartışılmış olmakla

¹ Muâviye b. Ebî Süfyan'ın hayatı ve yönetim dönemine dair geniş bilgi için bkz. Ali Muhammed es-Sallâbî, *Muâviye b. Ebî Süfyan şahsiyyetuhu ve asruhu* (İstanbul: Dâru'r-Ravza, 2017); İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010).

birlikte bir sembol olarak etrafındaki asıl tartışmalar, Abbâsilerin başa geçmesiyle şiddetlenmiştir. Lehide ve aleyhinde pek çok rivayetin tedavüle sokulduğu bu dönem, Muâviye'ye dair müstakil eserlerin de kaleme alındığı bir zaman dilimidir. Hz. Peygamber'e nispet edilen çokça rivayetin yer aldığı bu müstakil çalışmalarda yapılan rivayetlerle lehte, Muâviye'nin seçkin bir sahâbi oluşundan vahyi yatacak kadar güvenilirliğine, fakihliğinden mehdiliğine ve nihayet cennetlik oluşuna varırken aleyhte ise şerli bir aileye mensubiyetinden yönetime gelmesine engel olunmasına, zorla müslüman olduğundan İslâmı gerçekte benimsemediğine ve nihayet cehennemlik oluşuna vardırılmaktadır.²

Geniş kesimlerle temsil edildiği anlaşılan her iki tutumun, doğal olarak kendi yaklaşımlarına meşruiyet kazandıracak bir kısım rivayet ve nakillere başvurması kaçınılmaz olduğu gibi karşı tarafın temel iddiaları ve nakillerini de devre dışı bırakmaya yönelmeleri pek tabiidir. Bu sebeple her iki kesimin adeta Muâviye etrafından bir "rivayet savaşı"na girişmiş olduklarını, kaynaklara bu türden bolca malzeme taşıdıklarını söylemek mümkündür.

Toplumsal ve siyasî bir kısım hadiselerin etkisiyle yer yer şiddetlenip yer yer etkisini yitirse de Muâviye b. Ebî Süfyân etrafındaki tartışmaların son dönemlere kadar aralıksız devam ettiği ve hatta günümüzde de sürdürüldüğü söylenebilir. Cumhuriyetin ilk dönemlerinde Türkiye'de de etrafında tartışmaların yapıldığı bir isim olarak

² Muâviye'yi veya Ümeyyeoğullarını konu alan ve bir kısmı günümüze ulaşan eserlerde bu türden çokça rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerin erken tarihli bir derlemesi için bkz. Dırâr b. Amr, *Kitâbu't-tahrîş*, thk. Hüseyin Hansu, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 22-25. Yaklaşım farklılıkları gözardı edilerek ilgili rivayetler için ayrıca bkz. Ebû Osman Amr b. Bahr Câhız, "Benî Ümeyye Risalesi", çev. İrfan Aycan, *İdeolojik Tarih Okumaları*, haz. İrfan Aycan-M.Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 31-41; Ebû Bekr Abdullah İbn Ebi'd-Dünya, "Kitâbu hilmi Muâviye", *Selâsü resâil fî fadli Muâviye*, thk. İsam Mustafa Hezayime-Yusuf Ahmed Beni Yasin (İrbid: Müessesetü'l-Hammade, 2000), 39-58; Ebu'l-Kasım Ubeydullah es-Sekati, "Fedâilu Muâviye", *Selâsü resâil fî fadli Muâviye*, thk. İsam Mustafa Hezayime-Yusuf Ahmed Beni Yasin (İrbid: Müessesetü'l-Hammade, 2000), 59-86; Ebû Ali Hüseyin el-Ahvâzî, "Şerhu ikdi ehli'l-ıman fî Muâviye b. Ebî Süfyân", *Selâsü resâil fî fadli Muâviye*, thk. İsam Mustafa Hezayime-Yusuf Ahmed Beni Yasin (İrbid: Müessesetü'l-Hammade, 2000), 87-145; Takiyüddin el-Makrizî, "Emevî-Hâşimî Çekişmesi", çev. İrfan Aycan-Abdulhalık S.Bakır, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Haz. İrfan Aycan-M.Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 151-210.

Muâviye, 1940'lı yılların sonundan 1970'li yıllara dinî neşriyatın önemli mevzularından biri haline gelmiştir. “Rivayet savaşı”nın ola-bildiğince alevlendiği bu zaman diliminde farklı dinî eğilimlere sahip şahısların iddiaları çerçevesinde nadiren İlahiyat ve Diyanet çevrele-rinin de katıldığı oldukça sert tartışmalar yaşanmış ve zengin bir li-teratür oluşmuştur.

Muâviye b. Ebî Süfyân ve Emevîlere ilişkin ya da son dönem Os-manlı ve Cumhuriyet devri dini-siyasi meselelerle İslamcı dergiler ve İslamcılık literatürü üzerine pek çok çalışma yapılmış olsa da Muâviye b. Ebî Süfyân etrafında üretilen tartışma literatürü, henüz çalışılmış değildir. Muâviye b. Ebî Süfyân ve Emevîlere ilişkin farklı nitelikteki çalışmalarda Muâviye'nin gerek yaşadığı dönemde bizzat gerçekleştirdiği ya da sebep olduğu olaylar gerekse de Emevîlerin ge-nel uygulamalarına ilişkin lehte ya da aleyhte pek çok değerlendirmen-in yapıldığı muhakkaktır. Ancak kastettiğimiz husus bu olmayıp bu türden değerlendirmelerin de dâhil oluşu Muâviye algısı ve bu algı etrafında yapılan tartışmalara dair bir çalışma bulunmamaktadır. Bununla birlikte konuyla belli ölçekte ilişkili bazı çalışmaların bu-lunduğunu belirtmeliyiz.

Bunlardan biri 1928 yılında Habib Zeyyat'ın Abbâsiler dönemi Muâviye taraftarlığını ele alan makale çalışmasıdır.³ Muâviye karşıt-lığı ve savunusunun oluşum zeminini ortaya koyması açısından Muâviye tartışmalarına başlangıç için önemli bir işlev görse de Muâviye etrafındaki tartışmaların tarihsel serüvenine yer verme amacı taşımadığından ihtiyacı karşılamada yetersizdir.

Muâviye'yi savunma amaçlı olarak erken Abbâsî döneminde ka-leme alınmış üç metnin neşredildiği *Selâsu resâil fi fezâili Muâviye* adlı çalışmanın giriş kısmı da Muâviye tartışmalarıyla ilgili önemli bilgiler içermektedir. Zeyyat'ın makalesinde de bulunan Muâviye tar-tışmalarının ortaya çıkışına ilişkin tespitlerinin yanı sıra burada tar-tışmalarla ilgili literatürün kısmi bir listesinin verilmesi,⁴ Muâviye

³ Habib Zeyyat, “Abbâsiler Döneminde Muâviye Taraftarlığı”, çev. M.Mücahid Dündar, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2013), 175-182.

⁴ İsam Mustafa Hezayime-Yusuf Ahmed Beni Yasin, “Mukaddime”, *Selâsü resâil fi fadli Muâviye*, thk. İsam Mustafa Hezayime-Yusuf Ahmed Beni Yasin (İrbid: Müessesetü'l-Hammade, 2000), 7-11.

tartışmalarının izinin sürüleceği ana güzergâhı ortaya koyması açısından oldukça önemlidir. Ancak tartışmaların seyrinin ve genel resminin ortaya konulması hususunda bu giriş de herhangi bir şey sunmamaktadır.

Muâviye tartışmalarına ilişkin 2007 yılındaki Osman Nuri Dural tarafından hazırlanan Yüksek Lisans tezi⁵ Muâviye b. Ebî Süfyan'a yönelik eleştirileri ele alan bazı müelliflerin yaklaşımına ilişkin tespitler ve bu husustaki değerlendirmeleri ele almış olsa da Muâviye'ye yönelik eleştirilerin arka planı ve ortaya çıkış süreci de dâhil olmak üzere Muâviye tartışmalarının seyri ve genel resmini ortaya koymaktan uzaktır. 2019 yılında yine aynı adla Adem Demir tarafından yapılan bir diğer Yüksek Lisans tezi⁶ de tartışmanın Muâviye'ye yönelik eleştiriler kısmını ele almış olup Dural'ın çalışmasıyla paralellik arzietmekte ancak ona nazaran daha dar ve sınırlı bir içeriğe sahiptir. Bu yönüyle de Muâviye tartışmalarına ilişkin beklentileri de karşılamamaktadır. Her iki çalışmada da Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde yaşayan bazı isimlerin eserlerinden nakiller yapılsa da bu dönemdeki tartışmalara dair herhangi bir tespit ve değerlendirme yapılmamaktadır.

Abdülaziz b. Ahmed'in Muâviye savunusuna dair eserini oldukça kapsamlı ve önemli açıklamalarla Türkçe'ye çeviren Necmi Sarı'nın önsözde Muâviye savunusuna ilişkin literatür dökümü⁷, *Selâsu resâil fi fezâili Muâviye* naşirlerinin listesine önemli eklemelerde bulunmasıyla Muâviye tartışmalarına literatür bazında önemli bir katkı sağlamış olmakla birlikte tartışmaların seyrine ilişkin tespitlerin olmaması, bu önsözden istifadeyi de sınırlandırmaktadır.

Aynı şekilde Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş süreci ile sonraki dönemde Muâviye tartışmalarına yazılarıyla katılmış isimler ve İs-

⁵ Osman Nuri Dural, *Muâviye bin Ebi Süfyan'a Yöneltilen Eleştiriler* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2007).

⁶ Adem Demir, *Muâviye b. Ebî Süfyan'a Yöneltilen Eleştiriler* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019). Bu çalışma yakın zamanda aynı adla neşredilmiştir (Kahramanmaraş: KSÜ Siyer-i Nebi Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2021).

⁷ Necmi Sarı, "Çevirenin Önsözü", *Müminlerin Emirine Yönelik Tutarsız Eleştiriler Muâviye b. Ebî Süfyan Müdafası*, mlf. Abdülaziz b. Ahmed, çev. Necmi Sarı (İstanbul: Ümmülkura Yayınları, 2010), 50-56.

lamcı dergiler etrafında yaşanan fikri tartışmalarla bu tartışmalar etrafında üretilmiş yazına dair çalışmalarda da Muâviye b. Ebî Süfyân tartışmalarının dikkatlerden kaçtığı görülmektedir. Türkiye’de bu dönemde ilişkin farklı nitelikte pek çok çalışma bulunmasına rağmen bu konunun hiç ele alınmamış olması şaşırtıcıdır.

Muâviye b. Ebî Süfyân etrafındaki tartışmalar tarihsel süreçte genelde sahabe olgusu etrafında Sünnilik-Şiilik gerilimi zemininde ele alınmıştır. Özellikle Şii çevrelerin Hz. Ali ile mücadelesi sebebiyle Muâviye’ye yönelik eleştirileri çoğu zaman Muâviye ile sınırlı kalmamış, genişleyerek sahabe kuşağının genelini içine almıştır. Bu durum meselenin Sünni çevrelerce ekseriyetle sahabeye sebbetme olgusu etrafından ele alınmasına, dinin asıl taşıyıcısı pozisyonunda olan sahabenin aktarımlarının töhmet altında kalarak dini düşüncenin yaslandığı ana zeminin ortadan kalkmasına yol açabileceği türünden bir gerekçeyle savunma pozisyonu almasına yol açmıştır.

Oysa İslam tarihinde siyasi ve dini ilk ihtilaflar ile mezhepleşmenin zeminini oluşturan hadiselerin içindeki önemli aktörlerden biri olan Muâviye b. Ebî Süfyân’ın etrafındaki tartışmaların sahabe olgusu etrafında Sünnilik-Şiilik kutuplaşmasından daha geniş bir çerçeveye sahip olduğu belirtilmelidir. Bu açıdan Muâviye tartışmalarına dâhil olan isimlerin bu hususta beyan etmiş oldukları görüşleri ve tartışmalara dâhil olma biçimlerinin, salt mezhebi aidiyet ve sahabe olgusuna yaklaşımla sınırlı olmadığı, daha geniş bir anlam örgüsü ve ifade biçimini içinde barındırdığı söylenebilir. Bu yönüyle Muâviye tartışmalarına dâhil olan isimlerin yaklaşımlarının ortaya konulması, ne sadece Muâviye’nin şahsına ya da Emevilere ilişkin müstakil görüşlerin tespiti anlamına gelmekte ne de sadece sahabe tanımı, algısı, konumu ve savunusunu ifade etmektedir. Aksine daha geniş bir referans ağıyla Hz. Osman’ın öldürülüşü ile Cemel, Siffin ve Hakem olaylarının mahiyeti üzerinden müslümanlar arası ihtilaf, din anlayışı, din-gelenek ve din-siyaset ilişkisi, dinin kaynakları ve rivayetlere yaklaşım, hilafet, saltanat ve şura gibi yönetim ve siyaset esasları ile siyasi-dini fırkalaşmalar gibi hususlara dair yaklaşımın da ipuçlarını barındırmaktadır. Bu yönüyle Muâviye tartışmalarının onun şahsını aşan bir niteliğe sahip olduğu ve Muâviye’nin, çoğu kez daha derin anlamları ifade eden ve isminde örtük referansları barın-

dıran bir sembole dönüşmüş olduğu söylenebilir. Özellikle Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Muâviye b. Ebî Süfyân tartışmalarının yer yer istibdat, hilafet, saltanat ve cumhuriyet bağlamında yapılması bu açıdan oldukça anlamlıdır.

Araştırma ve yayın etiğine riayet edilen bu çalışmada, öncelikle Muâviye tartışmalarının tarihsel süreçteki serencamının genel bir panoraması sunulacak ardından da Cumhuriyet devrindeki Muâviye tartışmalarının önemli bazı isimler ve kaleme aldıkları metinlerdeki yansıması ele alınacaktır.

1. Muâviye b. Ebî Süfyân Tartışmalarının Tarihî Serüveni

Muâviye'ye yönelik eleştiriler onun henüz ilk Şam valiliği döneminde başlamış görünmektedir. Büyük ölçüde dini hassasiyetlerden kaynaklanan bu eleştiriler Ebü'd-Derdâ (ö. 32/652), Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32/653) ve Ubâde b. Sâmit (ö. 34/654) gibi sahabiler tarafından dile getirilmiştir.⁸ Muâviye'ye yönelik bu tenkitlerin Ebû Zer'in şahsında sembolleştiği söylenebilir.⁹

Hz. Ali'nin öldürülmesinin ardından Hz. Hasan'ın Muâviye ile anlaşıp çekilmesi, Muâviye'nin yirmi yıllık yönetimini başlatmıştır. Onun yönetiminin bir kısım mezhepler dışında genelde meşru yönetici olarak kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Bu açıdan onun toplumun geneli tarafından, sağladığı toplumsal birlik ve gerçekleştirdiği fetihlerin yanında yürüttüğü başarılı devlet idaresiyle İslam toplumunun parçalanıp yok olmaktan kurtaran ve onu eski gücüne kavuşturan yönetici olarak görüldüğü söylenebilir.¹⁰

⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, 2001), 385-387.

⁹ Ebû Zer el-Gıfârî'nin Muâviye'ye yönelik tenkitleri için bkz. Ahmet Güzel, "Muâviye ve Hz. Osman'a Muhalefeti Ekseninde Ebu Zerr el-Gıfari", *Marife* 12/3 (2012), 43-68.

¹⁰ Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 298-299. Mesela İbn Teymiyye, Hz. Osman'ın öldürülmesiyle ortaya çıkan fitneyle müslümanların kafirlerle savaşmaya zaman bulamadığını hatta onlardan korunmak için para verdiklerini ancak Muâviye'nin hifaletinde birleşince Suriye'nin geri kalanını fethettiklerini aktararak Muâviye'nin emirliğinin hükümdarlık ve rahmet olduğunu belirtir ("Yezid b. Muâviye b. Ebî Süfyân Hakkında İbn Teymiyye'ye Sorulan Sorular ve Cevapları", çev. M.Mahfuz Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Haz. İrfan Ayca-M.Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 141).

Onun yönetimi esnasında başvurduğu bir kısım uygulamalarla birlikte sahabeden sayılan Hucr b. Adî'nin (ö. 51/671) katli, Hz. Hasan (ö. 49/669) ile Abdurrahman b. Hâlid b. Velid'in (ö. 46/666) zehirletilerek öldürüldüğü iddiası ve Hz. Ali'nin minberlerden lanetlenmesi gibi bir kısım hadiselerden sorumlu tutulması, Muâviye'ye yönelik tenkit gerekçelerinin başında gelmektedir.¹¹ Muâviye'nin iyi bir imajı olmadığı anlaşılan oğlu Yezîd'i (ö. 64/683) veliaht tayin etmesi de eleştiri konusu edilmiş olmakla birlikte hiç şüphesiz Yezîd'in kısa süreli yönetiminde kötü pek çok huy ve âdetinin yanında Kerbelâ katliamı, Harre vakası, Mekke'nin kuşatılması ve bu süreçte işlenen cinayetlerin de müsebbibi olarak tenkit edilmiş, adeta ihdas ettiği saltanat sebebiyle sadece kendi fiillerinden değil Yezîd'in ve hatta sonraki Emevîlerin kötü eylemlerinin de sorumlusu olarak görülmüştür.¹²

Bu eleştirilerin özellikle Abbâsîlerin başa geçmesiyle daha güçlü şekilde ve yüksek sesle dile getirilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Abbâsî yönetiminin de resmi bir siyaset olarak uyguladığı Emevî ve Muâviye karşıtı politikaların bu süreçte onlar aleyhine bir kısım metinlerin kaleme alınmasına yol açtığı görülmektedir. Devlet tarafından resmi olarak uygulanan ve toplumsal taban da bulan bu Muâviye karşıtlığının bir aksülamel doğurması kaçınılmaz olmuş ve Emevî taraftarlarını Muâviye'ye dair fedâil ve menâkıb türü metinler kaleme alarak onu, rivayetler üzerinden savunmaya yöneltmiştir. Muâviye'nin faziletleri (*fedâilu Muâviye*) nitelikli çalışmaların bu minvalde kaleme alınmış ilk Muâviye savunusu metinleri olması mümkündür.¹³ Muâviye'ye ilişkin lehte ve aleyhteki bir kısım anlatılarla bu türden eserlere, 3/9.yy'dan itibaren sıklıkla rastlanması bu karşılıklı etkileşimi göstermektedir.

¹¹ Muâviye'ye yönelik tenkitler için bkz. Dural, *Muâviye bin Ebî Süfyan'a Yöneltilen Eleştiriler*, 49-86; Demir, *Muâviye b. Ebî Süfyan'a Yöneltilen Eleştiriler*, 64-125.

¹² Yezîd b. Muâviye biyografisi ve döneminde yaşanan hadiseler için bkz. Ünal Kılıç, *Tartışmaların Odağundaki Halife Yezîd* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016).

¹³ İlgili literatür için bkz. İsam Mustafa Hezayime-Yusuf Ahmed Beni Yasin, *Selâsü resâil fi fadli Muâviye* (İrbid: Müessesetü'l-Hammade, 2000), 7-11; Sarı, "Çevirenin Önsözü", 50-56.

Başlangıçta Emevî taraftarı sınırlı bir kesim tarafından yapılan Muâviye savunusunun, aynı zamanda Emevî karşıtı olan Mu‘tezile ve Şîa gibi fırkaların itikadi görüşlerinin de etkisiyle zeminini genişletmiştir. Bu süreçte kaleme alınan metinlerden açıkça görüleceği üzere Mu‘tezile ve Şîa karşıtlığı üzerinden Muâviye savunusuna girişenler, Ehl-i hadis zümreler olmuştur. Hadis edebiyatının önemli ölçüde parçası olduğu bu savunu, zamanla adeta Şîi çevrelerle Ehl-i hadis çevrelerin sıradan tartışma başlıklarından biri haline gelmiş görünmektedir.¹⁴ Muâviye’yi savunan müstakil metinlerin de ilerleyen dönemlerde genellikle Ehl-i hadis mensuplarınca kaleme alınmış olması bunu açıkça göstermektedir. Kimi kaynaklarda bir kısım itikadi görüşleri yanında Emevilere ve Muâviye’ye yönelik eleştirilere karşı çıkarak onları savundukları belirtilen Nâbite’den kastın da Ehl-i hadis zümreler olduğu açıktır.¹⁵

İlk dönemlerde farklı kesimlerce dile getirilen ve görece toplumsal tabanı daha geniş olan Muâviye ve Emevî eleştirilerinin, mezhebin güçlenmesiyle Şiiler tarafından sahiplenilip yüksek sesle dile getirilmesi, bu eleştirilerin artık mezhebî bir söyleme dönüşmüş olabileceğini göstermektedir. Ehl-i hadis bu süreçte Şîi söylemin tam zıttını temsil ederek Muâviye ve Emevîlerin adeta savunucusu pozisyonunda yer almıştır. Bu açıdan Muâviye savunusunun, ona yönelik eleştirilerin yüksek sesle dile getirildiği ve Şiilerin yaygın olduğu bölgelerde ortaya çıkması anlamlıdır.¹⁶

Şiilikle birlikte Ehl-i hadis’in güçlü olduğu Bağdat, Muâviye taraftarlığının belirgin olduğu bölgelerdendir. Özellikle Hanbelî Berbehârî’nin (ö. 329/941) takipçilerinin bu hususta aşırı oldukları belirtilmektedir.¹⁷ Kimileri için bu taraftarlığın yer yer bir külte dahi dönüştüğü söylenebilir. Çarşılarda halka su dağıtan bazı kimselerin

¹⁴ Ehl-i hadis çevrelerin söz konusu döneme ait Muâviye vurgusuna dair bazı örnekler için bkz. Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2016), 148, 167-168, 190-193.

¹⁵ Câhız, “Benî Ümeyye Risalesi”, 31-41.

¹⁶ Zeyyat, “Abbâsiler Döneminde Muâviye Taraftarlığı”, 180-181.

¹⁷ Zeyyat, “Abbâsiler Döneminde Muâviye Taraftarlığı”, 178-179.

suyu, “Muâviye b. Ebî Süfyân aşkına” ve ona rahmet dileyerek ikram etmeleri bu olguya güçlü bir işarettir.¹⁸

Şiilik dışında Abbâsilerin Muâviye ve Emevî karşıtı bir kısım uygulamalarının da Muâviye taraftarlığını tetiklediği muhakkaktır. Abbâsî halifesi Me'mun'un Muâviye'nin lanetlenmesi için bir ferman yayınlaması, Halife Mu'tazid devrinde Muâviye adına su dağıtımının yasaklanması ve bir tel'in metninin hazırlanması, Halife Kâhîr döneminde Muâviye'nin minberlerde lanetlenme girişimi bu hususta kayda değer örneklerdir.¹⁹ Yanısıra Şiiliğin görünürlüğü ve etkinliğinin arttığı Büveyhîler ve Fâtımîler devrinde Muâviye'ye yönelik eleştirilerle ilişkili olarak savununun da belirginleştiği, bu hususta karşılıklı yaşanan bir kısım hadiselerin kaynaklara yansıdığı görülmektedir.²⁰

Tenkitlere karşı Muâviye savunusunun pek çok konu örnekliğinde yapıldığı görülmektedir. Bu çerçevede onun ancak Mekke'nin fethiyle müslüman olduğuna ilişkin kabule karşı çıkılarak onun daha önce müslüman olup imanını gizlediği, umretü'l-kazaya müslüman olarak katıldığı ve Hz. Peygamber'i burada traş ettiği ileri sürülmektedir.²¹ O ve ailesinin fetihle müslüman olmuş olsalar bile iyi birer müslüman oldukları, Hz. Peygamber tarafından görevlendirildikleri, Huneyn gazvesine katıldıkları, önceden İslam'a girenlerden daha üstün olabilecekleri belirtilmektedir.²² Bu çerçevede özellikle Şii çevrelerin Muâviye'nin imanını sorgulayıp münafıklıkla ithamları sert şekilde

¹⁸ Zeyyat, “Abbâsiler Döneminde Muâviye Taraftarlığı”, 181.

¹⁹ İğde, *Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 154, 167; Muhammed Mücahid Dündar, “Ehl-i Sünnet'in Siyâsî Temâyülü Olarak Osmâniyye ve Osmâniler”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 110-111; Mustafa Tanrıverdi, “Tel'in İçerikli Bir Rivayetin Tahlili: Halife Mu'tazid-Billâh Örneği”, *Eskişeni* 46 (2022), 273-277.

²⁰ Bir kısım örnekler için bkz. Ebü'l-Fida İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah et-Türkî (Kahire: Dâru Hecr, 1424/2003), 15/255; Takiyyüddin el-Makrizî, *el-Mevâiz ve'l-itibâr*, thk. Muhammed Zeynuhum-Mediha eş-Şarkavi (Kahire: Mektebetu Medbuli, 1998), 3/382, 384-385; İğde, *Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 183-184, 192-193.

²¹ İbn Hacer el-Heytemî, *Tathîrü'l-cinân ve'l-lisân an selbi Muâviye b. Ebî Süfyân*, tlk. Ebü Abdurrahman el-Mısıri (Tanta: Dârü's-sahabe, 1413/1992), 38-40.

²² Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Ashab-ı Kiram*, çev. Heyet (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1998), 66-67, 70-71, 75.

reddedilmektedir.²³ Onun Hz. Peygamber tarafından vahiy katibi yapıldığı iddiası da Muâviye savunusu yapan eserlerin sıklıkla başvurduğu bir husus olup onun güvenilirliğine bir kanıt olarak atıfta bulunulmaktadır.²⁴

Muâviye'nin Hz. Ali ile savaşının ise halifelik için olmadığı, onun halifelik iddiasında bulunmadığı, kimsenin de ona halife olarak beyat etmediği ileri sürülerek Muâviye ve taraftarlarının savaşı ilk başlatmanın kendileri olduklarını düşünmedikleri gibi isyan ettiklerini de düşünmedikleri; Hz. Ali'ye itaatın kendilerine vacip olmadığını düşünüp buna dair gerekçeleri bulunduğu, mazur ve mecur olduğu savunulmaktadır.²⁵ Onun yönetiminin de sultanlık olmakla birlikte rahmet olduğu, ümmetin onun sultanlarının en faziletlisi olduğu hususunda da ittifak ettiği aktarılmaktadır.²⁶ Yine Muâviye'nin Hz. Hasan'ı zehirlettiği iddiası da reddedilmekte ve söz konusu iddiayı ispatlayan hiçbir kanıtın bulunmadığı savunulmaktadır.²⁷ Aynı şekilde Hz. Ali'nin Muâviye'nin emriyle minberlerden lanetlendiğine ilişkin iddialar da reddedilirken Muâviye'nin nesebe ilişkin açık nass bulunmasına rağmen Ziyâd b. Ebîh'i Ebû Süfyân'ın nesebine ilhakına dair eleştiriler de cevaplandırılarak Muâviye savunulmaktadır.²⁸ Son olarak Muâviye'nin oğlu Yezîd'i veliaht atamasının kabul edilebilir gerekçeleri olduğu belirtilerek buna ilişkin eleştirilere değişik açılardan cevap verilmektedir.²⁹

²³ İbn Teymiyye, "Muâviye b. Ebî Süfyân Hakkında İbn Teymiyye'ye Sorulan Sorular ve Cevapları", çev. M. Mahfuz Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Haz. İrfan Aycan-M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 110-111; a. mlf, *Ashab-ı Kiram*, 79, 85-90.

²⁴ İbn Teymiyye, "Muâviye b. Ebî Süfyân", 112; a. mlf, *Ashab-ı Kiram*, 85; Abdülaziz b. Ahmed, *Müminlerin Emirine Yönelik Tutarsız Eleştiriler Muâviye b. Ebî Süfyân Müdafaası*, çev. Necmi Sarı (İstanbul: Ümmülkura Yayınları, 2010), 105-106.

²⁵ İbn Teymiyye, "Muâviye b. Ebî Süfyân", 121; Heytemî, *Tathîrül-cinân*, 112-115; Abdülaziz b. Ahmed, *Muâviye b. Ebî Süfyân Müdafaası*, 182-185.

²⁶ İbn Teymiyye, *Ashab-ı Kiram*, 91; Heytemî, *Tathîrül-cinân*, 63-64.

²⁷ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, thk. Muhibbüddin el-Hatîb-Mahmud Mehdi el-İstanbulî (Beyrut: Dârul-Cil, 1407/1987), 220-221; Abdülaziz b. Ahmed, *Muâviye b. Ebî Süfyân Müdafaası*, 176, 277-278.

²⁸ Abdülaziz b. Ahmed, *Muâviye b. Ebî Süfyân Müdafaası*, 157159, 260-268.

²⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, 228-229; Heytemî, *Tathîrül-cinân*, 94-95, 166; Abdülaziz b. Ahmed, *Muâviye b. Ebî Süfyân Müdafaası*, 174.

Şiilik ve Ehl-i hadis geriliminde son dönemlere kadar bu konular etrafında tenkit ve savunuların gerçekleştiği Muâviye'ye dair, lehte ve aleyhte çokça rivayet bulunmakta olup zengin bir literatür oluşmuştur. Dini gruplar ve fırkalar arasında asırlarca süren tartışmaların ürünü olan bu literatürün, tarafgirane surette nakillerin ötesine çok da geçemediği ifade edilebilir.

2. Erken Cumhuriyet Devri Türkiye'sinde Muâviye b. Ebî Süfyân Tartışmaları

Osmanlı'nın son dönemlerinde de muhtelif nedenlerle yer yer gündeme geldiği görülen Muâviye etrafındaki tartışmaların müstakil ya da farklı nitelikteki bazı eserlerin alt başlıklarında sürdürüldüğü görülmektedir. Lehte ya da aleyhte yaklaşım örneklerinin olduğu bu dönem, Muâviye tartışmalarının klasik metinlerdeki meselelerin bir devamı olarak görmek mümkündür. Ancak bu eserlerde anlatı ve rivayetin yarı sıra menkıbevi nakillerin de öne çıktığı, bu yönüyle de ilmi bazı yaklaşım sorunları içerdiği ifade edilmelidir.

Gevrekzâde Hasan Efendi (ö. 1801), Topbaşzâde Ahmed Kudsi Efendi (ö. 1889), Ahmed Cevdet Paşa (ö. 1895), Avlonyalı Süreyya Bey, Hilmizâde İbrahim Rifat (ö. 1910 sonrası) Bediüzzaman Said Nursi (ö. 1960) bu dönemde Muâviye b. Ebî Süfyân'a ilişkin tartışmalara eserlerinde değinen isimlerden bazılarıdır.

Gevrekzâde'nin temelde *Sükkerdânü'l-uşşâk* adlı bir eserden tercüme derlemesi olan bir risalesinde yer verdiği Hz. Ali ile Muâviye'ye ilişkin aktarımlar, onun Muâviye tenkitçisi olarak değerlendirilmesine imkan sağlamaktadır. Menkıbevi anlatılar öne çıkmış olmakla birlikte Cumhuriyet devrindeki Muâviye karşıtı yaklaşımlara kaynaklık ettiği açık olan Gevrekzâde'nin bu eserindeki nakillerin, Muâviye tenkidinin ötesinde bir hakaret ve aşağılamaya dönüştüğü söylenebilir. Bu çerçevede Muâviye'nin saraylarda genç kız ve oğlanlarla içkili şirret alanında, zevkü sefa içerisinde olduğu bir resim çizilmekte ve Hz. Ali'ye karşı saltanat arzusuyla isyana girişen biri olarak takdim edilmektedir.³⁰ Cumhuriyet devri Muâviye tartışmalarında da yer yer

³⁰ Gevrekzâde Hafız Hasan, *Hz. Ali ve Muâviye Arasındaki Mektuplar*, nşr. Sadi Borak (İstanbul: Ses Yayınları, 1956), 10-15.

kullanılan Muâviye isminin “havlayan köpek, çakal” manasına geldiğinin belirtilmesi ise Muâviye’ye yönelik tenkidin ötesinde bir hakaret olarak dikkat çekmektedir.³¹ Yine Muâviye’nin Hz. Ali’ye yönelik kötü itham ve suçlamaların asıl müsebbibi olduğu, Hz. Peygamber tarafından ganimetlerin dağıtımını not etmek için çağrıldığı halde her defasında yemek yediğini söyleyip gelmemesi nedeniyle Hz. Peygamber’in ona “karnı doymasın” diyerek beddua ettiği, Hz. Peygamber’in yine bir deve üzerinde babası Ebû Süfyân ve kardeşi ile giderken onlara lanet ettiği Hz. Hasan’ın diliyle aktarılmaktadır. Bunun neticesinde de Hz. Hasan’ın pek çok kez Muâviye tarafından zehirletildiği ve neticede bu sebeple öldüğü belirtilmektedir.³²

Topbaşzâde Ahmed Kudsi Efendi’nin sahabenin faziletine dair eserinde ise Muâviye ile ilgili kapsamlı sayılabilecek bir değini söz konusu değildir. Bununla birlikte Topbaşzade, sahabeler arasında yaşanan hadiseler bağlamında Muâviye ile ilgili görüşünün açıkça belirtmektedir ki bu da klasik sünni görüşün sunumundan ibarettir. Bu çerçevede o, sünni kaynaklardan alıntılar yapmak suretiyle sahabeler arasında yaşanan hadiselerin ictihaddan ibaret olduğunu, bunları en güzel şekilde tevil edip hiçbir sahabinin kötülükle anılmaması, haklarında iyi konuşup bunun ötesinde dile sahip olunması gerektiğini belirtir.³³ Tümüyle ictihattan türeyen ihtilafta Hz. Ali haklı, Muâviye ise hatalı olmakla birlikte bu hatası tevilden kaynaklanmış olup onu dalalete düşürmez, fasık yapmaz.³⁴ Muâviye’nin Hz. Hasan’ın yetki devriyle meşruluk kazanan idaresi halifelik olmayıp melikliklidir. Muâviye müslümanların ilk meliki, meliklerin de en faziletlisidir. Muâviye fazilet itibarıyla Hz. Ali’ye denk olmamakla birlikte sahabi olarak diğer insanlardan daha faziletlidir. O, Hz. Peygamber’in dünürü, katibi ve vahy hakkında kendisine güvenilen biridir.³⁵

Cumhuriyet devri Muâviye tartışmalarında özellikle Muâviye karşıtlarının başlıca kaynaklarından biri olduğu değerlendirilen Ahmed

³¹ Gevrekzâde, *Hz. Ali ve Muâviye Arasındaki Mektuplar*, 16-19.

³² Gevrekzâde, *Hz. Ali ve Muâviye Arasındaki Mektuplar*, 24-24, 26-27.

³³ Topbaşzâde Ahmed Efendi İbn Mustafa el-Kadınhani, *Hidâyetü’l-mürtâb fi fe-dâili’l-ashab* (İstanbul: Daru’t-Tıbaati’l-Amire, 1292/1875), 35-39.

³⁴ Topbaşzâde, *Hidâyetü’l-mürtâb*, 40-41, 143-144.

³⁵ Topbaşzâde, *Hidâyetü’l-mürtâb*, 42.

Cevdet Paşa'nın *Kıyas-ı Enbiya* eseri ise aslında bir tarih kitabı olmakla birlikte Muâviye karşıtlarına bolca malzeme sunmaktadır.

Muâviye'yi Mekke'nin fethiyle müslüman olan ve müellef-i kulubtan sayılarak kendisine ganimetten bolca hisse verilen biri olarak görse de imanına ilişkin bir tereddütü dile getirmeyip onların kuvvetli birer müslüman olduklarını belirten³⁶ Ahmed Cevdet Paşa, onun sahabe tabakaları içinde Mekke'nin fethinden sonra yer alanların bulunduğu en son tabakada zikretmektedir.³⁷ Cevdet Paşa, Ebû Süfyân ve oğullarının Hz. Peygamber'e kâtiplik, Muâviye'nin aynı zamanda vahiy kâtipliğinde bulunduğunu, akıllı ve ileri görüşlü biri olduğunu,³⁸ ancak onun en son tabakada bulunan ashaptan olmasına rağmen en üst tabakanın birinci derecesinde bulunan ve halife olan Hz. Ali'nin önüne geçerek emir olma hevesine düştüğünü belirtmektedir.³⁹ Bu açıdan onun Hz. Ali'ye karşı mücadelesini bir isyan olarak görmekte ve onun Hz. Osman'ın kanını talep iddiasının da şeri geçerliliği olmadığını ifade etmektedir. Zira Hz. Osman'ın kendi çocukları bulunduğunu, Muâviye'nin bu cihetle Kur'an'ı yorumlama şeklinin de hatalı olduğunu, onun kan talebinin bu açıdan cahiliye âdetine uygun düştüğünü aktarmaktadır.⁴⁰

Hz. Ali'nin yanında bulunan sahabilerle asıl amacının İslam'a hizmet iken Muâviye'nin yanında olanların ise mal ve mevki için çabaladıklarını savunan Cevdet Paşa, onların tek manevi kuvvetlerinin de Hz. Osman'ın kanını talep olduğunu belirtir.⁴¹ Muâviye emirlik sevdasına düştüğünden ne sahabilere ne de Hz. Ali'ye kulak asmıştır.⁴² Bu sebeple Cevdet Paşa'ya göre Muâviye'nin Hz. Ali ile mücadelesi bağımsızlık, emirlik, halifelik ve saltanat arzusunun dayanmaktadır.⁴³ Servet sahibi Emevilerle dünya, mevki ve makam düşkünleri de ona

³⁶ Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiya ve tevârihi hulefa: Peygamberler ve Halifeler Tarihi*, sad. Metin Muhsin Bozkurt, (İstanbul: Çile Yayınları, t.y), 175.

³⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiya*, 429.

³⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiya*, 175, 209.

³⁹ Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiya*, 429.

⁴⁰ Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiya*, 434, 445.

⁴¹ Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiya*, 430.

⁴² Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiya*, 435.

⁴³ Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiya*, 426, 429, 435.

meyletmiş, hep birlikte gizli hile ve oyunlarla cahil ve safları da aldatıp Hz. Ali'ye karşı savaşa göndermişlerdir.⁴⁴

Cevdet Paşa, Muâviye'nin halifelığının de öncekilerden farklı olduğunu, raşid halifelerin halifeliği gerçek bir halifelik iken Muâviye'nin kinin soy-sop güdülerek girişilen ve zorla üstünlük sağlanarak kurulan, mülk ve saltanat tarzında bir idare olduğunu, hilafetin de sadece bunun içinde yer aldığını dile getirir. Bununla birlikte onun devrinde mülk ve saltanatın kaçınılmaz bir hale dönüştüğünün de altını çizer.⁴⁵ Bu açıdan Muâviye'nin idare şeklini devrin bir gereği olarak gören Cevdet Paşa, onun kişisel hususiyeti olarak her ne kadar çokça mal ve servet sahibi olduğu, gösteriş ve saltanatı sevdiği türünden tenkit sayılabilecek bazı özelliklerinden bahsetse de onun yumuşak huyluluğuna (hilm) ve sabrına da özellikle vurgu yapar.⁴⁶

Ahmet Cevdet Paşa, klasik Muâviye tartışmalarının bahislerinden olan Muâviye'nin Ziyad'ı Ebû Süfyân soyuna ilhakını dine aykırı görmesi⁴⁷ ve Hucr b. Adî'nin öldürülmesi⁴⁸ istisna edilirse Abdurrahman b. Halid b. Velid'in⁴⁹ ve Hz. Hasan'ın zehirleterek öldürülmesi,⁵⁰ Hz. Ali ve soyuna minberlerde sövülmesi⁵¹ Yezid'i veliaht tayin etmesi⁵² hususlarında ise Muâviye'ye açık bir tenkitte bulunmamaktadır.

Dönemin Muâviye tartışmalarına dâhil olan ve Cumhuriyet devri Muâviye karşıtlarının da önemli kaynaklarından biri de hiç şüphesiz Avlonyalı Süreyya Bey'dir. Muâviye biyografisi ve ilk dönem ihtilafları kapsamlı sayılabilecek bir şekilde ele aldığı *Fetretü'l-İslam* eseri önemli bir Muâviye eleştirisidir.

Bu eserinde Süreyya Bey, Muâviye'nin Mekke'nin fethinden önce müslüman olduğu ve imanını gizlediği iddiasını reddederek

⁴⁴ Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiya*, 429, 447.

⁴⁵ Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiya*, 479-481.

⁴⁶ Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiya*, 357, 371, 429, 479, 507.

⁴⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiya*, 488.

⁴⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiya*, 494.

⁴⁹ Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiya*, 494.

⁵⁰ Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiya*, 491.

⁵¹ Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiya*, 494.

⁵² Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiya*, 504.

Muâviye'nin ailesiyle Mekke'nin fethiyle müslüman olduğunu savunmakta ve onun vahiy katibi olduğu iddiasına da karşı çıkarak sözü edilen katipliğin sadece bazı ganimetleri yazmaktan ibaret olduğunu belirtmektedir.⁵³ Muâviye'ye yönelik kimi eleştirilerde sahabe olduğu gerekçesiyle nasslara da dayanarak savunulmasına karşı çıktığı anlaşılan Süreyya Bey, sahabenin fazilet tabakaları arasında fetihden sonra müslüman olanları zikretmediği gibi sahabenin faziletine ilişkin nassları da onları dışarıda bırakacak şekilde imanda sebkat eden, Hz. Peygamberle hicret eden, en azından Mekke'nin fethinden önce isteyerek İslam'a dahil olanlarla ilgili olduğunu ileri sürmektedir. Sahabeyi öven ayetlerin iniş zamanı dikkate alındığında Mekke'nin fethinden sonra müslüman olanların bundan hissedar olamayacağını savunan Süreyya Bey, aksine söz konusu ayetlerde bunların fetihden evvel müşrik olmalarından dolayı şiddetle uyarılmış olduklarına dikkat çeker.⁵⁴

Fitne hadiseleri esnasında Muâviye'nin imkanı varken Hz. Osman'a yardım etmediğini öne süren⁵⁵ Süreyya Bey, onun Hz. Ali ile mücadelesini meşru halifeye isyan olarak değerlendirmektedir. Ona göre Muâviye önde gelen sahabilerden olmaması sebebiyle zaten hilafet hakkına sahip değildir. Bu sebeple onun Hz. Ali ile mücadelesinin icthad olarak değerlendirilmesi mümkün olmadığından hatalı müctehid sayılması da mümkün değildir.⁵⁶

Muâviye'yi fitne hadiseleri esnasındaki tutumunun yanı sıra yönetimi ele almasından sonraki uygulamalarıyla bir kısım olaylardan da sorumlu tutup eleştiren Süreyya Bey, onun Hz. Ali ve ehl-i beyti

⁵³ Avlonyalı Süreyya, *Fetretü'l-İslam* (İstanbul: Matbaa-i Artin Asaduryan, 1325), 19-21.

⁵⁴ Avlonyalı Süreyya, *Fetretü'l-İslam*, 95-98.

⁵⁵ Avlonyalı Süreyya, *Fetretü'l-İslam*, 104-105.

⁵⁶ Avlonyalı Süreyya, *Fetretü'l-İslam*, 296-299.

lanetlendiğini,⁵⁷ Hz. Hasan'ı zehirleterek öldürdüğünü, vefatını duyunca da buna sevindiğini,⁵⁸ Hucr b. Adî'nin katledilme emrini verdiğini,⁵⁹ ümmetin başına da sarhoş oğlu Yezid'i musallat ettiğini ifade etmektedir.⁶⁰

Yönetimi gibi siretine dair de kötü bir resim çizen Süreyya Bey, Muâviye'nin Hz. Peygamber'in "Allah karnını doyurmasın" şeklindeki bedduasına maruz kaldığına vurgu yaparak onun sahabenin az ve bir çeşit yemek gibi bir adeti olduğu halde çok ve çeşitli yemek adetini başlatan ilk kimse olduğunu ileri sürer. Onun günde beş, hatta yedi kez, yedişer tabak yemek yediği türünden aktarımları da özellikle nakleder.⁶¹ Bununla yetinmeyip onu yemek ve kadınlara düşkün biri olarak vasfetmekten de geri durmaz.⁶²

Muâviye'nin Hz. Peygamber ile raşid halifelere dayanan bazı uygulamalara aykırı hareket eden ilk kimse olduğunu da savunan Avlonyalı Süreyya, onu pek çok bidatın da müessisi olarak görür.⁶³

Avlonyalı Süreyya, Muâviye başta olmak üzere Emevîlerin İslam'dan önce Hz. Peygamber'e karşı mücadelelerinde olduğu gibi müslüman olduktan sonra da her fırsatta bu mücadeleyi sürdürdüklerini, kalplere yine cahiliyet hamiyeti ile kabile asabiyetini yerleştirdiklerini ileri sürmektedir. Ona göre Muâviye, saltanatı uğruna binlerce insanın öldürülmesine sebep olmuş, siyaset için adam öldürmenin yolunu açmış, şahsi ihtiras ve hususi heveslere dayanan kaideler ihdas eylemiş, istibdat yollarını öğretmiş, Bizans ve Farslıların kötü adetlerini hükümdarların birer uygulaması haline getirmiştir. Oysa İslam'da meşru hükümet ve hakiki hâkimiyet ancak meşru bir kanunla geçerli olduğu gibi keyfi muamele ve zati menfaatlara tabi olan hükümdarın adil ve itaata layık olamayacağını belirtir. Muâviye ise hükümet gücünü kişisel tahakkümü için kullanmış, iç-

⁵⁷ Avlonyalı Süreyya, *Fetretü'l-İslam*, 180-189.

⁵⁸ Avlonyalı Süreyya, *Fetretü'l-İslam*, 239-243.

⁵⁹ Avlonyalı Süreyya, *Fetretü'l-İslam*, 246-253.

⁶⁰ Avlonyalı Süreyya, *Fetretü'l-İslam*, 284.

⁶¹ Avlonyalı Süreyya, *Fetretü'l-İslam*, 312-315.

⁶² Avlonyalı Süreyya, *Fetretü'l-İslam*, 328.

⁶³ Avlonyalı Süreyya, *Fetretü'l-İslam*, 319-327.

tihadı bile hevasını vasıta kılmış, saltanatını kaim için kâh dini kuralları kavmiyet uygulamalarına kâh batıl bidatlara kurban etmiştir.⁶⁴

Avlonyalı Süreyya Bey'in Muâviye aleyhtarı bu kapsamlı eserinin yazıldığı dönemde tartışmalara sebep olduğu, özellikle de Muâviye üzerinden dolaylı şekilde II. Abdülhamid'i hedef aldı gerekçesiyle yasaklandığı aktarılmaktadır.⁶⁵

Hilmizâde İbrahim Rıfat ise ilk dönem siyasi hadiselerle ilişkin kalemeye aldığı küçük çaplı eserlerinde Muâviye'yi genelde yaşanan hadiselerin sorumlusu olarak görüp tenkit etmektedir. Hilmizâde'ye göre Muâviye sırf hilafeti elde etme amacıyla İslam toplumunda karmaşa çıkarmış bu sebeple özellikle Hz. Osman aleyhine iftiralar uydurarak halkı halifeye karşı kıskırtmış, böylece yaşanacak karmaşadan istifadeyle yönetimi ele geçirmeye çalışmıştır.⁶⁶ Hem Hz. Osman'ın katli hem de Cemal savaşının müsebbibinin Muâviye olduğunu savunan Hilmizâde, onun Hz. Peygamber zamanından beri hilafeti ele geçirmek arzusunda olduğunu ve bu uğurda yapmadığı fenalık, işlemediği cinayet kalmadığını ileri sürer. İslam'da ilk istibdat idaresinin onun tarafından kurulduğu, yetmezmiş gibi öldükten sonra da bunun sürmesi için her türlü girişimde bulunduğunu ve oğlu Yezid'e zorla beyat ettirdiğini belirtir. Muâviye'nin çok yemek yediğini özellikle belirten Hilmizâde, çeşit çeşit yemek yemek, camilerde kendisi için özel bir alan tahsis etmek, perde çavuşu tutmak gibi adetlerin ilk kez onun tarafından ihdas edildiğini aktarır.⁶⁷ Ayrıca onun Hz. Ali'nin hatırasını yok etmek için Hz. Ali'nin cesedini dahi imha ettiğini ileri sürer.⁶⁸

Bediüzzaman Said Nursi'nin eserlerinde ise Muâviye'ye ilişkin çok sınırlı değerlendirmeler bulunmakla birlikte özellikle ilk dönem siyasi

⁶⁴ Avlonyalı Süreyya, *Fetretü'l-İslam*, 335-338.

⁶⁵ Asım Öz, "Kabahatin Fazilete Dönüşmesi Avlonyalı Süreyya Bey", (Erişim: 14 Ocak 2021).

⁶⁶ Hilmizâde İbrahim Rıfat, *Hazreti Osman Şehadeti* (Dersâadet: Bâbiâli Caddesi'nde 38 Numaralı Matbaa, 1326), 3.

⁶⁷ İlyas Kayaokay, "Mensur Bir Maktel-i Hüseyin: Hilmî-zâde İbrâhim Rıfatın Vak'a-i Dil Sûz-ı Kerbelâsı", *Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi* 6/1 (2019), 55-56.

⁶⁸ Kayaokay, "Mensur Bir Maktel-i Hüseyin", 66.

hadiseler ve ihtilaflar bağlamında bazı görüşler serdetmektedir. Eserlerinde bu konulara dair müstakil başlıklar açmamış olan Bediüzzaman Said Nursi'nin konuyla ilgili görüşleri, kaleme aldığı bazı mektuplarında yer almaktadır.

Bediüzzaman, sahabiler arasındaki ihtilaf ve yaşanan mücadeleyi dair genel anlamda Ehl-i sünnet'in yaklaşımı çerçevesinde ele almaktadır. Bununla birlikte onun Cemel ve Siffin hadiselerini birbirinden farklı değerlendirdiği de belirtilmelidir. Ona göre Cemel'de yaşanan ihtilaf, temelde bir ictihad farklılaşmasıdır. Bu ictihadlarda Hz. Ali isabetli, muhalifleri hatalı olsalar da bu hataları sebebiyle azaba müstehak değillerdir. Buradaki ictihadın Allah için ve İslamın menfaati adına yapılması sebebiyle ölenler de öldürenler de cennet ehli-dirler.⁶⁹

Bediüzzaman, Siffin hadisesini ise hilafet ve saltanat mücadelesi olarak değerlendirmektedir. Ona göre Hz. Ali, “ahkâm-ı dini ve ha-kaik-i İslâmiyeyi ve âhireti” esas alıp saltanatın bir kısım kanunlarını ve siyasetin merhametsiz gereklerini elinin tersiyle iterken “Muâviye ve taraftarlarının ise hayat-ı içtimaiye-i İslâmiyeyi saltanat siyasetle-riyle takviye etmek için azimeti bırakıp ruhsatı iltizam” etmiş, “siya-set âleminde kendilerini mecbur zannedip ruhsatı tercih” ederek ha-taya düşmüşlerdir.⁷⁰

Bediüzzaman'ın bu hatalarına rağmen onlara yönelik tenkitleri ise doğru bulmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim kendisine gönderilen ve muhtemelen Muâviye'nin de dâhil olduğu Emevîler'e yönelik tenkit ve suçlamalar içeren bir mektuba⁷¹ yazdığı cevapta, bu yaklaşımını açıkça ortaya koymaktadır. Genelde sahabiler arasında yaşanmış ha-diselerin tartışılmasını doğru bulmayan bir tutum tercih eden Bedi-üzzaman, ölüp gitmiş kimseleri kötölemenin bir anlamının bulunma-dığını, onların kusurlarını ortaya dökmenin emredilmiş olan ehl-i

⁶⁹ Bediüzzaman Said Nursi, *Mektubat* (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2007), 64.

⁷⁰ Bediüzzaman, *Mektubat*, 65-66.

⁷¹ Mektubun muhatabı açık şekilde belirtilmemiş olmakla birlikte metin içindeki işaret ve göndermelerden onun, Cumhuriyet devri Muâviye tartışmalarının en önemli isimlerinin başında gelen ve aşağıda görüşlerine değinilecek olan Er-zurumlu Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi (ö. 1954) olması kuvvetle muhtemel-dir.

beyti sevmenin de bir gereği olmadığını belirtir.⁷² Ehl-i beyte duyulan sevgiden hareketle bazı kesimlere yönelik zem ve tekfirde bulunulduğunu, oysa bunu emreden şeri bir emrin olmaması, bunu yapmanın bir hayır ve sevabının da bulunmaması, aksine haksız olması durumunda kişiye zararının da olacağından hareketle bundan uzak durulması gerektiğini öğütler.⁷³ Bu sebeple Bediüzzaman, Ehl-i sünnet'in eski fitnelerin bahis konusu yapılmasını ve buna dair münakaşaya girmeyi caiz görmediklerini hatta zararlı bulduklarını ifade etmektedir.⁷⁴ Bu hususta Ehl-i sünnet'in yaklaşımının fitne kapılarını kapatmak esasına dayandığını, bu sebeple dili kanlı hadiselerle bulaştırmamayı tercih ettiklerini ve konuşarak bu fitnenin kapısının açılmasını caiz görmediklerini belirtmektedir.⁷⁵ Zira Bediüzzaman, savaşın tarafları arasında sahabilerin bulunduğunu, bunları münakaşa etmekle sahabilere yönelik bazı inkâr ve itirazların kalbe gelebileceğini; kaldı ki bunların hataları varsa da tevbe etmiş olabileceklerini, eski zamanlara gidip lüzumsuz şekilde o hadiseleri tetkik etmektenense “şimdi bu zamanda bilfiil İslâmiyete dehşetli darbeleri vuran, binler lânete, nefrete müstehak olanlara ehemmiyet” vermeye davet etmektedir.⁷⁶

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Muâviye algısının yansıdığı farklı nitelikteki bu literatür,⁷⁷ özellikle Osmanlı'nın yıkılış süreci ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında yaşanan gelişmelerin etkisiyle kesintiye uğramış;

⁷² Bediüzzaman Said Nursi, *Emirdağ Lahikası* (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2007), 153.

⁷³ Bediüzzaman, *Emirdağ Lahikası*, 154.

⁷⁴ Bediüzzaman, *Emirdağ Lahikası*, 154.

⁷⁵ Bediüzzaman, *Emirdağ Lahikası*, 155, 159.

⁷⁶ Bediüzzaman, *Emirdağ Lahikası*, 154.

⁷⁷ Döneme ait literatüre Seyyid Hamza Nigârî (ö. 1886), Hoca İshak Efendi (ö. 1892) Ahmet Feyzi Efendi (ö. 1909) ve Mir Hasan Efendi gibi isimlerin eserlerinin de eklenmesi mümkündür. Söz konusu isimlerin konuya yaklaşımına dair bkz. Metin Hakverdioğlu, “Mir Hamza Nigârî ve Süfyânîler”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 12 (2016), 115-137; Sayın Dalkıran, *Ahmet Feyzi Çorûmî'nin el-Feyzû'r-Rabbânî'si Işığında Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnet'in Şi'i Akidesine Tenkidleri*, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı (OSAV) Yayınları, 2017), 133-227; Fatih Çınar, “Nakşi-Hâlidî Şeyhi Hamza Nigârî'nin İsteğiyle Yazılan Bir Ehl-i Beyti Müdafaa Risalesi: Risâle fi ta'n li-men hâlefe Ali radi-yallahu teâlâ anh”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 / 1 (2019), 125-150; Aytekin Şenzybek, “Hamza Nigârî'nin Farklı İslam Yorumlarına Yaklaşımı”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47

1940'lı yılların başından itibaren ise farklı kanallar üzerinden yeniden başlamışsa da dini neşriyatın oldukça sınırlı olduğu 1940'lı yılların sonlarına kadar görünür olmaktan uzaktır. Ancak sonraki yıllarda yapılan yayınlardan Muâviye ile ilgili klasik döneme ait tartışmaların vaaz kürsüleri başta olmak üzere çeşitli mecralarda devam ettiği anlaşılmaktadır. Dini içerikli dergi yayınlarının serbestiyet kazandığı 1947'den itibaren ise beklenmedik düzeyde bir Muâviye tartışmasıyla karşılaşmaktadır. Farklı dini eğilimlere sahip kesimler arasında gerek gazete ve dergiler gerekse de bir kısım risale ve broşürler üzerinden yürütülen bu tartışmaların sertlik düzeyi ise oldukça yüksektir.

1947'den 1950'li yılların sonuna kadar hatta yer yer 1960 ve 1970'lerde de devam eden bu tartışmanın fitilini ise Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi (ö. 1954) ateşlemiştir. Onun müridi olarak nitelebilecek Şemsettin Yeşil'in (ö. 1968) de gerek vaaz kürsülerinde gerekse de neşrini üstlendiği *Hakikat Yolu* dergisinde destek çıktığı Muâviye'yi tenkide yönelik iddialar, geniş çaplı bir tartışma ortamı yaratmıştır.

2.1. Yeşilzâde ve Muâviye Tenkidi

Osmanlı'dan Cumhuriyete geçiş sürecinin önemli ve etkili isimlerinden biri olan Erzurumlu Yeşilzâde Salih Efendi, ulema bir aileye mensup olup kuvvetli bir dini tahsil görmüş, kurra-hafız, hattat, muallim ve müderristir. Oldukça aktif bir hayat süren Yeşilzâde, hem I. Dünya Savaşı'nda cephelerde değişik görevler almış hem de Anadolu'nun işgali sürecinde ikamet ettiği Bursa'da Milli Mücadele'nin bizzat içinde bulunmuştur. İlk mecliste Erzurum mebusu olarak giren Yeşilzâde, İkinci Meclis'te yer almamış; Ankara'da bir süre ticaretle meşgul olduktan sonra İstanbul'a taşınmış, burada bir süre öğretmenlik yapmış ve 1931'de emekli olmuştur. 1937'den 1945'e kadar Kütüphaneler Tasnif Komisyonu'nda çalışan Yeşilzâde, 1954'te İstanbul'da

(2019), 429-444; "Tezkiye-i Ehli Beyt". *Hak Sözü'nün Vesikaları*, Haz. H. Hilmi Işık, (İstanbul: Hakikat Kitabevi Yayınları, 2017), 115-130. *Tezkiye-i Ehli Beyt* eseri her ne kadar Mevlevi şeyhi Osman Salahaddin Efendi'ye (ö. 1884) nispet edilmişse de eserin Hoca İshak Efendi'ye ait olduğu belirtilmektedir (Adem Ceyhan-Fatma Şükran Elgeren, "Osman Salahaddin el-Mevlevi'ye Ait Olduğu Sanılan Bir Eser: *Nesrü'l-leâli* Tercümesi", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 18 (2017), 37-38).

vefat etmiştir. Yeşilzâde'nin Osmanlı ve latin harfleriyle yazdığı eserlerinin yanı sıra özellikle *Hakikat Yolu* dergisinde kaleme aldığı pek çok yazısı bulunmaktadır.⁷⁸ Onun eserleri ve yazıları arasında en dikkat çeken ve tartışmalara yol açanları ise hiç şüphesiz ilk dönem siyasi hadiseler, Hz. Ali ve Muâviye hakkında kaleme aldıklarıdır. Özellikle bu yazılarında Muâviye'ye dair söyledikleri dönemin matbuatını uzun süre meşgul etmiştir.

Yeşilzâde'nin 1946'da yazdığı ancak 1947'de basılan *Hazret-i İmam Ali aleyhisselam ve Düşmanları* adlı eseri, Muâviye'ye ilişkin tartışmaların Cumhuriyet devri matbuata yansıdığı ilk metinlerdendir.⁷⁹ Yeşilzâde bu eserini Hz. Ali'ye tazimde bulunup Muâviye gibi bir kısım isimlere hürmet göstermemesine yönelik kendisine yöneltildiği anlaşılan bazı tenkitlere cevap verme amacının yanı sıra Cemel ve Sıffin gibi ilk dönem hadiselerin ictihad olarak değerlendirilmesi ve Yezid'e yönelik bazı suçlamalarla ona lanetin caiz olmadığına ilişkin görüşlere cevap vermek amacıyla kaleme almıştır.

Kendisini “evlad-ı nebi, bende-i cenab-ı Ali ve ehli beytin kulu ve kurbanı” olarak tanımlayan Yeşilzâde, Cemel, Sıffin ve Kerbela hadiselerinin Hz. Peygamber'i de üzmüş olacağını, bu sebeple bunlara ictihad diyenlerin aslında büyük bir hataya düşmüş olduklarını belirtirek Yüce Allah'ın Hz. Peygamber ve ehl-i beytin muhabbetine davet ettiğini aktarır.⁸⁰ Bu açıdan kendisinin Alizâde ve Alevî olduğunu belirtmekle birlikte kesinlikle gulattan ve şeyhayne hakaret edenlerden olmadığını altını çizer.⁸¹ “Şam valisi fasık” şeklinde vafettiği Muâviye'yi ise

⁷⁸ Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi'nin hayatı ve eserlerine dair geniş bilgi için bkz. Ömer Hakan Özalp, *Hoca, Şeyh, Siyasetçi Erzurumlu Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi* (İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999), 15-104; a. mlf, “Yeşilzâde Mehmed Sâlih Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/498-499.

⁷⁹ Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi, *Hazret-i İmam Ali aleyhisselam ve Düşmanları*, naşiri: Kimyacı: F. S. (İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası, 1947). Aslında Yeşilzâde'nin daha önceki tarihli eserlerinde de Muâviye aleyhine bir kısım tenkitlerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu eserlerin yazım tarihlerinde neşredilmemiş oluşu içeriklerinin komuoyunda tartışılmasını geciktirmiştir. İlgili eserlerin kronolojik dökümü ve içerikleri için bkz. Özalp, *Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi*, 63-104.

⁸⁰ Yeşilzâde, *Hazret-i İmam Ali aleyhisselam ve Düşmanları*, 6.

⁸¹ Yeşilzâde, *Hazret-i İmam Ali aleyhisselam ve Düşmanları*, 7.

katiyyen sevmediğini belirten⁸² Yeşilzâde, onun hakkında ağır suçlama ve ithamlarda bulunur. Kaynaklarda da Muâviye'nin fasık, müfteri, katil, gasıp, bağı, asi olarak zikredildiğine ilişkin nakillerin bulunduğunu savunarak⁸³ onun Amr b. el-As ile birlikte Hz. Hasan, Hucr b. Adî ve Muhammed b. Ebî Bekr'i öldürdüğünü aktarır.⁸⁴ Bununla da yetinmeyen Yeşilzâde, çeşitli kaynaklara dayanarak onun destekçilerinin "haktan yüz çeviren cehennem odunu", Muâviye'nin ise şecere-i meluneden olduğunu savunmakta; onun 69 sene "para ile etrafına cemettiği para dinli ulemayı rüsum köpekleri" vasıtasıyla ehl-i beyte lanet ettirdiğini ileri sürmektedir.⁸⁵ Muâviye'nin fetihten önce müslüman olduğu iddiasına da karşı çıkararak onun "tulekadan yani ölüm korkusu ile müslüman olup müellef-i kulublerle para alanlardan olduğunu" aktarmaktadır.⁸⁶ Aynı şekilde Muâviye'nin vahiy katipliği iddiasını da reddeden Yeşilzâde, öyle olsa bile bu görevin onun yaptıklarını meşru kılamayacağını vurgular.⁸⁷

Hz. Peygamber'in Hz. Ali'nin fazileti ve ehl-i beyti sevmeye yönelik hadisler dikkate alındığında Muâviye'nin onlara yönelik davranışlarıyla onlara zulmettiğini, bu sebeple aslında Hz. Peygamber'i sevmediğini, hatta Allah'a düşmanlık ettiğini savunan Yeşilzâde, yine hadis olarak naklettiği rivayetlere istinaden Muâviye ve destekçilerinin bağı, asi, fasık olduklarını, dini tebdil ettiklerini ve nihai olarak da cehennemlik olduklarını ileri sürer.⁸⁸

Yeşilzâde, peygamber evlatlarını katledenlerin müctehid olarak nitelenmesinin büyük bir günah olduğunu belirterek Allah ile resulüne hürmet, emirlerine de itaat edip itaat edenleri de sevmek olarak tanımladığı tevella ile Allah'a, resulüne ve ehl-i beyte eziyet edip muhalefet edenleri sevmemek olarak tanımladığı teberranın, imanının kemali olduğu halde Hz. Peygamber'in sevilmesini emrettiği evladını sevenlerin tenkit edildiği, buna karşın Hz. Peygamber'in sevmediği ve sevilmesini

⁸² Yeşilzâde, *Hazret-i İmam Ali aleyhisselam ve Düşmanları*, 16-17.

⁸³ Yeşilzâde, *Hazret-i İmam Ali aleyhisselam ve Düşmanları*, 17-19.

⁸⁴ Yeşilzâde, *Hazret-i İmam Ali aleyhisselam ve Düşmanları*, 20-21.

⁸⁵ Yeşilzâde, *Hazret-i İmam Ali aleyhisselam ve Düşmanları*, 21.

⁸⁶ Yeşilzâde, *Hazret-i İmam Ali aleyhisselam ve Düşmanları*, 24.

⁸⁷ Yeşilzâde, *Hazret-i İmam Ali aleyhisselam ve Düşmanları*, 26-28.

⁸⁸ Yeşilzâde, *Hazret-i İmam Ali aleyhisselam ve Düşmanları*, 30-36.

de istemediği bir kısım bağı, asi, fasık ve katilleri sevenlerin ise hürmetle takdir edildiğini belirterek bunun şaşılacak şey olduğunu aktarır.⁸⁹ Sahabenin fazilet açısından üç kısım onbir tabaka olduğunu belirten Yeşilzâde, tulekanın sahabilerle asla eşit tutulamayacağını ifade eder. Sahabenin son sıralarında yer alan, fetih günü ya da sonrasında kılıç zoruyla kerhen ya da mal ziyayı düşüncesiyle havfen müslüman olduklarını savunduğu bu tabakadakiler ise Yeşilzâde'ye göre “şüpheli iman sahibi bulunan müellef-i kulub münafıkları” olduklarından onların diğer sahabilerle denk görülmesi büyük bir hata ve hamakattır.⁹⁰

Yeşilzâde'nin *İlme, Ulemaya Ait Açık Mektup* adlı küçük çaplı risalesi ise Muâviye meselesiyle ilgili etrafında en fazla tartışmanın yaşandığı metinlerin başında gelmektedir. Doğrudan görme fırsatı bulamadığımız ancak Yeşilzâde'nin başka bir yazısında özetlenen bu mühim eserde, öncelikle ashaba hakaret ve lanet edildiğine ilişkin iddianın bir iftira olduğu belirtilerek sadece hadis kaynaklarında nakledilmiş olan “Muâviye kıyamet gününde ateşten bir tabut içinde olacaktır”, “dikkat edin Ebû Süfyân ailesi benim için dost değildir”, “ey Ali! seni ancak mümin olan sever, ancak münafık olan buğzeder”, “ehli beytime buğzeden münafığın ta kendisidir”, “ben kimin mevlası ise Ali de onun mevlasıdır” gibi rivayetlerin sahih olup olmadıklarının sorulduğunu; Muâviye'nin iddia edildiği gibi mübarek bir zat ise onun hakkında neden bu türden övgülerin bulunmayıp aksine onu kınayan rivayetlerin bulunduğu sorusunu yöneltmektedir. Aynı şekilde gerek fıkıh kitaplarında gerekse de pek çok tarih kitabında Muâviye hakkında fasık, gasıb, bağı şeklinde nitelermelerin yapıldığı ve onun Hz. Hasan'ı zehirlettiği, Muhammed b. Ebi Bekr'i Mısır'da öldürüp yaktırdığı ve 69 yıl minberlerden Hz. Ali'ye lanet okuttuğunu belirterek bunların doğru olup olmadığını, “Din İşleri reisi Hamdi Akseki ile heyet-i müşaveresine, İstanbul Müftüsü ile muavinlerine, İstanbul tasnif heyeti azalarına din, namus, şeref namına” sormakta ve bunu sormanın caiz olmadığı ileri sürülüp bunları dile getirmek de eğer tenkit edilecekse kendilerinin değil Muâviye'ye ilişkin bu nakilleri aktaran müelliflerin, bu kitapları

⁸⁹ Yeşilzâde, *Hazret-i İmam Ali aleyhisselam ve Düşmanları*, 37-39.

⁹⁰ Yeşilzâde, *Hazret-i İmam Ali aleyhisselam ve Düşmanları*, 45-48.

yazanların, basanların ve kütüphanesinde bulunduranların tenkit edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁹¹

Yeşilzâde'nin Muâviye'ye ilişkin DİB ve İstanbul Müftülüğü başta olmak üzere ilim çevrelerine yönelik bu çağrısı, aslında soru sormanın ötesinde Muâviye'ye ilişkin kendi kanaatlerinin ispat çabası ve daha da önemlisi bir meydan okuma olduğu açıktır. Nitekim bu meydan okuma karşılıksız kalmamış ve risalenin neşrinden hemen sonra başta *Ehli Sünnet* olmak üzere *Doğan Güneş*, *Büyük Doğu*, *Muhitülmaarif*, *Doğru Yol*, *Sebilürreşad*, *Hilal* dergilerinde reddiye mahiyetinde pek çok yazı kaleme alınmış, bu yazılara da hem risalenin sahibi Yeşilzâde Mehmed Salih hem de Şemseddin Yeşil⁹² tarafından cevaplar verilmiştir.

2.2. Tenkide Cevap ve Tartışmanın Alevlenmesi

Yeşilzâde ve talebesi Şemsettin Yeşil'e cevap veren isimlerden biri olan Salih Şeref, "Nefretle Karşılanan Bir Yazı" başlıklı yazısında muhataplarını fırkacılık yapmakla suçlayarak Rafızilikle itham etmektedir. Muâviye'ye hakarete bulunulduğunu belirten Şeref, onun asıhtan olmadığı iddiasına karşı çıkararak Hz. Peygamber'in ashaba dil uzatmaktan nehyettiğini hatırlatır. Şeref, sahabe arasındaki hadiselerin Ehl-i sünnet tarafından ictihad olarak değerlendirilip meselenin artık kapandığını, Muâviye'nin de müslümanların dayısı olduğuna vurgu yaparak muhataplarının görüşlerini ispat sadedinde kullandıkları hadislerin uydurma olduğunu savunup onlara ümmet arasına fitne sokmamalarını öğütler.⁹³

⁹¹ Muhammed Salih Yeşil, "Tenkit İletine Duçar Olan Zavallıları Tedavi", *Hakikat Yolu* 40 (20 Kasım 1947), 2. Özalp, Yeşilzâde'nin "Açık Mektub" eserinin bir ara toplatıldığını ancak sonra yine serbest bırakıldığını aktarmaktadır (*Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi*, 80).

⁹² Şemseddin Yeşil hakkında bilgi için bkz. Ümran Selman, *Avam-ı Nas'da Yeşil Hoca Namıyla Ma'ruf Muhammed Şemseddin Yeşil Efendi Hazretleri Kimdir?* (İstanbul: Yaylacık Matbaacılık, 1998); Semih Ceyhan, "Yeşil, Şemseddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/491-492.

⁹³ Salih Şeref, "Nefretle Karşılanan Bir Yazı", *Doğan Güneş* 7 (Ekim 1947), 109.

Salih Şeref'in bu yazısına Yeşilzâde tarafından yukarıda içeriği kısmen verilen "Tenkit İletine Duçar Olan Zavallıları Tedavi" yazısıyla cevap verilmiştir. Söz konusu yazısında Yeşil, Salih Şeref'in kendisine haksız tenkitler yönelttiğini savunarak muhatabının kulaktan dolma, metni okumadan ve ashaba hakaret ve lanet edildiği şeklinde iftirada bulunduğunu belirterek sorunlu gördükleri yerleri cümle cümle delilleriyle açıklamasını ister. Muhataplarına yazılanları dikkatlice okumalarını da öneren Yeşilzâde, tenkit edilen "açık mektup"ta kendisi ile Şemseddin Yeşil'in yapmış olduğu şeyin sadece sözünü ettiği kutub-i sitte hadislerinin sahih olup olmadığını sormaktan ibaret olduğunu dile getirerek iftira atmadan sorularına cevap verilmesini ister.⁹⁴

Bir hayli ses getiren *Açık Mektup* ile Yeşilzâde'nin diğer eserleri ve yazılarındaki Muâviye'ye yönelik suçlamalarına Garipoğlu müstear adıyla "Alevi ve Rafizilere Cevap" başlıklı yazı serisiyle de cevap verilmiştir. Bu serinin ilk yazılarında sahabilere hürmet, onlara yönelik düşmanlıkların Rafiziler ve Aleviler'den ortaya çıktığı ve bunlardan sakınılması gerektiği, sahabe arasındaki hadiselerin içtihadla hamledilip sahabenin büyüklerinden biri olan Muâviye hakkında da kötü söz söylenmemesi gerektiği ve Hz. Ali hakkında aşırı fikir benimsemenin yanlış olduğu ve bu yanlışta da Alevî ve Rafizilerin düştüğü üzerinde durulurken⁹⁵ son yazıda ise Muâviye'nin de sahabiler içinde yer aldığı, vahiy kâtipliği yaptığı, Hz. Peygamber'in kayınbiraderi olduğu ve defalarca Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olduğu, sahabenin en büyüklerinden biraz aşağıda ancak ortadakilerin üstünde bir konumda bulunduğu, tam manasıyla ictihad sahibi bir şahsiyet olduğu savunulur. Bu sebeple Hz. Ali ile Muâviye arasındaki mücadelenin ictihad farkına atfedilmesi, bu meselenin şahsi ve nefsanî garezin üstünde tutulması gerektiği aktarılır.⁹⁶

⁹⁴ Yeşilzâde, "Tenkit İletine Duçar Olan Zavallıları Tedavi", 2.

⁹⁵ Garipoğlu, "Alevi ve Rafizilere Cevap", *Büyük Doğu* 3/69 (24 Ekim 1947), 4; "Alevi ve Rafizilere Cevap-2", *Büyük Doğu* 3/70 (31 Ekim 1947), 4; "Alevi ve Rafizilere Cevap-3", *Büyük Doğu* 3/71 (7 Kasım 1947), 4.

⁹⁶ Garipoğlu, "Alevi ve Rafizilere Cevap-4", *Büyük Doğu* 3/72 (19 Aralık 1947), 4.

Açık Mektub'a yönelik cevapların sadece dergi ve gazeteler üzerinden verilmediği, cami kürsülerinin de tartışmanın önemli vasıtalarından olduğu anlaşılmaktadır. Tartışmanın ilk dönemlerinde İstanbul Müftülüğünde vaizlik yapan Abdülhalim Akkul bu tartışmaya kürsüden dâhil olan isimlerdendir. Akkul, Yeşilzâde'nin açık mektubu ile diğer eserlerinde dile getirdiği görüşlerine *Ehli sünnet* dergisinde kaleme aldığı yazılarla cevap vererek tartışmanın içinde kalmaya devam etmiştir.

Akkul, isim vermemekle birlikte Yeşilzâde çevresinin başka mesele yokmuş gibi geçmişteki ihtilaf ve çekişmeleri dillerine ve kalemlerine dolayıp ashaba dil uzatarak Ehl-i sünnet mensuplarını rencide etmekle suçlamaktadır. Gücü nispetince muteber Ehl-i sünnet kaynaklarından konuya dair hakikatleri aktaracağını vaat eden Akkul, Muâviye'nin sahabe olduğunu, ona kâfir ve mürted diyen kimsenin kâfir ve mürted olacağını ifade ederek onun Mekke'nin fethinden evvel müslüman olup Hz. Peygamber tarafından vahiy ve umumi kâtip tayin edildiğini, Kur'an'ı da kısmen yazan biri olarak müslümanlara hizmet ettiğini, Hz. Peygamber'den 163 hadis rivayeti olduğunu ve bunların sekizinin de Buhari'de yer aldığını, müçtehitlerin onun naklettiği hadislerle ahkâm istinbat ettiğini, milyonlarca müslümanın da bu ahkâmı amel ettiklerini dile getirir. Ona rahmet okunacak yerde lanet edildiğini belirten Akkul, Hz. Peygamber'in kendisinden 40 hadis rivayet edene şefaate edeceğini vadettiğini onun da rivayetleriyle bu şefaate hak kazandığının anlaşıldığını belirtmekte bu sebeple de kendilerine düşenin ashabi sevmek olduğunu ifade etmektedir.⁹⁷ Muâviye'nin minberde görüldüğünde öldürülmesini emreden rivayetten kastedilenin başka bir Muâviye olduğunu savunan Akkul, eğer gerçekten Muâviye b. Ebî Süfyân kastedilmiş olsaydı sahabenin Hz. Peygamber'in bu emrini yerine getirmiş olacaklarını, bunun aksini savunanların iddialarıyla sahabeyi de töhmet altında bıraktıklarını ve Muâviye'yi vali atamış olan raşid halifeleri de zalimlikle suçlamış

⁹⁷ Abdülhalim [Akkul], "Fitneye Lüzum Yoktur (Hazreti Muaviye ashabi Resulullahıdır)", *Ehli Sünnet* 1/21 (21 Kasım 1947), 1.

oldukarını ifade eder.⁹⁸ Muâviye aleyhine söz söyleyenleri fitne ve nifak çıkarmakla suçlayan Akkul, Hz. Peygamber'in Muâviye'yi vahiy katibi olarak görevlendirmesinin onun bu işe ehil olduğunu gösterdiğini, Hz. Peygamber'in onu ehil olduğu bu işe seçip sonra da öldürülmesini emretmesinin mümkün olmadığını belirtir. Muâviye'nin vahiy katipliğini inkarın mümkün olmadığını, pek çok kaynakta bunun yer aldığını, hatta İbn Hacer el-Heytemi'nin *Tathiru'l-cinan* eserinde Muâviye'nin bizzat Cibril'in getirdiği emirle vahiy katibi atandığını naklederek Muâviye'nin emin, dahi ve salihlerden olmasının bu atanmanın asıl sebebi olduğunu aktarır.⁹⁹ Muâviye'nin büyüklüğünün müslümanların en meşhur ve en doğru kitaplarından ispat edilebileceğini belirten Akkul, Buhari ve Müslim başta olmak üzere bir kısım hadis kitaplarından Muâviye'nin fakih ve âlim bir zat, müminlerin dayısı ve peygamberin kayınbiraderi olduğunu, Hz. Peygamber'in onun hakkında dua ettiğini, Hz. Ömer'in onu göreve atadığını, sahabenin faziletine değinen eserlerde bizzat ona da değinildiğini aktararak Muâviye'nin seçkin sahabilerden biri olduğu ortaya konulmaya çalışılır.¹⁰⁰ Muâviye'nin Hz. Peygamber'in cennetle müjdelediği ilk deniz seferini gerçekleştiren kimse olduğunu aktaran Akkul, onun ayrıca cömerliğine de vurgu yaparak Hz. Peygamber'in, hırkasının onun tarafından çokça ücret verilerek alındığını hatırlatır. Sahabeye hürmet gösterilip sövülmemesi gerektiği, bunu yapanların şefaatten mahrum kalacaklarını belirten Akkul, Hz. Peygamber'in Muâviye'ye dua ve övgüsünü içeren bazı rivayetleri verip bir kısım kaynaklardan nakille Muâviye'nin sahabenin büyüklerinden olduğu, fetihten önce Müslüman olup imanını gizlediği, İslam'da sebat etmiş olup Huneyn'de savaştığı, kâtiplik yaptığı, akıllı, fesahat ve belağat sahibi, halim biri olduğu, devrinde fetihlerin yapıldığı, vefatında Hz. Peygamber'in gömleğine sarılmayı ve Hz. Peygamber'in tırnak kesiklerini gözlerine ve ağzına konulmasını vasiyet ettiği, onunla Hz. Ali arasındaki

⁹⁸ Abdülhalim [Akkul], "Fitneye Lüzum Yoktur (Hazreti Muaviye ashabı Resulullahıdır)", *Ehli Sünnet* 1/22 (28 Kasım 1947), 1.

⁹⁹ Abdülhalim [Akkul], "Fitneye Lüzum Yoktur (Hazreti Muaviye ashabı Resulullahıdır)", *Ehli Sünnet* 1/23 (5 Aralık 1947), 1.

¹⁰⁰ Abdülhalim [Akkul], "Fitneye Lüzum Yoktur (Hazreti Muaviye ashabı Resulullahıdır)", *Ehli Sünnet* 1/24 (12 Aralık 1947), 1.

mücadelenin ictihad kaynaklı olduğu, ona mürted, kâfir, zalim diyenlerin utanması gerektiği, bunu söyleyenlerin bu sözleriyle Hz. Ali'yi de gücendirdikleri, bu sebeple Rafızilerin bu yaygaralarına kıymet verilmemesi gerektiği ifade edilir. Zira ictihad farklılığından kaynaklanan mücadeleyi kimsenin yargılama hakkının olmadığı, her iki tarafın da maktûllerinin şehit ve cennetlik olduğu, imamların da bu düşüncede oldukları, bu imamlara uyanların hakkı bulunduğu, Muâviye'ye dil uzatan kimselerin ise şeytana uyup yoldan çıktıkları aktarılır. Nihai olarak da ona dil uzatmaktan uzak durulması gerektiği belirtilerek İslam âlimlerinin kararına göre ashaba dil uzatanın kâfir ve rafızı olduğu belirtilir.¹⁰¹ Seleften bir kısım âlimlerden nakille ashaba dil uzatanın dinsiz ve zındık olduğu, Yüce Allah'ın onların arasında yaşananlardan bizi koruduğu gibi bizim de kalemlerimizi bu hadiseye bulaştırmaktan korumamız gerektiğine ilişkin bir kısım âlimlere nispet edilen ifadeleri aktaran Akkul, Muâviye ve diğer sahabeye söven Rafızilerin yaptıkları sebebiyle imansız ölmelerinden korkulduğunu, pek çok kaynakta da Muâviye aleyhine söz söyleyenlerin kınandıklarına ilişkin sözleri alıntılar.¹⁰² Muâviye'ye yönelik Hz. Hasan'ı şehit ettiği iddiasını Rafıziler'in uydurması olarak nitelerken onun Hz. Ali'ye sövdüğü iddiasını ise lanetleme değil bir yakınmadan ibaret olduğunu ileri sürer. Akkul, muhataplarını Alevi olarak niteleyip haktan sapmakla suçlamakta ve müslümanları birbirine düşürmekten dolayı tevbeye davet eder. Ayrıca Hz. Peygamber'in fetihle Muâviye ve ailesini kanları heder edilecekler arasında zikretmediğini,

¹⁰¹ Abdülhalim [Akkul], "Fitneye Lüzum Yoktur (Hazreti Muaviye ashabı Resulullahıdır)", *Ehli Sünnet* 1/25 (19 Aralık 1947), 1.

¹⁰² Akkul'un burada ve muhtemelen daha önceden de vaazlarında [Abdülkahir el-Bağdadi'nin *Usulu'd-din* eserine atıfla "sahabe aleyhine söz söyleyenin her halde din ve nesebinde bozukluk vardır, yani sahabeye söven veled-i meşru değildir" şeklindeki sözleri, muhatap aldığı Yeşilzâde çevresinin sert tenkilerine yol açmıştır (Mehmed Salih Yeşilzâde, "Kimlere Eshap Denir? Fazilet Cihetiyle Bu Zatı Şerifler Kaç Kısım ve Kaç Tabakadır", *Hakikat Yolu* 43 (11 Aralık 1947), 5; a. mlf, "Sofuları Kışkırtmak İçin Zapsu Hocanın Ehli Sünnet Mecmuasında Açtığı Muâviye Dedikodusunu Kapatın Son Söz Son Cevabımız", *Hakikat Yolu* 44 (18 Aralık 1947), 2-3; Şemseddin Yeşil, "Tezvirata, İftiralara Cevap!", *Hakikat Yolu* 45 (25 Aralık 1947), 6.

hatta affettiğini, Hz. Peygamber'in affettiği kimselere de dil uzatılması gerektiğini ve bu hususta onun ahlakının takınılmasını gerektiği tavsiyesinde bulunur.¹⁰³

Yine *Ehli sünnet* dergisinde imzasız bir yazıyla açık şekilde Yeşilzâde'nin ismi verilme de onu muhatap aldığı anlaşılan "İslamiyetin Esaslarını Kemiren Aleviliğin Yeşil Alevleri" başlıklı bir cevabi yazıda, dolaylı olarak kendisine Şiilik ithamı yapılmaktadır.¹⁰⁴ Bu yazıda, açıktan bir ilişki kurulmamakla birlikte gerek Muâviye tartışmalarının gündem olduğu bir dönem olması gerekse yazının başlığındaki "yeşil alevler" ifadesi gerekse de aşağıda belirtileceği üzere Yeşilzâde'nin bizzat bu yazıya cevap vermiş olması Yeşilzâde çevresinin muhatap alındığını göstermektedir. Burada Muâviye'ye yönelik ithamları sebebiyle Yeşilzâde ve çevresindekilerin Şiilerin gali kolundan sayıldıkları, derginin farklı yazılarında da tespit edileceği üzere bu gali kolun da genelde "Alevi" veya "Beşinci mezhep" namıyla anıldıkları görülmektedir.

Yeşilzâde Salih Efendi ise bu yazıya *Hakikat Yolu Dergisi*'nde verdiği cevapta daha önceki yazılarında da dile getirdiği gibi kimseye lanet etmediğini ifade ederek asıl lanetin kendisine ashab denilerek sahip çıkılan Muâviye tarafından Hz. Ali ve taraftarlarına yapıldığını belirtir. Kendisine yönelik "beşinci mezhepliler, Şia, Alevi, Kızılbaş" suçlamalarına da cevap veren Yeşilzâde, Hz. Muhammed'in evladı, ailesi dostları ve muhipleriyle taraftarlarına Şia dendiğini savunmakta; bu nedenle peygamberin şiası olan her müminin Ehl-i sünnet olduğu gibi Şia'yı kabul etmeyen, Hz. Peygamber'in emrine itaat etmeyen, evladını sevmeyip kılıç çekenlerin de Ehl-i sünnet olamayacakları ileri sürülerek Hakem olayından sonra Hz. Ali'yi terketmeyip onun yanında kalan müslümanların muhasımları tarafından hakaret ma-

¹⁰³ Abdülhalim [Akkul], "Fitneye Lüzum Yoktur (Hazreti Muaviye ashabı Resulullahıdır)", *Ehli Sünnet* 1/26 (26 Aralık 1947), 1.

¹⁰⁴ Ehli sünnet, "İslamiyetin Esaslarını Kemiren Aleviliğin Yeşil Alevleri", *Ehli sünnet* 1/20 (14 Kasım 1947), 1, 3.

nasında Alevi olarak isimlendirildiklerini belirtir. Muhatabını Peygamberin Şiası'nı tahkir ve tezyifle suçlayan Yeşilzâde, onu Hariciler gibi tekfire sapmakla itham eder.¹⁰⁵

Yeşilzâde'ye zemini oldukça geniş bir kitlenin vermiş olduğu cevaplar Yeşilzâde çevresi tarafından Muâviye'ye yönelik daha şiddetli ithamlarla sertlik düzeyi daha da arttırılarak cevaplandırılmıştır. *Ehli Sünnet, Doğru Yol, Doğan Güneş* dergilerinde cevap mahiyetinde yazılanlara topluca cevap vermeyi amaçlayan bir yazısında Şemseddin Yeşil, Muâviye hakkında "İslam'a ihanet ederek ümmette seçimi kaldıran, hakiki demokrasinin en koyu düşmanı, istibdat ve saltanatı İslam'da vaz eden, saltanatı için zalimane binlerce kişinin canını yakan, sahabeye sebbeden ve ettiren", "bu kadar kesif zulmet içinde yüzen büyük bağı, koca katil, geniş fasık, meşhur Muâviye" ifadelerini kullanırken cevap verdiği muhataplarına, "[Muâviye] saltanatının iskemlesinden sızan sızıntı ile geçinmek isteyen gafiller, İslam'ın bel kemiğine en ağır baltayı vuran bu adamı ashap süsü ile süsleyerek müctehid rengiyle boyayarak sıkılmadan yaptığı cinayetlerini de bir ibadet gibi göstererek ümmet-i Muhammed'e takdime çalıştılar, zalameye uşşak oldular..." şeklinde oldukça sert ifadeler yöneltmektedir. Muâviye'nin Hz. Peygamber'e karşı savaştığını, babası Ebû Süfyân'ın Uhud'da Hz. Peygamber'in yüzünü parçaladığını, annesi Hind'in Hz. Hamza'nın ciğerini yediğini, oğlu Yezid'in de Hz. Hüseyin'i katlettiğini ifade eden Yeşil, onun mevki almak için müslüman olan, dinde durup din aleyhine fitne yapmasın diye kendisine maaş bağlanan bir kimse olduğunu savunur. Yeşil, Hz. Peygamber'in kendisine "bağı" dediği halde ona müctehid dendiğini, "melik-i adud" derken onların ashab dediğini ifade ederek Hz. Ali ile Muâviye'nin mücadelesinde Muâviye'nin suçlu olduğunun altını çizerek onun içtihadında hata ettiği şeklindeki açıklamaya karşı çıkar. Yeşil, binlerce insanın kanını akıtmanın nasıl icthad ile yorumlanabileceğini sorup üstelik bunun ibadet sayılıp bir de ondan sevap alacağına ilişkin değerlendirmeleri

¹⁰⁵ Mehmed Salih Yeşil, "Ehli Sünnet Dedikodu Namesinin Yirmi Sayılı Nüshasındaki 'Aleviliğin Yeşil Alevleri' Başlıklı Hezyan Nameyi Yazan Zavallıya: Son Söz Son Nasihat Olarak Şunu Söylerim," *Hakikat Yolu* 41 (27 Kasım 1947), 6, 8.

kabul edilir bulmaz. Onun para ile etrafına adam topladığını, cina-yetler işlediğini, Hz. Hüseyin'i şehit eden Yezid'i veliaht atadığını, büt-
tün bunları, dinin aklın ve vicdanın kabul edemeyeceğini belirtir. Kendilerinin sahabeye sebbetmediğini savunan Yeşil, asıl ashaba sö-
ven ve lanet eden kimsenin ashab diye tanıtılan, müctehid diye de
takdim edilen Muâviye olduğunu ileri sürer. Bütün bu yaptıklarına
rağmen böyle birine nasıl muhabbet edileceğini, onun bu kadar zul-
müne nasıl rıza gösterileceğini, bu kadar fışk ve nifaka göz yumula-
bileceğini sorar. Muâviye'nin fazileti hakkında tek bir hadisin dahi
olmadığını aktararak bu hususta hakikatin artık açığa çıktığını, "bu
büyük bağı, bu kocaman fasık, bu sahnede beraat ettirilemez, Kur'an
mahkemesine verilir" diyerek Muâviye savunusunun kabul edilemez
bulup zalim olarak nitelediği Muâviye için boşuna mücadele edildiği
ve onun temize çıkamayacağı belirtilir.¹⁰⁶

Muâviye'ye yönelik tenkitlerini derginin hemen her sayısındaki yazısında sertleştirerek sürdüren Şemseddin Yeşil, "büyük bağı, meş-
hur zalim, kopkoyu fasık olan melik-i adud" olarak nitelediği
Muâviye'yi beraat ettirmek için Hz. Peygamber'e yalan isnad edildi-
ğini, bunu yaparak da insanları akıl ve hikmet dini olan İslam'dan
soğuttuklarını ifade eder. "Katili, fasıkı, zalimi, piçi kendisine kardeş
yapan, İslam'ın esasını bozmakla" suçladığı Muâviye'nin vahiy kâtibi
olarak Cibril'in emriyle atandığı şeklindeki rivayetlerin asılsız oldu-
ğunu, Muâviye'ye avukatlık yapan kimselerin uydurulmuş sözleri
kudsi hadis diye naklederek onu beraat ettirmeye çalışmakla suçlar.
Bu nakillerin aksine Hz. Peygamber'in onu bağı, melik-i adud diye
nitelediğini savunan Yeşil, Muâviye'nin vahiy kâtibi olduğu iddiasının
da uydurma olduğunu ileri sürerek onun Mekke'nin fethinde, başka
çaresi kalmadığı için bir mevki elde etmek amacıyla müslüman oldu-
ğunu savunur. Sırf Hz. Peygamber'i gördü diye ona bir şey deneme-
yeceğine karşı çıkararak Hz. Peygamber'i gören kimsenin saltanat için
yüzlerce ev söndürmeyeceğini, binlerce can yakmayacağını, dini si-

¹⁰⁶ Şemseddin Yeşil, "Gafil Yaygarası Para Etmez İlmi Cevap Lazım," *Hakikat Yolu*
42 (4 Aralık 1947), 2.

yasete alet edip üç günlük dünyası için Kur'an'ı mızraklara takmayacağını ifade ederek muhataplarına "büyük bağı, koca katil" dediği Muâviye'yi beraat ettirmek için boşa uğraşmamalarını öğütler.¹⁰⁷

Yeşilzâde Mehmed Salih de buna paralel şekilde Muâviye'nin imanını sorgulayan bir tavır takınarak onun Mekke'nin fethinden sonra kılıç korkusuyla müslüman olduklarını söylediklerini, bu kimselerin şüpheli iman sahibi olduklarını ileri sürerek daha önce müslüman olmuş sahabe ile bir tutulamayacağını ifade eder.¹⁰⁸

Konuya yaklaşımı ve ilgili nakil ve rivayetlerin ilmi usullerle tenkit ve tahkikin esamesinin görülmemesi bir yana kullanılan üslup açısından da bir hayli sorunlu olan bu tartışma sürecinde meseleyi soğukkanlı şekilde mütalaa cihetine giden, ilmi niteliğe sahip, üslup açısından da hassas çok az yayının yapıldığı görülmektedir. Bunlardan biri o devirde Diyanet İşleri Başkanlığı Müşavere Heyeti Azası olan Yusuf Ziya Yörükân'a (ö. 1954) aittir.

Yeşilzâde'nin "Açık Mektub"una cevap verdiği yazısında Yörükân, söz konusu mektubun ilmi bir açıklama ve öğrenilmesi istenilen bir soru şeklinde yazılmadığını, tuhaf ve gayri ciddi hitaplar içerdiğini belirterek 1300 yıl önce yaşanmış bir hadisenin yeniden kurcalanmasını hedefleyen bu mektuba İstanbul Müftülüğü'nün cevap vermesinin zaten beklenemeyeceğini aktarır. Bu yazıyı yazmasının yersiz gördüğü bu tartışmayı kabul ettiği manasına gelmediğini belirten Yörükân, aksine ilim usulünün icaplarını ve meselenin hakikatini açıklamayı ve lüzumsuz bir münakaşayı önlemek istediğini ifade eder. Ancak o, konuya geçmeden evvel açık mektup sahibi Yeşilzâde'ye birkaç soru soracağını belirterek bu mücadeleyi neden yeniden gündeme getirdiğini, meselenin aslında fakültelerde ilmi olarak tartışılabilirliğini ama neden vaazlarda, gazetelerde ve mektuplar yazarak her tarafa yaymaya çalışıldığını, bu tartışmayı sürdürmekte neden bu kadar ısrarcı olduğunu, Muâviye'ye sövüp saymanın neye yarayacağını, âlimler ve mutehassıslar arasında tartışılması gereken böyle nazik bir konuyu neden halk arasında yapıldığını ve bu-

¹⁰⁷ Şemseddin Yeşil, "Ayıptır Günahdır; İslama Leke Sürmeyiniz Kaş Yapayım Derken Göz Çıkarmayınız", *Hakikat Yolu* 43 (11 Aralık 1947), 2.

¹⁰⁸ Yeşilzâde, "Kimlere Eshap Denir?", 4-5.

nun sırrının ne olduğunu, sadece Muâviye ve ailesine değil onun saf-larında yer alan bir kısım sahabilere de lanet etmekten neyin amaç-landığını, tarihte olmuş bitmiş bir hadiseyi dini bir icapmış gibi gayri ciddi bir üslupla ulemadan cevap istemesinin gayesinin ne olduğunu sorarak eğer samimi olunur, ilmi usul dairesinde kalınarak sorular sorulur ise bu hadiselerin izahını yapacağını, bu nazik meselenin de ihtilaf ve iftirak zemini yapılmaması gerektiğini belirtir. Yörükân, Yeşilzâde'nin kullanmış olduğu hadislerin nerelerden alındığına dair hadis usulüne uygun şekilde kaynağının verilmesi gerektiğini hatırlatarak bu türden gerek Muâviye'ye ilişkin gerekse de Hz. Ali'ye ilişkin rivayetlerin çoğunun uydurma olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Yeşilzâde'nin başvurmuş olduğu kaynaklarda da bu türden uydurma rivayetlerin olduğunu hatırlatarak muhatabına hadis usulünün kurallarına uymadan, kaynak vermeden, araştırmadan ve sahih olup olmadığına da bakmadan rivayetleri sıralamanın ilim adamına yakışmayacağını, netice olarak da naklettiği bütün hadislerin mevzu olduğunu belirtir ve aceleyle kimseye sövüp sayılmamasını, ashaba tan edilmemesini öğütler. Hz. Ali ve ehl-i beyt hakkında aşırıya gidenlerin buna dair pek çok şey uydurduklarına dikkat çeken Yörükân, bunu yapmanın Hz. Ali ve ehl-i beyti sevmek olmayıp onlar hakkında iftira atmak olduğunu aktarır.¹⁰⁹

Kullanılan dil ve üslup açısından titiz kabul edilebilecek bir diğer yazı yine Yeşilzâde çevresinin Muâviye aleyhine yaklaşımını tenkit eden Mehmet Oruç'un "Bay Şemseddin Yeşil'e Cevap" adlı yazısıdır.

¹⁰⁹ Yusuf Ziya Yörükân, "İlme Ulemaya Açık Mektup Muharriri Salih Yeşil'e Cevap", *İslâm-Türk Ansiklopedisi Muhitülmaarif Mecmuası* 2/88 (Aralık 1947), 2. Yörükân'ın bu yazısına Yeşilzâde de *Hakikat Yolu* dergisindeki yazısıyla cevap vermiştir. Bu cevabi yazısında Yeşilzâde, Yörükân'ı Atatürk'e yaranmak için Şerafettin Yalkaya ile birlikte camilere ayakkabı ile girmek, kanepelerde oturmak, çalgı ile rüküsüz, secdesiz namaz kılmak için din inkılabı hakkında mazbata hazırladığına göndermede bulunarak kendisinin buna iştirak eden "kepazelerden" olmadığını belirtip Yörükân'ın âlimliğine göndermede bulunur ("Bu kerre de Din İşlerinde azalık yapan Profesör Yusuf Ziya Yörükân Hocanın 88 sayılı İslam Türk Ansiklopedisi'ndeki Bâtınlık dedikodunamesine arzuları veçhile cahilane ve müzahî cevabnamedir", *Hakikat Yolu* 52 (12 Şubat 1948), 2-4). Ancak kendisiyle yapılan bir mülakatta Yörükân, söz konusu mazbatayla kendisinin de adı geçen şahısların da bir ilgisinin olmadığını belirtmiştir. Bu mülakat için bkz. "Dini İnkılâp ve İslâhat Hakkında", *İslâm-Türk Ansiklopedisi Muhitülmaarif Mecmuası* 2/73 (1942), 9-10.

“Muhterem üstadım” hitabıyla başlayan yazısında Oruç, Yeşil’in Hz. Ali-Muâviye mücadelesi gibi zor bir meselede hüküm vermeye çalıştığını oysa bu hususta hüküm verecek kimsenin yeterli donanıma sahip olması gerektiğini belirterek bir tarafta seçkin bir sahabi olarak Hz. Ali öte tarafta vahiy kâtipliği yapmış Muâviye’nin bulunduğunu hatırlatıp Yeşil’in Muâviye’yi hürmetle anmaya karşı çıkmakla yetinmeyip lanete yönelmesinin asıl soruna yol açtığını ifade eder. Burada Oruç, Yeşil’in misyonerlik faaliyetleri gibi daha ciddi ve önemli sorunların bulunmasına rağmen bu konuyu gündeme getirmesini sorgulamaya davet ederken Muâviye’nin hiç olmazsa zahiri sahada İslamiyet’e bazı faydaları olduğunun inkâr edilemeyeceğini belirterek muahatabını şöhret esiri olmakla suçlar.¹¹⁰

Muâviye tartışmalarının alabildiğine sert devam ettiği süreçte özellikle *Ehli Sünnet ve Hakikat Yolu* dergilerinde bir yandan karşılıklı ithamlarla cevaplar vermeye devam edilirken bir yandan da Muâviye’yi tenkit ya da savunma mahiyetinde yazılar sürdürülür. Belli bir aşamadan sonra artık tekrar niteliğine dönüşen bu yazıların birinde Yeşilzâde, Yüce Allah’ın kendisini Hz. Peygamber’in ve evladı ile ashabının yolundan, muhataplarını ise ehl-i beytin katili olan Muâviye’nin dostluğundan ayırmamasını dileyerek Hz. Peygamber’in Muâviye için “ısırcı it” dediği halde muhataplarının onu ashabın büyüklerinden ve kıymetlilerinden saydıklarını belirterek tenkit eder. Onun müellef-i kulubtan olmasını, “şüpheli iman sahibi” olarak yorumlamayı sürdüren Yeşilzâde, Muâviye’nin “karnını doyurmak için Mekke’nin fethinden sonra Medine’ye gelip yedi ay kadar Hz. Peygamber’in civarında menfaat için dolaştığını” savunarak onun vahiy kâtibi ve ashab olarak nitelenmesini kabul edilemez bulur. Kur’an’da peygamber akrabalarına sevginin emredildiği halde muhataplarının “ehl-i beyt düşmanı olan Muâviye’ye hürmet etmeyenlerin piç olduğunu” söylediklerini belirterek Muâviye aleyhine peygamberden bu kadar çok nakil varken ona nasıl hürmet gösterilebileceğini ve nasıl “radiyallahu anh” denilebileceğini sorar.¹¹¹

¹¹⁰ Mehmet Oruç, “Bay Şemseddin Yeşile Cevap”, *Ehli Sünnet* 1/24 (12 Aralık 1947), 4.

¹¹¹ Yeşilzâde, “Muâviye Dedikodusunu Kapatın Son Söz Son Cevabımız”, 2-3.

Şemseddin Yeşil de Muâviye'nin yapıp ettiklerinin söylenmesi gerektiğini ancak kaynakların onun günahlarını örtbas ederek zalimlerin türemesine zemin hazırladığını savunarak Hz. Peygamberle birlikte olmanın ve sohbetinin manasını kavramadan onu dinlemenin kişinin işlediği günahları örtmeyeceğini ifade eder. Kendisinin herhangi bir kimseyi lanet etmeye davet etmediğini belirten Yeşil, Hz. Peygamber'in "ölülerinizi hayırla anın" hadisinin küfre, nifaka, zulme boyun eğin manasına gelmeyip "zalimi, bağıyi, katili, fasıkı, kopkoyu şakiyi" hayırla yad etmeyi emretmediğini aktarır. Muâviye'nin yaptıklarına ictihad süsü verilemeyeceğini bir kez daha aktaran Yeşil, aksine onun gizlice din perdesi altında müşrik dedelerinin intikamını aldığını savunarak dinin ehl-i beyte muhabbeti vacip kıldığı için bu bağının hürmet ve muhabbetinden vazgeçtiklerini, "büyük bağı, koca katil, muazzam zalim, geniş fasıkın zavallı gafil avukatları" dediği muhataplarına da önceki yazılarından geçtiği gibi Muâviye'yi beraat ettiremeyeceklerini ifade eder.¹¹²

Kendilerine yönelik Alevilik, Şiilik, Rafızilik suçlamalarından da rahatsız olan Yeşilzâde çevresi, buna yönelik yazılar da kaleme almışlardır. Yeşilzâde daha önce dikkat çekililen Yörükân'a cevabi yazısında kendisine yönelik Bâtınlık ve Şiilik suçlamalarını "fasid fikirli, para dinli menfaatperest yalancıların isnadları" olarak nitelerken kendisinin "zahiri, Şafii, zahid, nispeten Kadiri, Hüseyini, Ehl-i sünnet itikadlı" olduğunu belirtmektedir.¹¹³ Şemseddin Yeşil de ortada Alevilik, Şiilik, beşinci mezhep olmadığını belirterek muhataplarının bu ithamları, "vaktiyle dini siyasete ilk alet eden, hicap duymadan adi dünya için Kur'an-ı mübini mızraklara diktirerek kendisine siper yapan, İslam'da ilk mevzuatı istibdaiyenin vazı olan piç Ziyad'ı kendisine kardeş yapan Muâviye'den aldıklarını" söyler. Yeşil, Alevilik ve Şiilikle hiçbir ilgisi olmadığını belirterek ilk üç halifeyi övgüyle andığını ve kürsülerde de bunu dillendirdiğini beyan eder. Kendisine yö-

¹¹² Şemseddin Yeşil, "Sorduğumuz Suallere Cevap Veremeyip de Muğalata ile Hikâye Anlatan Şam Valisi Muâviye'nin Zavallı Müdafilerine Biçare Avukatlarına Son Bir Cevap Daha", *Hakikat Yolu* 44 (18 Aralık 1947), 4.

¹¹³ Yeşilzâde Mehmed Salih, "Bu kerre de din işlerinde azalık yapan Profesör Yusuf Ziya Yörükân hocanın", 3.

nelik fitne suçlamasına da karşı çıkan Yeşil, aksine fitnenin kaynağının “Muâviye’yi sevmeyen piçtir” diyerek camilerde ders yaptıklarını ileri sürdüğü kimseler olduğunu savunur.¹¹⁴ Kendisinin sadece çeşitli kaynaklarda Muâviye aleyhine yer alan nakilleri serdettiğini belirten Yeşil, muhataplarının kendisinden önce bu kadar büyük âlimler gelip geçmişken onların bütün bunları görmeyip bir tek kendisinin mi gördüğüne ilişkin soruya, bu âlimlerin de aslında bunları gördüklerini ancak söyleyemediklerini çünkü bütün saltanatların Muâviye’nin saltanatına dayandığını, onu sorumlu tutunca da millete intihab hakkı verileceğini, cumhuriyet idaresi ve demokrasi sisteminin başlayacağını, bunun da zalim idarenin işine gelmeyeceğini, bunun ancak laik cumhuriyetin hüküm sürdüğü bir vakitte gerçekleşebileceğini ifade ederek Muâviye’yi savunanların cumhuriyet aleyhtarı ve intihab ile meşveret karşıtı istibdat ve zalim idare taraftarı olduklarını savunur.¹¹⁵

Tartışmanın bir hayli sertleştiği bu zaman diliminde tansiyonu düşürmek ve yaşanacak tefrikanın zararlarına dikkat çekmek üzere Ömer Rıza Doğrul (ö. 1952) tarafından 1948 yılı başında bir uyarı yazısı yazılır. Tartışmanın yarattığı kutuplaşmadan rahatsızlığı dile getiren Doğrul’un yaklaşımı, Muâviye savunusu yapan kesimlerle büyük ölçüde paralellik arz etse de temelde bu tartışmayı yersiz ve

¹¹⁴ Yeşil’in burada “hakkında *Ehli sünnet*’te yazılar yazan, köylere cerreye çıkan, memleket büyüklerine hakarettten dolayı da ceza alıp görevden el çektirilen Vaiz Abdülhalim” suçlamalarını yönelttiği isim Vaiz Abdülhalim Akkul’dur.

¹¹⁵ Yeşil, “Tezvirata, İftiralara Cevap!”, 6. Şemseddin Yeşil’in bu yazısının son kısmındaki ifadeler Muâviye tartışmasının yer yer bağlamından taşarak başka mecralara kaydığını göstermektedir. Benzer şekilde Yeşilzâde de Muâviye savunucularını irtica ve mürtecilikle suçlamaktadır. Yeşilzâde, Muâviye meselesinde kendilerine yapılan muhalefetin cumhuriyet kanunlarına aykırı olduğunu savunarak “irtica ajanları” şeklinde hitap ettiği muhataplarına kanuna hürmet çağrısı yapıp Muâviye için “halife-i müslimin” nitelemesinin kullanımını, “Muaviye meddahlığı” olarak anıp bundan vazgeçerek “hâkimiyet-i milliyeye saadetine hürmetkâr olmaya” davet eder. Muâviye’nin halife-i müslimin değil saltanat istibdadının ilk mucidi, bağı, asi, zalim ve katil olduğunu savunan Yeşilzâde, onu övmeye kalkışanların ise mürteci olduğunu ileri sürer (“Mürteci kara kuvvetlere iskatçılık delallığı yapmak zelim saltanatçı sahte hilafetçi güruhuna: istipdat ajanlığında bulunmak din mezhep namına minberlerde kürsülerde makamlarda saltanat mucidi Muâviyeyi medhe kalkışmak cumhuriyet kanununa hâkimiyeti milliyeye rejimine muhalefettir”, *Hakikat Yolu* 54 (26 Şubat 1948), 2-3.

tehlikeli bulmaktadır. Yazısında özellikle birlik vurgusu yapan Doğrul, yaşanmış olan hadisenin siyasi nitelikli, gelip geçici bir ihtilaf olduğuna dikkat çekerek buna dini bir mahiyet kazandırmaya kim-
senin haddi olmadığını belirtir. Kavganın din kavgası değil, siyaset ve kabile asabiyetinden türediğini ifade eden Doğrul, mezhebi taas-
subun olayı içinde çıkılmaz bir hale soktuğuna işaret ederek yapıl-
ması gerekenin hadisenin içinde yer almış olanların iyi hallerinin zik-
redilip hatalarının da Allah'a havale edilmesi olduğunu savunur.¹¹⁶

Ancak bu türden yazılar, yükselmiş tansiyonu düşürmede başarılı olamaz. Taraflar Muâviye tartışması üzerinden karşılıklı itham ve suçlamalarına 1948 yılı boyunca da devam ederler. Ocak 1948 başında Yusuf Ziya Çağlı, “Adana’dan Cevap Veriliyor: Biz Ashabdan Hiçbirisine Buğzetmekle Mükellef Değiliz” başlığıyla *Doğru Yol* dergisinde iki yazı kaleme alırken,¹¹⁷ Vaiz Osman Akfırat da aynı dergide 27 sayı devam eden yazı dizisiyle Yeşilzâde’nin açık mektubuna cevap verir.¹¹⁸

Başından beri Yeşilzâde çevresi tarafından özellikle sorular yönel-
timesine rağmen Diyanet İşleri Başkanlığı, Muâviye tartışmalarının dışında kalmıştır. Devrin Diyanet İşleri Başkanı Ahmed Hamid Akseki (ö. 1951) ile bu dönemde başta din eğitimi, mezhepler üzerinden yaşanan gerilim, Alevilik ve Şiilik meselesi ve Muâviye tartışmaları üzerine Eşref Edip tarafından yapılan mülakatta da Akseki genel ma-
lumat dışında doğrudan tartışmanın içine dâhil olacak bir ifade kul-
lanmaz.¹¹⁹ Ancak bu mülakat üzerine Yeşilzâde bir kez daha Ak-

¹¹⁶ Ömer Rıza Doğrul, “İslâm Birliğini ve Türk Birliğini Bozmağa Uğraşan Neşriyata Karşı”, *Selâmet* 2/34 (9 Ocak 1948), 6.

¹¹⁷ Özalp, *Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi*, 81.

¹¹⁸ Özalp, *Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi*, 81. Akfırat’ın yazılarına Yeşilzâde de *Hakikat Yolu* dergisinde (53 (19 Şubat 1948) cevap vermiş, onun bu cevabına ise Osman Akfırat (*Doğru Yol* 34 (5 Mart 1948, 3) ve Muharrem Zeki Korgunal (*Doğru Yol* 33 (27 Şubat 1948, 1-2) yazılarıyla karşılık vermişlerdir (Özalp, *Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi*, 97).

¹¹⁹ Mülakat için bkz. Eşref Edib, “Rafızilik, Batınlık, Alevilik hakkında Diyanet Reisi ile mülakat”, *İslam Türk Mecmuası*, 2/81 (Ocak 1948), 2-5.

seki'ye Alevilik, Şiilik, Hz. Ali'nin fazileti ve Muâviye'ye ilişkin nakillere dair sorular yönelterek cevap talep eder.¹²⁰ Fakat Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan Yeşilzâde'nin sorularına herhangi bir cevap verilmez.

Muâviye savunusu yapan kesimler de DİB ve sorumlu kurumlara çağrıda bulunarak o sırada vaizlik yapan Şemseddin Yeşil'in görevden alınmasını isterler. İsim verilmemekle birlikte Yeşil'i kastettiği anlaşılan yazısında Musa Anter, sahabeye ve Muâviye'ye sövmekle suçladığı kişinin, imam ve vaiz olarak Diyanet'te hala çalışıyor olmasını eleştirerek halkın İstanbul müftüsü, Evkaf Müdürlüğü, Evkaf Genel Müdürlüğü, Evkaf Genel Müdürü, Diyanet İşleri Riyaseti'nin adım atmasını beklediğini belirtilir. Anter, kendisine imamlik ve vaizlik verilen şahsın Muâviye'ye saldırıda bulunduğunu belirtilip resmen Şii olduğunu ifade ederek onun Ehl-i sünnet'e imamlik yapamayacağını ve derhal görevden alınması çağrısı yapar.¹²¹ Aynı minvalde bir başka yazı da Abdurrahim Zapsu tarafından kaleme alınıp Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne seslenilerek Muâviye'ye ve sahabeye söven birinin görevden alınması gerektiği dile getirilir.¹²²

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın doğrudan muhatap olmadığı Yeşilzâde'nin meydan okumasına ve dâhil olmadığı Muâviye tartışmalarına daha önce içeriği verilen Yörükân'ın yazısını bir ölçüde Diyanet adına da değerlendirmek mümkün olsa da Yeşilzâde'nin soru yönelttiği Diyanet çevresinden ilk cevap, tartışmanın güçlü şekilde devam ettiği 1948 yılında devrin İstanbul Müftüsü Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971) tarafından kaleme alınan *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları Hazreti Muâviye Hakkındaki Suallere Cevaplar* adlı kapsamlı eserle verilmiştir. Eserin her ne kadar Bilmen tarafından Yeşilzâde'ye cevap olarak yazılmadığı belirtilse de doğrudan ilgili

¹²⁰ Yeşilzâde Mehmed Salih, "Din İşleri reisi Sayın Ahmed Hamdi Akseki'ye sitem ve minnetle karışık sualname, bu kerre Muâviye bahsini ortaya çıkarıp bize cevap yazdıran karalar, Yeşilin sözüne karışıp iftiraya kalkışmasınlar", *Hakikat Yolu* 51 (5 Şubat 1948), 2-3.

¹²¹ Musa Anter, "Cürüm Büyük Mesul Kim?", *Ehli Sünnet* 2/42 (15 Ağustos 1948), 9, 15.

¹²² Abdurrahim Zapsu, "Vakıflar Genel Müdürü Sayın Bay Hakkı Kamil Beşer'e", *Ehli Sünnet* 3/55 (1 Mart 1949), 2, <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/16525/vakiflar-genel-mudurlugu-sayin-bay-hakki-kamis-beser-e>, erişim: 21 Ocak 2022).

çevrenin iddialarının ele alınmış olması, onun Yeşilzâde'ye cevap olarak yazıldığını göstermektedir. Açık bir Muâviye savunusu olarak değerlendirilmesi mümkün olan Bilmen'in eseri, içerik ve yaklaşım itibarıyla tenkide açık olmakla birlikte o dönemde ilmi usullerle kaleme alınmış yegâne eser olması açısından önemli olup Muâviye tartışmasına ilişkin literatürün klasikleri arasında yer almaktadır. Önsözünde son günlerde bazı matbuat sütunları ve risalelerde ashab hakkında kimi yanlış mütalaalar ve yanlış hükümler verildiğini gördüğünü, bunları yazarlardan bazılarının fikir ve kanaatlerinin doğru olup olmadığı hakkında ulema ve müftülüklerine de soru sormaya başladıklarını, bunları okuyup üzülen bazı kimselerin de bunlara cevap verilmesini istediğini belirten Bilmen, yazı yazar kimselerin sahabe hakkındaki sorularıyla bu sorulara dair kendi açıklamalarında samimi olmadıklarını, kendilerinin güya kesin ve kuvvetli şekilde vermiş olduğu hükümlere başkalarının da ikna olduklarını varsayarak bu türden sorular sorduklarını belirtmektedir. Bilmen, onların sorduğu bu sorularla yok yere bir tartışma kapısının açıldığını, bunun da münakaşa ve tefrikalara sebep olduğunu, bu nedenle de o sorulara cevap vermediklerini belirtir. Ancak sonrasında onların sorularına doğrudan cevap verecek bir tarz takınmaksızın sadece olayların gerçek mahiyetini ortaya koymak için ilmi içerikli bir eser yazmaya karar verdiğini ifade etmektedir.¹²³

Bilmen, bu eserinde temelde meseleyi sahabe olgusu çerçevesinde ele almış olup sahabe arasında yaşanan ihtilafı ictihad olarak görmekte ve Muâviye'nin de girişimlerini bu çerçevede değerlendirmektedir. Bu sebeple Siffin bahane edilerek Muâviye'yi ya da başka bir sahabiyi tenkide karşı çıkmakta, ihtilaflardan el çekmeyi öğütlemekte ve bunu gündeme getirerek müslümanlar arasında tefrika sokulmasının tehlikelerine karşı uyarıda bulunmaktadır. Bilmen, Muâviye'nin imanını sorgulayan, yönetimini gayr-ı meşru sayan iddialara karşı çıkararak onun Hz. Ali'yi minberlerden lanetlediğini reddetmekte, Hz. Hasan'ı zehirlettiğine ilişkin iddiaların sabit olmadığını

¹²³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları Hazreti Muâviye Hakkındaki Suallere Cevaplar*, İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası, 1948, 5-6.

belirtmekte, Yezîd'i veliaht tayinini de iyi niyetli bir girişim olarak değerlendirmektedir.¹²⁴

İlme ve Ulemaya Ait Açık Mektup eseri başta olmak üzere Yeşilzâde ve Şemseddin Yeşil'in vaaz ve yazılarında Muâviye ve savunucularına yönelik eleştiri ve ithamlarına yönelik kapsamlı bir reddiye olan Bilmen'in bu eseri, Yeşilzâde'nin tarafından *Ashaba Hürmet Sövenlere Lanet Peygamber Buyruğu* eseriyle cevaplandırılmıştır.

Kendisinin tenkit yönelttiği isimlerin sahabi olarak anılmasına karşı çıkan Yeşilzâde, müslüman oldukları andan itibaren Hz. Peygamber'in emrine itaat eden, evlatlarına hürmet gösteren ve diğer harplere katılan kimselerin ashab olma şerefine nail olduklarını belirtirken "saltanat hırsıyla ahdini bozan, isyan edip ashaba söven, ehl-i beyti, ashabı öldüren, öldürtenler katiiyen fasık, kâfir oldukları gibi bilerek zalimi koruyanlar da zalimdir, cehennem ehlidir" sözleriyle suçlamalar yönelttiği kimselerin bu şereften mahrum olduğunu savunur.¹²⁵ Muâviye'yi, anne ve babasıyla Hz. Peygamber'e yıllarca hakaret etmiş, Mekke'nin fethi günü kılıç korkusuyla müslüman olduğunu söylemiş, Şam valiliği esnasında da saltanat kurma arzusuyla Hz. Ali'ye isyan ederek harp açmış ve bu sebeple de binlerce müslümanın ölümüne sebep olmuş, Hz. Ali ve tarafdarlarına lanet okutmuş ve saltanatı zamanında da çok kimseyi öldürmüş biri olduğunu ifade eder.¹²⁶ Yeşilzâde cevap verdiği Bilmen'i, Muâviye taraftarı olarak niteleyip eserini de "uydurma hikayename" olarak anar.¹²⁷ Ashab diye methedilen Muâviye'nin "katil" ve Hz. Peygamber tarafından da "melik-i adudlukla yani ısırcı hükümdarlıkla" nitelendiğini belirterek pek çok kaynakta Muâviye'nin Şam valiliği zamanında kılıçla saltanat kurmak için para ile etrafına topladığı şakilerle Hz. Ali'ye isyan edip kan döktüğünü, camilerde kendisi ve para dinli hocalarının ona ve dostlarına lanet okuduklarını, Hz. Hasan'ı zehirlettiğini,

¹²⁴ Bilmen, *Ashab-ı Kiram*, 56, 85-86, 88, 92-94, 103-104, 132, 137-140.

¹²⁵ Yeşilzâde Mehmed Salih, *Ashaba Hürmet Sövenlere Lanet Peygamber Buyruğu* (İstanbul: Adil Ceylan Basımevi, 1948), 2.

¹²⁶ Yeşilzâde, *Ashaba Hürmet*, 3-4.

¹²⁷ Yeşilzâde, *Ashaba Hürmet*, 4-5.

ehl-i beyt dostlarından birçok müslüman ile bir kısım muhterem ashabı bilerek öldürdüğünü belirtir.¹²⁸ Bu sebeple muhataplarına kattikleri methederek günaha girmemelerini öğütleyen Yeşilzâde, kaynaklardaki aktarımların şهادetine dayanarak Muâviye ve Amr b. el-As ile birlikte lanet ve katle iştirak edenlerin “kavlen müslüman amellen fasık ve kâfir” olduklarını ileri sürer.¹²⁹

Matbuata yansıdığı 1947 yılından itibaren karşılıklı sert eleştiriler ve ağır ithamlarla yürütülen Muâviye tartışmalarının başvuru kaynakları ve kullanılan rivayetler dikkate alındığında klasik literatürdeki tartışmaların bir devamı olarak görülmesi mümkün olsa da ifade ve üslup açısından bu literatürün bir hayli gerisinde olduğu söylenebilir. Sertlik düzeyi hemen hiç düşmeden 1948 ve bir ölçüde 1949’da sürdürülen tartışmalar bir süre sonra kısmen gevşemişse de sürmüş ve yoğun bir literatür üretmeye devam etmiştir.

3. Tartışmaların Sonraki Seyri

Yeşilzâde’nin başlatıcısı olarak görülebilecek Cumhuriyet devri Muâviye tartışmaları 1950’li yıllarda etkisini bir ölçüde yitirse de yayın faaliyeti sürmüş ve farklı içerikte metinler yazılmıştır.¹³⁰

1960’li yıllara kadar yer yer gevşemesine rağmen gündemde kalmaya ve çeşitli nitelikteki neşriyata konu olmaya devam eden tartışmaya 1964 yılında ise *Miftâhü’s-saâde* eseriyle Muâviye’ye yönelik

¹²⁸ Yeşilzâde, *Ashaba Hürmet*, 6.

¹²⁹ Yeşilzâde, *Ashaba Hürmet*, 6-7.

¹³⁰ Söz konusu yazılardan bazıları şunlardır: Esat Sezai Sünbüllük, “Ehl-i Beyti Sevmiyenlerin İmamı Tam Değildir...”, *Hakka Doğru* 6/151 (19 Ocak 1950), 3; Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi, *Kerbela Mezalimi-Müminler Ağlar Münafıklar Güler*, Adil Ceylan Matbaası, İstanbul, 1950; Yusuf Ziya Çağlı, “Peygamberimizin Ashabına Taarız”, *Sebilürreşad* 11/264 (Mart 1958), 223; Müellifi meçhul, *Kerbela faciasından evvel Şam’da halifelliğini ilan eden Muâviye’den Kayser Rum’un Kuran-ı Kerim’den sorduğu Muâviye’nin cevap veremediği 100 sual ve ayetleri ile cevaplar*, İstanbul: Ayyıldız Kitabevi, 1958; Yusuf Ziya Çağlı, “Peygamberimizin Ashabına Sövmek”, *Sebilürreşad* 12/293 (Mayıs 1959), 275; a. mlf, “Ashaba Sebb ü Şetim”, *Sebilürreşad* 12/296 (Ekim 1959), 333; Aziz Kondumer, “Peygamberimiz Efendimizin Ashabına Sövmek”, *Sebilürreşad* 12/296 (Ekim 1959), 334; Mehmet Süleyman Teymuroğlu, “Mesnevide Hazreti Muâviye”, *Hilâl* 1/12 (Ocak 1960), 14-15. Muâviye ile ilgili çalışmaların bu döneme ait bir listesi için ayrıca bkz. Adnan Demircan, “Cumhuriyet Döneminde (1923-2010) Emeviler Hakkında Yapılan Çalışmalar”, *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Müsikîsi Dergisi* 9/17 (2011), 64-65.

sert eleştirilerde bulunan Muhammed İhsan Oğuz (ö. 1991) dâhil olmuş ve 1970'li yılların ortasına kadar kaleme aldığı metinlerle bu tartışmaların içerisinde yer almaya devam etmiştir. 1947'deki tartışmaların üslubu dikkate alındığında meseleyi ilmi usullerle ele almayı taahhüt eden Oğuz'un, bunu başarmış olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir.

Miftâhü's-saâde eserinde Oğuz, sahabe arasındaki ihtilafın ictihadı hamledilmesine karşı çıkmakta yaşanan hadiseler göz önünde bulundurulduğunda bir ictihadın değil ancak saltanat hırsı, başa geçme arzusu ve başka duygulardan beslenen bir düşmanlıktan bahsedilebileceğini öne sürmektedir.¹³¹ Cemel ve Sıffin savaşlarının müsebbibinin Muâviye olduğunu savunan Oğuz, onun ve taraftarlarının isyancı (baği) olduğunu belirtip buna da “hakdan udul ile isyan ve serkeşlik eden güruh” manası vermektedir.¹³²

Muâviye'yi pek çok cinayetin de asıl sorumlusu olarak gören Oğuz, onun Muhammed b. Ebî Bekr'i katledip cesedini yaktırdığını, Haremeyn'e musallat ettiği Büsr b. Ertat'ın kadınları ve çocukları kılıçtan geçirdiğini ve Hz. Ali taraftarı 30 bin kişiyi katledip evlerini yakıp yıktığını, Hz. Ali ile Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in minberlerden lanetlemek üzere bütün valilere emirler gönderdiğini ve sırf buna karşı çıkması nedeniyle Hucr b. Adî'yi katlettiğini ve Hz. Hasan'ı zehirletmek suretiyle şehid ettiğini ifade etmektedir.¹³³ Ayrıca Ziyad'ı, “makasid-ı hainane ve caniyane-i haliye ve müstakbelesine hizmet için” nesebine kattığını,¹³⁴ Yezîd gibi birisini veliahd yaparak müslümanların başına musallat ettiğini, böylece öldükten sonra da fitne ve fesadı ile birlikte hıyanet ve cinayetini de sürdürdüğünü ve neticede Kербela gibi bütün müslümanların kalplerini sızlatan bir faciaya sebep olduğunu belirterek tenkit etmektedir.¹³⁵

¹³¹ Muhammed İhsan Oğuz, *Miftâhü's-saâde* (İstanbul: Oğuz Yayınları, 2020), 385-388.

¹³² Oğuz, *Miftâhü's-saâde*, 396-400.

¹³³ Oğuz, *Miftâhü's-saâde*, 400-402.

¹³⁴ Oğuz, *Miftâhü's-saâde*, 402-403.

¹³⁵ Oğuz, *Miftâhü's-saâde*, 404-405.

Oğuz, Muâviye'nin işlediğini belirttiği bütün bu fiillerinin hakiki ictihadla izahının mümkün olmadığını, bunları kim işlerse işlesin Yüce Allah'ın şiddetli cezalandırmasını hakedeceğini, Hz. Peygamber'in sohbetinde bulunmanın buna dair sorumluluğu ortadan kaldırmayacağını belirtir.¹³⁶ Oğuz, Muâviye'nin yaptıklarıyla Hz. Peygamber'in sohbetinde bulunma şeref ve ayrıcalığını yitirdiğini, bu sebeple onun sahabeye ait hususiyetten hariç tutulması gerektiğini, aksi takdirde "ashabım hidayet yıldızları gibidir. Onlara iktida eden hidayete erer" hadisinin manasız kalacağını, oysa bunun imkânsız olduğunu, bu nedenle de Muâviye'yi şeref-i sohbet-i peygamberiden hariç tutmanın zaruri olduğunu savunmaktadır.¹³⁷ Oğuz, işlenen cinayetler ve yaşanan hadiselerin hakkullah ve hakk-ı resul ile sınırlı kalmadığını, sayısız kul hakkının da buna dâhil olduğunu, bu sebeple nasların ashaptan da olsa bu türden masiyet ve cinayetleri işleyenlerin cehennemde terbiye ve tathir olunacaklarını bildirdiğini ifade eder.¹³⁸

Oğuz'un Muâviye'ye yönelik oldukça sert ifadeler içeren *Miftâhü's-saâde* eseri Muâviye tartışmalarının bir kez daha alevlenmesine ve bu eser sebebiyle Oğuz'a bir kısım tenkitlerin yöneltilerek reddiyelerin yazılmasına neden olmuştur. Ilgazlı Hacı Baba diye meşhur olan Şeyh Ahmed Abduşoğlu (ö. 1975) Oğuz'un *Miftâhü's-saâde* eserine *Miftâhu's-şekâve* adıyla reddiye yazarlardan biridir. Eserinde sahabe arasındaki çekişmeden bahsedilmemesi ve hepsine hüsn-i zan beslenmesi gerektiğini belirten Abduşoğlu, Ehl-i sünnet'in bu ihtilafı ictihad olarak değerlendirdiğini ve bir sahabi olarak Muâviye hakkında kötü söz söyleyenlerin Hz. Peygamber'in huzurunda rezil rüsvay olacaklarını ifade etmektedir. Abduşoğlu, isim vermemekle birlikte Oğuz'u oldukça sert ifadelerle tenkit etmiş, onu fitneyi uyandırmakla suçlayıp Alevî ve Rafizîlere yaranmak ve eserine ilgi uyandırmak için

¹³⁶ Oğuz, *Miftâhü's-saâde*, 407.

¹³⁷ Oğuz, *Miftâhü's-saâde*, 407.

¹³⁸ Oğuz, *Miftâhü's-saâde*, 408.

ashaba saldırıda bulunmakla suçlanmış, yazdıkları sebebiyle Ehl-i sünnet dışına çıkmakla itham etmiştir.¹³⁹

1960'lı yılların ortalarından 1970'li yılların ortalarına kadar ön plana çıkan Oğuz'un çalışmalarının yanı sıra bu dönemde Muâviye lehinde ya da aleyhinde farklı nitelikte pek çok eser yazılmış, Alevi çevrelerin de dâhil olduğu bu eserlerdeki tartışmalar 2000'li yıllara kadar belli aralıklarla devam etmiştir.¹⁴⁰ Son dönemlerde de yer yer

¹³⁹ *Miftâhu's-şekâve*'nin metni ve Şeyh Ahmed Abduşoğlu'na dair bilgi için bkz. Abdulkerim Abdulkadiroğlu, *Şeyh Ahmed Abduşoğlu (İlgazlı Hacı Baba)* (Ankara: Anıl Matbaa, 2004), 95-106. DİB Din İşleri Yüksek Kurulu da Oğuz'un *Miftâhü's-saâde* kitabının zararlı olduğuna ve okunmasının tavsiye edilmediğine dair bir karar almıştır (Abdulkadiroğlu, *Şeyh Ahmed Abduşoğlu*, 94).

¹⁴⁰ Bu dönemde yazılmış eserlerden bazıları şunlardır: M. Sait Çetiner, *Muâviye'nin Fahişe Anası ve Hazreti Hamza* (İstanbul: Orhan Mete ve Ort. Koll. Şti. Matbaası, 1965); P. M., *Hazreti Ali ve Muâviye Cengi* (İstanbul: Pak Neşriyat, 1965); Mehmet Akçayır, *Emevîlerin İlk Halifesi Muâviye'nin İslâm Âlemine İndirdiği Ağır Darbe ve Muâviye'nin Kimliği* (Samsun: Aksiseda Matbaası, 1968); M. Raif Ogan, *Muâviye Hakkındaki İddiaların Cevabı*, nşr. M. İhsan Erdin, (İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1972); Mahmut Ali Toptaş, *İslâm'ın Başbelası Kumaz Muâviye* (İstanbul: Tipo Basımevi, 1972); Mehmet Ali Derman, *Evlîyalar Şahu, İslam Tarihinden Bir Sayfa: İmam Ali ve Muâviye* (İstanbul: Üçler Matbaa, 1977); a. mlf, *Şam Valisi Muâviye: Ebu Süfyan'ın Oğlu* (İstanbul, 1978); N. B., *Hz. Ali-Muâviye Mücadelesi: Siffin Savaşının İcyüzü* (İstanbul: Şenyıldız Yayınevi, 1981); M. Rıza Görüş, "Onlar Karanlık Gecelerimizin Yıldızlarıdır", *Ribat* 64 (Nisan 1988), 33; Orhan Tutar, "İslam Tarihi Kitapları Üzerine", *Kitap Dergisi* 2/46-47 (Aralık 1990-Ocak 1991), 28; Oral Çalışlar, *Hazreti Ali-Muâviye Çatışması İslam'ın Doğuşu ve İlk Ayrılıklar* (İstanbul: Pencere Yayınları, t.y); Yazar yok, "Hz. Ali (ra) Muâviye İle Niçin Savaştı?", *Sur* 230 (Mayıs 1995), 13; Sadi Baba, *Emir Muâviye Sahabe mi? ve Ebu Talib'in İman Meselesi* (İstanbul: Birleşik, 1996); Ali Yaman, *Muâviye, Yezid, Hz. Hüseyin ve Kerbela* (İstanbul: Umut Matbaa, 1998); Mahmut Celal Özmen, "Sahabenin Adaleti Görüşüne Eleştirel Bir Bakış", *İktibas* 20/281 (Mayıs 2002), 30-32; Bahattin Bilhan, "Ebu Süfyan Oğlu Muâviye", *Nida* 67 (Ekim 2002), 24-25; İhsan Eliaçık, "İslam Tarihinde 'Muâviye' Fenomeni", *Özgün İrade* 39 (Temmuz 2007), 48; Ebubekir Sifil, "Sahabeye Saygının Aşınması ve 'Hakem Olayı'nın Aslı", *Rihle* 1 (Nisan-Haziran 2008), 90-94; Hayrettin Karaman, "Ashabın tamamı yıldızlar gibi midir?", (20 Ocak 2011), <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/0684.htm> (erişim: 24 Ocak 2022); a. mlf, "Nassa karşı ictihad olmaz", (21 Ocak 2011), <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/0685.htm> (erişim: 24 Ocak 2022); Ebubekir Sifil, "Hz. Mu'âviye", *Milli Gazete* (29 Ocak 2011), <https://ebubekirsifil.com/gazete-yazilari/hz-Muâviye/?philite=%27> (erişim: 24 Ocak 2022); a. mlf, "et-Teftâzânî'nin Hz. Muâviye Hakkındaki İfadeleri", *Milli Gazete* (31 Ocak 2011), <https://ebubekirsifil.com/gazete-yazilari/et-teftazaninin-hz-Muâviye-hakkındaki-ifadeleri/>, (erişim: 24 Ocak 2022); Aydın Tonga, *Kapital İslam'ın Temeli Muâviye* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2011); Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim'de Lanetlenen*

ivme kazanan Muâviye tartışmaları, çoğu popüler yayın niteliğinde olan kitap, dergi ve gazete yazısı ile internet sitelerindeki yazılarla sürdürülmüş olup günümüzde de bir kısım gruplar arasında önemli bir mesele olarak tartışılmaya devam etmektedir.

Bağlamını aşan ve bir kült haline gelmiş olan Muâviye b. Ebi Süf-yân, tarihsel süreçteki tartışmaların seyri dikkate alındığında bugün artık halife, emir, vali, sahabe olmanın ötesinde bir anlam ifade etmekte olup daha derin bir söylemi bünyesinde barındıran bir sembole dönüşmüş durumdadır.

Sonuç

Abbâsîler devrinde politik bir zeminde alevlendiği anlaşılan Muâviye tartışmaları, dinî-siyasî hareketlerin teşekkülüyle bazı mezhepler arasında çekişme mevzusu haline gelmiştir. Ehl-i hadis ile Şii gruplar bu tartışmanın önde gelen tarafları olarak dikkat çekmektedir. Her iki kitlenin bir arada yaşadığı Irak, Muâviye ile ilgili farklı nitelikteki hadiselerin cereyan ettiği bir bölge olmuştur. Bunun dışında Şiilerin etkinlik kazandığı belli dönemlerde Muâviye etrafında her iki grubun gerilim düzeyi yüksek tartışmalarına şahit olunmaktadır. Şiilerin daha çok sahabilere yönelik eleştirileri çerçevesinde olaya müdahil olan Ehl-i hadis dışındaki Sünnî kesimler ise nadiren Muâviye'ye özel olarak temas etmiştir. Bu yönüyle Muâviye tartışmalarının tarihsel süreçte büyük ölçüde Şiilerle Ehl-i hadis arasında yaşandığını söylemek mümkündür.

Ehl-i hadis çevreler diğer Sünnî kesimlere nazaran Şii eleştirilere karşı özel olarak Muâviye'yi savunan bir tutum geliştirmiş ve bu tu-

Soy (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2013); a. mlf, *Emevi Dinciliğine Karşı Mücadelenin Öncüsü Ebu Zer* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2014); Baran Demir, "Hz. Muâviye Ashabın Perdesidir", *Baran* 496 (14 Temmuz 2016), 10; Ömer Faruk Korkmaz, "Ehl-i Sünnet Nazarında Hazreti Muâviye", <http://www.reddiyeler.com/detay.asp?haberID=715>, (erişim: 24 Ocak 2022); Hayrettin Karaman, "Muâviye'ye dil uzatma, mezhepsizlik, Hz. İsa ve Mehdi'nin gelmesini inkâr", (25 Kasım 2018), <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/1882.htm>, (erişim: 24 Ocak 2022); Murat Sarıcık, *Sorularla Hz. Muâviye* (Isparta: Hilal Ofset, 2019); Burak Kızıldaş, *Sahabe Kapısının Kulpu Emirü'l-Mü'minin Muâviye bin Ebu Süfyan* (İstanbul: Kitap Kalbi Yayıncılık, 2020).

tum, Şiîliğin görünürlüğünün arttığı dönemlerde doğru orantılı olarak güçlenmiş ve bu çerçevede geniş bir literatür oluşturmuştur. Söz konusu savunu literatüründe Muâviye'yi övücü pek çok rivayet nakledilmekte, onu tenkit eden rivayetlerle ona yönelik eleştiriler farklı gerekçelerle bertaraf edilmektedir. Burada Şiîlerin eleştirileri dışında Haricîlerin, Abbâsîlerin ve bazı Mu'tezilîlerin de tenkitlerine karşı Muâviye savunulmakta, hatta Hz. Ali'nin karşısında ona denk bir sahâbi olarak yüceltilmektedir. Bu savunu, Muâviye'ye yönelik tenkitler şiddetlendikçe tepkisel olarak artmış ve yer yer aşırı olarak nitelenebilecek biçimlere dönüşmüştür.

Tarihsel süreçte belli dönemlerde yer yer gevşemekle birlikte Muâviye etrafındaki tartışmalar son dönemlere kadar devam etmiştir. 1940'lar Türkiye'sinde de çeşitli nitelikteki neşriyatın önemli tartışma konularından olan Muâviye'ye ilişkin, lehte ve aleyhte çokça yazı kaleme alınmış ve önemli bir literatür oluşmuştur. Osmanlı'nın son döneminde kaleme alınan Avlonyalı Süreyya Bey'in *Fetretü'l-İslam* ve Ahmet Cevdet Paşa'nın *Kıyas-ı enbiya* eserlerinin başlıca kaynaklar olarak kullanıldığı anlaşılan Cumhuriyet devri Muâviye tartışmaları, karşılıklı itham ve suçlamalarla özellikle *Hakikat Yolu* ve *Ehl-i sünnet* dergileri etrafındaki geniş bir kitlenin katılımıyla uzunca bir süre devam etmiştir.

Karşılıklı sert eleştiriler ve ağır ithamlarla vaaz kürsüleri, gazete, dergi, risale ve kitaplar üzerinden sürdürülen bu tartışmaları, klasik kaynaklardaki içeriğin, düşük düzeydeki devamı olarak görmek mümkündür. Bu tartışma sürecinde, başını Yeşilzâde Salih Efendi ile Şemsettin Yeşil'in çektiği Muâviye karşıtları, Muâviye'ye yönelik başta Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetler olmak üzere hadis mecmualarıyla tarih, fıkıh, tefsir, kelim kitaplarında yer alan pek çok nakli kullanarak Muâviye'yi tenkit ederken Muâviye'yi sahâbi olduğundan hareketle savunanlar ise ona yönelik ithamlara karşı bir yandan yine Hz. Peygamber'in lisanından ona dair övgü içerikli nakillerde bulunurken öte yandan nispet edilen suçlamaları klasik kaynaklara dayanarak ret ve izah etmeye çalışmışlardır. Muâviye savunusu yapan söz konusu kesimler, onu tenkit eden Yeşilzâde çevresine göre daha geniş bir sosyal zemine sahip olmuşlardır.

Sert suçlamaların yapıldığı bu tartışmalarda, Muâviye'yi savunanlar onu tenkit edenleri genelde fitne çıkarmak, Ehl-i sünnet'ten olmamak, beşinci mezhep mensubu, Rafızı, Şii, Alevî, Batınî, Karmatî olmakla itham ederken Muâviye'yi tenkit edenler ise onu savunanları, yobaz, saltanatçı, sahte hilafetçi, cumhuriyet aleyhtarı, intihab ile meşveret karşıtı, istibdat ve zalim idare taraftarı, mürteci olarak nitelmişlerdir.

Karşılıklı ithamlara rağmen kendilerini Ehli sünnet ve muteber kaynaklara dayalı din anlayışının temsilcisi olduklarını savunan iki kesimin tartışmasına Diyanet İşleri Başkanlığı kurumsal olarak dâhil olmamakla birlikte kurum bünyesinde görev yapan kimi isimler genelde Muâviye savunusu yapan kesimlerin saflarında sayılacak şekilde tartışmaya dâhil olmuştur. Söz konusu isimlerce özellikle tartışmanın yersizliği, usulsüzlük, kaynak, ifade ve üslup gibi sorunlara dikkat çekilmiş ve nihai manada sahabe nesline yönelik haddi aşan ithamlardan sakınılması ve bu türden tartışmalar yerine müslümanların daha hayati sorunlarına yönelme çağrısı yapılmıştır.

Neredeyse her kaynağın aynı rivayetleri, aynı örnekleri, aynı kalıp ifadeleri kullanmış olmasına rağmen sürekli yeni isimlerin katılımıyla sürdüğü süren Muâviye b. Ebî Süfyân etrafındaki tartışmaların, günümüzde de dini gruplar arasında hala önemli bir ihtilaf ve tartışma konusu olduğunu ve daha başka gerilimlere yol açabilecek potansiyeli de bünyesinde barındırdığını belirtmek gerekmektedir.

Farklı bağlamlarını göstermesinin yanı sıra başvuru dilindeki ifade ve üslup sorunlarını da tüm çıplaklığıyla ortaya koyan Cumhuriyet devri Muâviye tartışmalarının, aynı zamanda önemli bir yaklaşım ve yöntem sorununu da bünyesinde barındırdığı belirtilmelidir. Temelde siyasi nitelikli hadiselerin itikadî bir zeminde ele alınması, olayların dini ve akidevi bir ihlal olarak değerlendirmesi konuyla ilgili hemen her metinde müşahede edilen en önemli yaklaşım sorunudur. Rivayetlere başvurma ve onları kullanma biçimi de ilgili literatürde sıklıkla görülen bir diğer önemli problemdir. İlmi usullerin hemen hiç devrede olmadığı Cumhuriyet devrindeki bu tartışmaların, ifade ve üslubu ise diğer sorunları gölgede bırakacak bir düzeyde olup bundan çok az metin kendini koruyabilmiştir.

Kaynakça

- Abdulkadiroğlu, Abdulkerim. *Şeyh Ahmed Abduşoğlu (İlgazlı Hacı Baba)*. Ankara: Anıl Matbaa, 2004, 95-106.
- Abdülaziz b. Ahmed. *Müminlerin Emirine Yönelik Tutarsız Eleştiriler Muâviye b. Ebî Süfyân Müdafası*. çev. Necmi Sarı. İstanbul: Üm-mülkura Yayınları, 2010.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Kıyas-ı enbiya ve tevârîhi hulefa: Peygamberler ve Halifeler Tarihi*. sad. Metin Muhsin Bozkurt. İstanbul: Çile Yayınları, t.y.
- Ahvâzî, Ebû Ali Hüseyin. “Şerhu ikdi ehli’l-iman fi Muâviye b. Ebî Süfyân”. *Selâsü resail fi fadli Muâviye*. thk. İsam Mustafa Hezayime-Yusuf Ahmed Beni Yasin. 87-145. İrbid: Müessesetü’l-Ham-made, 2000.
- Anter, Musa. “Cürüm Büyük Mesul Kim?”. *Ehli Sünnet* 2/42 (15 Ağustos 1948), 9, 15. Erişim: 20 Aralık 2020. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/16305/curum-buyuk-mesul-kim>
- Avlonyalı Süreyya. *Fetretü’l-İslam*. İstanbul: Matbaa-i Artin Asadur-yan, 1325.
- Aycan, İrfan. *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Akkul, Abdülhalim. “Fitneye Lüzum Yoktur (Hazreti Muaviye ashabi Resulullahtandır)”. *Ehli Sünnet* 1/21 (21 Kasım 1947), 1. Erişim: 16 Aralık 2020. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/15988/fitneye-luzum-yoktur-hazreti-muaviye-ashabi-resulullahtandir>
- Akkul, Abdülhalim. “Fitneye Lüzum Yoktur (Hazreti Muaviye ashabi Resulullahtandır)”. *Ehli Sünnet* 1/22 (28 Kasım 1947), 1. Erişim: 16 Aralık 2020. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/16001/fitneye-luzum-yoktur-hazreti-muaviye-ashabi-resulullahtandir>
- Akkul, Abdülhalim. “Fitneye Lüzum Yoktur (Hazreti Muaviye ashabi Resulullahtandır)”. *Ehli Sünnet* 1/23 (5 Aralık 1947), 1. Erişim: 16 Aralık 2020. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/16012/fitneye-luzum-yoktur-hazreti-muaviye-ashabi-resulullahtandir>
- Akkul, Abdülhalim. “Fitneye Lüzum Yoktur (Hazreti Muaviye ashabi Resulullahtandır)”. *Ehli Sünnet* 1/24 (12 Aralık 1947), 1. Erişim: 16 Aralık 2020. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/16022/fitneye-luzum-yoktur-hazreti-muaviye-ashabi-resulullahtandir>
- Akkul, Abdülhalim. “Fitneye Lüzum Yoktur (Hazreti Muaviye ashabi Resulullahtandır)”. *Ehli Sünnet* 1/25 (19 Aralık 1947), 1. Erişim: 16 Aralık 2020. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/16026/fitneye-luzum-yoktur-hazreti-muaviye-ashabi-resulullahtandir>
- Akkul, Abdülhalim. “Fitneye Lüzum Yoktur (Hazreti Muaviye ashabi Resulullahtandır)”. *Ehli Sünnet* 1/26 (26 Aralık 1947), 1. Erişim:

- 16 Aralık 2020. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/16035/fitneye-luzum-yoktur-hazreti-muaviye-ashabi-resulullahtandir>
- Bediüzzaman Said Nursi. *Emirdağ Lahikası*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2007.
- Bediüzzaman Said Nursi. *Mektubat*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2007.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları Hazreti Muâviye Hakkındaki Suallere Cevaplar*. İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası, 1948.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Siyasal Aklı*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. “Benî Ümeyye Risalesi”. çev. İrfan Aycan. *İdeolojik Tarih Okumaları*. haz. İrfan Aycan-M. Mahfuz Söylemez. 31-41. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Ceyhan, Adem – Elgeren, Fatma Şükran. “Osman Salahaddin el-Mevlevî’ye Ait Olduğu Sanılan Bir Eser: Nesrû’l-leâli Tercümesi”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 18 (2017), 29-84.
- Çınar, Fatih. “Nakşî-Hâlidî Şeyhi Hamza Nigari’nin İsteğiyle Yazılan Bir Ehl-i Beyti Müdafaa Risalesi: Risâle fi ta’n li-men hâlefe Ali radiyallahu teâlâ anh”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2019), 125-150.
- Dalkıran, Sayın. *Ahmet Feyzi Çorûmî’nin el-Feyzû’r-Rabbânî’si Işığında Osmanlı Devleti’nde Ehl-i Sünnet’in Şi’i Akîdesine Tenkidleri*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı (OSAV) Yayınları, 2017.
- Demir, Adem. *Muâviye b. Ebî Süfyan’a Yöneltilen Eleştiriler*. Kahramanmaraş: KSÜ Siyer-i Nebi Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2021.
- Demircan, Adnan. “Cumhuriyet Döneminde (1923-2010) Emeviler Hakkında Yapılan Çalışmalar”. *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Müsikîsi Dergisi* 9/17 (2011): 49-97.
- Dırâr b. Amr. *Kitâbu’t-tahrîş*. thk. Hüseyin Hansu. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Doğrul, Ömer Rıza. “İslâm Birliğini ve Türk Birliğini Bozmağa Uğraşan Neşriyata Karşı”. *Selâmet* 2/34 (9 Ocak 1948), 6. Erişim: 20 Aralık 2020. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/57622/islam-birliğini-ve-turk-birliğini-bozmaga-ugrasan-nesriyata-karsi>
- Dural, Osman Nuri. *Muâviye bin Ebî Süfyan’a Yöneltilen Eleştiriler*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2007.
- Dündar, Muhammed Mücahid. “Ehl-i Sünnet’in Siyâsî Temâyülü Olarak Osmâniyye ve Osmâniler”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 91-119.

- Ehli sünnet, “İslamiyetin Esaslarını Kemiren Aleviliğin Yeşil Alevleri”. *Ehli sünnet* 1/20 (14 Kasım 1947), 1, 3. Erişim: 26 Ocak 2022. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/15976/islamiyetin-esaslarini-kemiren-aleviligin-yesil-alevleri>
- Garipoğlu. “Alevi ve Rafizilere Cevap”. *Büyük Doğu* 3/69 (24 Ekim 1947), 4. Erişim: 20 Aralık 2020. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/136363/alevi-ve-rafizilere-cevap>
- Garipoğlu. “Alevi ve Rafizilere Cevap-2”, *Büyük Doğu* 3/70 (31 Ekim 1947), 4. Erişim: 20 Aralık 2020. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/136378/alevi-ve-rafizilere-cevap-2>
- Garipoğlu. “Alevi ve Rafizilere Cevap-3”, *Büyük Doğu* 3/71 (7 Kasım 1947), 4. Erişim: 20 Aralık 2020. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/136407/alevi-ve-rafizilere-cevap-3>
- Garipoğlu. “Alevi ve Rafizilere Cevap-4”, *Büyük Doğu* 3/72 (19 Aralık 1947), 4. Erişim: 20 Aralık 2020. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/136439/alevi-ve-rafizie-cevap-4>
- Gevrekzâde Hafız Hasan. *H. Ali ve Muâviye Arasındaki Mektuplar*. nşr. Sadi Borak. İstanbul: Ses Yayınları, 1956.
- Güzel, Ahmet. “Muâviye ve Hz. Osman’a Muhalefeti Ekseninde Ebu Zerr el-Gıfari”. *Marife* 12/3 (2012), 43-68.
- Hakverdioglu, Metin. “Mir Hamza Nigârî ve Süfyâniler”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 12 (2016), 115-137.
- Heytemî, İbn Hacer. *Tathîrül-cinân ve'l-lisân an selbi Muâviye b. Ebî Süfyân*. thk. Ebû Abdurrahman el-Mısri. Tanta: Dârü's-sahabe, 1413/1992.
- Hezayime, İsam Mustafa-Beni Yasin, Yusuf Ahmed. *Selâsü resâil fi fadli Muâviye*. İrbid: Müessesetü'l-Hammade, 2000.
- Hilmizâde İbrahim Rifat. *Hazreti Osman Şehadeti*. Dersaâdet: Bâbüali Caddesi'nde 38 Numaralı Matbaa, 1326.
- Hoca İshak Efendi. “Tezkiye-i Ehli Beyt”. *Hak Sözü'nün Vesikaları*, Haz. H. Hilmi Işık. 79-131. İstanbul: Hakikat Kitabevi Yayınları, 2017.
- İbn Ebî'd-Dünya, Ebû Bekr Abdullah. “Kitâbu hilmi Muâviye”. *Selâsü resâil fi fadli Muâviye*. thk. İsam Mustafa Hezayime-Yusuf Ahmed Beni Yasin. 39-58. İrbid: Müessesetü'l-Hammade, 2000.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah et-Türki. Kahire: Dâru Hecr, 1424/2003.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin. “Muâviye b. Ebî Süfyân Hakkında İbn Teymiyye'ye Sorulan Sorular ve Cevapları”, çev. M.Mahfuz Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Haz. İrfan Aycan-M.Mahfuz Söylemez. 105-128. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

- İbn Teymiyye, Takiyyüddin. “Yezid b. Muâviye b. Ebî Süfyan Hakkında İbn Teymiyye’ye Sorulan Sorular ve Cevapları”, çev. M.Mahfuz Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları*. Haz. İrfan Aycan-M.Mahfuz Söylemez. 129-142 Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin. *Ashab-ı Kiram*. çev. Heyet. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1998.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *el-Avâsım mine'l-kavâsım*. thk. Muhibbüddin el-Hatib-Mahmud Mehdi el-İstanbuli. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1407/1987.
- İğde, Muhyettin. *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2016.
- Kayaokay, İlyas. “Mensur Bir Maktel-i Hüseyin: Hilmî-zâde İbrâhîm Rıfâtin Vak’a-i Dil Sûz-ı Kerbelâsı”. *Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi* 6/1 (2019): 50-68.
- Kılıç, Ünal. *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezid*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016.
- Makrîzî, Takiyyüddin. “Emevî-Hâşimî Çekişmesi”. çev. İrfan Aycan-Abdulhalık S. Bakır. *İdeolojik Tarih Okumaları*. Haz. İrfan Aycan-M.Mahfuz Söylemez. 151-210. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Makrîzî, Takiyyüddin. *el-Mevâiz ve'l-itibâr*. thk. Muhammed Zeynuhum-Mediha eş-Şarkavi. Kahire: Mektebetu Medbuli, 1998.
- Oğuz, Muhammed İhsan. *Miftâhü's-saâde*. İstanbul: Oğuz Yayınları, 2020.
- Oruç, Mehmet. “Bay Şemseddin Yeşile Cevap”, *Ehli Sünnet* 1/24 (12 Aralık 1947), 4. Erişim: 20 Aralık 2020. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/16024/bay-semseddin-yesile-cevap>
- Öz, Asım. “Kabahatin Fazilete Dönüşmesi Avlonyalı Süreyya Bey”. *dunyabulteni*. Erişim: 14 Ocak 2021. <https://www.dunyabulteni.net/kultur-sanat/kabahatin-fazilete-donusmesi-avlonyali-sureyya-bey-h166621.html>
- Özalp, Ömer Hakan. *Hoca, Şeyh, Siyasetçi Erzurumlu Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi*. İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *Muâviye b. Ebî Süfyan şahsiyyetuhu ve asruhu*. İstanbul: Dâru'r-Ravza, 2017.
- Sarı, Necmi. “Çevirenin Önsözü”. *Müminlerin Emirine Yönelik Tutarsız Eleştiriler Muâviye b. Ebî Süfyan Müdafası*. mlf. Abdülaziz b. Ahmed. 9-58. İstanbul: Ümmülkura Yayınları, 2010.
- Sekati, Ebu'l-Kasım Ubeydullah. “Fedâilu Muâviye”. *Selâsü resâil fî fadli Muâviye*, thk. İsam Mustafa Hezayime-Yusuf Ahmed Beni Yasin. 59-86. İrbid: Müessesetü'l-Hammade, 2000.

- Şenzeybek, AYTEKİN. “Hamza Nigâri’nin Farklı İslam Yorumlarına Yaklaşımı”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 429-444.
- Şeref, Salih. “Nefretle Karşılanan Bir Yazı”. *Doğan Güneş* 7 (Ekim 1947), 109. Erişim: 19 Aralık 2020. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/10626/nefretle-karsilanan-bir-yazi>
- Tanrıverdi, Mustafa. “Tel’in İçerikli Bir Rivayetin Tahlili: Halife Mu’tazîd-Billâh Örneği”. *Eskişeni* 46 (2022): 269-303.
- Topbaşzâde, Ahmed Efendi İbn Mustafa el-Kadınhani. *Hidâyetü’l-mürtâb fî fedâilî’l-ashâb*. İstanbul: Daru’t-Tıbaatî’l-Amire, 1292/1875.
- Yeşil, Şemseddin. “Ayıptır Günahdır; İslama Leke Sürmeyiniz Kaş Yapayım Derken Göz Çıkarmayınız”. *Hakikat Yolu* 43 (11 Aralık 1947), 2. Erişim: 20 Aralık 2020. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/23540/ayiptir-gunahtir-islama-leke-surmeyiniz-kas-yapayim-derken-goz-cikarmayiniz>
- Yeşil, Şemseddin. “Gafil Yaygarası Para Etmez İlmi Cevap Lazım”, *Hakikat Yolu* 42 (4 Aralık 1947), 2. Erişim: 18 Aralık 2020. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/23535/gafil-yaygarasi-para-etmez-ilmi-cevap-lazim>
- Yeşil, Şemseddin. “Sorduğumuz Suallere Cevap Veremeyip de Muğalata ile Hikaye Anlatan Şam Valisi Muaviye’nin Zavallı Müdafilerine Biçare Avukatlarına Son Bir Cevap Daha”. *Hakikat Yolu* 44 (18 Aralık 1947), 4. Erişim: 20 Aralık 2020. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/23547/sordugumuz-suallere-cevap-veremeyip-de-mugalata-ile-hikaye-anlatan-sam-valisi-muaviye-nin-zavalli-mudafilerine-bicare-avukatlarına-son-bir-cevap-daha>
- Yeşil, Şemseddin. “Tezvirata, İftiralara Cevap!”. *Hakikat Yolu* 45 (25 Aralık 1947), 6. Erişim: 20 Aralık 2020. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/23556/tevizirata-iftiralara-cevap>
- Yeşilzâde Mehmed Salih. “Kimlere Eshap Denir? Fazilet Cihetiyle Bu Zatı Şerifler Kaç Kısım ve Kaç Tabakadır?”. *Hakikat Yolu* 43 (11 Aralık 1947), 4-5. Erişim: 20 Aralık 2020. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/23541/kimlere-eshap-denir-fazilet-cihe-tiyle-bu-zati-serifler-kac-kisim-ve-kac-tabakadir>
- Yeşilzâde Mehmed Salih. “Mürteci Kara Kuvvetlere İskatçılık Delallığı Yapmak Zelil Saltanatçı Sahte Hilafetçi Gürhuna”. *Hakikat Yolu* 54 (26 Şubat 1948), 2-3. Erişim: 20 Aralık 2020. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/23632/murteci-kara-kuvvetlere-iskatcilik-delalligi-yapmak-zelil-saltanatci-sahte-hilafetci-guruhuna>
- Yeşilzâde Mehmed Salih. “Sofuları Kışkırtmak İçin Zapsu Hocanın Ehli Sünnet Mecmuasında Açtığı Muaviye Dedikodusunu Kapatın Son Söz Son Cevabımız”. *Hakikat Yolu* 44 (18 Aralık 1947), 2-3.

- Erişim: 20 Aralık 2020. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/23545/sofulari-kiskirtmak-icin-zapsu-hocanin-ehli-sunnet-mecmuasinda-actigi-muaviye-dedikodusunu-kapatan-son-soz-son-cevabimiz>
- Yeşilzâde Mehmed Salih. “Tenkit İletine Duçar Olan Zavallıları Tedavi”. *Hakikat Yolu* 40 (20 Kasım 1947), 2. Erişim: 18 Aralık 2020. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/23519/tenkit-iletine-ducar-olan-zavallilari-tedavi>
- Yeşilzâde Mehmed Salih. “Ehli Sünnet Dedikodu Namesinin Yirmi Sayılı Nüshasındaki ‘Aleviliğin Yeşil Alevleri’ Başlıklı Hezyan Nameyi Yazan Zavallıya: Son Söz Son Nasihat Olarak Şunu Söyleyirim”. *Hakikat Yolu* 41 (27 Kasım 1947), 6, 8. Erişim: 16 Aralık 2020. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/23532/ehli-sunnet-dedikodu-namesinin-yirmi-sayili-nushasindaki-aleviligin-yesil-alevleri-baslikli-hezyan-nameyi-yazan-zavalliya-son-soz-son-nasihatarak-sunu-soylerim>
- Yeşilzâde Mehmed Salih. “Bu kerre de Din İşlerinde azalık yapan Profesör Yusuf Ziya Yörükân Hocanın 88 sayılı İslam Türk Ansiklopedisi’ndeki Batınlık dedikodunamesine arzuları veçhile cahilane ve müzahi cevabnamedir”. *Hakikat Yolu* 52 (12 Şubat 1948), 2-4. Erişim: 27 Ocak 2022. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/23616/bu-kerre-de-din-islerinde-azalik-yapan-profesor-yusuf-ziya-yorukan-hocanin-88-sayili-islam-turk-ansiklopedisindeki-batinlik-dedikodunamesine>
- Yeşilzâde Mehmed Salih. “Din İşleri reisi Sayın Ahmed Hamdi Akseki’ye sitem ve minnetle karışık sualname, bu kerre Muaviye bahsini ortaya çıkarıp bize cevap yazdıran karalar, Yeşilin sözüne karışıp iftiraya kalkışmasınlar”. *Hakikat Yolu* 51 (5 Şubat 1948), 2-3. Erişim: 27 Ocak 2022. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/23607/din-isleri-reisi-sayin-ahmed-hamdi-akseki-ye-sitem-ve-minnetle-karisik-sualname>
- Yeşilzâde Mehmed Salih. *Ashaba Hürmet Sövenlere Lanet Peygamber Buyruğu*. İstanbul: Adil Ceylan Basımevi, 1948.
- Yeşilzâde Mehmed Salih. *Hazret-i İmam Ali aleyhisselam ve Düşmanları*. İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası, 1947.
- Yeşilzâde Mehmed Salih. *İlme, Ulemaya Ait Açık Mektup*. İstanbul, Tecelli Matbaası, 1947.
- Yörükân, Yusuf Ziya. “İlme ulemaya açık mektup muharriri Salih Yeşile cevap”. *İslâm-Türk Ansiklopedisi Muhitülmaarif Mecmuası* 2/88 (Aralık 1947), 2. Erişim: 18 Aralık 2020. <https://katalog.idp.org.tr/yazilar/61113/ilme-ulemaya-acik-mektup>
- Zapsu, Abdurrahim. “Vakıflar Genel Müdürü Sayın Bay Hakkı Kamil Beşer’e”, *Ehli Sünnet* 3/55 (1 Mart 1949), 2. Erişim: 21 Ocak 2022.

<https://katalog.idp.org.tr/yazilar/16525/vakiflar-genel-mudurlugu-sayin-bay-hakki-kamis-beser-e>

Zeyyat, Habib. "Abbâsiler Döneminde Muâviye Taraftarlığı". çev. Muhammed Mücahid Dündar. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2013), 175-182.

Extended Summary

Criticism of Mu'awiya b. Abi Sufyan began during his first governorship of Sham. These criticisms, stemming largely from religious sensitivities, were voiced by companions such as Abu'l-Darda (d. 32/652), Abu Dharr (d. 32/653), and Ubada b. al-Samit (d. 34/654). It can be said that these criticisms were especially symbolized in the person of Abu Dharr. However, the criticisms against Mu'awiya increased even more in the following period and expanded to include many of his applications.

In addition to some of his practices during his rule, the murder of Hudjr b. 'Adi al-Kindi (d. 51/671), the poisoning of Hasan b. Ali b. Abi Talib (d. 49/669) and Abd al-Rahman b. Khalid b. al-Walid (d. 46/666), the cursing of Ali b. Abi Talib, and the appointment of Yazid b. Mu'awiya as heir-apparent are the leading reasons for criticism against Mu'awiya. These criticisms were expressed loudly, especially with the power of the Abbasids. The anti-Umayyad policies of the Abbasids led to the writing of some texts against Umayyad and Mu'awiya. However, this situation also revealed the support of Umayyad and Mu'awiya as a reaction. In this process, the supporters of Umayyad wrote fadila (pl. fadail) (an excellent quality, virtue) type texts about Mu'awiya and tended to defend him through narrations (riwaya).

The works named *Fadailu Mu'awiya* (Virtues of Mu'awiya) can be described as the first Mu'awiya defense texts written in this manner. There are also many narrations (riwaya, hadith) attributed to Prophet in such texts for and against Mu'awiya. In these narrations in favor of Mu'awiya, it is mentioned that he was a distinguished companion, that he was a writer of the revelation, that he was a jurist, that he was the Mahdi, and that he was a paradise. In the negative narrations, it is mentioned that he belongs to an evil family, that he is cursed, that he is prevented from coming to power, that he did not believe in Islam wholeheartedly and that he is in hell.

The advocate of Mu'awiya, which was carried out by a limited number of Umayyad supporters at first, expanded its social base over time with the influence of anti-Umayyad sects such as Mu'tazila and Shia. In this process, those who advocated Mu'awiya by writing works

against Mu'tazili and Shiite claims were members of Ahl al-Hadith. The advocate of Mu'awiya, of which hadith literature is a significant part, has become the main discussion topic of Shiite groups and Ahl al-Hadith groups over time. On the other hand, Maturidis and Ash'aris, who represent the main structure of the Ahl al-Sunna, were contented with just advocating the general companions. Members of both sects rarely engaged in a special advocate of Mu'awiya, such as Abu Bakr, 'Umar, 'Othman, 'Ali, 'A'isha.

Discussions around Mu'awiya, which were sometimes intensified and sometimes weakened by the influence of social and political events, continued uninterrupted. These discussions, which came to the fore for various reasons in the last periods of the Ottoman Empire, were continued through texts of different nature. These texts, which include examples of pro and con approaches, are the continuation of the discussions in the classical period. Gevrek-zade Hasan Efendi (d. 1801), Topbash-zade Ahmad al-Kudsi (d. 1889), Ahmad Djewdet Pasha (d. 1895), Suraiya Beg Vlora, Hilmi-zade Ibrahim Rifat (d. after 1910) and Badi al-zaman Said Nursi (d. 1960) are some of the names who touched upon the discussions around Mu'awiya in their works during this period.

In Republican Turkey, Mu'awiya has been one of the important topics of discussion in religious publications from the late 1940s to the 1970s. It is possible to see these discussions, which are carried on through sermon pulpit, newspapers, magazines, epistles, and books with harsh criticism and heavy accusations, as a continuation of the content in classical sources. These discussions, which continued for a long time with the participation of a large audience, although they were generally held around the phenomenon of Mu'awiya and the companions, undoubtedly include other issues as well.

Yeshil-zade Mehmed Salih Efendi (d. 1954) initiated the discussions around Mu'awiya, which continued for a while from 1947 to the end of the 1950s, and even in the 1960s and 1970s. These criticisms of Yeshil-zade, supported by his disciple Shams al-din Yeshil with his preaching and writings in the journal *Hakikat Yolu* (Truth Road), created a comprehensive discussion platform. Especially Yeshil-zade's short treatise, *İlme, Ulemaya Ait Açık Mektup* (Open Letter to Science and Scholars), is one of the most discussed texts around it. In this work, Yeshil-zade, who quoted the narrations against Mu'awiya in various sources, demanded answers from scientific circles, especially The Presidency of Religious Affairs.

While The Presidency of Religious Affairs preferred to stay out of this discussion, many people from different circles responded to Yes-

hil-zade's claims with their writings. *Ehli Sünnet*, *Doğan Güneş*, *Büyük Doğu*, *Muhitülmaarif*, *Doğru Yol*, *Sebilürreşad*, *Hilal* are the leading journals in which such response articles are written. In this respect, those who advocated Mu'awiya had a wider social base than those around Yeshil-zade who criticized him.

Both groups made heavy accusations and harsh criticisms of each other in their writings. In these writings, opponents of Mu'awiya criticized him for using many narrations in Hadith literature and History, Fiqh, Tafsir, and Kalam books. Those who defended Mu'awiya based on his being a companion, on the one hand, praised him concerning the Prophet, on the other hand, rejected the accusations against him based on classical sources.

In these discussions where harsh accusations were made, those who defended Mu'awiya accused those who criticize him as a provocation, not being a member of Ahl al-Sunna, being a member of the fifth sect (i.e. Shi'i), Rafidi, Shi'i, Alawi, Batini, and Karmati. Those who criticize Mu'awiya described those who defended him as bigoted, supporters of the sultanate and false caliphate, anti-republican, anti-election, supporters of despotism, and reactionary.

The Presidency of Religious Affairs did not participate institutionally in the discussion of the two groups, who consider themselves the representatives of Ahl al-Sunna and the understanding of religion based on reliable sources. However, some names within the institution were included in this discussion, generally being counted among those who advocate Mu'awiya. Yusuf Ziya Yörükan (d. 1954), who was a member of the Advisory Board of The Presidency of Religious Affairs at that time, and Umar Nasuhi Bilmen (d. 1971), who was the Mufti of Istanbul, are among these names. These names especially drew attention to problems such as the futility of discussion, methodlessness, source, expression, and style. Finally, it is recommended to avoid accusations against the generation of companions and to stay away from such discussions.

The discussions, which were intensified once again in the 1960s with Muhammad Ihsan Oghuz's (d. 1991) criticisms of Mu'awiya, were partially relaxed in the mid-1970s. However, these discussions continued at intervals until the 2000s, with works written in different qualities for or against Mu'awiya. The discussions around Mu'awiya, which have gained momentum in recent times, are continued with many popular articles in books, magazines, newspapers, and internet sites. Mu'awiya b. Abi Sufyan continues to be discussed as an important issue among some groups today.

Sünnî ve Şii Makâlât Geleneğinde Zeydiyye'nin Tanıtımı: Ebu'l Hasan el-Eş'ari ve Sa'd b. Abdullah el-Kummi'nin Makâlât'ın Karşılaştırılmalı Bir Yaklaşım

The Presentation of Zaydiyya in Sunnî and Shi'ite Maqâlât Tradition: A Comparative Approach to the Maqâlât of Abū l-Ĥasan al-Ař'arî and Sa'd b. Abdullah al-Qummî

Aydın BAYRAM*

Öz

Şia'nın ortaya çıkışından günümüze kadar ulaşan ana kollarından biri olan Zeydilik, itikadi ve siyasi görüşleriyle Şiilik içerisinde Ehl-i Sünnet'e en yakın zümre olarak değerlendirilmektedir. Hz. Ali'nin beşinci kuşaktan torunu olan Zeyd b. Ali (ö. 122/740), Emeviler'e karşı başlatmış olduğu isyan hareketinde imametle ilgili görüşlerinden dolayı pek çok Şii tarafından yalnız bırakılmıştır. Zeyd b. Ali'nin görüşlerini benimseyen ve onu takip edenler zamanla birtakım görüş ayrılıkları yaşamışlardır. Bu çalışmada, ilk dönem kelim ve mezhepler tarihi yazım türlerinden olan makalat geleneği içerisinde önemli bir yeri olan Ebu'l Hasan el-Eş'ari'nin (ö.324/935-6) *Maqâlâtü'l İslâmiyyîn ve'ĥtilâfû'l-muşallîn* adlı eseri ile Sa'd b. Abdillâh el-Kummi'nin (ö.307/913-4) *Kitâbu'l-maqâlât ve'l-fıraĥ* adlı eserinde karşılaştırılmalı olarak Zeydiyye mezhebinin (alt kolları ve itikâdi görüşleri) nasıl incelendiği ele

Abstract

Zaydiyya, which is one of the main branches of Shi'a that has survived until today, is considered to be the closest group to Sunnism with its theological and political views. Zayd b. 'Alî (d. 122/740), the grandson of 'Alî b. Abî Tâlib in the fifth generation, was left alone by the majority of the Shi'ites due to his views on the imamate in the rebellion he started against the Umayyads. Those who adopted Zayd b. 'Alî's views and followed him experienced some differences on their opinions over time. From a comparative perspective, this study deals with how Zaydiyya and its subsects being examined in some early samples of maqâlât tradition (one of the heresiography types) namely, *Maqâlât al-islâmiyyîn wa-iĥtilâf al-muřallîn* written by Abū l-Ĥasan 'Alî ibn İsmâ'îl ibn İřĥâq al-Ař'arî (d. 324/935-6) and *Kitâb al-maqâlât wa'l-fıraĥ* written by Sa'd b. Abdillâh al-Qummî (d. 307/913-4). The main purpose of this

* Dr., Artvin Çoruh University, Faculty of Theology, Department of Main Islamic Sciences, The History of Islamic Sects, Artvin, Turkey/ e-mail: aydinbayram@artvin.edu.tr/ ORCID ID: 0000-0002-1620-9859

Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Mezhepleri Tarihi, Artvin, Türkiye/ e-mail: aydinbayram@artvin.edu.tr/ ORCID ID: 0000-0002-1620-9859

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
31.05.2022	21.06.2022	30.06.2022
DOI	10.18403/emakalat.1124305	

alınacaktır. Şia içerisinde neş'et etmiş bir mezhebin hem Ehl-i Sünnet'in hem de Şiâ'nın otorite kabul ettiği kelimeler veya mezhepler tarihçileri tarafından nasıl tasvir edildiğini ortaya koyarak karşılaştırmalı bir analizini yapmak bu çalışmanın temel gayesidir. Bu yazı, araştırma ve yayın etik kurallarına uyulmak suretiyle hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Zeydiyye, Makâlât, Eş'ari, Kummi

study is to make a comparative analysis by revealing how a branch of Shī'a is described by two authoritative figures accepted in both Sunnī and Shī'a as far as the history of Islamic sects concerned. This article has been prepared in accordance with research and publication ethical rules.

Keywords: The History of Islamic Sects, Zaydiyya, Maqālāt, al-Ash'arī, al-Qummī

Introduction

In the history of Islamic sects, the works with the type of *maqālāt* (literally articles) has a significant importance in giving details about schools of thought and sects. Even, in early days of Islamic history, this branch of Islamic sciences used to be called as "*maqālāt, 'ilm al-maqālāt, 'ilm al-maqālāt wa'l-firāq*".¹ From the first century of Islam to the tenth, that kind of works intensely were written in order to explain and advocate a certain group or sect's belief and practices. Therefore, some writers were called "*ashābu'l-maqālāt*" because they tried to explain various incidents happened after the Prophet Muhammad and advocate their own sect. From the murder of the third caliph (Uthmān b. 'Affān) to the civil wars (Camel and Şiffin), and the status of caliphate/imāmate etc. those writes dealt with these issues in terms of faith and law as well as socio-political point of view.² Later on these works were generally accumulated, classified and analysed by successor writers in the history of Islamic sects that since then these works has shed light on the field.

This paper investigates two samples of that kind of literature in the field. One belongs to Sa'd b. 'Abd Allah al-Qummī (d. 307/913-4), who is famous heresiography writer within Shī'a sect. The other one

¹ Ebū Mansur Abdülkahir b Tahir b Muhammed Temimi Abdülkahir Bağdadi, *Mezhepler arasındaki farklar: el-Fark beyne'l-firak*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 13.

² Mustafa Akman, "İtikadi Mezhepler Tarihinin Kaynakları: İçerik ve özellikleri", *Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (02 Temmuz 2019), 172.

was written by Abū l-Ḥasan al-Ash'arī (d. 324/935-6), who is a pioneer in Sunnīsm. Both writers were contemporary and their works illustrated the views of different sects and groups of that time. It is useful here to introduce briefly these works in terms of content and method.

Chronologically, to begin with the work of al-Qummī that his *kitāb al-maqālāt wa'l-firāq* is one of the ancient samples in the history of Islamic sects. It has been mentioned in the sources with different names, such as *maqālātu'l-imāmīyya*, *maqālātu'l-imāmīyya wa'l-firāq wa asmāuhā wa sunūfuhā*. The work is also very similar in terms of content with Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī's (d.300/912) work called *firāqu's-Shī'a* that makes confusion in academic milieu. Until recently, within Shī'a tradition it was assumed that the work of al-Qummī as *firāqu's-Shī'a*,³ nor was its existence known. However, in 1963 Muhammad Javad Mashkur published al-Qummī's *maqālāt wa'l-firāq* based on a copy existed in the library of Sultānī Sheik al-Islami, ex-president of Iran National Assembly.⁴ It is obvious that there are very similarities between *firāqu's-Shī'a* and *maqālāt wa'l-firāq*, when we consider the latter was written later, it can be said the former's influence on it. Both belong to Shī'a theologians and heresiography writers that are important reflecting their own views and methodology in evaluating Shī'a sects. In Turkey, these two works were translated as a single book titled “*Şī' Fırkalar*” (Shī'a Sects) because of content similarity.⁵ When al-Nawbakhtī and

³ The prominent figures within Shī'a tradition, for example Abbas Iqbal Ash-tiyani, believed in *firāqu's-Shī'a* published by Helmut Ritter in Istanbul belonged to Sa'd b. `Abd Allah al-Qummī. But later on, some others such as Mirza Fadhlullah Dhiya'i admitted *firāqu's-Shī'a* belonged to Hasan b. Musa Nevbahti. See. Muhammed Cevād Meşkūr, “Sa'd b. Abdillāh Eş'arī Kummi'nin 'Kitābu'l-Makālāt'ı ve Nevbahti'nin 'Fıraku's-Şia' Eseri ile Mukayesesi”, çev. Şahin Ahmetoğlu, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (01 Mayıs 2013), 228.

⁴ Mustafa Öz, “el-Makālāt ve'l-Fırak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 27/405.

⁵ Ebu Halef el-Kummi, *Şī' fırkalar: Kitābu'l-makālāt ve'l-fırak/Fıraku's-Şia*, çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek (Ankara: Ankara Okulu, 2004).

al-Qummî 's afore mentioned books are compared, it has been concluded that the work of the latter is more comprehensive than the former. Extra information in some places and thirty more pages throughout the manuscript in al-Qummî 's work are significant in proving that claim.⁶

The book of *kitâb al-maqâlât wa'l-firâq* deals mainly with the four sects, namely the Shî'a, Murji'a, Mu'tazila and Khawârij,⁷ by giving details in their subsects and views on politics and theology. The book focuses on the imâmate or leadership issue after the Prophet Muhammad, and classifies the sects, accordingly.⁸ After a general introduction about other sects, it generally examines Shî'a sub-sects emerged after the death of each imam beginning from 'Alî b. Abî Tâlib. Especially, different views emerged after the death of eleventh imam, Hasan al- 'Askarî, were classified as fifteen sects.⁹

The second book subjected in this study is *Maqâlât al-islâmîyîn wa-ihtilâf al-musallîn* written by Abû l-Hasan al-Ash'arî (d. 936). He gained early Islamic education under the tutorship of his step-father, Abu 'Alî al-Jubbai (d. 916) who was one of the leading Mu'tazilî theologians in Basra at that time. By the age of forty, al-Ash'arî advocated the Mu'tazilî methodology and some occasions he represented that school of thought in discussion platforms and study circles. From time to time, he discussed some theological issues in theory with Abû 'Alî al-Jubbâî (d.303/916) that resulted in his leaving from Mu'tazilî thought.¹⁰ In 912 or so, he finally announced not to be a Mu'tazilî anymore and moved to Baghdad where he lived until his death. He

⁶ Muhammed Cevâd Meşkûr, "Sa'd b. Abdillâh Eş'arî Kummi'nin 'Kitabu'l-Makâlât'ı ve Nevbahtî'nin 'Fıraku's-Şia' Eseri ile Mukayesesi", 228-229.

⁷ Öz, "el-Makâlât ve'l-Fırak", 27/405.

⁸ Akman, "İtikadi Mezhepler Tarihinin Kaynakları", 174.

⁹ Öz, "el-Makâlât ve'l-Fırak", 27/405.

¹⁰ Walter C. Klein, *Abu'l-Hasan 'Ali ibn Ismail al-As'ari's al-Ibanah 'an Usul ad-Diyânah (The Elucidation of Islâm's Foundation): A Translation with Introduction and Notes* (New York: American Oriental Society), 27-28.

declared he was following the way and methodology of Aḥmad b. Ḥanbal (d.241/ 855), who was an eminent figure in Salaf aqidah.¹¹ Al-Ash'arī wrote many treaties and books in Islamic theology and law that the number of these works vary from fifty-five¹² to a hundred and even three-hundreds.¹³ With his enthusiasm and ability, he became one of the leading figures of ahl al-Sunnah theology in the tenth century that after his death his pupils succeed in his theory and views leading to form a school of thought, Ash'ariyya.

The book of *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ihtilāf al-musallīn* consists of two main parts: In the first, it initially begins with the discussions and disputes on the issue of caliphate emerged just after the death of the Prophet Muhammad. Then the sects of Muslims are classified as Shī'a, Khawārij, Murji'a, Mu'tazila, Jahmiyya, Ḍirāriyya, Ḥusayniyya, Bakriyya, Aṣḥāb al-ḥadīth and al-Kullābiyya counting to ten. Therefore, it gives more details on each of those sects and their sub-sects. For instance, al-Ash'arī divides the Shī'a in three main groups, namely Ghāliya, Rāfiḍīs (Kaysāniyya and Imāmiyya) and Zaydiyya. In total, he reaches the number of forty-five in classifying the Shī'a with sub-sects and divisions. The second part of the book focuses on detailed theological issues such as existence, the attributes of Allah, the will of human, angels, jinn, satan and other subjects relevant with hereafter and resurrection.¹⁴

The reasons why these two books have been chosen for this study are firstly both are the most ancient samples that reached us as far as Islamic heresiography concerned. Bearing the formation of Zaydiyya in mind in the first half of the eighth century, the time of both works are the closest amongst existing literature on that field. Secondly, both are accepted in the field as canonical either by Sunnī

¹¹ İrfan Abdülhamid Fettah, "Ebū'l-Hasen el-Eṣ'arī", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), 11/444.

¹² Klein, *Abu'l-Hasan 'Ali ibn Isma'il al-As'ari's al-Ibanah 'an Usul ad-Diyānah (The Elucidation of Islām's Foundation): A Translation with Introduction and Notes*, 28.

¹³ Fettah, "Ebū'l-Hasen el-Eṣ'arī", 11/447.

¹⁴ Hasan Onat, "Maqālātü'l-İslāmiyyīn ve'htilāfü'l-muşallīn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 27/406.

or Shī'a community. The objectivity of these works is well known¹⁵ in the field that most researchers refer to these works when studying early Islamic sects. Hence, studying a Shī'a sub-sect from the narration of Sunnī and Shī'a authors would contribute to the field from a comparative perspective. Methodologically, it will be illustrated the definition and attributes of Zaydiyya according to both narrators. In doing so, the text is going to be translated from Arabic. Both authors' name end with the affiliation to tribe of al-Ash'arī, which originally came from Yemen and settled in Iraq lands. To differ one from the other, I refer to Abū l-Ḥasan al-Ash'arī with his renowned short name as al-Ash'arī; whereas for Sa'd b. Abdillāh al-Qummī I prefer his famous name as al-Qummī. Henceforth, for their works I will use a short name *Maqālāt al-islāmīyīn* to point out al-Ash'arī's book; *Kitāb al-maqālāt* for al-Qummī's book.

In what follows, I will initially reflect the narrations of both authors about Zaydiyya and its sub-sects, respectively. Then, I will sort theological and political views of Zaydiyya according to these two books. While doing so, I will compare them by analysing the content about Zaydiyya and its distinctive feature differing them from the mainstream of Shī'a.

1. Zaydiyya and its sub-sects according to al-Ash'arī

According to the narration of al-Ash'arī, the third of Shī'a's main sects is Zaydiyya. It is based on theological and political views of Zayd b. 'Alī b. al-Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Tālib, who died in a battle against Umayyads in 121/739. As a descendant of ahl al-bayt, Zayd was the inherent of the leadership in the family that he was given oath in Kufa during the time of Hishām b 'Abd al-Malik (d.125/743), the Umayyad

¹⁵ el-Kummi, *Şū firkaalar: Kitābu'l-makālāt ve'l-frak/Fıraku's-Şia*, 46; Onat, "Maqālātü'l-İslāmīyīn ve'htilāfü'l-muşallīn", 27/406-407; Akman, "İtikadi Mezhepler Tarihinin Kaynakları", 178; Klein, *Abu'l-Hasan 'Ali ibn Ismail al-As'ari's al-Ibanah 'an Usul ad-Diyānah (The Elucidation of Islām's Foundation): A Translation with Introduction and Notes*, 30; Bağdadi, *Mezhepler arasındaki farklar*, 19; Ebū'l-Hasan İbn Ebu Bişr Ali b İsmail b İshak Eş'ari, *İlk dönem İslam mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç; Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayinevi, 2005), 23.

Caliph. Al-Ash'arī says that Zayd was thinking 'Alī, son-in-law of the Prophet Muhammad, was the most respected one amongst the companions of the Prophet; was seeing Abū Bakr (d.13/634) and 'Umar (d.23/644)-the first and second caliph in Islamic history- as friend; and according to him it was permissible to rebel against any tyrant leader. In the time of rebellion against Kufa's governor, Yusuf b. 'Umar (d.126/744), Zayd witnessed that some of his fans were cursing Abū Bakr and 'Umar. Thus, he banned such attitudes against the first and second caliph of Islam. As a reaction to this banning, the majority of his fans left him. Thereby, Zayd said to them "ra-fadthumūnī" literally means "you left me". In that point, al-Ash'arī adds some information about the source of naming al-Rāfiḍa coming from that incident. A minority within Shī'a stayed with Zayd and challenged against the army of Yusuf b. 'Umar, and finally he and his followers were killed.¹⁶

1.1. al-Jārūdiyya

Those who follow the sayings of Abū'l Jārūd (d.150/767) that he claimed the Prophet appointed 'Alī b. Abī Tālib as a caliph not by name but by attribute. According to this sect, after the Prophet Muhammad, the political and religious leader of the Muslim community must be 'Alī. However, in fact the Muslim community by abandoning to follow 'Alī as imam, they went astray and became infidels. For their belief, after 'Alī the imam would be Ḥasan and after him, it would be Ḥusayn.

Al-Jārūdiyya further subdivided into two sections: the first argues that 'Alī appointed Ḥasan by divine order (based on Qur'an and Sunnah) and Ḥasan maintained that tradition by appointing Ḥusayn after himself. But there is a consultation (shūra) among the offspring after Ḥasan and Ḥusayn. If one of the children of those two (with his supreme knowledge and morality) emerge by inviting to the way of his lordship, he will be imam of the Muslim community. The other sect

¹⁶ Abū al-Hasan 'Alī ibn İsmā'īl ibn İshāq al-Ash'arī, *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ihtilāf al-musallīn* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 129-130.

believes that the Prophet Muhammad appointed subsequently Ali, Hasan and Husayn based on revelation.

Al-Jārūdiyya has three subjects in terms of immortality of certain people. The first argued that Muhammad b. Abdillāh b. al-Ḥasan did not die and would re-emerge and be victorious. The second believed that Muhammad b. al-Qasim, the lord of Ta'likan, where a name of a town near Balkh or a city around Qazvin, was alive and would be triumph against others. And the third one said similar things for the governor of Kufa, Yaḥyā b. 'Umar.¹⁷

1.2. al-Sulaymāniyya

The second sect within Zaydiyya is al-Sulaymāniyya that consists of friends of Sulaymān b. Jarīr al-Zaydī (d.187/803 or so). They argue the leadership of the community (imāmate) would be defined by consultation (*shūra*), be settled with a contract by two respected members of the community; and the leadership of less virtuous (*al-mafḍūl*) would be valid while more virtuous one (*al-aḥḍal*) existed within the community. Thereby, they admit the caliphate of Abū Bakr and 'Umar.

Al-Ash'arī quotes a narration via Zurqān who transmitted from Sulayman b. Jarīr by saying that the Muslim community (*al-umma*) gave allegiance to Abū Bakr and 'Umar mistakenly. Thus, it was not convenient to call these two as sinner in terms of commentary. He was claiming that the Muslim community missed the best (*al-aṣḥ*) by giving allegiance to Abu Bakr and Omar. However, Sulaymān admitted that 'Alī b. Abī Tālib had priority over 'Uthmān b. 'Affān who was an infidel and deserved to be killed. Sulaymān argued more saying that he had a proof on 'Alī who was not in heresy, there was no fair evidence pointing the opposite, and it was nonsense for ordinary people to deal with such topics. Because such a topic in higher level was essentially incumbent upon whom reached that topic via authentic narrations.¹⁸

¹⁷ al-Ash'arī, *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ihtilāf al-musallīn*, 133-134.

¹⁸ al-Ash'arī, *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ihtilāf al-musallīn*, 135-136.

1.3. al-Butriyya (Batriyya)

The third sect within Zaydiyya is al-Butriyya included the friends of Ḥasan b. Ṣāliḥ b. Ḥayy (d.168-9/784-5) and Abū Isma'īl Kathir an-Nawva al-Abtar (d. 169/785-6). The word al-Butriyya comes from the latter's nickname al-Abtar, literally cut off posterity. They believe in that 'Alī b. Abī Tālib is the best man after the Prophet and the most meritorious person for the leadership (imāmate) of the Muslim community. However, it was not a mistake to give allegiance to Abū Bakr and 'Umar since 'Alī gave his right to them. The members of al-Butriyya did not say anything about 'Uthmān and his killers, nor did they blame for his infidelity. They did not accept the return of deceased people to the world (*al-rajā*). They started the imāmate of 'Alī when it was given pledge to him (not from the death of the Prophet Muhammad). It is narrated that Ḥasan b. Ṣāliḥ stayed away from 'Uthmān in the time revenged from himself.¹⁹

1.4. al-Nu'aymiyya

The fourth sect within Zaydiyya is al-Nu'aymiyya. Those are friends and followers of Nu'aym b. al-Yamān. They argue that 'Alī has the right for the imāmate and he is also the most excellent among people after the Prophet. The Muslim community did not make false implementation by bringing Abū Bakr and 'Umar to the leadership. Whereas, they did make mistake by leaving the most virtuous one. They keep away from those who fight against 'Uthmān and 'Alī, and say that 'Uthmān became infidel.²⁰

1.5. The Fifth Firqā

Al-Ash'arī does not give any name to define this group but says the fifth firqāh. Those who stay away from Abū Bakr and 'Umar and do not admit the return of deceased people to the world (*al-rajā*).²¹

¹⁹ al-Ash'arī, *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ihtilāf al-musallīn*, 136-137.

²⁰ al-Ash'arī, *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ihtilāf al-musallīn*, 137.

²¹ al-Ash'arī, *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ihtilāf al-musallīn*, 137.

1.6. al-Ya'qūbiyya

The sixth sect within Zaydiyya that accepts Abū Bakr and 'Umar; and turns away from those who turn away from Abū Bakr and 'Umar (*tawallā*). They do not admit the return of deceased people to the world (*al-raj'a*) and they are against those accept that. They are al-Ya'qūbiyya that friends of a man called Ya'qūb.²²

Al-Ash'arī finishes here his classification of Zaydi sects reflecting their views on the problem of imāmate after the Prophet Muhammad. From that stage onwards, Ash'arī deals with main theological issues put forward by Zaydi sects. But, as it can be seen in the following lines, he does not give a certain group name introduced above. Rather, he aligns some theological topics and describes the view of Zaydi sects by saying Zaydiyya divided in such topic, for instance Allah and his attributions. Thus, it can be said that al-Ash'arī examined Zaydiyya in two sections: political and theological topics. For the first, it revolves around the imāmate issue in which sub-divisions reflected above. He described sub-sects of Zaydiyya according to their approach to the imāmate issue. For theological topics, it is difficult to say that. Because, there is an ambiguity who differs from the others. Al-Ash'arī merely says that Zaydiyya differed in the creation of actions, for example. He reflects Zaydi sects in ordinal numbers, the first, second, and so on. In some topics, he just gives the name of Sulaymān b. Jarīr since he might be an important theologian within Zaydiyya. It is useful here to align these topics in terms of revealing Zaydī theology.

1.7. Zaydiyya's theological views according to the narration of al-Ash'arī

Zaydiyya differed in the possibility of saying *shay'* (literally, a thing) for the Holy and Noble Bestover (*al-Bāri'*) as two: the first one from them, the majority of Zaydiyya, argues that the Holy and Noble Bestover is a thing but not like the objects, nor are they similar to

²² al-Ash'arī, *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ihtilāf al-musallīn*, 137.

Him. The second sect from them do not say the Holy and Noble Bestover as thing. If it is asked to them do you say He is not the thing, they say we do not say He is not the thing.²³

Zaydiyya disputed in the names and attributions of Allah. They are two sects: the first from them is the friends of Sulaymān b. Jarīr al-Zaydī They argue that the Bestover is all-knower with a knowledge that neither him nor himself apart. His knowledge is a thing, an omnipotent with a power that neither is this power him, nor himself apart. His omnipotence is a thing, and their view is in similar vein in other personal attributes (of Allah), such as the life, the hear, the sight, and others. They do not say the attributes are things, but say the face of Allah (*wajhullah*) is Allah. They claim that Allah- Glorified- is not all-willing in eternity, not seeing the sins ugly in eternity, but in the time of committed. To will something is opposite of seeing ugly. In similar vein, He is not consent in eternity, not angry in eternity; his angry over the infidels is his consent by punishing them; and his consent by punishing them is his angry over them. His consent from the believers is his unwillingness to punish them; his unwillingness to punish them is his consent to forgive them. They said we do not say his angry with the infidels is his consent from the believers. The second sect from them claims that the Holy and Noble Bestower is the All-knower, Omnipotent, all-hearing, all-seeing without a knowledge, life, power, hear, and seeing. They have the same view in other personal attributes. They prohibit to say the Bestower is eternally all-willing, intolerant, consented, and angry.²⁴

Zaydiyya divided into two sects in qualifying the power of The Noble and Holy Bestower to persecute or to lie. The first one is the friends of Sulayman b. Jarir az-Zaydī. They claim that the Bestower is not qualified to persecute and oppress. It cannot be said He could not afford, because Allah's persecution and lying is out of question. They did not accept the word of someone saying Allah is omnipotent in persecuting and lying. They saw the impossibility of that question. Sulaymān b. Jarīr replied a question, is Allah omnipotent not to do

²³ al-Ash'arī, *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ihtilāf al-musallīn*, 137-138.

²⁴ al-Ash'arī, *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ihtilāf al-musallīn*, 138.

something He knew? in following way. Verily, that word has two aspects: if asking person meant something He could not do is one of the things reported, it can not be said whether Allah is omnipotent to do that or not. If it is not reported and something exists in minds, Allah cannot be qualified that. Whoever characterizes him with that is undertaking the impossible. The answer to that is the same with the answer about something, which a report existed it would not be happened. If there is not any report about that and does not exist any doubt in minds, it can be possible to say Allah can afford that. It is possible to say that just because we do not know the unseen (*ghayb*) and there is nothing in our minds to dismiss it. And we see its similar version as being created. The second sect from them argues that the Holy and Noble Bestower can be qualified with the power to persecute and lie or not to persecute and lie. He is the omnipotent to do what he knew and he informed, things not to do and things to do.²⁵

Zaydiyya disagreed in the creation of actions. There are two sects: the first from them argues that the human actions are created by Allah. He created, formed and composed the creations when they had not existed. Since they were created later, they have a creator. The second sect within them advocates that human actions are not created by Allah. Nor are they created later on and do not have a creator. These actions are the gain of humans who created, formed, composed, and made.²⁶

Zaydiyya subdivided into three sects in the topic of ability (*istitā'a*). The first one says that ability is at the same time with the action, the command is before the action. The thing which belief makes is equal with the thing which blasphemy makes. That is the view of some of the Zaydiyya. The second sect from them claims that the ability exists before the action, and in the time of action it involves with the action by occupying. Human can have ability once he/she acts. It is narrated by some theologians from Sulaymān b. Jarīr in that vein. I read in the book of Sulaymān b. Jarīr that the ability is some of the actor, it has surrounded, mingled with it like two oils. The third sect from

²⁵ al-Ash'arī, *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ihtilāf al-musallīn*, 139.

²⁶ al-Ash'arī, *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ihtilāf al-musallīn*, 139.

them argues that the ability exists before the action, the command exists before the action. Human cannot be qualified as the one who have ability and potency of an action in the time of being.²⁷

Zaydiyya disputed in belief and blasphemy, and divided into two: the first one from them argues that the belief is the knowledge, announcement and refrain from committing things for which there is a punishment for. They name commitment of such things as disbelief, not polytheism or repudiation. But it is a kind of blasphemy in terms of provision. They have the same view on commentators when saying a word that is a rebellion and sin. The second sect from them claims that the belief is the whole of obedience; but disbelief is not commitment of things for which there is punishment. That is the view of their next generations. The majority and pioneers of Zaydiyya has the first view. Zaydiyya all agreed that *murtakīb al-kabīra* (grave sinner) would be punished in the hellfire and would stay in it forever, they would be never evacuated from there. They all agreed that 'Alī b. Abī Tālib was right in his fight and whoever against him in that fight was in error. Zaydiyya divided into two sects in producing personal legal opinion (*ijtihād al-ray*): the first claims that *ijtihād al-ray* is permissible in legal verdicts. Whereas the second denies that.²⁸

Zaydiyya all agreed that 'Alī b. Abī Tālib was right in accepting the refereeing by two referees. He applied to the refereeing for fear of corruption in his army. Obviously, he already knew that the imāmate was his right. He tried to bring the Muslims together and thus he ordered to the two referees to judge according to the book of Allah, the Holy and Noble. The two referees made a mistake by not obeying him, but he was right. All Zaydiyya admits that it can be rebelled against cruel leaders by using swords in order to dismiss persecution and replace the truth. All of them see that impermissible to pray behind a sinner (*fājir*), but permissible behind a grave offender (*fāsiq*).²⁹

²⁷ al-Ash'arī, *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ihtilāf al-musallīn*, 140.

²⁸ al-Ash'arī, *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ihtilāf al-musallīn*, 140-141.

²⁹ al-Ash'arī, *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ihtilāf al-musallīn*, 141.

Zaydiyya and al-Rawāfiḍ agreed with the superiority of ‘Alī over other companions of the messenger of Allah (peace and blessing of Allah be upon him) and after the Prophet no one was better than him.³⁰

1. Zaydiyya and its sub-sects according to al-Qummī

Al-Qummī classifies Islamic sects with four main groups, namely al-Shī’a, al-Murji’a, al-Mu’tazila and al-Khawārij. According to him, the first sect emerged in Islamic history is al-Shī’a. It is the sect of ‘Alī b. Abī Tālib that in the time of Prophet its name was Shī’atu ‘Alī (Alī’s fans) and after the Prophet it was formed by those who believe in ‘Alī’s imāmate and loyal to him. He further gives details in the definition of Shī’a and early figures amongst the companions of the Prophet.³¹ As it outlined in the previous section, while al-Ash’arī introduces al-Shī’a with three divisions and deals with Zaydiyya as the third according to his classification³², al-Qummī does not start such an introductory vein. Rather, he begins discussing al-Shī’a with the imāmate issue by classifying different views and sects (*firqā*). After reflecting a general Shī’a view about the imāmate,³³ he starts to give information about a *firqā* within Shī’a and ends saying that *firqā* is the pioneers of Batriyya.

2.1. Batriyya

Al-Qummī defines Batriyya with their radical view against the general belief of Shī’a on the imāmate. According to him, a group of them believe in that ‘Alī is the dearest one amongst the companions after the Prophet. With his virtue, past, kinship, and knowledge, ‘Alī was the best of all humans because he was the bravest, most heroic, most generous, most fearful of Allah and the most devout. However, they

³⁰ al-Ash’arī, *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ihtilāf al-musallīn*, 141.

³¹ Sa’d b. Abdillāh al-Ash’arī Ebū Halef al-Qummī, *Kitāb al-maqālāt wa’l-firāq* (Tahran: Muassasa-i Matbuat-i Atai, 1963), 15.

³² al-Ash’arī, *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ihtilāf al-musallīn*, 129.

³³ al-Qummī, *Kitāb al-maqālāt wa’l-firāq*, 15-17.

considered the imāmate of Abū Bakr and ʿUmar as appropriate, and they saw both of them as qualified for this place and this office. They brought the following claims as evidence in this regard: ʿAlī handed this job over to them and agreed to it. He voluntarily pledged allegiance without being pressured and left his right to them. Thereupon, we tolerate ʿAlī and what the Muslims pledge their allegiance to, just as Allah tolerates them for Muslims. Nothing else is lawful (*ḥalāl*) for us and it would not be right to accept anything other than this for anyone from us. Abu Bakr's custody was correct and accurate because of Ali's submission to this and consent. Had it not been for his consent and submission, Abu Bakr would have erred, gone astray, and perished. These are the pioneers of Batriyya.³⁴

It can be understood from the above passage that it reflects general views of Zaydi thought in terms of the leadership of the Muslim community. al-Qummī further states a group of people differing from Batriyya and forming another sub-sect. But he does not give any name to define that group, but begins his sentence by saying that a *firqā* separated from Batriyya. The main character of this sect is relying on the consensus of the companions in bringing someone to the caliphate whether from al-Hāshimī or al-Qurayshī tribe. After such a consensus, it is essential to every member of the Muslim community to obey. Otherwise it would be infidel, or in a heretical and ruined situation.³⁵

2.2. al-Jārūdiyya

The *firqā* called al-Jārūdiyya is a group of people becoming friends of al-Jārūd Ziyad b. al-Mundhir al-Ajamī (d.150/767). al-Qummī reported that they claimed that ʿAlī was the most virtuous amongst companions of the Prophet. They did not consider anyone other than him suitable for the position of caliphate. If anyone keeps ʿAlī away from that position, he/she will be an infidel. The Muslim community became infidel and went astray by abandoning to give allegiance to ʿAlī. Later on, these people believed that the imāmate was transferred

³⁴ al-Qummī, *Kitāb al-maqālāt wa'l-firāq*, 17-18.

³⁵ al-Qummī, *Kitāb al-maqālāt wa'l-firāq*, 18.

to Ḥasan b. ‘Alī, then to Ḥusayn b. ‘Alī and then the imam would be any children of al-Ḥasan and al-Ḥusayn by consultation. Thus if any of these children (who deserve caliphate) rebels, he will be imām of the community. al-Qummī points out that two sects, Batriyya and al-Jārūdiyya have adopted the views of Zayd b. ‘Alī b. al-Ḥusayn and Zayd b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. Ali. From these two sects, Zaydi sub-sects have emerged.³⁶

These sects argued that the imāmate after the messenger of Allah belonged to ‘Alī (may Allah mercy upon him), later to al-Ḥasan and al-Ḥusayn by the appointment of the messenger of Allah and a will from him to them, one after one. When the time of al-Ḥusayn passed, two sons amongst the children of al-Ḥasan and al-Ḥusayn became imam, namely ‘Alī b. al-Ḥusayn and al-Ḥasan b. al-Ḥasan. These sects are not independent from these two imams by knowing which one at first. The imāmate after these two passed to their children. Whoever from the offspring of al-Ḥusayn b. ‘Alī and ‘Alī b. al-Ḥusayn claims the imāmate and argues the imāmate for the children of al-Ḥusayn b. ‘Alī separating from the son of al-Ḥasan b. al-Ḥasan, his imāmate is invalid and he is a deviant, a deflector, and perished. A man from the offspring of al-Ḥusayn and al-Ḥasan confesses for the imāmate, it compromises the imāmate between the children of al-Ḥasan and al-Ḥusayn. If they give consent, come to an agreement for one’s imāmate, and give allegiance to him, it is permissible for him to become imam. Whoever from them denies that and appoints a son from just one of these two, that imāmate is not permissible. According to them, that candidate is an apostate from the religion. Their view is the same for whomever claims the imāmate. They argued that the imāmate happened after the appointment of the messenger of Allah, and after the time of al-Ḥusayn b. ‘Alī it became only settled in choosing one emerged inviting with his sword to the imāmate, with the election of those from the offspring of al-Ḥasan and al-Ḥusayn by coming together and giving consent to him. Additionally, it is possible

³⁶ al-Qummī, *Kitāb al-maqālāt wa’l-firāq*, 18.

to exist more than one imam on condition that they must invite people to the selected imam. Merely a certain imam, who was transmitted all kind of knowledge and authority to himself, can occupy in the office of the messenger of Allah. Because his authority is universal and he is the imam selected by everyone, consented and accepted. The way of all Zaydi sects is the same with the way of Sunnis on legal provisions, religious duties, and inheritance issues.³⁷

2.3. The Surhūbiyya

A *firqā* claims that the imāmate has passed from al-Ḥusayn to the children of al-Ḥasan and al-Ḥusayn. According to this sect, the imāmate only belongs to the descendants of two sons of ‘Alī, al-Ḥasan and al-Ḥusayn. The descendants of both in the imāmate issue have equal rights in terms of law. It is an obligatory for everyone to obey one of these descendants announced his imāmate. The person who proclaims his imāmate is at the rank of Ali. Allah has made an obligation to ahl al-Bayt and all humans to accept that imāmate. If his call and sermons are for a consented person within the family of Muhammad, it is the imām. Whoever denies his imāmate and does not support in his duty, he/she is an infidel and frustrated. If any descendants of al-Ḥasan and al-Ḥusayn, claims to be imam as pulling the curtains and sitting at home, he will be an infidel, polytheist and heretical. Whoever follows to such a claim and supports, they are infidels and polytheist, either. These are from sub-sects of Zaydiyya that called Surhūbiyya and al-Jārūdiyya. These are friends of Abū’l-Jārūd Ziyad b. al-Mundhir attributed al-Jārūdiyya to him, Abū Khālid Yazid ibn Hārūn al-Wāsītī, and Fudhayl b. Zubayr al-Rasāsān.³⁸

2.4. al-Şabbāḥiyya

Another sect within Zaydiyya is called al-Şabbāḥiyya. These are friends of al-Şabbāḥ al-Muzanī who ordered his fans to announce that

³⁷ al-Qummī, *Kitāb al-maqālāt wa’l-firāq*, 19.

³⁸ al-Qummī, *Kitāb al-maqālāt wa’l-firāq*, 71.

they were far from Abū Bakr and ʿUmar and declare the belief of the return of a deceased imām (*rajaʿ*).³⁹

2.5. al-Yaʿqūbiyya

A *firqā* from them called al-Yaʿqūbiyya, are friends of Yaʿqūb b. Adī. They denied *al-rajaʿ*, did not believe in it. They did not keep away from those believed in *al-rajaʿ*, nor did they from Abū Bakr and ʿUmar. Muhammad b. ʿAlī b. al-Ḥusayn called Abūʿl-Jārūd as Surhūb and said that Surhūb was a blind devil lives in sea. He was blind in terms of sight and heart, may Allah damn him. These joined two sects, which claim ʿAlī was the most virtuous amongst the companions after the Prophet. They all united with Zayd b. ʿAlī al-Ḥusayn in the time of his rebellion in Kufa, and accepted his imāmate. Thus, all of them is called Zaydiyya. However, they differ in the Qurʾān, Sunnah, sharīʿa laws, religious obligations, and history. Because according to Surhūbiyya, lawful (*ḥalāl*) is something that the descendants of Muhammad made lawful; unlawful (*ḥarām*) is whatever they prohibited; and the valid verdicts are their verdicts. The religion the Prophet Muhammad brought from Allah is with them, they know the best in everything whether big or small. Their old and young are identical in terms of knowledge. It is not preferable older to the younger for that. There is no difference between an infant and older one in terms of age.

Some of them say if anyone argues that a scholar’s and an infant’s knowledge is not the same with the knowledge of the messenger of Allah, it will be an infidel and polytheist. They do not need to learn from each other, nor anyone else. The knowledge grows up in their chest as a plant grows with rain. Allah has taught that knowledge to them from his divine grace as he wishes.⁴⁰

Al-Qummī further gives information about why they think in such way and comments on it. According to al-Qummī, the main reason why they have that view is to be against to reserve the imāmate to

³⁹ al-Qummī, *Kitāb al-maqālāt waʿl-firāq*, 71.

⁴⁰ al-Qummī, *Kitāb al-maqālāt waʿl-firāq*, 71-72.

certain people among them. If they had not said so, it would have been refuted the idea put forward earlier that everyone among them had the same right in the matter of imāmate. Nobody from them claims rights on the imāmate and obedience unless announcing himself and inviting people with the sword. In the time, they do not do that, none of them is scholar at all. In addition, they were not narrating any information from anyone apart from the narrations from Abū Jafar Muhammad b. ‘Alī and Abu Abdullah Jafar b. Muhammad, a few hadiths coming from Zayd b. ‘Alī b. al-Ḥusayn, and some information derived from Abdullah b. al-Ḥasan. There is no evidence on their hands to prove these liar and stupid claims put forward. Because they defined imams as knower everything useful and harmful which the Muslim community need to know, from religion to worldly matters.⁴¹

Some others among them looked the topic from a broader perspective saying that knowledge was equally and jointly distributed between imams and ordinary people. It is permissible for anyone if he takes information which he/she needs in religious and worldly matters from an imam or ordinary. There is no problem in making personal struggle or choosing and picking among the views, if anyone does not find whatever knowledge needed. That is the view of Zaydiyya sect whether they are the powerful (*al-aqwiyyā*) or the weak (*al-ḍuafā*).⁴²

2.6. al-Ijliyya

Al-ḍuafā from them called al-Ijliyya are the friends of Hārūn b. Saīd al-Ijlī. A *firqā* from them is called Batriyya. In fact, these are friends of Kathiru’n-Nawa, al-Ḥasan b. Salih b. Hayy, Sālim b. Abī Hafsa, al-Hakam b. Utaybā, Salamā b. Kuhayl, and Abū Mikdam Ummu Sabit al-Haddād. These are callers of humanity to accept the imāmate of ‘Alī. Later on, these confused the custody of ‘Alī with Abū Bakr and ‘Umar. These are the best within Zaydi sects in the eyes of

⁴¹ al-Qummī, *Kitāb al-maqālāt wa’l-firāq*, 72-73.

⁴² al-Qummī, *Kitāb al-maqālāt wa’l-firāq*, 72-73.

ahl al-Sunna. Because they accept the imāmate of Abū Bakr while keeping ‘Alī superior. They find Uthmān, Talhā and Zubayr as faulty. They see permissible to support any descendant of ‘Alī when they rebel and take that to the Qur’ānic principle enjoining what is good and forbidding what is wrong. According to them, the claim of anyone from the descendant of ‘Alī for imāmate is true. The main thing in the imāmate is announcement in terms of being imām. Each of Ali’s descendants, no matter what generation, has equal rights on the imāmate. Whereas, the powerful ones from Zaydiyya are the fans of Abū’l-Jārūd , Abū Khalid al-Wasitī, Fudhayl al-Rassān and Mansur b. Abi’l-Aswād.⁴³

2.7. al-Ḥusayniyya

As for the Zaydiyya known al-Ḥusayniyya, they say that it is incumbent upon for the Muslim community if one from the family of Muhammad invites to Allah and to obey. ‘Alī became imam when he invited humans and announced his imāmate. After him, Ḥusayn became imam only once he rebelled. If he did not do so, he would not be an imam even if he is against Muawiyah and Yazid b. Muawiyah until dying. Later on, Zayd b. ‘Alī b. al-Ḥusayn, who was killed in Kufa and whose mother was concubine; and Yahya b. Zayd b. Ali, who was killed in Khorasan and whose mother was Rayta b. Abī Hashim Abdullah b. Muhammad b. al-Hanafīyya, became imam respectively. After him, İsa b. Zayd b. Ali, the other son of Zayd became imam. And after that, Muhammad b. Abdullah b. Ḥasan whose mother Hind b. Abī Ubaydah b. Abdillāh b. Zum’ah b. al-Aswad b. al-Muttālib b. Asad b. Abdiluzza b. Kusayy. After, whoever from the family of Muhammad invites obeying Allah, he is imam.⁴⁴

⁴³ al-Qummī, *Kitāb al-maqālāt wa’l-firāq*, 73-74.

⁴⁴ al-Qummī, *Kitāb al-maqālāt wa’l-firāq*, 74.

3. Differences in the presentation of Zaydiyya between al-Ash'arī and al-Qummī

The manuscript about Zaydiyya in both heresiographies gives a general idea about Zaydiyya with its divisions on certain issues. Before dealing with them, it is useful to point out the names of sub-sects within Zaydiyya. The below table illustrates the classification of sub-sects within Zaydiyya in al-Ash'arī and al-Qummī's books.

Table 1: The names of sub-sects in Zaydiyya according to al-Ash'arī and al-Qummī

<i>Maqālāt al-islāmīyīn wa-ihtilāf al-musallīn</i>	<i>Kitāb al-Maqālāt wa'l firāq</i>
1. al-Jārūdiyya	1. Batriyya
2. al-Sulaymāniyya	2. al-Jārūdiyya
3. al-Butriyya (Batriyya)	3. The Surhūbiyya
4. al-Nu'aymiyya	4. al-Şabbāhiyya
5. The Fifth Firqā	5. al-Ya'qūbiyya
6. al-Ya'qūbiyya	6. al-Ijlīyya
	7. al-Ḥusayniyya

Some names of sub-sects are identical, such as the Jarudiyya, Batriyya and Jakobiyya and some others overlap from the content albeit in different names. While al-Ash'arī counts six different sub-sects of Zaydiyya; al-Qummī extends that number to seven. Even the latter qualifies sub-sects of Zaydiyya as the powerful (*al-aqwiya*) or the weak (*al-ḍu'afā*) in terms of advocating certain issues, for instance the imāmate. According to al-Qummī, the weak sects from Zaydiyya are al-Ijlīyya, Batriyya, and (al-Ya'qūbiyya); whereas the powerful ones are the friends of Abū l-Jārūd (al-Jārūdiyya) and Abū Khalid

al-Wasitî, Fudhayl al-Rassân (Surhûbiyya) and Mansur b. Abî 'l-Aswad.⁴⁵

Al-Ash'arî begins his account on Zaydiyya giving an introductory information about it and then aligns its subsects. In doing so, he deals with all subsects subsequently in an order and as a whole. He gives the main hallmark of a sub-sect which it differs from the others, but he does not give much details in each sect's representatives. After subsects he examines some theological problems which Zaydiyya engaged. These vary from the names and attributes of Allah to belief and disbelief, as mentioned in the first section of this study. Al-Ash'arî reflects Zaydiyya in his book as a whole section starting from page 129 and finishing on 141. Whereas, al-Qummî focuses on the imâmate issue when giving information about sects. He gives a general stand of Shî'a on the imâmate and aligns different views according to sects. He begins with Batriyya by describing it as a radical view against general Shî'a tendency on the imâmate. He claimed that the other Zaydî sects emerged from Batriyya. Unlike al-Ash'arî, he does not discuss any theological topic. Rather, he mainly reflects the view of Zaydî subsects on the imâmate. He does not reflect all Zaydî subsects in certain pages, rather some on pages between 15 to 19 and some on 71 to 75 pages. Some other views are somewhere else throughout the whole book.

The content on Zaydiyya in both books is roughly the same. That proves the originality and reliability of these books in reflecting that sect. Later sources benefited from that and gave further details about the view of Zaydiyya. Batriyya with its moderate views is the closest to Sunnîsm and as a part of Kufan traditional movement, it is pointed out that it became absorbed by Sunnîsm in the 9th century, then the view of al-Jârûdiyya came to prevail among the Zaydiyya.⁴⁶ Like al-Baghdādî and al-Shahrastānî classified the Zaydiyya as counting down less divisions. According to al-Baghdādî, Zaydî sects are al-

⁴⁵ al-Qummî, *Kitāb al-maqālāt wa'l-firāq*, 73-74.

⁴⁶ Wilfred Madelung, "Zaydiyya", *The Encyclopaedia of Islam*, ed. P.J. Bearman et al. (Leiden: Brill, 2002), XI/478.

Jārūdiyyya, Sulaymāniyya (Jarīriyya) and Butriyya.⁴⁷ For al-Shahrastānī, Zaydiyya consists of al-Jārūdiyyya, Sulaymāniyya, Salīhiyya and Butriyya.⁴⁸ Salīhiyya name is attributed to Ḥasan b. Salih b. Hayy al-Hamadānī. According to Ibn Ḥazm, this sect is the closest one within Shī'a to Sunnīsm.⁴⁹ It is likely some sects have involved in each other because of akin views. Some has not established itself well to transmit to the next generations, either. It is known that in early phases of Zaydiyya there was close relationship between Zaydī sub-sects and Sunnīsm,⁵⁰ later on Zaydiyya has been in contact with the Mu'tazilī thought and borrowed some theological ideas from them.⁵¹

Al-Ash'arī reflects Zaydī sub-sects in terms of their views on the imāmate issue. From the ways of an imam come to power whether by divine order or consultation to the superiority of companions and their caliphate order. 'Alī b. Abī Tālib's virtue among the companions is the main concern for all Zaydī sects. In the meantime, like Butriyya, al-Sulaymāniyya, al-Nu'aymiyya, and al-Ya'qūbiyya admit the caliphate of Abū Bakr and 'Umar. They argue that although 'Alī b. Abī Tālib had the superiority for the leadership, the Muslim community did nothing wrong in pledging allegiance to Abū Bakr and 'Umar since 'Alī gave allegiance to the both. al-Jārūdiyyya differed from them in that advocating the imāmate of 'Alī with the designation of the Prophet. In similar vein al-Qummī narrates the main difference between the powerful (*al-aqwīya*) and the weak (*al-du'afā*) as approaching the imāmate of 'Alī b. Abī Tālib. Subjectively, he categorises al-'Ijlīyya, Batriyya, and al-Ya'qūbiyya as weak because they admit the

⁴⁷ Bağdadi, *Mezhepler arasındaki farklar*, 26-28.

⁴⁸ Ebū'l-Feth Tācūddīn (Lisānūddīn) Muhammed b Abdilkerīm b Ahmed Şehristānī, *el-Mīlel ve'n-nihal*. (Beirut/ Lebanon: Resalah Publishers, 2015), 174-179.

⁴⁹ İbn Hazm, *el-Fasl: dīnler ve mezhepler tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/88.

⁵⁰ Madelung, "Zaydiyya", XI/478.

⁵¹ Mehmet Ümit, *Zeydiyye- Mu'tezile etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kasım er-Ressi'nin ölümüne kadar*. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2010), 53-54.

caliphate of Abū Bakr and ʿUmar. Whereas, he qualifies al-Jārūdiyya and Surhūbiyya as powerful since both reject the caliphate of Abū Bakr and ʿUmar.

The return of a deceased person or in occultation is another difference point. According to al-Ashʿarī, only al-Jārūdiyya believes in that albeit further divisions exist among them. For al-Qummī, al-Yaʿqūbiyya openly reject that belief and Sabbāhiyya declare that they have this belief. Al-Qummī does not give much details on what al-Jārūdiyya thinks about that.

The imāmate after ʿAlī b. Ḥusayn is one of the diverging points among Zaydiyya. According to al-Ashʿarī, al-Jārūdiyya believes in that the Prophet appointed ʿAlī. Later on ʿAlī appointed al-Ḥasan, and al-Ḥasan appointed al-Ḥusayn, subsequently. al-Jārūdiyya further divided into on that issue one saying after the imāmate of of Ḥusayn consultation had to become among the descendants of both al-Ḥasan and al-Ḥusayn. The other one argues divine appointment after al-Ḥasan and al-Ḥusayn. Sulaymāniyya advocates consultation on the imāmate issue at least two respected men’s contract. On the other hand, according to al-Qummī, al-Jārūdiyya accepts the imāmate after al-Ḥusayn b. ʿAlī by consultation amongst the offspring of al-Ḥasan and al-Ḥusayn. Surhūbiyya limits that to the descendants of two sons of ʿAlī, al-Ḥasan and al-Ḥusayn, meaning must be a Fatimi. al-Ḥusayniyya argues that anyone among the descendants from the family of Muhammad can be imam by announcing his imāmate. al-Yaʿqūbiyya advocates that the descendants of ʿAlī have equal rights for the imāmate on condition to announce his imāmate. In the classification of al-Qummī, unnamed sect admits consensus in defining the leader of community.

As far as theological topics concerned in Zaydiyya, al-Ashʿarī numbers them on seven points as mentioned above. Whereas, al-Qummī does not give such an account, rather he focuses on the imāmate issue and topics revolved around it. mamet, otoritenin

Conclusion

In this paper, Zaydiyya has been examined in two classical works on heresiography of Islam, by comparing content analysis. Both works were written in the tenth century and since then, they have maintained the significance in contributing to the field by revealing classical Islamic thought. al-Ash'arī and al-Qummī reflected Zaydiyya with the knowledge reached to their hands, and both tried to be loyal to the objectivity in the conditions of their age. Their definition and narrations on Zaydiyya is roughly similar. That shows the objectivity and reliability of their works in the field. Although al-Ash'arī gives further details on theological views of Zaydiyya, al-Qummī intensely focuses on the imāmate issue and deals with sub-sects from that perspective.

Zaydiyya with its sub-sects in Shī'a tradition is the closest to the Sunnī tradition with its views about early discussions in Islamic history. It is obvious that the imāmate issue has not resolved within the Muslim community for centuries. It will not be ended to the last day of the world as long as Shī'a community exists. Because the theology of Shī'a is based on the imāmate issue that they believe in that position designated by the messenger of Allah. However, their moderate views on that issue makes Zaydiyya close to the majority of Muslim community. It can be concluded from the above that all Zaydī sects were influenced by the sayings of Zayd b. 'Alī and his successors. In early ages, Butriyya was dominant and transmitted general thought of Zayd b. 'Alī to the next generations. Other subsects with some changes accepted the leadership of Abū Bakr and 'Umar albeit 'Alī had the right for the caliphate. But, later on al-Jārūdiyya became influential and confined the leadership to the family of 'Alī b. Abī Tālib, especially to the descendants of al-Ḥasan and al-Ḥusayn. al-Qummī, qualifies al-Jārūdiyya with this feature as the powerful sub-sect of Zaydiyya. In the narration of al-Ash'arī, it is possible to see that further divisions happened within al-Jārūdiyya. Thereby, it can be said that from the early ages of Zaydiyya today there has been a bipolar tendency, to name it between Butriyya and al-Jārūdiyya.

References

- Akman, Mustafa. "İtikadi Mezhepler Tarihinin Kaynakları: İçerik ve özellikleri". *Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (02 Temmuz 2019), 169-204.
- al-Ash'arî, Abû al-Hasan 'Alî ibn İsmâîl ibn İshâq. *Maqâlât al-islâmîyîn wa-ihtilâf al-musallîn*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.
- al-Qummî, Sa'd b. Abdillâh al-Ash'arî Ebû Halef. *Kitâb al-maqâlât wa'l-firâq*. Tahran: Muassasa-i Matbuat-ı Atai, 1963.
- Bağdadi, Ebû Mansur Abdülkahir b Tahir b Muhammed Temimi Abdülkahir. *Mezhepler arasındaki farklar: el-Fark beyne'l-firak*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Eş'ari, Ebû'l-Hasan İbn Ebu Bişr Ali b İsmail b İshak. *İlk dönem İslam mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç; Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Fettah, İrfan Abdülhamid. "Ebû'l-Hasen el-Eş'arî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/444-447. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- İbn Hazm, *el-Fasl: dinler ve mezhepler tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Klein, Walter C. *Abu'l-Hasan 'Ali ibn Ismail al-As'ari's al-Ibanah 'an Usul ad-Diyânah (The Elucidation of Islâm's Foundation): A Translation with Introduction and Notes*. New York: American Oriental Society.
- Kummi, Ebu Halef el-. *Şîi fırkalar: Kitâbu'l-makâlât ve'l-firak/Fıraku's-Şia*. çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek. Ankara: Ankara Okulu, 2004.
- Madelung, Wilfred. "Zaydiyya". *The Encyclopaedia of Islam*. ed. P.J. Bearman et al. XI/477-481. Leiden: Brill, 2002.
- Muhammed Cevâd Meşkûr. "Sa'd b. Abdillâh Eş'arî Kummi'nin 'Kitabu'l-Makâlât'ı ve Nevbahtî'nin 'Fıraku's-Şia' Eseri ile Mukayesesi". çev. Şahin Ahmetoğlu. *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (01 Mayıs 2013), 223-230.

- Onat, Hasan. "Maqālātü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-muşallîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/406-407. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Öz, Mustafa. "el-Makālât ve'l-Fırak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/405. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Şehristani, Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b Abdilkerîm b Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. Beirut/ Lebanon: Resalah Publishers, 2015.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye- Mu'tezile etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kasım er-Ressi'nin ölümüne kadar*. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2010.

Extended Summary

In Islamic history, Zaydiyya emerged as a result of a rebellion against the Umayyad rule in Kufa in 739. The views and impact of Zayd b. 'Alî (d. 122/740), the grandson of 'Alî b. Abî Tâlib in the fifth generation, has a crucial importance on the formation of that sect. It is one of the three main branches of Shî'a that from the eight century to our age has survived. When Zayd b. 'Alî commenced his revolt to Kufa's governor, Yusuf b. 'Umar (d.744), many Shi'ites abandoned Zayd since his moderate views on the imâmate issue. Basically, he admitted the caliphate of Abû Bakr (d.13/634) and 'Umar (d.23/644). That is a contradiction to Shî'a *raison d'etre* doctrine, the imâmate. From that aspect, Zaydiyya is considered to be the closest sect within Shî'a to Sunnîsm. However, over the time, the followers of Zaydiyya differed in their political and theological views and divided into a few sub-sects.

From a comparative perspective, this study deals with how Zaydiyya and its subsects being examined in some early samples of maqālât tradition, one of the heresiography types in Islamic literature. In the history of Islamic sects, the works with the type of *maqālât* (literally articles) has a significant importance in giving details about schools of thought and sects. From the first century of Islam to the tenth, that kind of works intensely were written in order to explain and advocate a certain group or sect's belief and practices.

Therefore, some writers were called “*ashābu’l-maqālāt*” since they tried to explain various incidents happened after the Prophet Muhammad and advocate their own view. From the murder of the third caliph (Uthmān b. ‘Affān) to the civil wars (Camel and Şiffin), and the status of caliphate/imāmate etc. those writes dealt with these issues in terms of faith and law as well as socio-political point of view. Later on these works were generally accumulated, classified and analysed by successor writers in the history of Islamic sects that since then these works has shed light on the field.

This paper investigates two samples of that kind of literature in the field: one titled *Kitāb al-maqālāt wa’l-firāq* belongs to Sa’d b. ‘Abd Allah al-Qummī (d. 307/913-4), who is famous heresiography writer within Shī’a sect. The other one titled *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ihtilāf al-musallīn* belongs to Abū l-Ḥasan ‘Alī ibn İsmā’īl ibn İshāq al-Ash’arī (d. 324/935-6), who is a prominent figure in Sunnī theology. The reasons why these two books have been chosen for this study are firstly both are the most ancient samples that reached us as far as Islamic heresiography concerned. Bearing the formation of Zaydiyya in mind in the first half of the eighth century, the time of both works are the closest amongst existing literature on that field. Secondly, both are accepted in the field as canonical either by Sunnī or Shī’a community. The objectivity of these works is well known in the field that most researchers refer to these works when studying early Islamic sects. Hence, studying a Shī’a sub-sect from the narration of Sunnī and Shī’a authors would contribute to the field from a comparative perspective. The main purpose of this study is to find out how a sub-sect of Shī’a is described and transmitted by two authoritative figures accepted in both Sunnī and Shī’a as far as the history of Islamic sects concerned.

Abū l-Ḥasan al-Ash’arī introduces Zaydiyya in his book *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ihtilāf al-musallīn*, as one of the main branches of Shī’a. He classifies Zaydiyya according to their views on the imāmate into six different subsects, namely, al-Jārūdiyya, al-Sulaymāniyya, al-Butriyya (Batriyya), al-Nu’aymiyya, The Fifth Firqā, and al-Ya’qūbiyya. He gives information about charismatic leader of that

groups or view peculiar to them. Then, he deals with theological topics such as the names and attributes of Allah, the creation of actions, and so on. In doing so, he generally reports that Zaydiyya differed in that view barely giving subsect's name. But, he objectively transmits their views and approaches in political and theological issues. As far as the history of Islamic sects concerned, al-Ash'arī's work fits best to descriptive method of today's research. The other work, *Kitāb al-maḡālāt wa'l-firāq* written by Sa'd b. 'Abd Allah al-Qummī, focuses the main doctrine of Shī'a, imāmate. Unlike al-Ash'arī, al-Qummī does not reflect Zaydiyya as a whole in a particular place, rather he gives general thought of Shī'a and divergences on the issue of imāmate. He reflects a particular view of a Zaydi sect in one place and gives information in the same topic in another place in his book. He dispersed Zaydi sects and their views throughout his book. According to al-Qummī's classification Zaydiyya consists of seven subsects: Batriyya, al-Jārūdiyya, al-Surhūbiyya, al-Ṣabbāḥiyya, al-Ya'qūbiyya, al-Ījlīyya, and al-Ḥusayniyya. He does not touch upon theological views of Zaydiyya, intensely. According to al-Qummī, all discussions and disputes revolve mainly around the imāmate issue that clustering Zaydi subsects around either al-Jārūdiyya or Batriyya.

This study proves that both al-Ash'arī and al-Qummī transmit the knowledge reached to their time in an objective way. That explains why their works are still amongst the most reliable resources as far as the history of Islamic sects concerned. Although some subsect's names differ from one to another in their narration, that names roughly match with the clue of views and approaches. These two works are important in terms of giving information on the early history of Zaydiyya and its formation period.

Gnostik Bir Metin Olarak Ümmü'l-Kitâb'ın Mezhebi Aidiyetine Dair Tartışmalar

Debates on the Sectarian Affiliation of Umm al-Kitab as a Gnostic Text

Yusuf KOÇAK*

Öz

Bu çalışma erken döneme ait olduğu iddia edilen Ümmü'l-Kitâb adlı eserin menşei ile ilgili tartışmaları konu almaktadır. Amacımız bu eser hakkında çalışmalar yapmış olan araştırmacıların tespitlerini ortaya koymak ve bu eserin kime ait olabileceği üzerine bir çözüm önerisi sunmaktır. Her bir araştırmacının farklı bir sonuca varması Ümmü'l-Kitâb'ın aidiyetinin belirlenmesi konusunun ne kadar zor olduğunu göstermektedir. Bunun bir sebebi, Ümmü'l-Kitâb'ın bulunduğu 19. yüzyıla kadar hiçbir kaynakta bu esere ne bir atfın, ne de bundan bahseden herhangi bir bilginin mevcut olmamasıdır. Diğer sebep de Ümmü'l-Kitâb'ın içerik olarak bir bütünlük arz etmemesidir. Menşei ve hangi dönemde kaleme alındığını ortaya koyabilmek için kitabın içinde bize aktarılan bilgiler çerçevesinde bir kanaat bildirmekten başka bir yol kalmamaktadır. Makalede araştırmacıların Ümmü'l-Kitâb'ın menşei ile alakalı vardıkları farklı sonuçlar ele alınıp analiz edildikten sonra bu hususta kendi kanaatimiz dile getirilmiştir. Bununla birlikte tüm muğlaklığa rağmen, Ümmü'l-Kitâb'ın Gnostik karakteri ve Gulât-ı Şia ile ilişkisi göz ardı edilmemelidir.

Abstract

This study deals with the discussions about the origin of the work called Ümmü'l-Kitâb, which is claimed to belong to the early period. Our aim is to reveal the findings of the researchers who have worked on this work and to offer a solution proposal on who this work may belong to. The fact that each researcher comes to a different conclusion shows how difficult it is to determine the belonging of Umm al-Kitab. One reason for this is that until the 19th century, when Umm al-Kitab was found, there was neither a reference to this work nor any information mentioning it. The other reason is that Umm al-Kitab does not present a wholeness in terms of content. In order to reveal the origin and the period in which it was written, there is no other way but to express an opinion within the framework of the information conveyed to us in the book. In the article, after the different conclusions reached by the researchers regarding the origin of Umm al-Kitâb were analyzed, our opinion on this issue has been expressed. However, despite all the ambiguity, the Gnostic character of Umm al-Kitab and its relationship with the Extremist Shia should not be ignored.

* Arş. Gör. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Kastamonu, Türkiye/e-posta: ykoçak@kastamonu.edu.tr / ORCID ID: 0000-0001-6553-4677.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
20.02.2022	17.06.2022	30.06.2022

DOI 10.18403/emakalat.1076509

Anahtar Kelimeler: Ümmü'l-Kitâb, Gnostik, İslam Mezhepleri, Hattâbiyye, İsmâililer.

Keywords: Umm al-Kitâb, Gnostic, Islamic Sects, Khattâbiyya, Ismailis.

Giriş

Bu makale çağdaş çalışmalarda Ümmü'l-Kitâb¹ adlı eserin mezhebi/dini kökenine ve yazıldığı döneme dair öne sürülen farklı tezleri eleştirel bir gözle ele alıp bu konuda yeni bir yaklaşımın imkânının tartışmaktır. Şia'nın beşinci imamı Muhammed Bâkır'a nispet edilen bu eser, asıl olarak iki bölümden oluşmaktadır. Eserin ilk bölümünün girişinde bu esere kim tarafından ve hangi gerekçeyle Ümmü'l-Kitâb adının verildiğinden, ayrıca esere verilen diğer isimlerden bahsedilir. Buna göre bu kitaba Ümmü'l-Kitâb adını veren Muhammed Bâkır'ın kendisidir.²

Şöyle ki onun nezdinde bu eser bütün kitapların kaynağı, ruhu ve basiretidir. Dünyadaki ilimlerin hepsi bu kitaptan alınmıştır.³ Göklere ve yeryüzündeki ruhları, yedi Tanrısal sözü açığa çıkararak, şeytan ve Âdem'in yedi mücadelesini, müminlerin ve kâfirlerin derecelerini açıklayan ve müminlere kurtuluş müjdesi veren bu eser bütün kitapların kaynağıdır. Dolayısıyla onu okuyan başka bir ilme ihtiyaç duymaz.⁴ Böylesi farklı özelliklere sahip olduğuna inanılan bu kitap, Ümmü'l-Kitâb dışında farklı isimler ile de anılmıştır. Bunlar *Rûhu'l-Kitâb*, *Nûru'l-Kitâb*, *Vâsi'u'l-Makâlât*, *Seb'u'l-Mücâdelât*, *Refi'u'd-Derecât*, *Beşîru'l-Mübeşşerât*, *'Aşru'l-Makâlât*, *Seb'u'z-Zuhûrât*, *Kitâbu'l-Mucâzât* ve *Kitâbu'l-Ümmehât*'tir.⁵

¹ Ümmü'l-Kitâb kelimesi Kur'an'ın ilk suresi olan Fâtiha suresi için, Kur'an'ın aslı, özü anlamında kullanılmaktadır. Bz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmûlî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli âyi'l-Kur'an*, nşr. Mahmûd M. Şâkir- Ahmed M. Şâkir, (Kahire: 1955, 1969), I, 107-110; Ayrıca Kur'an'ın içinde geçen levh-i mahfûz yerine de kullanıldığı görülmektedir. Bz. er-Ra'd, 13/39; ez-Zuhruf, 43/4; Ancak bu eserdeki Ümmü'l-Kitâb kelimesinin bunlar la hiçbir ilgisi yoktur. Sadece isim benzerliği vardır.

² *Ümmü'l-Kitâb*, çev. Heinz Halm, (Zürich und München: Artemis Verlag, 1982), 11.

³ *Ümmü'l-Kitâb*, 4.

⁴ *Ümmü'l-Kitâb*, 4-6.

⁵ *Ümmü'l-Kitâb*, 5-8.

Araştırma ve yayın etiği kuralları doğrultusunda ele alınan bu çalışmadaki birinci bölümün ilerleyen kısmında Muhammed Bâkır ve Abdullah b. Sebe⁶ arasında geçen bir hikâyeden bahsedilir. Burada Muhammed Bâkır henüz beş yaşındayken eğitim alması için Abdullah b. Sebe'nin yanına götürülür. İlk tanışmalarında Abdullah b. Sebe, Muhammed Bâkır'ın bilgisini ölçmek için ona sorular sorar. Okuması için üzerinde 29 harf yazılı olan bir levha verir. Ondan önce elifi sonra beyi okumasını ister. Muhammed Bâkır da elifi okur ve Abdullah b. Sebe'ye bunun manasını söylemediği takdirde beyi okumayacağını söyler. Abdullah b. Sebe de elifin manasının "Allah, O'ndan başka tanrı yoktur; O, hayydır, kayyumdur."⁷ ayetinde geçtiğini belirtir. Bunun üzerine Muhammed Bâkır elifin batını tevîlini yapar ve der ki; "elif Allah'tır. Onun üzerindeki lam Muhammed'dir. Elifin anlamı Muhammed'in ruhudur. Elif, üç harf ve bir noktadan oluşmaktadır. Bunlar elif, lam, fe ve noktadır. Elif Muhammed'dir, lam Ali'dir, fe, Fatıma'dır ve nun harfi ile başlayan nokta Hasan ve Hüseyin'dir."⁸ Bu ikili arasında geçen diyalog diğer harfler ile devam eder. Abdullah b. Sebe aldığı cevaplar karşısında şaşırır. Bunun üzerine Muhammed Bâkır, kendisinin Tanrı olduğunu⁹ ve ilahî sırları bildiğini¹⁰ söyler. Bunu duyan Abdullah b. Sebe secdeye kapanır¹¹ ve kendisine ilim tahsil etmek için gelen Muhammed Bâkır'a ders vereceği yerde ondan ilim öğrenir.

İkinci kısım Muhammed Bâkır ile Câbir b. Abdullah Ensârî, Ca'fer el-Cu'fi, Câbir el-Cu'fi', Ebû Hâlid Kâbulî, Ebü'l-Hattâb ve Muhammed b. Mufaddal'dan oluşan altı öğrencisi arasında geçen soru cevap şeklindeki konuşmaları içerir. İnsanın doğası, evrendeki yeri, kâinat, epistemoloji, Kur'ân'ın mahiyeti, kurtuluşa dair sorulan sorulara batinî karakterde cevaplar verilir. Anlaşılan o ki daha çok, farklı zaman ve mekanlarda, muhtemelen her bir öğrenciyle baş başa yapılan

⁶ Metinde bu isim Abdullah Sabbâh olarak geçmektedir. Ancak bütün araştırmacıların da hem fikir olduğu üzere bunun Abdullah b. Sebe olarak okunması gerektiği kanaatindeyiz.

⁷ Bakara, 2/255.

⁸ *Ümmü'l-Kitâb*, 13-14.

⁹ *Ümmü'l-Kitâb*, 27.

¹⁰ *Ümmü'l-Kitâb*, 1-5.

¹¹ *Ümmü'l-Kitâb*, 41.

konuşmaları yansıtmaktadır. Her sorunun bir öğrenci tarafından sorulması ve Muhammed Bakır'ın her defasında soruyu soran öğrencisinin ismini zikretmesi bu kanaati doğrular niteliktedir.

Eserin iki bölümden oluştuğuna dair genel kanaatin yanında Heinz Halm, *Ümmü'l-Kitâb*'i konu merkezli daha farklı bir tasnife tabi tutar. Halm, eseri dört bölüme ayırır. Birinci bölüm başlık ve giriş, ikinci bölüm Muhammed Bâkır ile Abdullah b. Sebe'den arasında geçen diyalog, üçüncü bölüm Muhammed Bâkır'ın Câbir el-Cu'fi'ye kâinatın yaratılışından, ruhun düşüşünden ve kurtuluş öğretilerinden bahsetmesi, dördüncü ve son bölüm ise Muhammed Bâkır'a birbirinden bağımsız olarak sorulan sorular ve cevaplarını içeren bölümdür.¹²

Ümmü'l-Kitâb'in bir özelliği isminin Arapça, ancak içeriğinin Farsça olmasıdır. Bu nedenle araştırmacılar çoğunluğu bu eserin aslında anonim kişi veya kişilerce Arapça kaleme alındığı ancak sonraki süreçte Farsçaya tercüme edildiği kanaatindedir. Arapça aslı elimizde olmayan bu eserin günümüze sadece Farsça tercümesi ulaşmıştır.¹³ Çağdaş araştırmacılar bu iddialarını *Ümmü'l-Kitâb*'taki bazı Arapça kelimelere ve ilgili olabilecek dönem(ler)de Farsça'da olmayan dil bilgisi kurallarının mevcudiyetine bağlamaktadırlar. Bu anlamda Ivanow, bu hususu teyiden eserde Farsça dil bilgisinin olağan kurallarına aykırı olarak çoğuldaki özneye eşlik eden fiilin Arapça gramere göre yazılmış olmasını örnek gösterir. Bu husus teyiden yine aynı yazar çoğul ve sıfatlardaki eklerin Farsçadan ziyade Arapça mantığına göre kaleme alındığını ve ayrıca metinde cinsiyete vurgu yapılan yerlerin büyük bir çoğunluğunda Arapçada dişili ifade eden "tâ-i Merbûta", yani "kapalı te" şeklinde yazıldığını ifade eder.¹⁴

¹² Heinz Halm, *Die Islamische Gnosis* (Zürich und München: Artemis Verlag, 1982), 119.

¹³ Louis Massignon, "Die Ursprünge und Die Bedeutung Des Gnostizismus im Islam", *Eranos Jahrbuch* (Zürich: Rhein Verlag, 1938), 55; Ivanow, "Ummu'l-Kitâb", 3; Halm, *Die Islamische Gnosis*, 124; E. F. Tijdens, "Der Mythologisch-Gnostische Hintergrund des Umm al-Kitâb", *Acta Iranica* (1977), 7: 241; Wilferd Madelung, "Ummu'l-Kitâb", *Oriens* (1976), 25/26: 352, 353.

¹⁴ Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Wladimir Ivanow, "Ummu'l-Kitâb", *Der Islam* 23 (1936), 23/1-2: 9-15.

Ivanow'un bu tespitlerine karşın Halm, Ümmü'l-Kitâb'ın bir kısmının Farsça olduğunu ve Arapçadan tercüme edilmediğini iddia etmektedir. Çünkü ona göre eserdeki cümle ve kelime yapıları Farsça dil mantığına uymaktadır. Dolayısıyla Halm, Arapça dil bilgisi ile bir ilgisinin olmadığını belirterek farklı bir yaklaşım sergiler.¹⁵

Ruslar 1868'de Buhara Emirliğine ve 1876'da Hokand Hanlığına ait topraklara el koymuştur. Pamir dağlarının batı yönünden Amuderya nehrinin yüksek vadilerine tekabül eden bu topraklar, Rus bilim insanlarının, özellikle de İsmâililiği araştıranların ilgi odağı olmuştur. Bu anlamda 1900 yılı civarında bu coğrafyada ne olduğu pek bilinmeyen, başlığı Arapça ancak içeriği Farsça olan *Ümmü'l-Kitâb* adında bir kitabın ilk nüshası bulunmuştur. Bu nüshayı bulan kişi bir devlet memuru olan A. Polowzew'dir. Daha sonra Rus devletinin Bombay konsolosu olacak olan A. Polowzew'in dışında gene bir Rus memuru olan J. Lutsch, 1910 yılında Pamir ve Hindikuş arasında bulunan Vahan nehrinin yüksek vadilerdeki Vahan bölgesinde bu kitabın bir başka nüshasını bulmuştur. Bu iki nüsha Petersburg'da bulunan Rusya Bilimler Akademisi bünyesindeki Asya Müzesine¹⁶ götürülmüştür. Müzenin müdürü olan İran dilleri uzmanı Carl Salemann bu iki nüsha çerçevesinde bu kitabın bir baskısını hazırlamaya çalışmışsa da 1916 yılında hayatını kaybetmesiyle birlikte bunu gerçekleştirememiştir. Ümmü'l-Kitâb'ın üçüncü yazması Etnolog ve Dil Bilimci olan I. Zarubin tarafından 1914¹⁷ yılında Batı Pamir'in Şuğnam bölgesinde bulunmuş ve o da diğer nüshalar gibi Petersburg'daki Rusya Bilimler Akademisi Asya Müzesine götürülmüştür.¹⁸ Zarubin'in bulduğu bu nüsha 21 Haziran 1296/13 Mayıs 1879 olarak tarihlendirilmiştir.¹⁹

¹⁵ Halm, *Die Islamische Gnosis*, 124.

¹⁶ Günümüzdeki Rusya Bilimler Akademisi Doğu Yazmaları Enstitüsü.

¹⁷ Farhad Daftary ve E. F. Tijdens 1916 yılında olduğunu naklede. Bunun için bkz. Farhad Daftary, *İsmâililer Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Erdal Toprak, (Ankara: Doruk Yayınları, 2002), 45; Tijdens, "Der Mythologisch-Gnostische Hintergrund des Umm al-Kitâb", 7: 245.

¹⁸ Wladimir Ivanow, "Notes sur l'Ummu'l-Kitâb des Ismaéliens de l'Asie Centrale", *REI* 6 (1932), 426-427; Halm, *Die Islamische Gnosis*, 113.

¹⁹ Wladimir Ivanow, "Ummu'l-Kitâb", *Der Islam* 23 (1936), 23/1-2: 1-132.

Carl Salemann'ın ölümünden sonra Ümmü'l-Kitâb'ın baskısını Rusya Bilimler Akademisi Asya Müzesi'nde memur olarak çalışan ve İsmâiliyye mezhebi konusunda araştırmalarıyla tanınan Rus asıllı şarkiyatçı Wladimir Ivanow üstlenmiştir.²⁰ Ümmü'l-Kitâb konusunda ilk ve en kapsamlı çalışmaları yapmasından dolayı kendisinden sıkça bahsettiren Ivanow, 1917 yılında Rusya Bilimler Akademisi'nin bülteninde Ümmü'l-Kitâb ile ilgili bir yazı yayınlamıştır.²¹ Bu yazıdan bir yıl sonra, kendisi de bir Rusmemur olan A. Semënow, Ümmü'l-Kitâb'ın dördüncü nüshasını bulmuş ve o da onu Rusya Bilimler Akademisi'ne götürmüştür. Ancak Ivanow 1917 Rus Devriminden sonra Hindistan'a sürüldüğü için bu son nüshayı görememiştir.²²

Hindistan'da İsmaililik ile ilgili çalışmalarına devam eden Ivanow, oradaki İsmaililer'de Ümmü'l-Kitâb'ın yeni nüshalarını görür. Bu anlamda 1928 yılında Çitral'de bir, 1931'de Bombay'de²³ iki ve 1932'de Hunza'da bir nüsha bulur.²⁴ Dolayısıyla Ümmü'l-Kitâb ile ilgili günümüze gelmiş toplam beş nüsha vardır.

Ümmü'l-Kitâb ile alakalı yapılan çalışmaların sınırlı olduğunu görmekteyiz. Bu çalışmalar ağırlıklı olarak oryantalistler tarafından yapılmıştır. Bu anlamda ilk çalışmayı Ivanow yapmıştır. O, elindeki bütün nüshalardan hareketle 1932 yılında "Notes sur l'Ummu'l-Kitâb des Ismaéliens de l'Asie Centrale" başlığı altında bir makale yayınlamıştır.²⁵ Bu çalışmasında, birazdan daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız Ümmü'l-Kitâb'ı kronolojik olarak tarihlendirmeye ve aynı zamanda bu metnin hangi mezhebe ait olduğunu tespit etmeye çalışmıştır. Bunun yanı sıra Ivanow 1936 yılında Zarubin'in nüshasını

²⁰ Wladimir Ivanow hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Ivanow, Wladimir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 487.

²¹ *Bull. del'Académie des Sciences de Russie*, 1917, 359-386.

²² Halm, *Die Islamische Gnosis*, 114.

²³ 1995'ten sonra bu şehrin adı Mumbai olarak değiştirilmiştir.

²⁴ Ivanow, "Ummu'l-Kitâb", 1-2; Tijdens, "Der Mythologisch-Gnostische Hintergrund des Umm al-Kitâb", 7: 245 vd.

²⁵ Wladimir Ivanow, "Notes sur l'Ummu'l-Kitâb des Ismaéliens de l'Asie Centrale", *REI* 6 (1932), 419-481.

merkeze alarak Ümmü'l-Kitâb'ın tam metnini yayınlamıştır. *Der Islam* dergisinde yayınlanan bu makalede ayrıca Ümmü'l-Kitâb'ı tanıtan ve değerlendiren bir bölüm kaleme almıştır.²⁶

Ivanow'dan sonra ünlü oryantalist Louis Massignon 1938 yılında "Die Ursprünge und Die Bedeutung Des Gnostizismus im Islam" başlığıyla Ümmü'l-Kitâb'ı Şii Gulât'a ait Gnostik bir metin olarak nitelendirdiği bir makale kaleme almıştır.²⁷ Bunun yanı sıra 1966 yılında İtalyan Dinler Tarihçisi Pio Filippini-Ronconi Ümmü'l-Kitâb'ı İtalyancaya çevirmiş ve birazdan değineceğimiz gibi eserin menşei ile ilgili değerlendirmede bulunmuştur.²⁸ Ümmü'l-Kitâb ile ilgili en kapsamlı çalışmayı Hollanda asıllı E. F. Tjens 1977 yılında "Der Mythologisch-Gnostische Hintergrund des Umm al-Kitâb"²⁹ adlı Almanca kaleme aldığı uzunca makalesinde yapmıştır. Bu çalışmasında Ümmü'l-Kitâb'ın menşei hakkında kanaatlerini bildirdikten sonra metni Almancaya tercüme etmiş ve Muhammed Bâkır'a sorulan soruları tek tek analiz etmeye çalışmıştır. Bunun yanı sıra Şii Gulât ve Fâtimiler ile ilgili çalışmaları ile bilinen Heinz Halm'ı zikretmek gerekir. O, *Die Islamische Gnosis* adlı çalışmasında Ümmü'l-Kitâb'ın menşei ve içeriğine dair değerlendirmelerde bulunmuştur.³⁰

Ümmü'l-Kitâb ile ilgili çok kısa bir değerlendirme yapan M. Aminrazavi, bu eserin erken dönem İmami bir eser olduğunu, ancak 2./8. yüzyılda Şii Gulât'tan olan Muhâmmise tarafından yazıldığını belirtmektedir.³¹ İslam Felsefesi Tarihi alanındaki çalışmaları ile tanınan Henry Corbin *İslam Felsefesi Tarihi* adlı eserinde Ümmü'l-

²⁶ Wladimir Ivanow, "Ummu'l-Kitâb", *Der Islam* 23 (1936), 23/1-2: 1-132.

²⁷ Massignon, "Die Ursprünge und Die Bedeutung Des Gnostizismus im Islam", 55.

²⁸ Pio Filippini-Ronconi, *Ummu'l-Kitâb* (Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1966); Josef van Ess bu tercümede ciddi sıkıntılar olduğunu belirtmektedir. Bunun için bz. Josef van Ess, "Ummu'l-Kitâb", *Der Islam* (1970), 46: 98-100. Ayrıca bz. Halm, *Die Islamische Gnosis*, 115.

²⁹ Tjens, "Der Mythologisch-Gnostische Hintergrund des Umm al-Kitâb", 7: 241-526.

³⁰ Halm, *Die Islamische Gnosis*, 113-198.

³¹ Mehdi Aminrazavi, "Umm al-kitâb", *An Anthology of Philosophy in Persia*, ed. Seyyed Hossein Nasr with Mehdi Aminrazavi, (London- New York: I. B. Tauris Publishers, 2008), 16-17.

Kitâb'ı erken dönem İsmaili bir metin olarak niteler.³² Van Ess³³ ve Madelung³⁴ de Ümmü'l-Kitâb'a hakkında birer tanıtım yazısı kaleme almışlardır. Son olarak da Ümmü'l-Kitâb'ın ne zaman ortaya çıktığını ve bu eser çerçevesinde Abdullah b. Sebe'nin yerini inceleyen Sean W. Anthony'nin "The Legend of Abdallah ibn Saba and the Date of Umm al-Kitab"³⁵ adlı kayda değer makalesini zikretmek gerekir.

1. Ümmü'l-Kitâb'ın Menşei Hakkındaki İddialar

1.1. Kadim Kültürlere Ait Bir Metin Olarak Ümmü'l-Kitâb

Pio Filippini-Ronconi Ümmü'l-Kitâb'ın menşeinin İslam öncesi Gnostik dini ve felsefî akımlar olduğunu belirtmektedir. Buna gerekçe olarak âlemin kökeni konusunda Gnostik-Kabbalist unsurların, melekler biliminde (angelologie/angelology) İran-Maniheizm-Mazdekizm etkilerin,³⁶ Hint-Budist düşünceye paralelliklere de dikkat çekerek "beşli düzen"de Budizm'deki Buda'nın beşi "Dhyani"sindeki unsurların varlığını öne sürer.³⁷ Ayrıca söz konusu dönemde Maniheizm'in Hint düşüncesinden ciddi anlamda etkilenmiş olmasından hareketle Hint düşüncesinin Ümmü'l-Kitâb'ta yoğun bir şekilde işlendiğini söylemektedir.³⁸

Bu düşüncelerden yola çıkan Filippini-Ronconi, muhtemelen Ümmü'l-Kitâb'ın, İslam öncesi doğu İran'da Gnostik ve kurtuluş öğretilerini merkeze alan Maniheist-Mazdeki bir Fars okulunda kaleme alındığını düşünmektedir. Bundan sonra bu eserin doğu İran'a giden Kufe merkezli Şii Gulât hareketlerin eline geçtiğini ve neticede onların da kendi düşüncelerini metne ilave ettiğini belirtmektedir. Bu şekilde bu eserin Gulât fırkalarınca "İslamileştirildiğini" düşünmektedir.

³² Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 1: 151-156.

³³ Josef van Ess, "Ummu'l-Kitâb", *Der Islam* (1970), 46: 95-100

³⁴ Wilferd Madelung, "Ummu'l-Kitâb", *Oriens*, (1976), 25/26: 352-358.

³⁵ Sean W. Anthony, "The Legend of Abdallah ibn Saba and the Date of Umm al-Kitab", *JRAS*, Series 3, 21, 1 (2011), 1-30.

³⁶ Filippini-Ronconi, *Ummu'l-Kitâb*, XI.

³⁷ Filippini-Ronconi, *Ummu'l-Kitâb*, VII.

³⁸ Filippini-Ronconi, *Ummu'l-Kitâb*, XI-XII; Halm, *Die Islamische Gnosis*, 116.

Ona göre Ümmü'l-Kitâb'a ilaveler yapan kişi veya kişiler Şii Gulât fırkalardan Hattâbiye'ye veya bir başka Şii Gulât fırkasına mensup bir misyonerdir.³⁹ Filippini, eserde Ebü'l-Hattâb isminin birkaç kez geçmesinin onun Hattâbiler tarafından İslamileştirildiği anlamına geleceğini belirtir. Ayrıca Hattâbiler Muhammed Bakır'ı değil, Cafer es-Sadık'ı son imam olarak kabul ettikleri için bu esere büyük olasılıkla Hattâbî-Muğîrî merkezli ilaveler yapıldığını iddia etmektedir. Ona göre Meşruiyetini Muhammed Bâkır'a dayandıran Muğîriyye ile Muhammed Bâkır merkezli kaleme alınan Ümmü'l-Kitâb bu şekilde Muhammed Bakır üzerinden bir noktada birleşmektedirler.⁴⁰ Dolayısıyla Filippini-Ronconi'ye göre Muğîrî çevrelerde bu esere 2./8. yüz yılda ilaveler yapılmıştır.⁴¹

Görüldüğü üzere Filippini-Ronconi'ye göre Ümmü'l-Kitâb İslam öncesi dönemde kaleme alınmış ve elden ele geçerek Şii Gulât'a ulaşmış, Gulât'tan da Muğîriyye tarafından ilaveler yapılarak geliştirilmiş bir eserdir. Bununla birlikte onun bu tespitlerinin, Ümmü'l-Kitâb'ın menşei hakkında yeterli olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Filippini-Ronconi'nin Ümmü'l-Kitâb'ın Muğîri çevrelerce ilaveler yaparak İslamileştirildiği iddiası çok yüzeysel kalmaktadır. Burada, Filippini-Ronconi sadece kendi meşruiyetini Muhammed Bâkır'a dayandırdıklarını söylemek ile yetiniyor. Hâlbuki bu iddiasını çeşitlendirmeli ve daha güçlü argümanlar ile temellendirmelidir. Dolayısıyla bu iddiası bir varsayımdan öteye gidememektedir. Ayrıca Van Ess'inde belirttiği gibi Filippini-Ronconi bu metnin aslının Arapça olup olmadığı ile ilgili ne bir bilgi aktarmakta, ne de bir kanaat bildirmektedir.⁴²

1.2. Muğîrî Çevrelere Ait Bir Metin Olarak Ümmü'l-Kitâb

Alessandro Bausani, Ümmü'l-Kitâb'ın menşei hakkında tespit bulunabilmek için bu metnin bazı özelliklerinin göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtmektedir. Örneğin bu kitap Muhammed

³⁹ Filippini-Ronconi, *Ummu'l-Kitâb*, XII; Josef van Ess, "Ummu'l-Kitâb", *Der Islam* (1970), 46: 98.

⁴⁰ Filippini-Ronconi, *Ummu'l-Kitâb*, XXXV; Halm, *Die Islamische Gnosis*, 117.

⁴¹ Madelung, "Ummu'l-Kitâb", 25/26: 353.

⁴² Van Ess, "Ummu'l-Kitâb", 46: 98.

Bâkır'ı merkeze alarak kaleme alınmıştır. Onun Tanrı'nın gizli sırlarını bildiğini,⁴³ kâinatın nasıl yaratıldığını, yıldızların, göklerin ve yerlerin hikmetinin neler olduğunu,⁴⁴ Kur'an'daki bazı ayetlerin "hakiki", yani batını manaları hakkında bilgi sahibi olduğundan bahsetmektedir.⁴⁵ Bu çerçevede olaya yaklaşan Bausani Ümmü'l-Kitâb'ın Şii Gulât fırkalarından Muğiriyye'ye ait olabileceğini düşünmektedir. Muğiriyye Muhammed Bâkır'ı son imam, kendilerini de onun tayin ettiğini iddia ettiği Muğire b. Saîd'in takipçileri olarak görmektedirler.⁴⁶ Dolayısıyla Bausani'ye göre Ümmü'l-Kitâb Muğiriyye'nin bulunduğu güney Irak bölgesinde 2/8. yüz yılda onlar tarafından kaleme alınmıştır.⁴⁷

Bausani, Ümmü'l-Kitâb'ın Muğiriyye'nin bulunduğu güney Irak'tan doğu İran'a intikal ettiğini düşünmektedir. Bu intikalın nasıl ve kimler aracılığıyla olduğu henüz bilinmemektedir. Ancak Bausani'ye göre bilinen şeylerden biri şudur ki Ümmü'l-Kitâb doğu İran coğrafyasında bulunan diğer dini, felsefi ve Gnostik akımların etkileşime geçmiştir. Bu etkileşimin sonucunda bu çevrelere ait bazı düşünce ve inanışlar Ümmü'l-Kitâb'a ilave edilmiştir. Bausani burada ilk olarak doğu İran'da bulunan İran-Maniheist akımını zikretmektedir. Ona göre Ümmü'l-Kitâb'ta göze çarpan Pehlevice/Farsça ibareler o dönemde Pehlevice/Farsça konuşan Maniheistlerle aralarındaki ilişkiyi göstermesi açısından bir karine teşkil etmektedir. Dolayısıyla o, Maniheistlerin Farsça üzerinden bu metne bazı eklemeler yaptıkları kanaatindedir. Nitekim ona göre İranlıların Müslümanlaşmasından sonra kaleme aldıkları hiçbir eserde Müslüman olmadan önce kullandıkları birtakım ibareleri kullanmamışlardır. Örneğin *bitkiler* kelimesi Avesta ve Pehlevice de *urvar* anlamına gelmektedir. İranlılar Müslüman olduktan sonra bu terimi terk edip bir daha kullanmamış

⁴³ Ümmü'l-Kitâb, 11, 14, 16.

⁴⁴ Ümmü'l-Kitâb, 27-37; 303-306.

⁴⁵ Ümmü'l-Kitâb, 168-225; 251-256; 355-363.

⁴⁶ Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî el-Kummî- Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Şii Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku's-Şia*, çev. Hasan Onat v. dğr. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 190.

⁴⁷ Alessandro Bausani, *Religion in Iran From Zoroaster to Baha'ullah*, çev. J. M. Marchesi, (New York: Bibliotheca Persica Press, 2000), 151.

ve yerine Arapça *nebâtât* kelimesini kullanmaya başlamışlardır. Ancak Ümmü'l-Kitâb'ta *urvar* ibaresinin kullanılmasından, bu eseri Arapçadan Farsçaya tercüme edenlerin Pehlevicede konuştuğu anlaşıl-maktadır. Diğer bir örnek ise kovan anlamına gelen *kundû* kelimesi-dir. *Kundû*'nun Farsça bir kelime olmadığını söyleyen Bausani, bu kelimenin Mani'nin on iki emrinde geçtiğini belirtmektedir.⁴⁸ Pehle-vice kaleme alınmış olan bu eserdeki *kundû* kelimesi ile Ümmü'l-Kitâb'daki *kundû* kelimesi aynı bağlamda kullanıldığını belirten Bau-sani'ye⁴⁹ göre o dönemdeki İranlılar Müslümanlığa geçtikleri için bu kelimeleri kullanmamaktaydılar. Dolayısıyla Ümmü'l-Kitâb'ta bu ke-limelerin geçmesi, ona göre, bu eserin Mahiheizt çevrelerce tercüme edildiğini göstermektedir.⁵⁰

Bausani'nin, *urvar* kelimesi çerçevesinde yaptığı bu tespitinde çe-lişkiler görmekteyiz. Çünkü yukarıda İranlıların Müslümanlaşma-larından sonra yazdıkları eserlerde Arapça kelimeleri tercih ettiklerini, kendi dilleri olan Avesta ve Pehlevicede'yi tercih etmediklerini söyle-mektedir. Kendisi, Ivanow'un yayınladığı Farsça tam metni referans alarak bu tespitlere vardığını⁵¹ söylemesi de ilginçtir. Çünkü Iva-now'un yayınladığı metne baktığımızda bunun böyle olmadığını, *bit-kiler* kelimesinin *nebâtât* kelimesi ile karşılandığını görmekteyiz. Ay-rıca Bausani'nin bahsettiği *urvar* kelimesi dört yerde geçerken,⁵² buna karşılık *nebâtât* kelimesi ise yedi yerde kullanılmıştır.⁵³ Dört yerde geçmekte olan bir kelimeyi sanki kitabın her yerinde öyle kul-lanılıyormuş gibi gösterip bir genelleme yapmaktadır. Üstelik *urvar*, *nebâtât* kelimesi ile aynı yerde peş peşe zikredilmiştir. Yani iki kav-ram birbiri yerine veya eş anlamlı olarak değil, aynı yerde farklı an-lamlarda kullanılmıştır. Çünkü sözlük anlamları yakın olsa da asıl itibarıyla birbirinden farklıdır. Zaten ibarenin geçtiği bağlama ba-kıldığında bunu görmek mümkündür. Bir yerde "*urver ve bitkiler*"

⁴⁸ A. V. Williams Jackson, *Researches in Manichaesim with Special Reference to the Turfan Fragments*, (New York: Columbia University Press, 1932),207.

⁴⁹ Bausani, *Religion in Iran From Zoroaster to Baha'ullah*, 150-152.

⁵⁰ Bausani, *Religion in Iran From Zoroaster to Baha'ullah*, 150.

⁵¹ Bausani, *Religion in Iran From Zoroaster to Baha'ullah*, 150.

⁵² *Ümmü'l-Kitâb*, 184, 185, 204, 378.

⁵³ *Ümmü'l-Kitâb*, 54, 57, 179, 184, 185, 204, 378.

olarak geçerken, bir başka yerde de “canavarlar, dağlar, urver, bitkiler ve beden” şeklinde geçmektedir. Bu anlamda *nebâtât* Arapçada bitkiler anlamına gelirken *urve* Farsça kökenli olup ağaçlar, çalılar, bitki ve sebzeleri de içine alan alçak bitki örtüsü anlamına gelir. Sanskritçe de ise tarla ve tohum anlamlarında kullanılmaktadır.⁵⁴

Bunun yanı sıra *kundû* kelimesine baktığımızda bir bilgi hatası görmekteyiz. Kendisi *kundû* kelimesinin Mani'nin on iki emrindeki ile Ümmü'l-Kitâb'dakinin aynı bağlamda kullanıldığını söylemiştir. Ancak bizim yaptığımız karşılaştırmada bunun böyle olmadığını tespit ettik. Mani'nin on iki emrindeki sekizinci emirde Mani'ye tenasüh yolu ile geçmiş olan Şeytan, kâinatın yaratıcısının *Şeytan Kundû* olduğu belirtilir.⁵⁵ Ümmü'l-Kitâb'ta ise *kundu* iki yerde geçmekte, ikisinin bağlamı hem birbirinden hem de Mani'nin on iki öğretisinden farklıdır. Ümmü'l-Kitâb'ta ilk geçtiği yerde Hz. Peygamber'in kutsiyetini bilen ancak Hz. Ali'nin kutsiyetini bilmeyenler *Şeytanın kovanından çıkan kâfirler* olarak gösterilirken,⁵⁶ ikinci geçtiği yerde Tanrı'nın emri ile kendi kovanında bulunan dağları, bitkileri, insanı yaratan Ehrimen'dan bahsedilir.⁵⁷

Son olarak Bausani Ümmü'l-Kitâb'ın Muğiriyye'ye ait olduğunu iddia etmektedir. Bunu da tek bir sebebe dayandırmaktadır. O da Muğiriyye'nin Muhammed Bakır'ı son imam olarak kabul etmesidir. Ancak bu iddiasını tek bir sebebe dayandırarak temellendirmeye çalışması sıkıntılı bir durum arz eder. İddiasını temellendirmek için daha güçlü delillerin olması gerekir. Dolayısıyla Bausani'nin Ümmü'l-Kitâb'ın menşei itibariyle Muğiriyye'ye ait olduğu düşüncesini temellendiremediğini düşünmekteyiz.

⁵⁴ Roham Asheh, *Zebân-i Fârsî (Pehlevî): Düstûr-i Zebâni, Vâjehsâzi ve Vâç Şinâsi*, çev. Meryem Taçbakış- Büzürgmehr Logmân, (Tahran: Kitâb-i Seda, 1399), 372, 536.

⁵⁵ Jackson, *Researches in Manichaesim with Special Reference to the Turfan Fragments*, 207.

⁵⁶ *Ümmü'l-Kitâb*, 19.

⁵⁷ *Ümmü'l-Kitâb*, 185.

1.3. Hattâbî çevrelere Ait Bir Metin Olarak Ümmü'l-Kitâb

Louis Massignon'un Ümmü'l-Kitâb hakkında yaptığı çalışmaların neticesinde bu eserin kesinlikle Hattâbî çevrelere ait olduğunu düşünmektedir.⁵⁸ Çünkü kitapta Muhammed ve Ali, Selman ve Ebü'l-Hattâb şeklinde bir sıralama geçmektedir. Bunu kendisine ölçü alarak bu eserin Hattâbiyye'ye ait olduğunu iddia eden Massignon, Ümmü'l-Kitâb'a aynı zamanda "*Selmani Metinler*" de demektedir.⁵⁹ Çünkü eserin bir yerinde ondan Tanrı olarak bahsedilirken,⁶⁰ başka yerlerde her şeye gücü yeten "*Kudretli Selman*"⁶¹ şeklinde geçmektedir. Dolayısıyla bu metin Muhammed Bâkır'dan bahsetse de özünü Selman'ın oluşturduğu kanaatindedir.⁶²

Massignon'un vardığı bu sonucu çok sağlıklı bulmamaktayız. Kendisinin Ümmü'l-Kitâb'ın Hattâbî bir metin olduğu iddiasını temellendiremediğini düşünmekteyiz. Bir yandan Muhammed ve Ali, Selman ve Ebü'l-Hattâb dörtlüsünün isminin birlikte zikredilmesine dayanarak bu eserin Hattâbîlere ait olduğunu düşünürken, diğer yandan bu esere "*Selmani Metinler*" adını vermektedir. Eğer gerçekten Hattâbîlere ait olduğunu düşünüyorsa o zaman buna "*Hattâbî Metinler*" demesi gerekirdi. "*Selmani Metinler*" dediğini göre o zaman da bu eserin Selman'a ait olduğunu söylemesi gerekirdi. Dolayısıyla burada çelişkili bir durum söz konusudur.

Ümmü'l-Kitâb'ın İsmâilî bir metin olmadığına kesin bir şekilde inanan Ivanow ise, menşei ile ilgili diğer fırkalara ait olup olmadığı konusunda başta daha temkinli olduğu görülmektedir. Örneğin bir yerde Ümmü'l-Kitâb'ı İnan Körfezi yakınlarındaki Karmatîlerin inançlarının bir yansıması olarak görülebileceğinden bahsetmektedir.⁶³ Bir

⁵⁸ Massignon, "Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam", 56.

⁵⁹ Massignon, "Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam", 55.

⁶⁰ *Ümmü'l-Kitâb*, 132, 172.

⁶¹ *Ümmü'l-Kitâb*, 140, 143.

⁶² Massignon, "Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam", 57.

⁶³ Ivanow, "Ummu'l-Kitâb", 3.

başka yerde ise Karmatîlere veya Hattâbilere ait olabileceğini düşünmektedir.⁶⁴ Karmatîlere ait olabileceği düşüncesini İsmaili yazar olan Ebû Hâtîm er-Râzî'nin *A'lâmü'n-Nübbüvve* adlı eserine dayandırmaktadır. Bu eserde geçen bazı şehir ve bölge isimlerinin Ümmü'l-Kitâb'da geçen isimlerle benzeşmesini bunun en somut örneği olduğunu düşünmektedir. Çünkü erken dönem Müslüman yazarlar o coğrafyayı tanımlarken Horasan ve Türkistan gibi genel kavramlar kullanmışlardır. Bunun yanı sıra Ebû Hâtîm er-Râzî'nin Hazarlara ve Ruslara sıkça değinmesi de Ivanow'un dikkatini çekmiş⁶⁵ ve muhtemelen kendi iddiasının bu şekilde daha da pekiştiğini düşünmüş olmalıdır. Görüldüğü gibi Ümmü'l-Kitâb'ın eski bir metin olduğu konusunda şüphesi olmayan Ivanow,⁶⁶ bu metnin Şia'nın teşekkül sürecinin ilk dönemlerine götürmekte ayrıca İsmâililikten ve İmamiyyeden farklı bir mezhebe aidiyetine vurgu yapmaktadır.⁶⁷

Başlangıçta Ümmü'l-Kitâb'ın menşei ile ilgili konularda temkinli olan Ivanow, sonraları fikirlerinin netlik kazandığını görmekteyiz. Ona göre Ümmü'l-Kitâb'ın menşei Ebü'l-Hattâb'a nispet edilen Hattâbiyye fırkasıdır. Onu bu düşünceye iten sebeplerden biri bu metinde Ebü'l-Hattâb isminin sıkça geçmesidir.⁶⁸

Ebü'l-Hattâb'ın isminin Ümmü'l-Kitâb'ta sıkça geçmesinin yanı sıra ondan övgüler ile bahsedilmesi de buna gösterilen bir diğer delildir. Örneğin bir yerde Abdullah b. Sebe, Muhammed Bâkır'ın üzerindeki perdeyi kaldırır, yani onun Tanrı olduğu hakikatini açık eder ve bunun üzerine Muhammed Bâkır onu yaktırarak öldürür. Aynı şekilde Ebü'l-Hattâb da 18.000 âlemde Ali b. Ebî Tâlib'ten başka Tanrı olmadığını açık eder ve o da Abdullah b. Sebe gibi hakikati beyan ettiği için yakılarak öldürülür. Çünkü hakikati 940 yıl sonra

⁶⁴ Wladimir Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, (London: Royal Asiatic Society, 1933), 13.

⁶⁵ Ivanow, "Ummu'l-Kitâb", 3-4.

⁶⁶ Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, 13.

⁶⁷ Ivanow, "Ummu'l-Kitâb", 6.

⁶⁸ Ivanow, "Notes sur l'Ummu'l-Kitâb des Ismaéliens de l'Asie Centrale", 430-433; Ivanow, "Ummu'l-Kitâb", 7.

Kâim olarak ortaya çıkacak olan yüce Tanrı söyleyecekti.⁶⁹ Görüldüğü gibi Ebü'l-Hattâb'ın Muhammed Bâkır gibi perdenin ardındaki hakikati bilen ender kişilerden biri olduğu belirtilir. O, Muhammed Bâkır gibi Tanrı tarafından özel olarak seçilmiş birisi olarak görülmektedir.⁷⁰ Ivanow, Ümmü'l-Kitâb'ı Hattâbi bir metin olarak görmesi, ayrıca Bağdat şehrinde hiç bahsedilmemesinden hareketle bu metnin en erken 2./8. yüz yıla ait olabileceği sonucunu çıkarmıştır.⁷¹

Ivanow'un vardığı bu sonuca katılmayan araştırmacılar da vardır. Bunlardan biri de Bausani'dir. O, yaptığı çalışmalarının sonucunda Ümmü'l-Kitâb'ın Hattâbi bir metin olmadığını söylemektedir. Yukarıda da değindiğimiz üzere, bu eser Muhammed Bâkır'ı merkeze alarak yazılmıştır. Dolayısıyla Muhammed Bâkır'ı öne çıkaran bir fırka tarafından kaleme alınmış olması gerekir. Ancak Hattâbiler Muhammed Bâkır'ı değil, oğlu Ca'fer es-Sâdık'ı son imam olarak kabul etmektedirler ve kendilerini de onun tayin ettiği Ebü'l-Hattâb'ın takipçileri olarak görmektedirler. Bu çerçevede olaya yaklaşan Bausani Ümmü'l-Kitâb'ın Hattâbi değil, daha çok Muğîri menşeli olduğunu düşünmektedir.⁷²

Bausani'nin vardığı bu sonuca katılmamakla birlikte Ivanow'a yönelttiği eleştiriyi doğru buluyoruz. Yani Hattâbilere göre Muhammed Bâkır'dan çok Ca'fer es-Sâdık ön plandadır. Ayrıca eserde övülen kişi

⁶⁹ Ümmü'l-Kitâb, 46-51.

⁷⁰ Ümmü'l-Kitâb, 2-3.

⁷¹ Wladimir Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism*, (Leiden: E. J. Brill, 1948), 108; Wladimir Ivanow, *Brief Survey of the Evolution of Ismailism*, (Leiden: E. J. Brill, 1952), 30; Ivanow Ümmü'l-Kitâb'ı bulduğunda metnin Farsça yazılmış olmasından dolayı onun Farslılara ait olduğunu düşünmektedir. Metnin içeriği 114/733 yılında vefat etmiş olan Muhammed Bâkır'dan bahsetmesi onu farklı düşüncelere sevk etmiştir. O, bu metni Farsça kaleme alan kişinin muhtemelen güney Mezopotamya veya Suriye'de yaşadığı sonucunu çıkarmıştır. Bunun için bk. Ivanow, "Notes sur l'Ummu'l-Kitâb des Ismaéliens de l'Asie Centrale", 424-425; Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism*, 15; Bundan dolayı Ivanow, ilk yaptığı değerlendirmelerde Ümmü'l-Kitâb'ın en erken 4/10 veya 5/11. yüz yıla ait olduğunu düşünmüştür. Bunun için bk. Ivanow, "Notes sur l'Ummu'l-Kitâb des Ismaéliens de l'Asie Centrale", 424; Ivanow, "Ummu'l-Kitâb", 3. Ancak sonraki araştırmalarında bunun böyle olmadığını belirtmiş ve metnin en erken hicri ikinci yüz yıla ait olacağını düşünmüştür.

⁷² Bausani, *Religion in Iran From Zoroaster to Baha'ullah*, 150-151.

sadece Ebü'l-Hattâb değildir. Onun kadar ve hatta yer yer onda fazla övülen kişi Selman'dır. Bazı yerlerde hem Selman hem de Ebü'l-Hattâb, Tanrı olarak kabul edilen Hz. Peygamber'in ve Hz. Ali'nin ardından Hz. Peygamber'in velisi/dostu⁷³ olduğundan bahsedilir.⁷⁴ Ancak Selman tek başına da zikredilir ve övülür. Yukarıda değindiğimiz üzere onun Tanrı olduğundan, her şeye güç yetirebildiğinden bahsedilir.⁷⁵ Görüldüğü üzere en büyük övgüler Selman'a yapılmaktadır. Kaldı ki hem Selman hem de Ebü'l-Hattâb'ın isimleri birlikte zikredilirken, bazı yerlerde "Hz. Peygamber'in iki velisi/dostundan olan Selman" şeklinde geçmektedir.⁷⁶ Yani her fırsatta Selman'ın ismi zikredilirken, Ebü'l-Hattâb'ın ismine değinilmez bile. Bu çerçevede Ivanow'un Ümmü'l-Kitâb'ın Hattâbî bir eser olduğu tezinin isabetli olmadığını düşünmekteyiz.

1.4. Câbir el-Cu'fi'ye Ait Bir Metin Olarak Ümmü'l-Kitâb

Yukarıda değindiğimiz üzere Halm, Ümmü'l-Kitâb'ı ana hatlarıyla dört kısma ayırmaktadır. Ona göre bunlardan en önemlisi Câbir el-Cu'fi ile Muhammed Bâkır arasında geçen soru cevap kısmıdır. Bu kısım Halm *Câbir Beyânı* olarak adlandırmaktadır.⁷⁷ Bu bölüm Muhammed Bâkır'ın Gnostik sırlara hakim olması,⁷⁸ Tanrı'nın beş farklı

⁷³ Yazmalarda bu kısım iyi okunamadığı için bir kısım araştırmacı burayı dost anlamında *velîhi* şeklinde okurken, bunun için bz. Ivanow, "Ummü'l-Kitâb", 7;Tijdens, "Der Mythologisch-Gnostische Hintergrund des Umm al-Kitâb", 7: 388, 347-348; Halm, *Die Islamische Gnosis*, 134, 194, diğer bir kısmı ise evlatlık anlamında *Âlihi* şeklinde okumaktadır. Bunun için bz. Massignon, "Die Ursprünge und Die Bedeutung Des Gnostizismus im Islam", 57; "The Mother of Books Umm al-Kitâb", *Ismaili Thought in The Classical Age*, çev. Lati-mah Parvin Peerwani, ed. S. H. Nasr- M. Aminrazavi (London- New York: I. B. Tauris, 2008),2: 28.

⁷⁴ *Ümmü'l-Kitâb*, 43, 91, 248, 288, 377.

⁷⁵ *Ümmü'l-Kitâb*, 132, 140, 143, 172.

⁷⁶ *Ümmü'l-Kitâb*, 21, 407.

⁷⁷ Halm, *Die Islamische Gnosis*, 119.

⁷⁸ *Ümmü'l-Kitâb*, 15-16.

varlığa hulul etmesi,⁷⁹ düşman Azâzil'in küstahlığı,⁸⁰ Yedi kat cennetin (Divan) oluşumu,⁸¹ yedi gezegen tarafından dünyanın yaratılışı,⁸² ruhun yeryüzüne düşüşü ve ete kemiğe bürünmesi⁸³ vs. gibi herkesin bilemeyeceği, ayrıca herkese anlatılamayacak sır bilgileri içermektedir. Halm bu kısmın Câbir'in bir tür tefsiri olarak da görülebileceğinden belirtir. Çünkü burada anlatılanlar ayetlere çerçevesinde açıklanmaktadır. Ayrıca Ümmü'l-Kitâb'ta geçen Câbir b. Abdullah Ensârî veya Ca'fer el-Cu'fi'de Câbir el-Cu'fi'nin kendisidir.⁸⁴

Halm'a göre Muhammed Bâkır ile Câbir el-Cu'fi arasında geçen bu diyalog vukû bulurken yanlarında kimsenin olmaması, Câbir el-Cu'fi'yi önemli ve kutsal biri yapmaktadır. Çünkü bu tür sır bilgileri Muhammed Bâkır kimse ile paylaşmaması gerektiğini bilmektedir. Burada paylaştığına göre bu, Câbir el-Cu'fi'nin sıradan biri olmadığı sonucunu çıkarmıştır. Dolayısıyla Halm'a göre Ümmü'l-Kitâb Câbir el-Cu'fi'ye atfedilen veya onun Tanrı katında özel biri olduğunu göstermesi için onun taraftarlarından biri tarafından kaleme alınmıştır. Bunun neticesinde Halm, Ümmü'l-Kitâb'ın 2./8. yüz yılda Kufe merkezli Şîi Gulât tarafından yazılmış en eski Gulât metni olduğunu düşünmektedir.⁸⁵

Bu metnin özünü *Câbir Beyânı*'nın oluşturduğuna inanan Halm, diğer kısımların ise Ümmü'l-Kitâb'a eklendiklerini düşünmektedir. Ekleyenlerin de Şîi Gulât'tan Hattâbiyye'nin alt kollarından olan ve Ma'amer b. el-Ahmer'e nispet edilen Muammeriyye,⁸⁶ ya da Ma'meriyye⁸⁷ fırkasına ait çevreler olduğunu düşünmektedir. Ma'mer b. el-Ahmer hakkında fazla bilgi bulunmadığı için onu kronolojik olarak

⁷⁹ Ümmü'l-Kitâb, 14.

⁸⁰ Ümmü'l-Kitâb, 124-127.

⁸¹ Ümmü'l-Kitâb, 81, 96-119.

⁸² Ümmü'l-Kitâb, 303-306.

⁸³ Ümmü'l-Kitâb, 306-308.

⁸⁴ Halm, *Die Islamische Gnosis*, 119-120.

⁸⁵ Halm, *Die Islamische Gnosis*, 120; Heinz Halm, "Das "Buch der Schatten" Die Mufaddal-Tradition der Gulat und die Ursprünge des Nusairiertums", *Der Islam* (1981), 58/1: 36.

⁸⁶ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'ari, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, thk. Hellmut Ritter, (Beyrut: 2005), 11.

⁸⁷ Kummî- Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 153.

bir zaman dilimine yerleştirmek oldukça sıkıntılı gözükmektedir. Ancak Kummî/Nevbahtî'de geçen şu rivayet onu belli bir zaman dilimine yerleştirmemiz konusunda bize bir imkân sunmaktadır. Şöyle ki, bunlara göre Tanrı, vasîlerine hulûl eden bir ruhtur. Bu ruh en son Ebü'l-Hattâb'a geçmiştir. O öldükten sonra melek olmuş ve ondaki Tanrısâl ruh Ma'mer b. el-Ahmer'e intikal etmiştir⁸⁸ Bundan dolayı Halm, Ma'mer b. el-Ahmer'in Ebü'l-Hattâb ile çağdaş ve muhtemelen 2./8. yüzyılda yaşadığını belirtmektedir.⁸⁹

Câbir el-Cu'fî'nin vefat tarihi ile Ma'mer b. el-Ahmer'in vefat tarihlerinin birbirine yakın olması bunların çağdaş veya Ma'mer b. el-Ahmer'in ondan çok kısa bir süre sonra vefat etmiş olmasını gerektirir. Dolayısıyla Halm'ın iddia ettiği eklemelerin de Câbir'den hemen sonra yapılmış olması muhtemeldir.

Halm'ın Ümmü'l-Kitâb'a eklemeler yapıldığı konusundaki görüşü noktasında öncelikle Ümmü'l-Kitâb'ta Tanrı oldukları belirtilen beş kişiden bahsedilirken,⁹⁰ üç yerde iki ismin daha ilave edildiğini ifade eder.⁹¹ Bunlar Hz. Peygamber'in babası Abdullah ile Hz. Ali'nin babası Ebû Tâlib'dir.⁹² Bu iddiasını Kummî/ Nevbahtî'de geçen bir rivayete dayandırmaktadır. Ancak bu rivayet incelendiğinde Ma'mer b. el-Ahmer'in tanrısâl ruhun Halm'ın iddia ettiği gibi Hz. Peygamber'in babası Abdullah'a değil, dedesi Abdülmuttalib ve amcası Ebû Tâlib'e geçtiğinin dile getirildiği görülür. Ayrıca ilaveler yapılan isimlerin geçtiği üç yerden birinde sadece Ebû Tâlib'in ismi zikredilirken,⁹³ Hz. Peygamber'in babasının kastedildiğini iddia ettiği diğer iki yerde de "Abdullah el-Âli" şeklinde geçmektedir.⁹⁴ Halm buradan hareketle bu kişinin Hz. Peygamber'in babası Abdullah olduğunu öne sürmektedir. Ancak bu iddiasını temellendirecek detaylara girmemektedir. Dolayısıyla Halm'ın bu iddiası boşlukta kalmaktadır.

⁸⁸ Kummî- Nevbahtî, *Şû Fırkalar*, 152.

⁸⁹ Halm, *Die Islamische Gnosis*, 211.

⁹⁰ *Ümmü'l-Kitâb*, 14, 149.

⁹¹ *Ümmü'l-Kitâb*, 71, 74, 96.

⁹² Halm, *Die Islamische Gnosis*, 209-210.

⁹³ *Ümmü'l-Kitâb*, 74.

⁹⁴ *Ümmü'l-Kitâb*, 71, 96.

Halm'ın Ümmü'l-Kitâb'ın Câbir el-Cu'fi'ye ait olabileceği düşüncesini çok sağlıklı bulmamaktayız. Çünkü bu iddiasını sadece tek bir delille, yani Muhammed Bâkır'ın kimseye söylememesi gereken sırları Câbir el-Cu'fi'ye söylemesi ile temellendirmektedir. Ancak biz biliyoruz ki Muhammed Bâkır sadece Câbir el-Cu'fi ile diyalog halinde değildir. O, Câbir b. Abdullah Ensârî, Abdullah b. Sebe, Ca'bir el-Cu'fi gibi başka kişiler ile de iletişim halindedir. Her ne kadar Halm, Câbir b. Abdullah Ensârî ve Ca'fer el-Cu'fi'nin aslında Câbir el-Cu'fi olduklarını iddia etse de bunu temellendiremediğini görmekteyiz. Ayrıca Ümmü'l-Kitâb'a baktığımızda Tanrı'nın sırlarını işiten kişinin sadece Câbir el-Cu'fi olmadığını, Abdullah Sebe'nin de bu sırları bildiği aktarılmaktadır. Hatta o, bu sırları bireysel tecrübe yolu ile öğrenirken, Câbir el-Cu'fi Muhammed Bâkır'dan öğrenmektedir. Bu durumda Abdullah b. Sebe, Câbir el-Cu'fi'den daha üstün olmaktadır. Dolayısıyla Halm'ın bu iddiasının pek tutarlı olmadığı anlaşılmaktadır.

1.5. İsmâilî Çevrelere Ait Bir Metin Olarak Ümmü'l-Kitâb

Ümmü'l-Kitâb'ın menşei ile ilgili bir diğer kanaat ise onun İsmâilî bir metin olduğudur. Bu iddiayı ortaya atan kişi Henry Corbin'dir. O, Ümmü'l-Kitâb'ın "Proto-İsmâilî", yani ilk İsmâilî metinlerden biri olduğunu belirtmektedir.⁹⁵ Ona göre bu metnin aslının Arapça veya Farsça olmasının çok bir önemi yoktur. Çünkü Ümmü'l-Kitâb'ın hicri ikinci asırda Şîi Gnostik düşüncesinin biçimlendiği çevrelerde geçerli olan düşünceleri yansıttığını düşünmektedir.⁹⁶ Aslında bu dönemde Gnostik düşünceli Şîi hareketler Gulât'tan başkası değildir. Ancak anladığımız kadarıyla Corbin buna ilk İsmâilîler demeyi tercih etmektedir.

⁹⁵ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 1: 247; krş. Tijdens, "Der Mythologisch-Gnostische Hintergrund des Umm al-Kitâb", 7: 242; İsmaililik hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muzaffer Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı İsmâilî Davet Yapılanması*, (Ankara: Maarif Mektepleri, 2017); Muzaffer Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2012) 17:2, 111-145.

⁹⁶ Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 1: 151.

Ümmü'l-Kitâb ile ilgili çalışmaları ile bilinen Ivanow bu konu hakkında farklı düşünmektedir. O, yaptığı çalışmaların neticesinde Ümmü'l-Kitâb'ın her ne kadar Bedaşan'daki İsmâililerin elinde bulunmuş olsa da, menşei itibarıyla İsmâilî bir metin olmadığı görüşündedir.⁹⁷ Esere İsmâilî denebilmesi için İmâilîliğin düşünce yapısının yansımaları olması gerektiğini belirten Ivanow, metnin içeriğinin İsmâilî düşünce ile pek bir ilgisinin olmadığını düşünmektedir. Örneğin İsmâilî düşüncenin temelinde olan *imâmet*, *vesâyet*, *nass*, *nâtik*, *asâs* gibi kavramlar Ümmü'l-Kitâb'ta kullanılmaması dikkat çekicidir.⁹⁸ Ancak Ivanow burada bir açıklama getirmiş ve Ümmü'l-Kitâb'ta *imâm*,⁹⁹ *İmâm-ı Zaman*,¹⁰⁰ *İmâm-ı Rabbânî*¹⁰¹ ve *İmâm-ı Nuranî*¹⁰² gibi kavramların geçtiğini de belirtir. Burada kullanılan imâm kavramının henüz İsmâilîlerin kullandığı anlamda olmayıp, genel anlamda Sünniler dahi olmak üzere herkes tarafından kullanılan bir kavrama işaret ettiğini belirtir. Ivanow bu kavramın son dönem Fatımiler zamanında özel bir anlam yüklenilerek kullanıldığını ifade etmektedir. Ayrıca bu kavramların birbirine alternatif olarak değil, tam tersine eş anlamda kullanıldığını belirtmektedir.¹⁰³

Bunun yanı sıra önemli bir İsmâilî terim olan *te'vil* de sadece bir yerde *te'vil-i bâtin* olarak geçmektedir.¹⁰⁴ Buna ilaveten *Yedi İmam* ifadesi hiçbir yerde geçmemektedir. Ivanow, bu metnin gerçek an-

⁹⁷ Ivanow, "Ummu'l-Kitâb", 3; Tijdens bu metnin sonradan Pamir bölgesindeki İsmaililerin eline geçtiğini belirtmektedir. Bk. Tijdens, "Der Mythologisch-Gnostische Hintergrund des Umm al-Kitâb", 7: 241.

⁹⁸ Ivanow, "Ummu'l-Kitâb", 4; Van Ess, "Ummu'l-Kitâb", 46: 95.

⁹⁹ *Ümmü'l-Kitâb*, 257.

¹⁰⁰ *Ümmü'l-Kitâb*, 234, 236, 240.

¹⁰¹ *Ümmü'l-Kitâb*, 236.

¹⁰² *Ümmü'l-Kitâb*, 236, 240.

¹⁰³ Ivanow, "Ummu'l-Kitâb", 4.

¹⁰⁴ *Ümmü'l-Kitâb*, 355.

lamda İsmâîli bir metin olması durumunda buna mutlaka değinileceğini vurgular.¹⁰⁵ Bununla birlikte Yedi Tanrı şeklinde ifadeler geçmekteyse de¹⁰⁶ Ivanow bunların İsmâîlilik ile bir ilgisinin olmadığını dile getirir.¹⁰⁷

Bunun yanı sıra Bausani de Ümmü'l-Kitâb'ın her ne kadar İsmaili topluluğun elinde bulunmuş olsa da, bu metnin İsmaili bir metin olmadığı görüşündedir. Ivanow'un yaptığı eleştirilere katılan Bausani, buna ilave olarak bu esere İsmaili literatürde bahsedilmemesine dikkat çeker. Ayrıca kitaptaki bazı öğretilerin İsmaili öğretiler ile hiçbir benzerliğinin olmaması da bu anlamda önemli bir delildir.¹⁰⁸ Ancak Bausani erken döneme ait olduğuna inandığı bu eserin, İsmaili bir metin olmasa da, İsmaililiğin İranlılar arasındaki yayılışında eksik olan bir boşluğu doldurması bakımından önemli bir eser olduğunu düşünmektedir.¹⁰⁹

İsmâîlilik ile ilgili yapılan bu değerlendirmelere baktığımızda Corbin iddiasını yüzeysel olarak temellendirdiği söylenebilir. Her hangi bir ayrıntıya girmeyen Corbin hicri ikinci asırdaki düşünceleri yansıttığından hareketle böylesi bir iddiada bulunması pek sıhhatli gözükmemektedir.

Ivanow'un yaptığı eleştirilere katılmakla birlikte bazı yerlerde sınırlar olduğunu görmekteyiz. Örneğin kendisi *imamet*, *vesayet*, *nass*, *nâtk*, *asâs* gibi İsmâîliliğin düşünce yapısının temel kavramlarının Ümmü'l-Kitâb'ta geçmediğini belirtmektedir. Ancak yaptığımız okumalar çerçevesinde bunun böyle olmadığını görmekteyiz. Kendisi sonradan *imam* kavramının geçtiğini, ancak farklı anlamlarda kullanıldığını belirtmektedir. Fakat örneğin *nâtk* kavramının Ümmü'l-Kitâb'ta geçmediğini belirtmesine karşın biz bu eserde geçtiğini görmekteyiz. Kimi yerde *rûhu'l-hayât-ı nâtk*¹¹⁰, kimi yerde *rûh-ı*

¹⁰⁵ Ivanow, "Ummu'l-Kitâb", 6.

¹⁰⁶ Ümmü'l-Kitâb, 70, 71, 72, 74, 75.

¹⁰⁷ Ivanow, "Notes sur l'Ummu'l-Kitâb des Ismaéliens de l'Asie Centrale", 428, 430.

¹⁰⁸ Bausani, *Religion in Iran From Zoroaster to Baha'ullah*, 150.

¹⁰⁹ Bausani, *Religion in Iran From Zoroaster to Baha'ullah*, 150.

¹¹⁰ Bunun için bk. Ümmü'l-Kitâb, 32, 286.

nâtika,¹¹¹ *nefs-i nâtika*¹¹² bir başka yerde ise sadece *nâtık*¹¹³ şeklinde zikredilmiştir. Ayrıca *imamet*¹¹⁴ kavramı da geçmektedir. Dolayısıyla Ivanow, bu eserin bir İsmâîlî bir eser olmadığını daha çok kavramlar üzerinden açıklamaya çalışmışsa da meselenin aydınlatılmasında yeterli olmadığı görülmektedir.

Sonuç

Burada ele aldığımız Ümmü'l-Kitâb'ın menşei ile ilgili tartışmalar neticesinde bu konu hakkında kesin bir kanaat bildirmenin kolay olmadığını görmekteyiz. Ayrıca içerisinde birçok dini ve felsefi akımdan düşünceler barındırması da eserin menşeinin tespitini daha da güçleştirmektedir.

Bu konuda araştırmacıların her biri farklı bir sonuca vararak metni İslam öncesi döneme ait bir metin, Muğiriyye, Hattâbiyye, Câbir el-Cu'fî ve İsmâîlî çevrelere ait olmak üzere çok farklı sonuçlara varmışlardır. Aslında bu farklı sonuçlara varılması meselenin aydınlatılmasının zorluğuna işaret etmektedir.

Eserin Hattâbilere ait olduğu düşüncesi kanaatimizce yeterince temellendirilememiştir. Yani eserde Ebü'l-Hattâb'ın kutsal biri olduğundan bahsedilmesi ve isminin çokça zikredilmesi yukarıda ayrıntılı bir şekilde dile getirdiğimiz üzere eserin aidiyetini tespit etmede tek başına delil teşkil etmemektedir. Nitekim eserde başka kişiler de kutsal olarak kabul edilmekte ve onların isimleri de çokça zikredilmektedir.

Eseri Câbir el-Cu'fî gibi bir şahsa mal etmek de doğru değildir. Eğer bu eser gerçekten Câbir'e ait olmuş olsaydı, onda Muhammed Bâkır'ın değil, Câbir el-Cu'fî merkezde olması gerekirdi. Ancak eserde Câbir, Muhammed Bakır'ın öğrencisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca Câbir'in dışında başkaları Muhammed Bâkır'a sorular sormaktadır. Kaldı ki metinde en az Câbir kadar Selman'ın da adı geç-

¹¹¹ Bunun için bk. *Ümmü'l-Kitâb*, 416.

¹¹² Bunun için bk. *Ümmü'l-Kitâb*, 20.

¹¹³ Bunun için bk. *Ümmü'l-Kitâb*, 83, 391, 393.

¹¹⁴ Bunun için bk. *Ümmü'l-Kitâb*, 236.

mekte ve onun nasıl kutsal biri olduğu anlatılmaktadır. Bundan dolayı eserin Selman'a ait olabileceği de tartışılmıştır. Eğer sadece bir kişinin ismi zikredilseydi, bunun bir nebze olsun makul yanı olurdu. Ancak birden çok kişinin isminin geçmesiyle o kişilerin büyük bir çoğunluğunun da kutsal olarak kabul edilmesi bu durumu teyit etmektedir. Ümmü'l-Kitâb'ın menşei konusunda diğer bir yaklaşım İsmâilî çevrelere ait bir metin olduğudur. Bu fırkaya ait olduğunu söyleyenlerin delilleri de aynı şekilde yüzeysel kalmaktadır. İsmâilîliğin temel kavramlarının bu eserde geçmemesi ayrıca İsmâilî literatürde bu esere bir atıf yapılmaması bu eserin bu eserin İsmâilî olduğunu öne sürmeyi kanaatimizce son derece zorlaştırmaktadır.

Eserin omurgasını oluşturan Muhammed Bâkır, metinde tanrı olarak gösterilmektedir. İlahi sırları bilen, kurtuluş yolunu gösteren, Kur'an'ın batını yorumunu yapan bir figür olarak yüceltilmektedir.

Bunun yanı sıra Hz. Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin, Selman, Ebû Tâlib gibi kişilere aşırı bir övgü söz konusudur. Hepsisi aynı zamanda tanrı olarak da kabul edilmektedir. Örneğin Selman adeta Gnostiklerdeki gibi aleme yaratan güç olarak görülmekte ve bazı yerlerde kendisinden "Kudret sahibi Selman", "yaratıcı Selman" şeklinde hitap edilmektedir. Bu aşırı övgü Ebû Tâlib'e de yapılmaktadır. Ayrıca Hz. Fâtıma'nın da Tanrı olduğu iddiası çok ilginçtir. Hiçbir İslam ekolünde bir kadın Tanrı olarak kabul edilmemiştir. Tanrı olduklarını iddia edenlerin hepsi erkektir. Bir kadının Tanrı olması fikri Gnostik düşüncede yoğun olarak işlenmiş bir düşüncedir. Muhtemelen burada bunların iz düşümlerini görmekteyiz.

Bütün bunlardan hareketle ki Ümmü'l-Kitâb'ın menşeiine dair şu an için kesin bir kanaate varmamın mümkün olmadığı söylenmelidir. Bu doğrultuda baktığımızda Ümmü'l-Kitâb'ın menşeiini her hangi bir İslam Mezhebine dayandırmak mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte tüm muğlaklığa rağmen, Ümmü'l-Kitâb'ın Gnostik karakteri ve Gulât-ı Şia ile ilişkisi göz ardı edilmemelidir.

Kaynakça

- Anthony, Sean W. "The Legend of Abdallah ibn Saba and the Date of Umm al-Kitab". 21, 1, 1-30. *JRAS*. Series 3. (2011).
- Aminrazavi, Mehdi. "Umm al-kitāb". *An Anthology of Philosophy in Persia*. ed. Seyyed Hossein Nasr with Mehdi Aminrazavi. London-New York: I. B. Tauris Publishers, 2008. 16-34.
- Asheh, Roha. *Zebân-i Fârsî (Pehlevî): Düstûr-i Zebâni, Vâjehsâzi ve Vâç Şinâsi*. çev. Meryem Taçbakış- Büzürgmehr Logmân. Tahran: Kitâb-i Seda, 1399.
- Bausani, Alessandro. *Religion in Iran From Zoroaster to Baha'ullah*. çev. J. M. Marchesi. New York: Bibliotheca Persica Press, 2000.
- Bull. del'Académie des Sciences de Russie*, 359-386. 1917.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. 2 Cilt. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Daftary, Farhad. *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*. çev. Erdal Toprak. Ankara: Doruk Yayınları, 2002.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*. thk. Hellmut Ritter. Beyrut: 2005.
- Filippini-Ronconi, Pio. *Ummu'l-Kitâb*. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1966.
- Halm, Heinz. *Die Islamische Gnosis*. Zürich und München: Artemis Verlag, 1982.
- Halm, Heinz. "Das "Buch der Schatten" Die Mufaddal-Tradition der Gulat und die Ursprünge des Nusairiertums". 58/1: 15-86. *Der Islam*(1981).
- Ivanow, Wladimir. "Notes sur l'Ummu'l-Kitâb des Ismaéliens de l'Asie Centrale". *REI* 6 (1932), 419-481.
- Ivanow, Wladimir. *A Guide to Ismaili Literature*. London: Royal Asiatic Society, 1933.
- Ivanow, Wladimir. "Ummu'l-Kitâb".23/1-2: 1-132.*Der Islam* (1936).
- Ivanow, Wladimir. *Studies in Early Persian Ismailism*. Leiden: E. J. Brill, 1948.
- Ivanow, Wladimir. *Brief Survey of the Evolution of Ismailism*. Leiden: E. J. Brill, 1952.

- Jackson, A. V. Williams. *Researches in Manichaesim with Special Reference to the Turfan Fragments*. New York: Columbia University Press, 1932.
- el-Kummî, Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî- Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî. *Şîr Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlâtve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*. çev. Hasan Onat- Sabri Hizmetli- Sönmez Kutlu- Ramazan Şimşek. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Madelung, Wilferd. "Ummu'l-Kitâb". *Oriens* (1976). 25/26: 352-358.
- Massignon, Louis. "Die Ursprünge und Die Bedeutung Des Gnostizismus im Islam". 53-77. *Eranos Jahrbuch*. Zürich: Rhein Verlag, 1938.
- Öz, Mustafa. "Ivanow, Wladimir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23: 487-488. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Emîr Ali Muhannâ- Ali Hasan Fâ'ûr. Beyrut: 1993.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli âyi'l-Kur'an*. nşr. Mahmûd M. Şâkir- Ahmed M. Şâkir. Kahire: 1955. 1969.
- Tan, Muzaffer. *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı İsmâîli Davet Yapılanması*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2017.
- Tan, Muzaffer. "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2012) 17:2, 111-145.
- "The Mother of Books Umm al-Kitâb". 18-34. *Ismaili Thought in The Classical Age*. çev. Latimah Parvin Peerwani. ed. S. H. Nasr- M. Aminrazavi. London- New York: I. B. Tauris, 2008.
- Tijdens, E. F. "Der Mythologisch-Gnostische Hintergrund des Umm al-Kitâb". *Acta Iranica* (1977), 7: 241-526.
- Ümmü'l-Kitâb. 125-198. çev. Heinz Halm. Zürich und München: Artemis Verlag, 1982.
- Van Ess, Josef. "Ummu'l-Kitâb", *Der Islam* (1970), 46: 95-100.

Extended Summary

This article discusses the possibility of a new approach to this topic by critically considering the various theories about the sectarian/religious origin of the work called *Umm al-Kitāb* and the period in which it was written.

Each of the researchers on this subject came to a different conclusion and came to very different conclusions, the text of which belongs to the pre-Islamic period, Muğīriyye, Hattābiyye, Jābir al-Ju'fī and Ismaili circles. Indeed, these differing conclusions point to the difficulty of resolving the issue.

In our view, the idea that the work belongs to the Khattabis is not sufficiently substantiated. In other words, the fact that the name Ebū'l-Khattab is frequently mentioned in this work and is considered a holy person does not constitute a single piece of evidence for determining the work's affiliation. In fact, other persons in the work are considered holy and their names are also frequently mentioned.

It is not correct to attribute the work to a person like Jābir al-Ju'fī. If this work really belonged to Jābir, then he should be at the center of this work, not Muhammad Bāqir. However, in the work, Jābir appears as a student of Muhammad Bāqir. Besides Jabir, other people ask questions to Muhammad Bāqir. Furthermore, the text mentions the name Salman at least as often as Jabir and explains how he was a holy person. For this reason, it was also discussed that the work could belong to Selman. If only one person's name were mentioned, it would be reasonably reasonable. The fact that more than one person's name is mentioned and the majority of these persons are accepted as sacred confirms this situation. Another approach to the origin of *Umm al-Kitāb* is that it is a text belonging to Ismaili circles. The evidence of those who say they belong to this sect is also superficial. The fact that the basic concepts of Ismailism are not mentioned in this work and that there is no reference to this work in Ismaili literature makes it extremely difficult to argue that this work is Ismaili.

Muhammad Bāqir, who forms the backbone of the work, is presented as a god in the text. He is praised as a figure who knows the

divine mysteries, shows the way to salvation, and undertakes the esoteric interpretation of the Qur'an.

Also, people like Muhammad, Ali, Fatima, Hasan, Hussein, Salman, Abu Talib are exaggeratedly praised. All of them are also considered gods. For example, as with the Gnostics, Salman is seen as the force that creates the world, and in some places he is addressed as "Mighty Salman" or "Creative Salman." This exaggerated praise is also given to Abu Talib. Also, the claim that Fatima is also God is very interesting. In none of the Islamic schools was a woman accepted as a god. All who claim to be gods are human. The idea of a woman as god is an idea that has been heavily cultivated in Gnostic thought. We can probably see their projections here.

Based on all of the above, it must be said that for the time being it is not possible for me to come to a definitive conclusion about the origin of Umm al-Kitâb. If we look at it in this way, it does not seem possible to base the origin of Umm al-Kitâb on any Islamic sect. Ambiguity notwithstanding, the Gnostic character of Umm al-Kitâb and its relation to the Gulât-ı Shia should not be ignored.

This work, attributed to the fifth Shia Imam, Muhammad Bâqir, consists of two parts. In the introduction to the first part of the work, it is mentioned by whom and for what reason this work was given the name Umm al-Kitâb, as well as other names given to the work. Accordingly, it was Muhammad Bâqir himself who gave the name Umm al-Kitâb to this book. This work is for him the source, spirit and knowledge of all books. All the sciences in the world are taken from this book. This work, which reveals the spirits in the heavens and on earth, the seven divine words, the seven battles of the devil and Adam, explains the stages of believers and unbelievers, and brings to believers the glad tidings of salvation, is the source of all books. Therefore, one who reads it needs no other science.

In the next part of the first chapter, a story between Muhammad Bâqir and Abdullah b. Saba is mentioned. Here Muhammad Bâqir, when he was only five years old, was taken to Abdullah b. Saba for an education. When they first meet, Abdullah b. Saba Muhammad Bâqir asks questions to gauge his knowledge. He gives a sign with 29 letters written on it to read. He asks her to read the Elif first and then

the Bey. Muhammad Bāqir also reads the Elif and tells Abdullah b. Saba that he will not read the Bey unless he says the meaning of it. Abdullah b. Saba also means elif and means “Allah, there is no god but He; He is good, he is a steward.” the verse says. Then Muhammad Bāqir does the esoteric interpretation of the elf and says; “Elif is Allah. The lam on it is Muhammad. The meaning of Alif is the spirit of Muhammad. Elif consists of three letters and a period. These are elif, lam, fe and dot. Elif is Muhammad, Lam is Ali, Fe is Fatima, and the dot beginning with the letter Nun is Hasan and Huseyin.” The dialogue between these two continues with more letters. Abdullah b. Saba is surprised by the answers he receives. Thereupon Muhammad Bāqir says that he is God and knows divine secrets. Hearing this, Abdullah b. Saba fell into prostration and instead of giving lessons to Muhammad Bāqir, who came to him to study science, he learned knowledge from him.

The second part is Muhammad Bāqir and Jābir b. Abdullah Ensārî, Ca'fer el-Cu'fî, Jābir al-Ju'fî, Ebû Khalid Kābulî, Ebû'l-Khattâb ve Muhammed b. It involves question-and-answer sessions between six of Mufaddal's students. Questions about the nature of man, his place in the universe, the universe, epistemology, the nature of the Qur'an and salvation are answered in an esoteric character. Rather, it seems to reflect one-on-one meetings with each student, possibly at different times and locations. The fact that each question is asked by a student and Muhammad Bāqir always mentions the name of the student who asked the question confirms this opinion.

Seyfüddin el-Âmidî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri

Sayf al-Din al-Âmidî's Criticism on Mu'tazila

Abdullah Ömer YAVUZ*

Öz

İslam düşünce geleneğinde mezheplerin tarihsel hafızaları muhatap veya muhalif oldukları ekollerden etkilenmektedir. Eş'ariliğin tarihsel sürecinde Mu'tezile ile olan ilişkisi, mezhebi hafıza ve bunun neden olduğu algının tezahürleri üzerinden ilerlemektedir. İmam Eş'arî'nin kırklı yaşlarında Mu'tezile'den ayrılmasıyla başlayan süreç, iki mezhebi sürekli karşı karşıya getirmiştir. Bu araştırma, Mısır-Şam bölgesinde Eş'ariliğin Mu'tezile'yi algılayış biçimini, Seyfüddin el-Âmidî üzerinden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında kullanılan şahıslar üzerinde derinleşme prensibini merkeze almaktadır. Çünkü, Âmidî'nin Mısır-Şam Eş'ariliği çerçevesinde kendine has bir konuma sahip olması Mu'tezile eleştirilerini daha da önemli hale getirmektedir. Âmidî, incelediği pek çok konuda Mu'tezile'nin görüşlerine yer verip çoğu kez eleştirmekte bazen de doğru bulmaktadır. Eleştirilerinde kimi zaman genelleyerek Mu'tezile olgusunu öne çıkarırken bazen de isim isim Mu'tezili bilginlere yer vermektedir. Âmidî'nin Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerinin başında bilgi kuramına dair meseleler gelmektedir. Mu'tezili akılcılığın karşı felsefi bir akılcılığı

Abstract

In the tradition of Islamic thought, the historical memories of the sects are affected by the sects they are dealing with or opposed. In the historical process of Ash'arism, its relationship with Mu'tazila proceeds through the sectarian memory and the manifestations of the perception it causes. The process that started with Imam As'hari's departure from Mu'tazila in his forties brought the two sects into conflict. This research aims to evaluate the Ash'arism's perception of Mu'tazila in the Egypt-Damascus region through Sayf al-Din al-Âmidî. It focuses on the principle of deepening on the individuals used in the History of Islamic Sects research. Because the fact that al-Âmidî has a unique position within the framework of Egypt-Damascus Ash'arism makes the criticism of Mu'tazila even more important. Al-Âmidî gives place to the views of Mu'tazila on many issues he examines and often criticizes it and sometimes finds it correct. While he sometimes generalizes and highlights the Mu'tazila phenomenon in his criticisms, he sometimes includes Mu'tazilite scholars by name. At the forefront of al-Âmidî's criticisms of Mu'tazila are the issues related to the theory of knowledge. He puts forward a philosophical rationality against the Mu'tazila rationalism. The second main field

* Arş Gör. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye / e-posta: aomer87@gmail.com / ORCID ID: 0000-0001-7381-0416.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
24.04.2022	17.06.2022	30.06.2022

DOI 10.18403/emakalat.1108346

öne çıkarmaktadır. Âmidî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerinin ikinci ana sahası kelâmî konular üzerinedir. Bu gerilimin temelinde ise Allah tasavvuru yatmaktadır. Âmidî'nin Mu'tezile'ye yönelik eleştirileri felsefi birikiminden, Eş'arî kimliğinden ve özgün ilmi yaklaşımından beslenmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Âmidî, Şam, Eş'arîlik, Mu'tezile.

of al-Âmidî's criticisms of Mu'tazila is on theological issues. On the basis of this tension lies the imagination of God. Al-Âmidî's criticisms of Mu'tazila are fed by his philosophical background, Ash'arî identity, and his original scientific approach.

Keywords: History of Islamic Sects, al-Âmidî, Damascus, Ash'arism, Mu'tazila.

Giriş

İslam düşünce geleneğinde mezhepleri ortaya çıkaran çeşitli nedenler bulunmaktadır. Bununla birlikte mezhepler, kendi düşünce konularını diğer mezheplere göre ayarlayarak farklılaşmaya çalışmaktadırlar. Bu durum belli oranda zorunluluk da içermektedir. Farklı düşünce adaları oluşturmadıkça başka mezheplere ihtiyaç da bulunmaz. Mezheplerin ilk tezahürlerinden itibaren “öteki” mezheplere göre konum belirlemesi, tarihsel hafızalarında çeşitli algıların oluşmasına neden olmaktadır. Mezheplerin ortaya çıkışında muhatap veya muhalif düşünce ekollerine karşı duruş, tarihsel algıların belirlenmesinde önde gelen nedenlerden birisidir.¹ Eş'arîliğin tarihsel sürecinde Mu'tezile ile olan ilişkisi bahsettiğimiz mezhebi hafızanın ve algının tezahürleri üzerinden ilerlemektedir. Bilindiği üzere Eş'arîliğin kendisine nispet edildiği Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324-935) kırk yaş civarına kadar dönemin Mu'tezilî âlimi Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/915) yanında Mu'tezilî olarak yetişerek kelâm, felsefe,

¹ Mesela, Şii ve Sünnî düşüncenin konumlanması sürecinde tarihsel algıların belirleyici bir yönü bulunmaktadır. Bu konuda detaylı bir araştırma için bk. Hanîfî Şahin, *Şiilerin Gözüyle Sünnîler: İlk Dönem Şii Kaynaklarda Sünnî Algısı* (İstanbul: Mana Yayınları, 2016). Ayrıca Hanbelî geleneğin önde gelen âlimlerinden birisi olan Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) eleştirel yaklaşımı, konuyla ilgili dikkat çekici bir diğer örnek mahiyetindedir. Onun eleştirilerinde kendi zihniyet sınırlarını belirlemeye dönük yaklaşım hemen dikkat çekmektedir. Bu konuda bir araştırma için bk. İsmail Akkoyunlu, “İbn Teymiyye'nin Şiilik Eleştirisinde Mu'tezile Faktörü”, *Toplum Bilimleri Dergisi* XI/22 (2017), 119-132.

cedel ve usûl gibi çeşitli alanlarda bilgisini derinleştirdi. Dönemin güçlü kelâmcılarından birisi oldu.²

Yaklaşık kırklı yaşlarındayken mensubu olduğu Mu'tezile'yi terk ederek Ashâbu'l-Hadîsin görüşlerini savunacağını ifade ederek³ Şâfiî Ehl-i Hadîsin yer aldığı grupta kelâmla ilgilenen Küllâbiler arasına dahil oldu.⁴ Ne var ki onun Ehl-i Sünnet'e geçtiği açıklaması, genelde Ashâbu'l-hadis, özelde ise Hanbelîler tarafından sürekli şüpheyile karşılandı.⁵ Onun gerçek anlamda Sünnî olmadığı, Mu'tezile düşüncesini Ehl-i Sünnet içinde yaymaya çalıştığı gibi iddialar çok erken dönemlerden itibaren sürekli dillendirildi.⁶ Eş'arî de kendi samimiyesini vurgulamak, bir anlamda ispat etmek adına ömrünün bu döneminde Mu'tezile eleştirilerine ağırlık verdi. Yani Eş'arî açısından Mu'tezile eleştirisi önemli bir konum belirleme aracı oldu. Ömrünün bu dönemi, Mu'tezile ile hesaplaşmak üzerine geçtiği için eserlerinde

² Ebû'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*, (Beyrut: Dâru Sadır, 1994), 3/285; Ebû Nasr Tâcüddin Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, (Kahire: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1964), 3/347.

³ Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfteri fîma nusibe ile'l-imâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1984), 53-54; Sübkî, *Tabakât*, 3/347.

⁴ Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-nihâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011), 112.

⁵ Eş'arîlik ve Hanbelîlik ilişkisindeki farklılaşmaları toplumsal boyutu ile ele alan Toru, öncelikle İmâm Eş'arî'nin Kur'ân lafzına dair bazı görüşleri nedeniyle Hanbelîlerle ayrı düştüğünü, vefatından sonra mezarının Hanbelîlerce tahrip edildiğini ifade etmektedir. Eş'arîlerle Hanbelîler arasındaki çatışmaların Selçuklular döneminde Horasan ve Bağdât'taki tezahürlerine değinip Eyyübîler zamanında ise Mısır ve Şam bölgesindeki gerilemeye dikkat çekmektedir. Dolayısıyla İmâm Eş'arî zamanında başlayan çatışmaların ilerleyen dönemlerde farklı coğrafyalarda yansımaları olmaktadır. Daha da önemlisi mezhebi algının bahsi geçen süreçlerden etkilendiği aşikâr bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu konuda detaylı bir değerlendirme için bk. Ümit Toru, "Eş'arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* XXII/1 (2018), 271-285.

⁶ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ümit Toru, "Ashâbü'l-Hadîs Makâlât Geleceğinde İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Algısı", *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*, (2018), 449-468. Konunun mezhep algısıyla ilgili boyutuna dikkat çeken bir araştırma için bk. Ümit Toru, *Olgu İle Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şiîlik Algısı* (Ankara: Astana Yayınları, 2020), 73-74. Ayrıca farklılaşmanın teorik boyutunu ele alan şu araştırmaya da bk. Ümit Toru, "Eş'arî Âlimlerin Nazarında Hanbelîlik ve Hanbelîler (İhtilaflar ve İthamlar)", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/10 (2018), 101-144.

reaksiyoner Mu'tezilî karşıtlığı belirginleşti.⁷ Eş'ariliğin oluşum sürecinde İmâm Eş'arî isminin ön plana çıkması da Mu'tezile karşısında yer alıyor olmasıyla irtibatlı oldu. Zira taraftarları da bu geleneği sürdürdü. Fakat Eş'arilik içinde Mu'tezile eleştirileri tek boyutlu olmaktan ziyade zaman-mekân değişimiyle farklılaştı.

İşte bizim bu makalemiz, Eş'ariliğin Mısır-Şam bölgesindeki önemli bir temsilcisi olan Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebi el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) Mu'tezile eleştirilerine odaklanmaktadır. Araştırmamız, Mısır-Şam bölgesinde Eş'arî düşüncenin boyutları ve bölgedeki diğer mezhebi dinamikleri göz önüne alarak Eş'ariliğin Mu'tezile'yi algılayış biçimini, Seyfüddîn el-Âmidî üzerinden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Makalemizin hazırlanması sürecinde araştırma ve yayın etiğine azami derecede uyulmuştur.

İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında failleri merkeze alan “şahıslar üzerinde derinleşme” prensibi öne çıkmaktadır.⁸ Mezheplere yön veren şahısların diğer mezhepleri ve fikirleri değerlendirme biçimleri, mezhepler arası farklılıkların boyutlarını göstermesi bakımından kıymetli veriler sunmaktadır. Bu bağlamda coğrafi farklılaşmanın yanı sıra Seyfüddîn el-Âmidî'nin Mısır-Şam Eş'ariliği çerçevesinde kendine has bir konuma sahip olması Mu'tezile eleştirilerini daha da önemli hale getirmektedir. Nitekim Mu'tezile'ye dair bu bilgi birikimini, *Ebkârü'l-efkâr*'da “Kible Ehliinden Hakka Muhalif Olanların Kafir Olup Olmadığı” bölümünde görmek mümkündür. Âmidî, birçok ekolü, yetmiş üç fırka tasnifine uygun olarak değerlendirdiği bu bölümde Mu'tezile'yi de altı kolları ile ele almaktadır.⁹ Mu'tezile'yi alt kolları ile incelemektedir. Mu'tezile'yi yirmi alt kola ayırarak inceleyen Âmidî, onlar hakkında detaylı bir malumata sahip olduğunu göstermektedir.¹⁰

⁷ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınevi, 2013), 58.

⁸ Sönmez Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 437-438.

⁹ Bu konuda detaylı bir değerlendirme için bk. Metin Bozan, “Mezhepler Tarihçiliği Açısından Seyfüddîn Âmidî”, *Seyfüddîn Âmidî Sempozyumu*, (2009), 357-268; Kadir Gömbeyaz, “İtikadî Fırka Tasnifçiliğinde Âmidî'nin Yeri”, *Seyfüddîn Âmidî Sempozyumu*, (2009), 269-301.

¹⁰ Ebü'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3/345-354.

1. Mısır-Şam Eş'arî Geleneğinde Seyfüddîn el-Âmidî'nin Yeri

Mezhebin kendisine alan bulduğu coğrafyaların değişimi, Eş'arîliğin tarihsel serüveninde farklı tezahürlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Düşünce, kendisini ifade ettiği mecra/mekân bağlamından etkilenmekte ve yolunu bu şekilde bulmaktadır. Özellikle siyasi, ekonomik, kültürel şartlar ve muhataplık ilişkileri çerçevesinde oluşan fikri düzeyler, mezheplerin düşünce evrenlerine farklı halkalar eklemektedir. Bu bağlamda Eş'arî tarihi açısından Horasan-Mâverâünnehir ile Mısır-Şam-Irak bölgeleri arasında farklılıklar bulunmaktadır.¹¹ Bu yönüyle Eş'arîliği tek bir sepete koyarak izah etmek mümkün değildir. Tam tersine zaman ve mekân düzleminde yaşanan farklılaşmalara dikkat çekmek daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır.

Horasan-Mâverâünnehir Eş'arî geleneğinin, Şâfiî-süfi aidiyetlerden beslenerek hem Mu'tezile ile olan muhataplığı ve mücadelesi hem de İbn Sînâ felsefesinin etkisiyle felsefi birikime sahip olması onu farklı bir konuma taşımaktaydı.¹² Mısır-Şam bölgesinde ise Hadîs taraftarlığı zemininde Sünnî düşüncenin güçlü bir temsiliyeti bulunmaktaydı. Şâfiiliğin ana vatanı olan Mısır'dan başlayıp Şam'ı da içine alarak genişlemesi, kadıların Şâfiiler arasından seçilmesi ve Şâfiî klasiklerinden olan Müzenî'nin (ö. 264/878) *el-Muhtasâr*'ının ezberletilmesi gibi gelişmeler, Eş'arîliğin bölgeye girişi için uygun bir zemin oluşturmaktaydı.¹³ Eş'arîliğin ilk temsilcileri, Hanbelîlerle ayrışmalar

¹¹ Eş'arî-Mâtürîdî ilişkisini inceleyen çağdaş bir araştırmada bahsettiğimiz ayırım belirleyici bir mihenk taşı konumundadır. Bk. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik Mâtürîdîlik İlişkisi*, 129-215.

¹² İbn Füreğ (ö. 406/1015), Ebü İshâk el-İsferâyîni (ö. 418/1027) gibi âlimlerle ilk kez temsil edilen, Kuşeyrî (ö. 465/1072), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebü Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile güçlenen Horasan merkezli Eş'arîliğin Mu'tezile eleştirileri siyasi nedenlerden de beslenmekteydi. Bk. Mehmet Kalaycı, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Eş'arî ve Eş'arîlik* (Ankara: Anadolu Ay Yayınevi, 2019), 121.

¹³ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dimaşk*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 14/317-318; Sübkî, *Tabakât*, 3/196-198.

yaşamakla birlikte¹⁴ bahsettiğimiz Sünnî çizginin içinde yer aldılar.¹⁵ Mesela İmâm Eş'arî'nin öğrencilerinden Ebü'l-Hasan et-Taberî (ö. 361/972), Mu'tezilî Ca'fer b. Harb'a yönelik kaleme aldığı *Riyâzetü'l-mübeddî ve basîratü'l-mustehdî* adlı reddiyesiyle bilinen bir âlimdi.¹⁶ Eş'arîliğin Mâlikîlikle ilişkisi de Bâkîllânî ve talebeleri vasıtasıyla Bağdât, Şam, Mısır, Kuzey Afrika, Endülüs hattında ilmî yolculuklarla genişlemekteydi. Nitekim Bâkîllânî'nin öğrencisi Ebû Abdullâh el-Hüseyn b. Hâtem el-Ezraî'nin (ö. 431/1040) önce Şam ardından da Kuzey Afrika topraklarındaki faaliyetleri son derece önemliydi.¹⁷ İmâm Gazzâlî'nin Şam yıllarında başlattığı ilim geleneği pek çok kimsenin yetişmesini sağlarken İbn Asâkir (ö. 571/1176) gibi Nizâmiye medreselerinde yetişip bahsettiğimiz coğrafyaya Eş'arîliği taşıyan bilginler de vardı.¹⁸ Eş'arîlik bir yandan ilmi bir gelenek olarak Mısır ve Şam bölgesinde kendisine yer edinirken diğer taraftan siyasi gelişmelerden de etkilendi. Selçukluların; Şîi grupların ve siyasi yapıların tehdidini, yayılcılığını ve etkisini kırmak adına Sünnîliği merkeze alan siyaseti bir yandan mezheplerin Sünnî çatı altında birleşmesini hızlandırırken öte yandan Mısır-Şam bölgesinde Eş'arîliği i'tikâdî olarak ortak paydaya sürüklemekteydi. Bu bağlamda Zengîler ve Eyyübîler döneminde Sünnîlik eksenli politikalar sürdü. Şam ve Mısır'da Sünnî ekoller için çeşitli medreseler yaptırılarak, sûfilere hankâhlar inşa ettirilerek Fâtımî izlerinin silinmesi ve Haçlı tehdidine karşı güçlü bir irâdenin oluşturulması amaçlandı. Zengîlerin üstlendiği bu vizyon doğal olarak Eyyübîler tarafından da devam ettirildi.¹⁹

Tarihsel ve mezhebi görünümü üzerinde durduğumuz Mısır-Şam coğrafyasına etki edecek Eş'arî mütefekkeri Seyfüddîn el-Âmidî,

¹⁴ Toru, "Eş'arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları", 282-823.

¹⁵ Konunun teorik boyutu ile ilgili olarak bk. Toru, "Eş'arî Âlimlerin Nazarında Hanbelîlik ve Hanbelîler (İhtilaflar ve İthamlar)", 102-138.

¹⁶ İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dimaşk*, 36/339.

¹⁷ İbn Asâkir, *Tebyînu kezîbi'l-müfterî*, 216.

¹⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*, 3/309-310; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 7/217.

¹⁹ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik Maturidîlik İlişkisi*, 166-167. Ayrıca detaylı bir değerlendirme için bk. Abdullah Ömer Yavuz, "Eş'arîliğin Şam Bölgesinde Yayılma Süreci", *Bilimname* 45 (31 Ekim 2021), 523-548.

551/1156 senesinde Âmid'de dünyaya geldi. Hayatının ilk yılları hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. On dört yaşında Bağdât'a geleerek ilim tahsil etmeye başladı. Âmidî'nin ilk mezhebi Hanbelîlik olduğu için bu dönemde İbnü'l-Mennî (ö. 583/1187) gibi Hanbelî hocalardan fıkıh ve hadis ağırlıklı dersler aldı. Ardından mezhebini değiştirerek Şâfiî-Eş'arî geleneğe dahil oldu. Âmidî'nin Hanbelî çizgiden Şâfiî-Eş'arî çizgiye evrilen yolu, büyük bir değişimi içinde barındırmaktaydı. Aynı zamanda bu dönüşümün altında salt hadis-fıkıh eklenli bir din yorumunun tatmin etmemesi gerçeği yatmaktaydı. Âmidî'nin mezhebini değiştirmesinde dönemin Şâfiî-Eş'arî bilginlerinden Ebu'l-Kâsım Yahya b. Fadlân'ın (ö. 595/1199) ciddi bir etkisi oldu. İbn Fadlân'ın Âmidî üzerindeki etkisi mezhep değişimiyle sınırlı değildi. O, Âmidî'yi felsefi düşünce biçimine de yönlendirdi.²⁰ Mantık, felsefe ve diğer nazari ilimlerle tanışan Âmidî, Yahudî ve Hristiyan felsefecilerden de faydalandı. Âmidî'nin felsefi birikimi hayatının Bağdât'da geçen bu yıllarında başladı.²¹

Seyfüddîn el-Âmidî, düşünce hayatında ciddi bir değişim geçirerek felsefi Eş'arî geleneğe dahil oldu. Fakat Bağdât'ta ağırlıklı olarak fakihlerin eleştirilerine maruz kaldı. Bunun altında hem Hanbelîlik'ten ayrılması hem de felsefe ve mantıkla iştigal etmesi yatmaktaydı. Basıkların artmasıyla birlikte Bağdât'tan ayrılarak Dimaşk'a gitti. Bu dönemde Şam ve Mısır'da Eyyübîler hâkimdi ve Eş'arî-Şâfiî mezhebine bağlılığıyla bilinen Sultan Selâhaddîn-i Eyyübî (ö. 589/1193) iktidardaydı.²² Âmidî, Dimaşk'ta on yıl kadar kalıp felsefe birikimini artırdı.

²⁰ Bu konuda detaylı bir değerlendirme için bk. Jules Janssens, "Al-Amidi And His Integration Of Philosophy Into Kalam", *Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu*, (2009), 305-322.

²¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*, 3/293; Sübkî, *Tabakatü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 8/306; Hasan Şâfiî, *el-Âmidî ve arâuhü'l-kelebiyye* (Kahire: Dârü's-Selam, 1998), 31. Âmidî'nin felsefi birikimi kendi geleneğine mensup âlimlere eleştiri yöneltecek seviyeye ulaşmıştı. Fahreddin er-Râzi'ye yönelttiği eleştiriler önemli bir aşamayı göstermekteydi. Ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Hakan Coşar, "İşârât Geleneği İçinde Fahreddin er-Râzi Eleştirileri: Seyfeddin el-Âmidî Örneği", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzi*, ed. Ömer Türker, Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 555-577.

²² Selâhaddîn-i Eyyübî, Eş'arî-Şâfiî mezhebine sadık bir sultan olarak bu mezhep mensuplarına çeşitli imkânlar sağladı. Ayrıca Kutbüddin en-Nisâbüri (ö. 578/1183) tarafından kendisine yazılan akâid risâlesini okuyup çocuklarına

Ancak bu dönemde hangi hocalardan ders aldığı hakkında bilgiye rastlanılmamaktadır.²³

Seyfüddîn el-Âmidî, Şam yıllarından sonra Mısır'a gitti. Eyyûbî hâkimiyetindeki Kahire'de Eş'arîler destek görmekteydi. Eş'arî bir akîde metni olan *Mürşide*'nin yaygın bir şekilde okutulması herkesçe kabul edilmesine çalışılmaktaydı.²⁴ Aslında Eş'arîlik, yalnız bir akîde olarak Sünniliğin temeline konumlandırılmaktaydı. Nitekim Selçuklu medrese mirasının bir neticesi olarak Mısır ve Şam bölgesinde çok sayıda medrese kurulmuştu. Bunların belirli bir kısmı ise Eş'arî-Şâfiîlere tahsis edildi. Âmidî, Kahire'de Eş'arîlerin meşhur Nâsiriyye medresesinde dersler verdi. İlmi derslerin yanında Zâfir câmiinde halka açık dersler de okuttu.²⁵ Bu dönemde *Ebkâru'l-efkâr* başta olmak üzere çeşitli kelâm ve felsefe eserleri kaleme alan Âmidî, münazaralara da katılmaktaydı. O, Eş'arîlik içerisinde bazı eleştirilerini de ortaya koydu. Âmidî, felsefi görüşleri nedeniyle Mısır fakihlerinin de sert eleştirilerine maruz kalmaktaydı. Fıkıh ve hadîs eksenli ilim anlayışı, felsefe ve mantık gibi nazari disiplinlere karşı set çekmekteydi. Âmidî de bu durumdan etkilenerek Şam bölgesine geri dönüp Hama ve Dımaşk'ta hayatını devam ettirdi. Seyfüddîn el-Âmidî, Eş'arî-Şâfiî kitlenin temsiliyetinde yer alarak yapımı uzun zamandır devam eden Eş'arîlerin meşhur Âdiliyye medresesinin açılışında bulundu. Bu medresede Eş'arî kadıları ve ilim adamları uzunca bir süre dersler

okutarak onlardan ezberlemelerini istedi. Bu risâle Eş'arî kelâmı açısından yüzeysel bir çerçeveye sahip olsa da Eş'arîliğin gelişimi bağlamında oldukça önemliydi. Bk. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 7/340; Bahauddîn Ebu'l-Mehâsin b. Yusuf İbn Şeddâd, *en-Nevaldirü's-sultaniyye ve'l-mehasinü'l-Yusu-fiyye = Siretu Selahuddin*, thk. Cemalüddîn eş-Şeyyâl (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1994), 33.

²³ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*, 3/293; Şâfiî, *el-Âmidî ve arâuhü'l-kelebiyye*, 96.

²⁴ Yavuz, "Eş'arîliğin Şam Bölgesinde Yayılma Süreci", 537.

²⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*, 3/293.

vermiştir.²⁶ Ayrıca bu dönemde Âmidî, özel felsefe dersleri vererek çeşitli münazaralara da katılmaktaydı.²⁷ Mısır-Şam bölgesinde felsefe ve mantık karşıtı fıkıh ve hadis çevrelerinin de etkisiyle hakkında eski Âmid emiri ile yazışmaları olduğu iddia edilen Âmidî, göz hapsinde tutulduğu evde 631/1233 senesinde vefat etti.²⁸ Seyfüddin el-Âmidî, Hanbelî çizgiden Eş'ari-Şâfiî geleneğe felsefi birikimle dâhil olan ve dönemin fıkıh-hadis merkezli ilim anlayışına karşı çıkan özgün bir âlimdir. Mensubu bulunduğu Eş'arîlik içinde bile bazı âlimlere eleştiriler yöneltmiştir. Onun eleştirilerine maruz kalan mezheplerden birisi de Mu'tezile olmuştur.

Âmidî'nin Mu'tezile eleştirilerinde Eş'arîlik-Mu'tezile ayrışmasındaki temel zihniyet farklılıkları önemli bir dayanaktı. Âmidî bir yandan mensubu olduğu zihniyet yapısının savunusunu sürdürürken toplumsal yapı da etkilenmekteydi. Mısır-Şam coğrafyasında Sünnilik olgusunun sınırları Eş'arîlik-Hanbelîlik ayrışmasından etkilenmekteydi. Buna rağmen Eyyübî siyasetinin Eş'arîlere verdiği desteğin arkasında Fâtımî-İsmâîlî düşüncenin izlerini silme ve Sünnî çatıyı kurma gayreti yatmaktaydı.²⁹ Dolayısıyla Sünniliğin sağlamlaştırılması bu derece önemli olduğu için Mu'tezile doğal bir hedef olarak öne çıkmaktaydı. Sosyopolitik sebeplerin yanında Âmidî'nin kendi zihniyet kodlarında Mu'tezile hesaplaşılması gereken bir ekoldü. Onun Mu'tezile eleştirilerini epistemoloji ve kelâm konuları olmak üzere iki başlıkta incelemek mümkündür. Böylece Âmidî'nin

²⁶ Ebü'l-Mefâhir Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer Nuaymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, thk. Ca'fer el-Hasenî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 1/362. Bahsi geçen Âdiliyye medresesi, Nureddin Mahmûd Zengî döneminde Eş'ari âlim Kutbüddin en-Nisâbüri adına inşa edilmek istendi. Eyyübiler döneminde uzunca süre devam eden inşaat, 619/1222 yılında bitti. Ayrıca Kutbüddin en-Nisâbüri'nin kütüphanesi de buraya getirilmiştir. Bk. İbn Şeddâd, *en-Nevadirü's-sultaniyye*, 340.

²⁷ Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddin Ahmed b. Kâsım İbn Ebü Usaybia, *Uyunü'l-enba' fî tabakâti'l-etibba* (Beirut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1965), 2/174.

²⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*, 3/294; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 8/307. Âmidî'nin hayatı hakkında ayrıca bk. Hakan Coşar, "Seyfeddin Âmidî'nin Hayatı, İslam Düşüncesindeki Yeri ve Eserleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/2 (2008), 173-204.

²⁹ Toru, "Eş'arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları", 268.

düşünce dünyasında Mu'tezile'ye bakışı daha net olarak anlaşılacaktır.

2. Mu'tezile Epistemolojisine Yönelik Eleştirileri

Düşünce tarihinde süje ve obje arasındaki ilişkinin neticesinde ortaya çıkan bir ürün olması nedeniyle episteme, hemen her dönemin tartışma konusu haline gelmektedir. Özellikle düşünce ekollerinin ekolleşme sürecinde bilgi nazariyesi olarak epistemolojinin kuramsal sınırları önemli bir zemin oluşturmaktadır. Nitekim felsefi düşünce- nin metafizik, mantık ve ahlak ile birlikte dört ana alanından birisi epistemolojidir.³⁰ İslam düşünce geleneğinde ise bilgi kuramı filozof ve kelâmcıların meselesi olarak öne çıkmaktadır.

Seyfüddin el-Âmidî'nin Mu'tezile'ye yönelik eleştiri alanlarının başında epistemoloji/bilgi nazariyesi gelmektedir.³¹ Nitekim Âmidî, ilim/bilgi nedir sorusu üzerinden ulemanın ayrılığa düştüğünü ifade ettikten sonra ilk olarak Mu'tezile'nin bilgi tanımına yer vermektedir. Mu'tezililerin bilgiyi, bir şeye olduğu şeklinde inanmak olarak tarif ettiklerini ifade etmektedir.³² Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025) Mu'tezile'de böyle bir tanımın Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/850) tarafından yapıldığına işaret etmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) bu tanıma katılım katılmadığı kısmını³³ ise net olarak ifade etmemektedir. Ardından kendisi de bu bilgi tanımını eleştirerek karşı çıkmaktadır.³⁴

³⁰ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Remzi Yayınevi, 1983), 17, 47.

³¹ Bilgi meselesinin sadece kelâmda değil fıkıhla ilgili de önemli bir yönü bulunmaktadır. Bu konu hakkında detaylı bir değerlendirme için bk. Davut Eşit - M. Enes Kala, "Onüçüncü Yüzyıl İslam Hukuk Felsefesinde Bilginin Mahiyeti -Amidî ve Zerkeşi Örneği-", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, (2014), 188-209.

³² Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/16.

³³ Meseleyi değerlendiren Koloğlu'na göre Cübbâîlerin Mu'tezile'nin bahsi geçen tanımına katıldıkları pek söylenemez. Bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâ'îler'in Kelâm Sistemi* (Uludağ Üniversitesi SBE, 2005), 94.

³⁴ Ebü'l-Hasan Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-nazar ve'l-ma'arif*, thk. İbrahim Medkûr (Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye, 1963), 12/13-18.

Mu'tezile içinde Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bi'nin (ö. 319/931) bu tanım üzerinde ısrar ettiği bilinmektedir.³⁵ Nitekim Mu'tezile içinde bilgi tanımı, bunun üzerinden algılanmıştır. Âmidî, Mu'tezile'nin ilim/bilgi tanımına temel eleştirisi, imân ile bilgiyi eşitlemelerine dardır. Mu'tezile'nin tanımında imân, elde edilmiş bilgi olarak anlaşılmaktadır. Fakat imânın özünde epistemolojik bir eylem değil ruhsal kökleri olan inanmışlık yatmaktadır. Ayrıca taklidî imânda bilgiye dayalı bir inanma biçimi yer almaz. Mu'tezile'nin tanımındaki eşitleme ise bu tür inanma biçimlerini boşa çıkarmaktadır.³⁶

Âmidî'nin tanım eleştirisi zihniyet farklılığından kaynaklanmaktaydı. Mu'tezile'nin bilgi tanımı bilgiye verilen önemden dolayı imânla özdeş bir çerçeve sunmaktaydı. Ayrıca taklitle imânın gerçekleşmeyeceğini düşünmekteydiler. Eş'ariler ise bu tanımı imânı epistemolojik bir zeminde ele aldığı için eleştirmektedirler. Nitekim her bilgi sahibi olan kişinin imân etmesi beklenemez. Dolayısıyla Âmidî'nin bilgi tanımı eleştirisi mezhebi geleneğinden beslenmektedir.

Âmidî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerden birisi de haberin tanımıyla ilgilidir. Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Abdullah el-Basrî ve Kâdî Abdülcebbar gibi Mu'tezililerin haberi "doğru ve yalanın girebildiği söz" şeklinde tanımlamalarını dört yönden eleştirmektedir. Birincisi bu tanım çelişkiler ihtiva etmektedir. Mesela "Muhammed ve Müseyleme'nin nübüvvet iddiaları doğrudur" ifadesi Hz. Muhammed'i merkeze aldığı doğru, Müseyleme kısmında ise yalandır. Yani haber ne tasdik edilebilir ne yalanlanabilir. İkincisi bu tanım bir döngü içerisindedir. Bir şeyin doğru veya yalan olduğunun bilinmesi habere bağlıdır. Haber ise haber verilenin doğru veya yalan olmasına göredir. Yani tanım tanımlananın, tanımlanan da tanımın izahına ihtiyaç duyar. Üçüncüsü, doğru ve yalan karşıt kavramlar olarak ikisi bir haberde yer alamaz. Dördüncüsü ise Allah'ın haberine yalanın girmesi mümkün değildir.³⁷

³⁵ Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Belhî, *Kitabu'l-makalat ve meahu uyunu'l-mesaik ve'l-cevabat.*, thk. Hüseyin Hansu, Racih Kürdi (KURAMER - Dârü'l-Feth, 2018), 409 vd.; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 9-10.

³⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/16-20.

³⁷ Ebû'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Riyad: Dârü's-Sumay'i, 2003), 2/11-12.

Eş'arilik ve Mu'tezile arasındaki gerilim noktalarından bir diğeri ise akıl meselesidir. Mu'tezili akılcılığına dair algı, nassın yerine akılı ikame ettiği şeklinde primitif bir genelleme üzerinden ilerlemektedir. Öte yandan akılcılığı Mu'tezile'ye hasretmek de ayrıca bir indirgemecilik olacaktır.³⁸ Mu'tezile içindeki akla dair farklılaşmalar ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte inceleme alanımız çerçevesinde esas mesele, akıl ve akli yaklaşımlar üzerinden anlam kazanmaktadır. İslam düşünce geleneğinde akli yorumların Mu'tezile öncülüğünde öne çıktığı bilinmektedir. Mu'tezili akılcılığın dini savunma refleksleri ve dinin tefsir edilmesi amaçlarıyla oluştuğunu söyleyebiliriz. Burada en can alıcı mesele Mu'tezili akılcılığın teolojik meselelerle sınırlı kalmasıdır. Nitekim Eş'arî geleneğin bir kısmında ortaya çıkan ve Âmidî'de net bir görünüm arz eden felsefi akılcılık ise mantığın egemenliğinde mantık kavramlarını merkeze alıp kelâma dâhil eden bir yaklaşım sergilemektedir. Yani dinin savunma refleksleri yerine şeylerin hakikatini araştırma gayesi güdülmektedir.³⁹

Âmidî'nin Mu'tezili akılcılığa yönelttiği eleştiriler, aklın mahiyeti ve akıl merkezli deliller ve yöntemler üzerinedir. Daha anlaşılır bir ifadeyle aklın epistemolojik boyutuna odaklanmaktadır. Âmidî'nin nazarı merkeze alarak filozoflar, Mu'tezililer ve hatta Eş'arîlerin görüşlerini eleştiriye tabi tutması, kelâmın felsefi bir boyut kazanmasıyla irtibatlıdır.⁴⁰ Örneğin, Âmidî'nin Mu'tezili akıl tanımına yönelik eleştirilerinde bahsettiğimiz yaklaşım öne çıkmaktadır. Mu'tezile'ye göre akıl, iyinin iyi, kötünün kötü olduğu kendisiyle bilinen kabiliyettir. Dolayısıyla iyi ve kötü Allah'ın hükmüyle değil akılla bilinen ve eşyanın zâtında yer alan niteliktir.⁴¹ Âmidî, Mu'tezile'nin akıl tanımını salt akıl merkezli bir yaklaşım şeklinde resmetmektedir. Mu'tezililerin çoğu için kabul edilse bile, Kâdî Abdülcebbar'ın yaklaşımı⁴² sem'î ko-

³⁸ M. Sait Özervarlı, "Mu'tezile Akılcılığı", *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, (1997), 101.

³⁹ Detaylı bir değerlendirme için bk. Ömer Türker, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci", *Dîvân* 12/23 (2007), 75-92.

⁴⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/63-66.

⁴¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/67.

⁴² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-nazar ve'l-maarif*, 15/26-29.

nularda akli istidlâllerin yetersiz kaldığı fikrini ihtiva etmektedir. Dolayısıyla Âmidî'nin genelleyci tanımını farklılaşmaları ortaya koyamamaktadır.

Âmidî'nin felsefi akılcılığı ortaya koymasında akli yöntemlerin ve bu yöntemlere yönelik eleştirilerin son derece önemli bir yeri bulunmaktadır. Mesela Bâkullânî'ye atfedilen fakat doğruluğu olmayan in'ikâsü'l-edille'yi eleştirmektedir.⁴³ Deliller konusunda Mu'tezile'ye dönük eleştirileri söz konusudur. Bunların başında ise kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid yöntemi gelmektedir. Bilindiği üzere gâibin şâhide kıyası, Mu'tezilî kelâmcılar tarafından geliştirilen ve kelâmcıların temel delillendirmelerinden birisi haline gelen önemli bir yöntemdir. Hatta Eş'arî geleneğinde Cüveynî'ye kadar kabul gören bu yöntem, Cüveynî'nin eleştirileriyle etkinliğini kaybetmeye başlamıştı. Aslında gâibin şâhide kıyası, Mu'tezile'den Eş'arîliğe miras kalan yöntemlerden birisidir. Fakat Âmidî'nin kendisinden önce başlayan ve gâibin şâhide kıyasını eleştiren tutumu sahiplendiğini söyleyebiliriz. Âmidî, öncelikle kıyas kavramı yerine "ilhâk" ifadesini tercih etmektedir.⁴⁴ Harman'a göre Âmidî, teşbihe düşerek Yüce Allah'ın mahlûkâta benzetilmesi endişesi nedeniyle ilhâk kavramını kullanmaktadır.⁴⁵ Âmidî, hakikat ve illet birlikteliğini sağlamadığını düşündüğü bu delilin Allah'a kıyas edilme yönüyle kabul edilemez olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Allah söz konusu olduğu için gayb meselesiyle karşılaşılacaktır. Bundan dolayı da zannî bir delilden öteye gitmesi mümkün değildir.⁴⁶

Gâibin şâhide kıyasının eleştirisi, kelâm geleneğinde delillerin sorgulanmasına ve yeni delillerin ortaya atılmasına neden olmuştur. Bu minvalde Mu'tezilîlerin ve ilk dönem Eş'arîlerin benimsediği yöntem sonraki dönemlerde tamamen terk edilmiştir. Mu'tezile'den Eş'arîliğe

⁴³ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/139. Ayrıca bk. Vezir Harman, *Seyfeddin Amidî'nin Kelam Sisteminde Usûlü'd-Din ve Usûlü'l-Fıkh İlişkisi* (Ankara Üniversitesi SBE, 2012), V, 364 y./77-80.

⁴⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/142.

⁴⁵ Vezir Harman, "Seyfeddin Amidî'nin Kelam Sisteminde Kat'ilik ve Zannilik Açısından Deliller", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* X/2 (2012), 138.

⁴⁶ Ebü'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keâm* (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1971), 47. Ayrıca bk. Harman, *Seyfeddin Amidî'nin Kelam Sisteminde Usûlü'd-Din ve Usûlü'l-Fıkh İlişkisi*, 87-89.

miras kalan bir diğer yöntem ise ahvâl teorisidir. Bu teori, Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin zât-sıfat meselesinde uzlaşmacı bir yol bulma çabası olarak ortaya çıkmış ardından Eş'arî kelâmcılar tarafından kabul edilmiştir.⁴⁷ Âmidî ahvâl teorisinin Mu'tezilî gelenekte ortaya çıkıp Kerrâmiyye ve Eş'arîyye tarafından kabul edildiğini ifade ettikten sonra bu teoriye dönük eleştirilerini ortaya koymaktadır. Âmidî'nin tenkitlerinin en önemlisi, teorisinin üçüncü hâlin imkânsızlığıyla çelişmesi üzerinde düğümlenmektedir. Ahvâl teorisinde halleri varlık ve yokluk arasında nitelenenin ortaya çıkardığı çelişki tam da budur. Yani varlıkla nitelenen bir hâl artık cevher ya da araz olmalı yahut yoklukla niteleniyorsa zaten yok olmuş olmalıdır.⁴⁸ Âmidî'nin bu eleştirisi mantık ilkelerinden beslenmektedir. Dolayısıyla da Mu'tezilî akılcılığa karşı felsefi akılcılık üzerinden bir eleştiri inşa etmektedir. Bu durum Âmidî'nin beslendiği fikir ortamından kaynaklanmaktadır.

3. Mu'tezile'nin Kelâmî Görüşlerine Yönelik Eleştirileri

Seyfüddin el-Âmidî'nin Mu'tezile ekolüne yönelik eleştirilerinin ana omurgasını kelâmî meseleler oluşturmaktadır. Söz konusu eleştirilerin Eş'arîlik-Mu'tezile ilişkisinin bilindik çatışma alanları üzerinden ilerleyip ilerlemediğine odaklanmak suretiyle Âmidî'nin tavrı ve yorumlama biçimi konusunda bazı tespitler ortaya koymak istiyoruz.

3.1. Varlık ve Ulûhiyet

İslam düşüncesinde mezheplerin üzerinde durdukları temel konuların başında Allah'ın varlığı meselesi gelmektedir. Allah'ın varlığını birtakım teoriler üzerinden delillendirmeye çalışan mezhepler, aynı zamanda sistematik bir kelâm düşüncesini bu çerçevede oluşturmaktadır. Âmidî'nin Allah'ın varlığını delillendirme konusunda hem teori üretip hem de önceki teoriler üzerine eleştiriler yöneltmesi dikkat çekmektedir.

⁴⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkılânî, *Kitâbü Temhidi'l-evâ'il ve telhîsî'd-delâ'il*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1986), 230-231; Ebû'l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn (İskenderiyye: Münşetü'l-Maârif, 1969), 629-646.

⁴⁸ Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keâm*, 27-37.

İslam düşüncesinde Tanrı-âlem ilişkisi çerçevesinde kozmolojik bir delil olarak hudûs delilini, ilk kelâmcılar öne sürmüş, sonrasında bu delil, Mu'tezililer tarafından benimsenerek öne çıkarılmıştır. Hudûs delili, Allah'ın dışındaki tüm varlıklar için olup sonradan yaratıldıklarından dolayı hepsi hâdistir. Bu yaratmayı var eden muhdîs ise Allah'tır. Bu delil özellikle Mu'tezilî kelâmcılar tarafından dört başı mamur bir delil haline getirilmiştir.⁴⁹ Ayrıca bu delil, Eş'arî gelenek tarafından da benimsenmiştir. İbn Fûrek'in İmâm Eş'arî'ye dair verdiği bilgiler onun hudûsu kabul ettiğini ortaya çıkarmaktadır.⁵⁰ Kı-sacası kelâmcıların delili olarak bilinmektedir.

Seyfüddîn el-Âmidî, Allah'ın varlığı ile ilgili delilleri geniş bir çerçevede değerlendirmektedir.⁵¹ Bu bağlamda kelâmcıların yanı sıra filozofların imkân delili başta olmak üzere ortaya koydukları delilleri de incelemektedir. Coşkun'a göre Âmidî, söz konusu değerlendirmelerin neticesinde imkân delilini öne çıkarmakta ayrıca İbn Rüşd'ün ihtira ve inam delillerini, psikolojik etkisi nedeniyle daha faydalı görmektedir.⁵² Önceleri filozoflar tarafından benimsenen sonrasında Eş'arîlerce de savunulan imkân delili, âlemdaki varlıkların mümkün olmasını öne çıkararak kendisi mümkün olmayan ve bütün mümkün varlıkların ilk sebebi olan varlığa yani Allah'a ulaşmayı çalışmaktadır. Âmidî, kendine özgü bir delil inşa ederken hudûs deliline temas edip imkân deliline meyletmektedir. Âmidî'nin bu geçişken tavrında, Mu'tezilî kökenli hudûs delilini sadece kendi başına bir delil olarak yetersiz görmesi yatmaktadır. Bu delille irtibatlı olan cevher-araz kavramlarıyla konuyu incelemekten özellikle kaçınmaktadır.⁵³ Dahası hâdis varlıkları yok iken var olmak var iken yok olmak suretiyle

⁴⁹ Herbert A. Davidson, *Proofs for eternity creation and the existence of god in Medieval Islamic and Jewish philosophy*. (New York: Oxford University Press, 1987), 134. Ayrıca bk. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 57.

⁵⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü makalâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 37-38.

⁵¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/148 vd.

⁵² İbrahim Coşkun, "Âmidî'nin (ö. 631/1233) 'İsbat-ı Vacib' Delili ve Klasik Delillere Getirdiği Eleştiriler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/1 (2006), 12.

⁵³ Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keâm*, 15.

imkân çerçevesinde ele almaya çalışmaktadır. Bize göre Âmidî, felsefi yaklaşımla hudûs fikrinin sadece âlemi ihdas eden Tanrı tasavvuruna yöneldiğinin farkındadır. Eş'arîliğin fâil-i muhtar anlayışının bir yansıması olarak Âmidî'nin müessir fâile olan ihtiyacı belirlemede imkân delilinden taraf olması oldukça manidardır. Bu bağlamda Âmidî, imkân düşünülmeden sadece hudûs çerçevesinde açık ve kesin bir müessir failin ispatlanamayacağını düşünmektedir.⁵⁴ Âmidî'nin hudûs deliline yönelik bir diğer eleştirisi ise ezeliyet ve hudûsun bir arada bulunamayacağına dairdir. Ezeli olanın hâdis olması veya başlangıcı olanın ezeli olması çelişkilidir.⁵⁵ Bu bağlamda Âmidî, hudûs delilini ispatı zor olarak değerlendirip akıl yürütme açısından delilin zayıf ve eksik kaldığını düşünmektedir. Dolayısıyla imkân deliline meylederek varlığın mümkünlüğünü daha isabetli görmektedir.⁵⁶

Seyfüddîn el-Âmidî'nin isbat-ı vâcibe dair delillerdeki tercihleri ve eleştirileri entelektüel birikimini yansıtmaktadır. Öncelikle Âmidî'nin hudûs delilinden imkân deliline geçiş yapması, klasik kelâm yapısının ötesine geçtiğini göstermektedir. Bu dönüşüm Âmidî'nin şahsi fikirleri ile izah edilemeyecek kadar geniş bir çerçevenin sonucudur. Bilindiği üzere Eş'arîler, İbn Sîna felsefesiyle karşılaşmaları neticesinde klasik delillerden uzaklaşmaya başladılar. Daha doğrusu bu delilleri sorgulamaya yöneldiler. Gazzâlî'den itibaren hudûsa karşı eleştirel tavır takınmaları⁵⁷ gittikçe felsefileşen kelâm düşüncesinin bir basamağını oluşturdu. Âmidî'nin eleştirileri bu sürecin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Nitekim eleştirilerinde felsefi birikimin izlerini görmek mümkündür. Ancak Âmidî, hem hudûs hem de imkân delilini savunan bilginlerle, maddenin ezeliği yani teselsülün reddedilmesi hususunda birleşmektedir. Dolayısıyla Âmidî, teselsül-

⁵⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/157.

⁵⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/153-154.

⁵⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/157.

⁵⁷ Coşkun, "Âmidî'nin (ö. 631/1233) 'İsbat-ı Vacib' Delili ve Klasik Delillere Getirdiği Eleştiriler", 14.

lün reddinden taraf olarak Mu'tezililerle ortak bir çizgide buluşmaktadır.⁵⁸ Âmidî'nin yaklaşım biçiminin bütünü, kelâm ve felsefe etkileşimi çerçevesinde dengeli bir eleştirelliği taşımaktadır.

3.2. Sıfatlar

Eş'ariler ile Mu'tezililer arasındaki ayırım noktalarından birisi, İslam düşüncesinde çok farklı tartışmaların yürütüldüğü Allah'ın sıfatları meselesidir.⁵⁹ Zât-sıfat ilişkisine dair tartışmaların altında mezheplerin Allah tasavvuru yatmaktadır. Bu bağlamda tevhîdi ve tenzîhi önceleyen Mu'tezile ile fâil-i muhtar ilah anlayışını savunan Eş'arîlik, sıfatlar konusunda birbirinden ayrılan görüşler savunmaktadır.

Âmidî ilk olarak sıfatların taksimi konusunda Mu'tezile tarafından ifade edilen üçlü yapıyı kabul etmektedir. Buna göre sıfatları zâtî (nefsî), fiilî (izâfî) ve selbî olarak sınıflamaktadır.⁶⁰ Âmidî, sıfatlar konusunda farklı görüşlere sahip Şia, Hâriciyye ve Mu'tezile gibi ekolleri genel hatlarıyla ele almaktadır. Burada sıfatlar konusundaki tutumu nedeniyle Mu'tezile'nin Muattıla olarak nitelenmesini doğru kabul etmemektedir.⁶¹ Onların Müşebbihe ve Mücessime'nin ulûhiyet anlayışına karşı bir tavır takındıklarını düşünen bir tutum sergilemektedir. Bunun yanı sıra Mu'tezile'nin kıdem sıfatına yaptığı vurguyu Âmidî, kudret sıfatına uygulamaktadır.⁶² Fakat Âmidî bir sıfata fazlaca önem verilmesinin çeşitli sorunlar doğuracağını düşünerek Mu'tezile'nin kıdem sıfatını öncelemesini eleştirmektedir.⁶³ Âmidî zâtî/nefsî sıfat olarak kudret, irâde, ilim, kelâm, semi', basâr ve hayat olmak üzere yedi sıfatı kabul edip onları detaylıca açıklamaya çalışmaktadır.

⁵⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/165.

⁵⁹ Sıfatlar konusu Eş'arîliğin tarihsel sürecinde önemli bir yere sahiptir. Eş'arîliğin sıfatlar konusundaki yaklaşımı nedeniyle milel-nihâl eserlerinde Eş'arîlik, Sıfatiyye başlığı altında incelenmektedir. Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 113. Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki görüşleri hususunda detaylı bilgi için bk. Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 55 vd.

⁶⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/184-185.

⁶¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/184; Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keâm*, 38.

⁶² Kudret sıfatı hakkında oldukça detaylı bir değerlendirme için bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/194-214.

⁶³ Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keâm*, 47-49.

Mâtürîdilerle aralarındaki en önemli tartışma konusu olan tekvin sıfatını ise kabul etmemektedir.⁶⁴

Seyfüddîn el-Âmidî, ehl-i hak olarak nitelediği Ehl-i Sünnete göre Allah'ın zâtına kâim, kadîm, ezeli, vücudî, tek, kesreti olmayan, zâtıyla sonsuz, fakat ilişkide olduklarıyla sonsuz olmayan bir irâdeye sahip olduğunu ifade etmektedir. Filozofların, Mu'tezililerin ve Şii-lerin ise Allah'ın gerçekte irâde sahibi olduğunu inkâr ettiklerini öne sürmektedir.⁶⁵ Âmidî, irâde sıfatı meselesinde Nazzâm ve Kâ'bî'nin bu sıfatı hakiki değil fiili sıfat olarak gördüklerini ifade ederek onları eleştirmektedir. Mu'tezililerin irâde sıfatıyla ilgili yorumu, Allah'ın irâdesinin kendisinin fiili için dilemesiyle, kulların fiilleri içinse emretmesiyle gerçekleşeceğini düşünmelerine dayanmaktadır.⁶⁶ Âmidî, Câhiz (ö. 255/869) ve Basra Mu'tezilesinin irâde sıfatını tamamen reddettiklerini söyleyerek tenkit etmektedir.⁶⁷

İrâde sıfatıyla ilgili Eş'arilik ve Mu'tezile açısından temel ayırım noktası ise içerikte belirginleşmektedir. Nitekim Âmidî de bu durumu fark ederek diğer sıfatların ötesinde irâdenin iki câizden birisini belirlediğini diğerini ötelediğini söylemektedir.⁶⁸ Ayrıca Eş'arilerin bir kısmının temenniye irâde içerisinde kabul ettiğini ifade ederek kendisi ve bazı Mu'tezililerin bu düşünceye karşı çıktıklarını vurgulamaktadır.⁶⁹ Bu bağlamda irâde sıfatına ilişkin özgün bir sınır çizmektedir. Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler ise bu sıfatın Allah'ın zâtına zaid bir sıfat olup olması hususundadır. Eğer Allah'ın zâtına zaidse ya kadîm ya da hâdis olacaktır. Eğer kadîm olursa taaddüd-i kudemâya yol açacak hâdis olursa bu sefer başka bir belirleyici irâde

⁶⁴ Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keâm*, 206-207.

⁶⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/215.

⁶⁶ Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 190-191; Kâdi Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-nazar ve'l-maariş*, 6-2/3.

⁶⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/215.

⁶⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/216.

⁶⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/217.

sorunu ortaya çıkacak ve bu durum sürekli devam edecektir.⁷⁰ Âmidî, irâdenin kadim bir sıfat olamayacağına dair Mu'tezilî görüşlere eleştiriler yöneltmektedir. Öncelikle Allah, her şeyi önceden nasıl gerçekleşeceğini biliyorsa ve hâdis şeyler onun ilmine uygun olarak meydana geliyorsa o zaman irâdeye ihtiyaç duyulmaz. Bu minvalde hâdis şeylerin Allah'ın kudreti ile ilişkilendirilmesi başka bir zorunluluğu ortaya çıkarmaktadır. O zaman da kudrete uygun bir varlık tasarımı irâdeye yine ihtiyaç duymayacaktır.⁷¹ Yani ilim ve kudret ile hâdis şeylerin halleri ortaya çıkacaktır. Âmidî, Mu'tezile'nin irâde sıfatını Allah'ın zâtına kâim olamayacağı iddiasını çelişkili bulmaktadır. Eğer irâdenin bir mahalli varsa bu ya kâim ya da hâdistir. Eğer hâdis ise bu durumda bir muhassise ihtiyaç olacaktır. Muhassis kendi nefesine kâimse bu sefer kâim olan bir şeye kâim olması caiz olamaz. Çünkü bu durumda devir ortaya çıkmaktadır.⁷² Ayrıca Irâde sıfatının devre dışı bırakılması durumunda kulun kendi fiilini Allah'ın irâdesinden bağımsız gerçekleştirmesinin, Allah'ın noksan kalmasına neden olacağını iddia etmektedir.⁷³

Mu'tezile'nin irâde sıfatına yönelik tutumunda Allah anlayışlarının etkisi bariz olarak ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan Âmidî, Allah'ın şerri yaratması hususunda Mu'tezile'nin tavrını da eleştirmektedir. Âmidî'ye göre Allah'ın irâdesi murad olarak şer değildir. Irâde, yokluktan varlığa getirme veya câizleri diğer câizlerden ayırmaktır. Şer izafi bir durum olarak karşımıza çıkar. Nitekim deprem, hastalık ve buna benzer şeyler Mu'tezilîler tarafından şer olarak değerlendirilmiştir.⁷⁴ Seyfüddin el-Âmidî'nin irâde sıfatıyla ilgili eleştirilerinde iki ekol arasındaki zihniyet farkı etkili olmuştur. Bununla birlikte Âmidî, Mu'tezilî fikirlerin eksik ve çelişkili yönlerini ön plana çıkarmaktadır. Böylece eleştirilerini kendi doğruları etrafında şekillendirmektedir.

⁷⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/222. Nitekim Kâdi Abdülcebbâr, irâde sıfatını adalet prensibi çerçevesinde ele almakta ve irâdenin bir fiil olduğu hususu üzerinde durmaktadır. Bk. Ebû'l-Hasan Ahmed Kâdi Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2013), 2/224 vd.

⁷¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/224.

⁷² Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/227.

⁷³ Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keâm*, 65-66.

⁷⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/228.

Âmidî'nin sıfatlar konusundaki eleştirilerinden bir diğeri ise ilim sıfatı hakkındadır. Öncelikle ehl-i hak mezhebine göre Allah'ın zâtında kâim, ilimle âlim olduğunu, bu ilmin kadim ve ezeli olduğunu vurgulayan Âmidî, filozofların ve Mu'tezililerin ilim sıfatı hakkındaki görüşlerini değerlendirmektedir. Cehm b. Safvân'a göre Allah âlim ve hay diye vasıflanmaz, ancak kâdir ve hâlık diye vasıflanabilir. Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Allah'ın zâtında ilim sahibi olduğunu ifade etmektedir. Ebû Ali el-Cübbâi aynı yorumu takip ederken Ebû Hâşim el-Cübbâi ise ahvâl teorisine uygun olarak ilim sıfatını hâl olarak düşünmektedir.⁷⁵

Mu'tezile ve Eş'ariliğin ilim sıfatında ayrıldıkları temel nokta bu sıfatın kadim ve zaid olarak Allah'ın zâtında yer alıp almaması üzerinedir. Mu'tezililerin ilmi hâdis bir ilim olarak konumlandırmaları Âmidî tarafından sorgulanmakta ve çeşitli tenkitlere neden olmaktadır.⁷⁶ Mu'tezile, Allah'ın zâtına kâim olabilecek bir ilmin, zorunlu ya da nazari olmasını gerekli görmektedir. Bu iddiaya karşı çıkan Âmidî, zorunluluğun Allah için söz konusu dahi olamayacağını ifade edip nazari olmasını ise caiz görmemektedir. Mu'tezile'nin Allah'ın zâtına kâim ilim sıfatını ya zâtının kendisi ya da zâtına zaid olması iddiasını da çelişkili gören Âmidî, zâtın kendisi olması durumunda sıfat olamayacağını vurgulamaktadır. Eğer zâta zaid ise kadim ya da hâdis olması gerekir. Kadim olursa Allah'ın kadim sıfatının yanında ikinci bir sıfat olacak, hâdis olursa bu kez başka ilimlere ihtiyaç ortaya çıkacaktır.⁷⁷ Mu'tezile'nin Allah'a kâim olan ilim sıfatının ya kemâl ya noksan olmak zorunda olduğu şeklindeki iddiasına değinen Âmidî, kemâl olma özelliğinin Allah'ı başkasına muhtaç etmeye yol açacağını, noksanlığın ise Allah'a atfedilmesini imkânsız olacağını dile getirmektedir.⁷⁸ Âmidî'nin Mu'tezile eleştirileri, onların zât-sıfat arasında kurdukları denklemin çelişki yönlerini ortaya koymak suretiyle boşa çıkarmaya yöneliktir.

⁷⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/237-238.

⁷⁶ Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-kelâm*, 80; Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 57.

⁷⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/250.

⁷⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/251.

Mu'tezililerle Sünnî ekoller arasında çokça tartışılan sıfatların başında kelâm sıfatı gelmektedir. Bu açıdan ilk olarak Ashâbu'l-Hadîs taraftarları ile Mu'tezile arasındaki kelâm tartışmaları Mihne sürecini ortaya çıkardı. Daha sonraki dönemde Eş'arîlerin ve Mâturîdîlerin taraf olduğu tartışmalar yürütüldü. Meselenin temelinde kelâmı bir sıfat olarak kabul edip etmeme durumu yatmaktadır. Mu'tezile kelâmı, kadîm bir sıfat olarak kabul etmemektedir. Çünkü kelâm, dizilmiş harflerden ve bölünmüş seslerden oluşmaktadır. Bundan dolayı kadîm olmaz. Daha da önemlisi kelâm, Allah'ın zâtından ayrı olarak yaratılmıştır.⁷⁹

Âmidî'nin kelâm sıfatı konusunda temel eleştirisi, bu sıfatın hâdis kabul edilmesi üzerinedir. Mu'tezililer ve kelâm sıfatını kabul etmeyen gruplar, Allah'ın mütekellim olarak vasıflandırılmayacağını, "Bir şey dilediğimizde o şeye ol deriz o da hemen oluverir"⁸⁰ âyetine dayandırmaktadır. Âmidî ise bu âyetteki "kün" ifadesinin kadîm olması gerektiğini yani hâdis olamayacağını yoksa ikinci başka bir emre ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadır. Bu noktada emir olarak indirgenmesini de eleştirmektedir.⁸¹ Öte yandan Mu'tezile, Ku'ân'ın mahlûk olduğu düşüncesine delil olarak bazı âyetleri öne sürmektedir. Mesela "Rablerinden kendilerine gelen her yeni uyarıyı mutlaka eğlenerek dinliyorlar"⁸² âyetindeki gelen şeyin zikir yani Kur'ân olduğunu söylemektedirler. Âmidî'ye göre bu âyet, Allah'tan gelen her şeyin hâdis olduğunu ispat etmez. Kur'ân'ın yaratılmış olmasını da kanıtlamaz. Âyette kastedilen peygamberlerin öğütleri ve tebliğleridir. Ayrıca hâdis olduğunu iddia ettikleri şey, kadîm kelâmın ses ve harfleridir.⁸³ Âmidî, Mu'tezile'nin iddiasına dayanak gösterdiği âyetleri yorumladıktan sonra kelâmın kadîm olduğunu ispat ettiğini düşündüğü âyetleri sıralamaktadır.⁸⁴ Böylece Mu'tezilî iddia ve yöntemleri

⁷⁹ Ebû'l-Hasan Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınevi, 2013), 2/368-371; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 74.

⁸⁰ en-Nahl 16/40.

⁸¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/266-267.

⁸² el-Enbiya 21/2.

⁸³ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/273-274.

⁸⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/274.

eleştirip aynı şekilde karşılık vermeye çalışmaktadır. Mu'tezile'nin bir diğer iddiası, Kur'an'ın harf ve seslerden meydana geldiğine ümmetin icma ettiği üzerindedir. Bu iddia kelâmın hâdis olarak temellendirilmesinde önemli bir dayanak olarak bulunmaktadır. Âmidî, söz konusu ilişkilendirmeye dikkat çekerek bahsedilen icmanın kıraat manasında olduğunu ifade etmektedir.⁸⁵ Mu'tezile'nin Kur'an'ın indirilmesi ve dillerde okunması hususunu hâdisliğe yormasına karşı çıkan Âmidî, Kur'an'ın indirilmesini, kadîm mananın indirilmesi olarak değerlendirmektedir. Kur'an'ın okunması hâdis olarak görülmekte yani dildeki okuma yaratılmış olarak değerlendirilmekteyse de okunanın yani Kur'an'ın hâdis olması gerekmez.⁸⁶ Mu'tezililerin okuma ile okunan şey arasında fark görmediklerini ifade eden Âmidî, çeşitli şartlarla değişen okumanın, okunan şeyle eşitlenmesini imkânsız olarak değerlendirmektedir.

Kelâm sıfatıyla bağlantılı bir diğer bahis ise peygamberlerin emir ve nehiyleriyle ilgilidir. Bu konuda Mu'tezilî fikirlere karşı çıkan Âmidî, peygamberin varlığı, risâleti ve tebliğini kendi sınırları içinde çevrelemeye gayret etmektedir. Bunun yanı sıra ona göre peygamberlerin emir ve nehiyleri Allah kelâmı olmadan anlamsız kalır. Peygamberlerin risâlet ve tebliğlerinin anlamlı hale gelmesi, Allah'ın ezelden emreden ve nehyeden olmasıyla irtibatlıdır. Yani kelâmı hâdisliğe zorlayacak bir durum söz konusu değildir.⁸⁷

Âmidî'nin kelâm sıfatını açıklama çabaları, Mu'tezilî görüşlere cevaplar içeren deliller üretmek üzerinedir. Bu bağlamda Ashâbu'l-Hadîs geleneği ve Hanbelîlerin kelâm sıfatı açıklamalarını aşan ve kendi içinde bağlamı olan bir zemin inşa edilmek istenmiştir. Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki yaklaşımı, taaddüd-i kudemâ endişesinden kaynaklandığı için Âmidî bu kaygıyı giderecek bir şablon oluşturmaktadır. O kelâmı, nefsi ve lafzi ayrımı üzerinden zihindeki mana

⁸⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/275.

⁸⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/276. Mu'tezile içinde kelâmın okunma sürecinde hareket ve ses olarak durumu farklı değerlendirmelere yol açmıştır. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-nazar ve'l-maarif*, 7/3 vd.; Koloğlu, *Cübbâ'üler'in Kelâm Sistemi*, 196-200.

⁸⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/294.

ile lafızdaki ses ve harflerin ayrı tutulması şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Ardından kelâm-ı nefsiyi ilim sıfatıyla irtibatlı kılmaya çalışması, Mu'tezile'nin kelâm sıfatını irâdeye dâhil eden yaklaşımına karşı bir duruştur.⁸⁸

3.3. Rû'yetullah

Eş'arilik ile Mu'tezile arasındaki farklı düşüncelerden bir diğeri, rû'yetullah meselesidir. Genel çerçeve içerisinde Mü'minlerin âhirette Allah'ı görecekleri anlamına gelen rû'yetullah, Ehl-i Sünnet şemsiyesi altındaki mezhepler tarafından kabul edilirken Mu'tezile tarafından reddedilmektedir.⁸⁹ Seyfüddîn el-Âmidî rû'yetullah meselesinin Allah tasavvuruyla alakalı olduğunu anlayarak Allah'ın cismiliğini reddettiği için Mu'tezile ve Kerrâmiye'nin rû'yetullahı reddettiğini ifade etmektedir. Reddeden gruba filozofları ve Cehmiyye'yi de dâhil etmektedir.⁹⁰ Âmidî'nin rû'yetullah konusunda Mu'tezile başta olmak üzere reddedici grupta yer alan ekolleri tenkide tabi tutarken akli çıkarımları öne alan bir yaklaşım sergilediği anlaşılmaktadır. Çünkü Mu'tezile'nin rû'yetullahı kabul etmemelerinin kaynağı tenzihe yaptıkları vurgu ve tevhidi öncelikle sanılsa da Kâdî Abdülcebbar'ın yaklaşımında ortaya koyduğu üzere akli delillere dayanmaktadır. Görülenin cisim olmayı zorunlu kılması nedeniyle aklen rû'yetullahı kabul etmek mümkün değildir. Âmidî'nin rû'yetullahı delillendirme çabası öncelikle Eş'ari'nin delilini tenkitle başlamaktadır. Ardından nakli delillerin te'vil gerektirdiğini ve açık bir anlam taşımadığını ifade etmektedir. Nakli delillerin, akli olarak ikna olmayan kimseleri ikna edebilmek açısından takviye edici olabileceğini vurgulamaktadır. Mu'tezile'nin rû'yetullah bahislerindeki delili mukabele delilidir. İnsanlar gözle görebilmeleri için onun karşılarında olması gerekir. Ya da karşılardaki nesneye hulûl etmesi zorunludur. Allah'ın insan karşısında olması imkânsızdır. Allah'ın insanları görmesi ise insanın

⁸⁸ Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keâm*, 97-100.

⁸⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-nazar ve'l-maarif*, 4/139.

⁹⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/383; Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keâm*, 159.

görmesinden ayrıdır. Buradaki sorun insanın görebilmesidir. Böyle bir karşılaşma olamayacağı için rü'yetullah gerçekleşemez.⁹¹

Âmidî, mukabele delili bağlamında Mu'tezilî görüşleri eleştirerek, idraki merkeze alan akli bir yaklaşım benimsemektedir. Âmidî'ye göre idrak, haber ve burhanla akıl açısından bilinen bir şeyi nefiste hayal ederek keşfetmeyi sağlayan bir durumdan ibarettir.⁹² Daha açık bir ifadeyle idrak, bir çözümlenme aracıdır. Âmidî, Mu'tezile'nin mukabele delilini cevher ve arazı zorunlu kılması yönünden eleştirirken idrakin Allah'ın gözde yarattığı ilimlerden olduğunu vurgulamaktadır. Bundan dolayı idrak edilenle mukabele halinde olmasına gerek yoktur.⁹³ Yani bir cihete de ihtiyaç yoktur. Buradaki bir diğer eleştirisi de cihetin Allah için söz konusu olamayacağına dairdir. Allah'ı görebilmek basit bir görme değildir. Dolayısıyla kişinin mukabele edebileceği bir durum söz konusu olamaz. Mu'tezile'nin ifade ettiği biçimde bir görme değil ahiret hayatının şartları çerçevesinde gerçekleşecek bir rü'yet söz konusudur.⁹⁴ Âmidî, idrakin bu dünyadaki biçimlerden ayrı kendine özgü bir görme biçimi olacağını vurgulamaktadır.

Âmidî, Mu'tezililerin görme biçiminden farklı olarak rü'yetullahı tanımlamaktadır. Dünyadaki görme şeklinin ahirette değişerek idrak temelli bir biçime dönüşeceğini öne sürmektedir. Dolayısıyla Mu'tezile'ye yönelik eleştirileri, onların akli delillerini eleştirmek üzerine kuruludur.

3.4. Nübüvvet ve Sem'iyât

Âmidî'nin düşünceleri açısından nübüvvet ile sem'iyât konusu diğer kelâmî meselelere göre Mu'tezile'yle daha az tartışmaların yaşandığı bir sahadır. Nübüvvet bahislerinde ağırlıklı olarak inkârcı gruplara karşı duruş ve cevaplama tavrı öne çıkmaktadır.⁹⁵ Bu bağlamda Mu'tezile ve Eş'ariliğin nübüvveti kabul etmeleri, aralarındaki

⁹¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/400-403.

⁹² Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keâm*, 67.

⁹³ Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keâm*, 67; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/412.

⁹⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/413; Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keâm*, 67.

⁹⁵ Bk. Ahmet Erkol, "Seyfuddin Âmidî'nin Nübüvvet Savunusu", *Seyfuddin Âmidî Sempozyumu*, (2009), 169-192.

farklılıkları daha aza indirmektedir. Bununla birlikte nübüvvet bahsinde Seyfüddin el-Âmidî'nin Mu'tezile'ye yöneltmiş olduğu bazı eleştiriler bulunmaktadır. Eleştirilerinin başında, filozoflar ve Mu'tezililerin nübüvvetin aklen vacip olduğunu ifade eden yaklaşımı gelmektedir. Ehl-i Sünnet'in bu konuya bakışı mümkün ve câiz şeklinde olup Âmidî de bu yaklaşımı devam ettirmektedir.⁹⁶

Nübüvvet meselesinde ismet sıfatı etrafında da bazı tartışmalar cereyan etmiştir. Âmidî, Şia ve Mu'tezile'nin peygamberlerin nübüvvet öncesinde büyük veya küçük günah işlemelerine karşı çıktığını aktarmaktadır. Günah işlemesi durumunda peygamberlerin toplumdaki yeri sarsılacak ve nefrete yol açabilecektir.⁹⁷ Âmidî, Mu'tezile'nin yaklaşımında salah-aslah prensibinin etkisinden söz etmektedir. Buna göre Allah, kulları için en hayırlı şeyleri yaratmak zorundadır. Aksi durumda ise Mu'tezile'nin adalet ilkesi sarsılacaktır. Mu'tezile'nin sistematik yapısı içinde bir yere oturan ismet sıfatının yorumuna, Âmidî şiddetle karşı çıkmaktadır. Allah'ın fiillerinde vaciplikten bahsetmeyi kabul edilemez bulmaktadır.⁹⁸ Öte yandan peygamberlerin nübüvvet öncesinde bile korunmuş olması her daim mağrur ve muzaffer bir peygamber portresi ortaya çıkaracaktır. Fakat aksi bir durumda insanların peygamberi terk etmesi sonucu ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla Mu'tezile'nin yaklaşımı batıldır.⁹⁹

Nübüvvetin ispatı olarak ortaya çıkan mucize konusunda tartışmalar, kerâmet meselesinde yoğunlaşmaktadır. Mu'tezililer mucizeyle karışmaması ve delillerinin zayıf olması nedeniyle kerâmeti kabul etmezler.¹⁰⁰ Âmidî, öncelikle mucizenin yapısı itibariyle tasdik edilmeyi gerektiren bir hal olduğunu ifade etmektedir.¹⁰¹ Mu'tezile'nin kerâmeti reddetmesini eleştirerek onları haksız görmektedir. Velîlerle peygamberler arasındaki farka vurgu yaparak velîlerin pey-

⁹⁶ Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keâm*, 318.

⁹⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 3/76.

⁹⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/580.

⁹⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 3/77-78.

¹⁰⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-nazar ve'l-maarif*, 15/217-218, 241.

¹⁰¹ Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keâm*, 332-333.

gamberlik iddiasında bulunmadıklarını ifade etmektedir. Ayrıca sihirbaz ve kâhinlerin mucize göstermeleri ise imkânsızdır. Çünkü mucizeyi yaratan Allah'tır.¹⁰²

Seyfüddin el-Âmidî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerden birisi de yeniden diriliş süreciyle alakalıdır. Ebû Hâşim el-Cübbâî, toprağa karışan bedeninin yeniden yaratılması sürecinde arazların insana tekrar verileceğine karşı çıkmaktadır. Bilindiği üzere Ehl-i Sünnet'e göre insan, cevher ve arazları ile yeniden diriltilecektir. Âmidî, Mu'tezililerin bu yaklaşımını hatalı bulmaktadır. Cevher ve arazlar arasında yeniden yaratılma açısından fark bulunmamaktadır. Bir şeyin yoktan var edilmesi, dağılan bir şeyin yeniden var edilmesinden daha güçtür. Öyleyse Allah, insanı yeniden diriltirken cevher ve arazlarıyla diriltecektir.¹⁰³

Âmidî'nin Mu'tezilileri tenkit ettiği bir diğer konu ise kabir azabı hakkındadır. O; Mu'tezililerin kabir azabını reddettiklerini ifade etmektedir.¹⁰⁴ Âmidî'nin Mu'tezilileri genelleyerek yaptığı bu yorum, Mu'tezile algısına dair bir yanılısamadır. Kâdî Abdülcebbâr, kendilerine yönelik bu algının arkasında İbnü'r-Râvendî'nin ithamları olduğunu söylemektedir. Kâdî, Mu'tezile'den ayrılan Dırâr b. Amr'dan nakledilen görüş haricinde kabir azabını inkâr etmediklerini vurgulamaktadır.¹⁰⁵ Âmidî sırât konusunda da Mu'tezile'nin tavrını benzer bir şekilde eleştirmektedir.¹⁰⁶ Bu bağlamda nübüvvet ve sem'iyyat bahislerinde Âmidî'nin Eş'arî geleneğin sınırları çerçevesinde hareket ederek Mu'tezile'yi değerlendirdiği ortaya çıkmaktadır.

¹⁰² Âmidî, *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keâm*, 322, 334.

¹⁰³ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 3/189-191.

¹⁰⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 3/253.

¹⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/662. Basra Mu'tezilesinin öncü âlimlerinden birisi olan Ebû Ya'kûb el-Basri'ye (ö. 270/883) kabir azabı hakkındaki soru sorulmuş. O da Mu'tezile içinde sadece Dırâr b. Amr'ın kabir azabını inkâr ettiğini söylemiştir. Ayrıca Dırâr'ın inkâr etmesi iddiası da sözlü duyuma dayanmaktadır. Bk. Mehdi-Lidinillâh Ahmed b. Yahyâ b. Murtaza İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1961), 72. Mu'tezile'nin kabir azabına ilişkin görüşleri hakkında detaylı bir değerlendirme için bk. Murat Akın, "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", *Diyanet İlmî Dergi* LIII/4 (2017), 151-177.

¹⁰⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 3/263.

3.5. Hüsün ve Kubuh

Eş'arilik ve Mu'tezile ilişkisinin gerilim noktalarından bir diğeri, ahlaki değer yargıları üzerinden şekillenmektedir. Tarihsel bir problem olarak iyi ve kötü fiillerin mahiyetini, kaynağını ve bunun nasıl bilinebileceğini ele alan hüsün-kubuh konusu fıkıh usulü ve kelâm açısından önemli bir noktada yer almaktadır.¹⁰⁷ Mu'tezile açısından hüsün-kubuh meselesi adalet prensibinin bir gereği olarak insan irâdesine açılan kapı çerçevesinde, insan fiillerinin değeri bağlamında öne çıkmaktadır.¹⁰⁸ Konunun teorik sınırlarında oldukça geniş boyutlu tartışmalar olmakla birlikte biz Âmidî'nin Mu'tezile eleştirileri üzerinden meseleye odaklanabiliriz.

Genel bir tanımlamayla Eş'arî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî âlimler hüsün-kubuhun şer'i; Cehmî, Mu'tezilî, Mâturîdî, Kerrâmî ve bazı Şii âlimler ise akli yolla bilineceğini ifade etmektedirler. Fakat bu genelleyci tablonun detaylarında farklılaşmalar göze çarpmaktadır. Âmidî, Mu'tezile'nin hüsün-kubuh eleştirisine genelleyci bir tutum yerine mezhep içindeki farklılıkları ifade ederek başlamaktadır. İlk dönem Mu'tezilî âlimlere göre hüsün-kubuh, fiilin zâtında bulunmaktadır. Ebû Ali el-Cübbâi ve ona tabî olanlar -ki bunlar sonraki dönem Basra Mu'tezilîleridir- hüsün-kubuhun sıfat konumunda olduğunu kabul etmektedirler.¹⁰⁹ Âmidî, Eş'arî geleneğine uygun olarak Mu'tezilî hüsün-kubuh anlayışına karşı çıkmakta ve onların itibarî olarak bulduklarını ifade etmektedir. Yani hakiki olarak fiilde bulunmayıp duruma göre konum kazanmaktadır.¹¹⁰

¹⁰⁷ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Harman, *Seyfeddin Amidî'nin Kelâm Sisteminde Usulü'd-Dîn ve Usulü'l-Fıkh İlişkisi*, 143-154; Tuğba Dumangöz, *Hüsün-Kubuh Açısından İlahi Fıiller: Seyfeddin el-Âmidî Örneği* (Marmara Üniversitesi SBE, 2017), 65-102.

¹⁰⁸ Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınevi, 2018), 273. Ayrıca bk. Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 66-70.

¹⁰⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usulî'd-dîn*, 1/545; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usulî'l-hamse*, 2/22.

¹¹⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usulî'd-dîn*, 1/552. Âmidî'nin hüsün kubuhu itibarî olarak değerlendirdiğini ele alan bir araştırma için bk. Tuğba Dumangöz, "Hüsün ve Kubuh Niçin Hakiki Değil de İtibârîdir?: Seyfeddin el-Âmidî Örneğinde Bir İnceleme", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XVIII/1 (2020), 115-151.

Mu'tezili düşünceye göre sıfatların bilinmesinin bir yolu zaruri olarak bilinmesidir. Yalanın kötü, adaletin iyi olması gibi hususlarda zarureten bilinmesini, zaruret tanımına aykırı bulmaktadır. Çünkü zaruri bilgiye kimsenin itiraz etmesi beklenmezken hüsün-kubuh tanımına giren pek çok şey farklı değerlendirmelere tâbi tutulmuştur. Bunun yanı sıra mülhîd grupların değerlendirme ölçütleri son derece ciddi farklılıklar içermektedir.¹¹¹

Mu'tezile'nin görüşüne göre fiillerde hüsün-kubuh değeri şeriat olmadan akılla da bilinir. Çünkü akıl sorumluluğunu yerine getirmek için fiillerin değerini bilmek zorundadır.¹¹² Bu yaklaşım biçimi Eş'arîlerin dolayısıyla da Âmidî'nin tam karşı çıktığı bir tavidir. Bu bağlamda Seyfüddîn el-Âmidî'ye göre hasen ya da kabîh, hükmünü sadece şeriata göre almaktadır. Âmidî, fiillerin hüsün-kubuh ayrımının yapılmasında şeriatın belirleyici olduğunu vurgulayarak ahirette fiillerin sonucunun şer'î dayanaklara göre anlam kazanacağını ifade etmektedir. Yani insanın şeriat öncesinde iyi-kötü ayrımı yapması hatta isabet kazanmasından ziyade ahirette karşılığı olan fiillerde şerî yönü öne çıkarmaktadır.¹¹³ Âmidî'nin, Mu'tezile'ye hüsün-kubuh bahsinde yönelttiği eleştiriler, onların yaklaşım biçimlerindeki çelişiklere odaklanmaktadır. Özellikle akıl ve nassın belirleyiciliği hususunda iki ekolün zihniyet yapıları ve yaklaşım biçimleri ayrı yorumlara neden olmaktadır. Bu zihniyet farklılığının Âmidî'nin eleştirilerini yansıdığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

Mezheplerin tarihsel hafızalarını oluşturan en önemli dinamiklerden birisi, muhatap yahut muhalif oldukları düşünce ekolleridir. Muhataplık ve muhaliflik bağlamında Eş'arîlik ve Mu'tezile ilişkisi çok canlı bir ilerleyişe sahiptir. Bu bağlamda Mısır-Şam Eş'arî geleneğinin özgün bir âlimi olan Seyfüddîn el-Âmidî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler dikkat çekici boyuttadır. Her şeyden önce Âmidî, incelediği

¹¹¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 1/558-559.

¹¹² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/22-24.

¹¹³ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 1/120-121.

pek çok konuda Mu'tezile'nin görüşlerine yer verip çoğu kez eleştirmekte bazen de doğru bulmaktadır. Anlayabildiğimiz kadarıyla Âmidî, Mu'tezile'yi iyi tanımakta ve onların görüşlerinden haberdardır. Yani Mu'tezile içindeki farklılaşmaları da bilmektedir. Eleştirilerinde bazen genelleyerek Mu'tezile olgusunu öne çıkarırken bazen de isim isim Mu'tezili bilginlere yer vermektedir. Âmidî'nin Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerinin başında bilgi kuramına dair meseleler gelmektedir. Mu'tezili akılcılığına karşı felsefi bir akılcılıkla tenkitler yönelten Âmidî, epistemolojisinin dayanakları olan deliller bahsine yoğunlaşmaktadır. Kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid başta olmak üzere delilleri mantık ilkeleri ile değerlendirip eleştirilerini sıralamaktadır. Burada Âmidî'nin İbn Sinâ felsefesinden etkilenmiş olmasının etkisi çok açık gözükmektedir. Seyfüddîn el-Âmidî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerinin ikinci ana sahası kelâmî konular üzerinedir. Bu gerilimin temelinde ise Allah tasavvuru yatmaktadır. Mu'tezililerin tenzihe dayalı nazariyeleri ile Eş'arîlerin fâil-i muhtar ilah anlayışı çatışmaktadır. Âmidî'nin eleştirilerinde ise delillendirmeler üzerinden ilerleme ve çelişkilere vurgu yapma tavrı belirgindir. Sıfatlar konusunda bu tavrın takip edildiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde rü'yetullah meselesinde de Hanbelî-hadîs taraftarı bir eleştirellikten ziyade felsefi bir tutum öne çıkmaktadır. Nübüvvet ile sem'îyyât konularında ise Mu'tezili fikirleri Eş'arî kimliği ile karşılayıp eleştiren bir âlim portresi vardır. Hüsün-kubuh meselesinde Mu'tezile'nin kendi ilkeleriyle olan irtibatı neticesinde neşet eden fikirleri tenkit etmektedir. Neticede Âmidî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler; felsefi birikiminden, Eş'arî kimliğinden ve özgün ilmi yaklaşımından beslenmektedir. Bu bağlamda Mısır-Şam Eş'arî geleneği içinde Âmidî'nin Mu'tezile'ye tenkitleri kendine has bir konuma sahiptir.

Kaynakça

- Akın, Murat. "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azâbı". *Diyanet İlmî Dergi* LIII/4 (2017), 151-177.
- Akkoyunlu, İsmail. "İbn Teymiyye'nin Şiîlik Eleştirisinde Mu'tezile Faktörü". *Toplum Bilimleri Dergisi* XI/22 (2017), 119-132.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Riyad: Dârü's-Sumay'î, 2003.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Gâyetü'l-meram fî ilmi'l-keâm*. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1971.
- Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Usûlü'd-din*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Kitâbü Temhîdi'l-evâ'il ve telhîsi'd-delâ'il*. thk. İmadüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1986.
- Belhî, Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. *Kitabu'l-makalat ve meahu uyunu'l-mesaik ve'l-cevabat*. thk. Hüseyin Hansu, Racih Kürdi. KURAMER - Dârü'l-Feth, 2018.
- Bozan, Metin. "Mezhepler Tarihçiliği Açısından Seyfuddin Âmidî". *Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu*, 357-268.
- Coşar, Hakan. "İşârât Geleneği İçinde Fahreddin er-Râzî Eleştirileri: Seyfeddin el-Âmidî Örneği". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker, Osman Demir. 555-577. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Coşar, Hakan. "Seyfeddin Âmidî'nin Hayatı, İslam Düşüncesindeki Yeri ve Eserleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/2 (2008), 173-204.
- Coşkun, İbrahim. "Âmidî'nin (ö. 631/1233) 'İsbat-ı Vacib' Delili ve Klasik Delillere Getirdiği Eleştiriler". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/1 (2006), 1-20.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn. İskenderiyye: Münşetü'l-Maârif, 1969.
- Davidson, Herbert A. *Proofs for eternity creation and the existence of god in Medieval Islamic and Jewish philoshy*. New York: Oxford University Press, 1987.
- Dumangöz, Tuğba. "Hüsün ve Kubuh Niçin Hakikî Değil de İtibâridir?: Seyfeddin el-Âmidî Örneğinde Bir İnceleme". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XVIII/1 (2020), 115-151.

- Dumangöz, Tuğba. *Hüsün-Kubuh Açısından İlahi Füller: Seyfeddin el-Âmidî Örneği*. Marmara Üniversitesi SBE, 2017.
- Erkol, Ahmet. “Seyfuddin Âmidî'nin Nübüvvet Savunusu”. *Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu*, 169-192.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.
- Eşit, Davut - Kala, M. Enes. “Onüçüncü Yüzyıl İslam Hukuk Felsefesinde Bilginin Mahiyeti -Amidî ve Zerkeşi Örneği-”. *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, 188-209.
- Gömbeyaz, Kadir. “İtikadî Fırka Tasnifçiliğinde Âmidî'nin Yeri”. *Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu*, 269-301.
- Harman, Vezir. “Seyfeddin Amidî'nin Kelam Sisteminde Kat'ilik ve Zannilik Açısından Deliller”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi X/2* (2012), 129-146.
- Harman, Vezir. *Seyfeddin Amidî'nin Kelam Sisteminde Usûlü'd-Din ve Usûlü'l-Fıkh İlişkisi*. Ankara Üniversitesi SBE, 2012.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh. *Târîhu Medineti Dımaşk*. thk. Muhibüddin Ebû Said. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1996.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh. *Tebyînu kezibi'l-müfteri fıma nusibe ile'l-imâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Muhammed Zâhid Kevseri. Dımeşk: Dâru'l-Fıkr, 1399.
- İbn Ebû Usaybia, Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddin Ahmed b. Kâsım. *Uyunü'l-enba' fı tabakâti'l-etbba*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1965.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan. *Mücerredü makalâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Ve-feyâtü'l-a'yân ve enbau ebnâi'z-zaman*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1415.
- İbn Şeddâd, Bahauddîn Ebu'l-Mehâsin b. Yusuf. *en-Nevadirü's-sultaniyye ve'l-mehasinü'l-Yusufiyye = Siretu Selahuddin*. thk. Cemalüddîn eş-Şeyyâl. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1994.

- İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-Lidinillâh Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1961.
- Janssens, Jules. "Al-Amidi And His Integration Of Philosophy Into Kalam". *Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu*, 305-322.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-nazar ve'l-maarif*. thk. İbrahim Medkûr. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Ahmed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2013.
- Kalaycı, Mehmet. *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Eş'arî ve Eş'arîlik*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2019.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâ'iler'in Kelâm Sistemi*. Uludağ Üniversitesi SBE, 2005.
- Kutlu, Sönmez. "İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu". *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Mavil, Hikmet Yağlı. *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Yayınları, 1983.
- Nuaymî, Ebü'l-Mefâhir Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer. *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*. thk. Ca'fer el-Hasenî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Özervarlı, M. Sait. "Mu'tezile Akılcılığı". *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, 101-107.
- Sübkî, Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv-Mahmut Muhammed et-Tenâhî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1384.
- Şâfiî, Hasan. *el-Âmidî ve arâuhü'l-keâmîyye*. Kahire: Dârü's-Selam, 1998.
- Şahin, Hanifi. *Şüherin Gözüyle Sünniler: İlk Dönem Şii Kaynaklarda Sünnî Algısı*. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.

- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011.
- Toru, Ümit. "Ashâbü'l-Hadis Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Algısı". *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*, 449-468.
- Toru, Ümit. "Eş'arîlik-Hanbelîlik Farklaşmasının Toplumsal Yansımaları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* XXII/1 (2018), 259-292.
- Toru, Ümit. *Olgu İle Kurgu Arasında Eşarî Geleneğin Şiilik Algısı*. Ankara: Astana Yayınları, 2020.
- Toru, Ümit. "Eş'arî Âlimlerin Nazarında Hanbelîlik ve Hanbelîler (İhtilaflar ve İthamlar)". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/10 (2018), 101-144.
- Türker, Ömer. "Kalam İlminin Metafizikleşme Süreci". *Divân* 12/23 (2007), 75-92.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Yavuz, Abdullah Ömer. "Eş'arîliğin Şam Bölgesinde Yayılma Süreci". *Bilimname* 45 (31 Ekim 2021), 523-548.

Extended Summary

There are various reasons that reveal the sects in the tradition of Islamic thought. However, sects try to differentiate themselves by adjusting their thought positions according to other sects. The positioning of the sects according to the "other" sects from their first manifestations causes various perceptions to form in their historical memories. In the historical process of Ash'arism, its relationship with the Mu'tazila proceeds through the manifestations of the sectarian memory and perception we mentioned. However, the criticisms of Mu'tazila within the Ash'arism differ with the change of time and space rather than being one-dimensional. Our article focuses on the Mu'tazila criticisms of al-Āmidī, an important representative of the Ash'arism in the Egypt-Damascus region.

Sayf al-Dīn al-Āmidī, was born in Āmid in the year 551/1156. There is not enough information about the first years of his life. He came to Baghdad at the age of fourteen and began to learn science.

Since the first sect of al-Āmidī was Hanbalī, he took fiqh-based lessons from Hanbalī teachers during this period. Then he changed his sect and joined the Shāfiī- Ash'ari tradition. al-Āmidī, who met with logic, philosophy, and other theoretical sciences, underwent a serious change in his intellectual life and became involved in the philosophical Ash'ari tradition. With the increasing pressure on him, he left Baghdad and went to Damascus. In this period, Ayyūbids were dominant in Damascus and Egypt. al-Āmidī stayed in Damascus for ten years and increased his philosophical background. al-Āmidī went to Egypt after the years in Damascus. He gave lectures in famous madrasah in Cairo. In addition to scientific courses, he also taught public lectures in mosques. Because of his philosophical views, al-Āmidī was also subjected to harsh criticism from Egyptian jurists. His understanding of science based on fiqh and hadith was a barrier against theoretical disciplines such as philosophy and logic. al-Āmidī was also affected by this situation and returned to the Damascus region and continued his life in Hama and Damascus. He died here too.

In al-Āmidī's criticisms of Mu'tazila, the main mentality differences in the separation of Ash'arism and Mu'tazila were an important basis. While al-Āmidī continued to defend the mentality to which he belonged, the social structure was also affected. The borders of the Sunnism phenomenon in the Egypt-Damascus geography were affected by the separation of Ash'arism and Hanbalism. Despite this, the effort to erase the traces of Fātimids thought and to establish the Sunni roof was behind the support given by the Ayyūbids politics to the Ash'aris. Therefore, since the consolidation of Sunnism was so important, the Mu'tazila came to the fore as a natural target. In addition to sociopolitical reasons, in al-Āmidī's own mentality codes, Mu'tazila was a school that had to be settled.

The theory of knowledge comes at the forefront of al-Āmidī's areas of criticism towards the Mu'tazila. al-Āmidī's main criticism of the Mu'tazila definition of knowledge is that they equate faith with knowledge. In the definition of Mu'tazila, faith is understood as acquired knowledge. But the essence of faith is not an epistemological act, but belief, which has spiritual roots. In addition, pretend faith does not include a way of believing based on knowledge. Equalization in the definition of Mu'tazila renders such forms of belief null and

void. Another point of tension between Ash'arism and Mu'tezila is the matter of mind. The perception of Mu'tazila rationalism proceeds through a primitive generalization that reason replaces nass. On the other hand, it would also be a reductionism to confine rationalism to the Mu'tazila. al-Āmidī's criticisms of Mu'tazila rationalism are on the nature of reason and mind-centered evidence and methods. In a more understandable expression, it focuses on the epistemological dimension of the mind. The fact that al-Āmidī criticizes the views of philosophers, Mu'tazilites and even Ash'arīs by putting the reasoning in the center is related to the fact that kalam gains a philosophical dimension. Rational methods and criticisms of these methods have an extremely important place in al-Āmidī's presentation of philosophical rationality. As a matter of fact, there are criticisms of the Mu'tazila about the evidence.

The main backbone of al-Āmidī's criticisms of the Mu'tezila school is theological issues. al-Āmidī evaluates the evidence regarding the existence of Allah in a broad framework. In this context, it examines the evidence put forward by philosophers as well as theologians. One of the points of distinction between the Ash'arīs and the Mu'tazilites is the issue of Allah's attributes, where very different debates take place in Islamic thought. al-Āmidī, who has different views on adjectives, deals with schools such as Shiism and Mu'tezila in general terms. Another of the different thoughts between Ash'arīs and the Mu'tazilites is the issue of ruyatullah. Ruyatullah, which means that believers will see Allah in the hereafter, is accepted by the sects under the umbrella of Sunnism but is rejected by Mu'tezila.

While criticizing the schools in the rejecting group, especially the Mu'tezila, about the ruyatullah of al-Āmidī, he exhibits an approach that puts mental inferences first. al-Āmidī defines ruyatullah differently from the way of seeing the Mu'tazila. He claims that the way of seeing in the world will change in the hereafter and turn into a form based on comprehension. Therefore, their criticism of the Mu'tazila is based on criticizing their rational evidence. In terms of al-Āmidī's thoughts, the issue of prophethood and samiyat is a field where there are fewer discussions with the Mutezile compared to other theological issues. Another tension point of the relationship between Ash'arīs and the Mu'tazilites is shaped by moral value judgments. As

a historical problem, the subject of husn and qubh, which deals with the nature and source of good and bad deeds and how it can be known, is at an important point in terms of fiqh method and kalām. As a result, al-Āmidī's criticisms of the Mu'tezila; It is nourished by his philosophical background, Ash'arī identity and original scientific approach. In this context, al-Āmidī's criticisms of the Mu'tazila have a unique position in the Egyptian-Damascus Ash'arī tradition.

İmam Mâtürîdî'ye Göre İmanda Artma ve Eksilme Sorunu

The Problem of Increasing and Decreasing İmân according to İmâm al-Mâtürîdî

Metin AVCI*

Öz

Rey/Akıl Taraftarlığı zihniyetinin temsilcilerinden Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî; fıkhıta Hanefilik ve itikatta Mâtürîdîliğin oluşmasına öncülük etmiş iki önemli düşünürdür. Onlar Mürce'nin itikadî ve fikhî konularındaki görüşlerinden etkilenmiş olup dinde kolaylık, akılcılık ve imanda eşitlik ilkelerini düşünce sistemlerinin merkezine yerleştirmişlerdir. Muhaliflerince amelleri önemsemeyip değersizleştiren birer âlim olarak lanse edilmiş olsalar da, kendi içerisinde tutarlı makul görüşleri büyük günah sahibinin lehine olmuş ve tekfir edilmekten kurtarmıştır. Onların bu tutumu, Arap olmayan Müslümanların İslâmlaşma sürecini kolaylaştırmıştır. İslâm düşüncesinde amelleri imana dâhil eden ve etmeyen olmak üzere iki ayrı iman nazariyesinden; amelleri imana dâhil etmeyeni benimsemişlerdir. Bu iman nazariyesinin en önemli sorunlarından birisi "imanda artma ve eksilme" sorunudur. Onların Hadis Taraftarları, Hâriciler, Mu'tezile ve Şia ile iman konusundaki fikrî tartışmaları, eserlerinin ilgili bölümlerinde bize kadar ulaşmıştır. İmam Mâtürîdî; Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden hareketle bu konuyu ele almış ve yeni delillerle

Abstract

Abû Hanîfa and İmâm al-Mâtürîdî, as representatives and two important thinkers of the Rey / Supporter of Reason mentality; were Hanafî in fiqh and Mâtürîdism in the creed. They were influenced by Murjî'a's views on religious and legal issues and placed the principles of convenience, rationality, and equality in faith at the center of their thinking system. Even though they were highly criticized due to their definitions of the belief that exclude deeds and their rational understanding that saved the owner of great sins from denouncing, they did not stop defending these views. What is more, they facilitated the Islamization process of non-Arab Muslims with their responses to the criticisms of the opponents. In the thought of Islam, they had two different belief theories that include deeds in belief and those that do not include deeds in belief. One of the most important problems of this belief theory is the problem of "increasing and decreasing belief". Their intellectual discussions with Hadith Supporters, Khârijites, Mu'tazila and Shî'a about the belief system have reached us in the relevant parts of their works. İmâm al-Mâtürîdî, handled this issue based on Abû Hanîfa's views and tried to justify it with new evidence. Therefore,

* Dr., Kdz. Ereğli Belediyesi, Zonguldak, Türkiye / e-Mail: avcimetin67@hotmail.com / ORCID ID: 0000-0002-8651-0321

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
26.04.2022	23.06.2022	30.06.2022

DOI 10.18403/emakalat.1109051

temellendirmeye çalışmıştır. Bu makalede; İmam Mâtürîdî'nin imanın amellerle artıp eksilmeyeceği fikri, kendi eserlerinden hareketle analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Mürcie, Ebû Hanîfe, İmam Mâtürîdî, İman.

In this article, İmam al-Mâtürîdî's idea of whether faith increases or not with will be analyzed based on his own works.

Keywords: History of Islamic Sects, Murji'a, Abû Hanîfa, İmam al-Mâtürîdî, İmân.

Giriş

İslâm tarihinde Cemel ve Sıffin savaşı ve sonrasında yaşanan siyasi hadiseler, itikadî ve siyasi fırkaların ortaya çıkmasına sebep olmuş ve iman, küfür, büyük günah ve kader sorununun tartışılmasını beraberinde getirmiştir. Özellikle tahkîm olayından sonra Hz. Ali'yi terk eden Hâriciler; başta Ali, Osmân, Muâviye ve onların taraftarlarını, hakemleri; daha sonra tahkîmi kabul eden tüm Müslümanları tekfir etmiştir. Kendileri gibi düşünmeyenleri dinden çıkarıp, kanlarını ve mallarını helal görmeleri şeklindeki tekfir söylemi, Hâricilerin Müslümanlara karşı savaş açmaları ve şiddet eylemlerine girişmeleri şeklinde uygulamaya konulmuştur.¹

Yaklaşık doksan yıl süren Emevî hânedanlığı döneminde, yeni fetihlerle İslâm toprakları genişlemiştir. Ancak bu dönemde İslâm'ı din olarak seçen mevâliden cizye alınması, kimin mü'min kimin kâfir olduğu sorununun yeniden tartışmaya açılmasına sebep olmuştur.² İslâm topraklarında Emevî-Haşimî mücadelesinin ortaya çıkardığı toplumsal buhran derinleşmiştir. Bazı kesimler kendilerini bu asabi-yetçi rekabetin dışında tutmaya çalışmışsa da, çok az kişi tarafsız kalmayı başarabilmiştir. Siyasî çekişmelere karışmayan bu kimseler, haklı tarafın kim olduğu konusunda şüpheyeye düştükleri için "şükkâk" olarak isimlendirilmiştir. 60/679 yılından sonra giderek güçlenen bu "tarafsızlar" grubu arasından büyük günah işleyen mü'min olduğu ve cezalandırılıp cezalandırılmayacağını Allah'a ircâ

¹ Hasan Onat-Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihine Giriş", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 63 vd.

² Hasan Onat, *Emevîler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 15.

eden ve Mürcie diye bilinen bir fırka teşekkül etmiştir. Bu grup, bütün Müslümanların eşitliğini ve birliğini ön plana çıkararak uzlaştırıcı tutumuyla, iman ve siyaset ile ilgili sorunların çözümüne önemli katkılar sunmuştur.³

Mürcie; İslâm düşüncesinde iman-küfür meselesi ile ilgilenen ve kendilerine ait bir iman nazariyesi oluşturan ilk fırkadır. Hâriciler, Mu‘tezile ve Ehl-i Hadis (Hadis Taraftarları) ise onların iman nazariyesine karşı bir iman nazariyesi geliştirmişlerdir. Çünkü iman, iman-amel ilişkisi, büyük günah işleyeninin durumu ve benzeri sorunlar, diğer tartışmaları da belirleyecek bir özelliğe sahiptir. Çünkü sonuçta kişilerin iman dairesi içerisinde kalması veya küfre girmesi konusunda verilecek karar buna uygun olacaktır.

Bu tartışmalar sonucunda imanın tanımı, unsurları ve artıp eksilmesi meselesi de, tartışılan konular arasındaki yerini almıştır. Amelleri terk ettiğimizde imanımız azalır mı? Veya amelleri tastamam yerine getirdiğimizde imanımız artar mı? sorularının temel teşkil ettiği “İmanda artma ve eksilme sorunu”, Hadis Taraftarları ile Mürcie/Rey taraftarları arasında tartışılmaya devam etmiştir. Öyle ki tartışma, sahabeden Abdullah b. Mesud (ö.32/653) ve Abdullah b. Ömer'e (ö.73/693) kadar gerilere götürülmekle kalmamış, taraflar kendi görüşlerini desteklemek için hadis uydurma yoluna gitmiştir.⁴ Arap din bilgini ve filozofu Suyûti; imanda artma ve eksilme olmayacağını, imanda artmanın bir nevi küfür eksilmenin ise şirk olduğunu bildiren hadislerin Mürcie taraftarlarınca uydurulduğunu söylemiştir. Ameli imanın parçası sayan, imanın artacağı ve eksileceği ile ilgili hadislerin ise Mürcie muhalifleri tarafından uydurulduğunu zikretmiştir.⁵

Biz bu çalışmamızda; İmam Mâtürîdî öncesinde, imanda artma ve eksilme sorununun nasıl ele alındığını inceledikten sonra, İmam

³ Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2002), 33-36.

⁴ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 130-134; Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, 153-188.

⁵ es-Suyûti, Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed Celâlüddin, *Kitâbü'l-Leâli'l-Masnûa fî'l-Ahâdisi'l-Mevdûa* (Beyrut: Matbaatü'l-Edebiyye, 1900), 1/19-21.

Mâtürîdî'nin bu sorunla ilgili görüşlerini ayrıntılı bir şekilde analiz edeceğiz.

1. Mâtürîdî Öncesinde İmanda Artma ve Eksilmeyi Kabul Edenler

İmanda artma ve eksilmeyi kabul eden fırka ve mezheplerin başında; İslâm Mezhepler tarihinin ilk dönemlerinde ortaya çıkan Hâricilik, Mu'tezile ve Hadis Taraftarları gelmektedir. Daha sonraki zaman diliminde Zeydiyye, Selefiyye ve Eş'arîlerin çoğunluğu onlarla aynı görüşü paylaşmışlardır. Hatta Ehl-i Sünnet Akâidi içerisinde Ebû Hanîfe (150/767) hariç, diğer fıkıh mezhebi imamları, imanın artacağını ve eksileceğini savunmuşlardır. Enes b. Mâlik (93/712); "İman; söz ve ameldir, artar eksilir"⁶ derken, İmam Şâfiî (204/820) de onunla aynı görüşü paylaşmıştır.⁷ Hadis Taraftarları'nın önderliğini yapan Ahmed b. Hanbel (241/855) de bu konuda farklı bir görüşe sahip değildir.⁸ Öyle ki; daha sonraki dönemlerde tek bir ağızdan çıkmış gibi "İman; söz ve ameldir, artar ve eksilir" diyen Mekke, Medine, Yemen ve diğer şehirlerdeki âlimlerin listeleri yapılmıştır.⁹

Anlaşılacağı üzere; imanın artacağı veya eksileceği görüşünün sürekli savunucularının başında, Hadis Taraftarları gelmektedir. Onlar sadece imanın artması ve eksilmesi meselesinde değil, imanla ilgili bütün meselelerde en büyük fikir ayrılığını Mürcie ile yaşamışlardır. Onlara göre; kişi taat işleyince imanı artar, taat işlemeyi terk edince veya günah işleyince imanı azalır. Çünkü iman sadece kalp ile tasdik dil ile ikrar değil, aynı zamanda azalarla amel işlemektir. Bu minvalde Hadis Taraftarları'nın "Kitâbü'l-İmân" başlığı altında yazdığı birçok

⁶ Kâdî İyâz, Ebû'l-Fadl İyâz b. Mûsâ b. İyâz es-Sebtî (544/1149), *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li Ma'rîfeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*, thk. Ali Ömer, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009), 2/47.

⁷ İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî (463/1071), *el-İntikâ fi Fedâili'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukahâ*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, (Kahire: Dârü İbn Abbâs, 2016), 81.

⁸ Ahmed b. Hanbel, Abdullâh (290/902), *Kitâbü's-Sünne*, thk. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî, (Suudi Arabistan: 1986), 1/34.

⁹ İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim el-Harrânî (728/1328), *Kitâbü'l-İmân*, thk. Hâşim Muhammed Şâzeli, (Kahire: t.y), 216-219.

kitap ve bölüm vardır.¹⁰ Görüldüğü üzere onlar amel işleyerek imanın artacağını, amel işlemeyince de azalacağını savunurken, bazı ayetleri görüşlerine delil olarak sunmuşlardır. Hadis Taraftarları'nın delilleri şu ayetlerdir:¹¹

1. "...Allah ona, 'Yoksa sen buna inanmıyor musun?' diye sormuş, İbrahim de, 'Nasıl inanmam? Elbette inanıyorum, fakat kalbimin mutmain olmasını istiyorum' diye cevap vermişti ...". (el-Bakara, 2/260)
2. "...birileri onlara, 'Düşmanlarınız olan insanlar size karşı asker topladılar; onlardan korkun' dedikleri zaman onların imanları daha da güçlendi...". (Âl-i İmrân, 3/173)
3. "...Onlara Allah'ın ayetleri okununca imanları artar...". (el-Enfâl, 8/2)
4. "...Mü'minlerin ise imanları artar...". (et-Tevbe, 9/124)
5. "...Bizde onların inançlarını güçlendirmiş, kalplerine de cesaret vermiştik...". (el-Kehf, 18/13-14)
6. "Allah doğru yolda olanların hidâyetini/imanını artırıp güçlendirir...". (Meryem, 19/76).
7. "...Bu durum onların yalnızca imanını ve Allah'a teslimiyetlerini artırmıştı". (el-Ahzâb, 33/22)
8. "Doğru yolda olanlara gelince; Allah onların hidâyetini artırır...". (Muhammed, 47/17)
9. "İmanları artsın diye inananların kalplerine huzur ve sükûnet veren O'dur...". (el-Fetih, 48/4)
10. "...Böylece mü'minlerin imanları artar...". (el-Müddessir, 74/31).

Hadis Taraftarları, bu ayetlerden başka görüşlerini hadislerle, sahâbe ve tâbiîn sözleriyle de desteklemişlerdir. Delil olarak sundukları ayetlerde imanın ve hidâyetin eksilmesinden bahsedilmediği için,

¹⁰ Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, 119.

¹¹ Ayet meâlleri için bakınız: (Abdülkadir Şener v.dğr. *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008).

imanın da eksileceğini hadislerden getirdikleri örneklerle temellendirmeye çalışmışlardır. Zina edenin birinin mü'min kimliği kalkmadan zina edemeyeceği, yine mü'min kimliği kalkmadan hırsızlık yapamayacağı ve içki içenin de mü'min olarak içki içemeyeceği rivayeti başta olmak üzere; günah işleyen kimselerin imanının eksilip azalacağını ve günaha devam ettikçe imanının yok olacağını savunmuşlardır. Bu görüşlerini sağlamlaştırmak için insanların imanlarının farklılığına işaret eden ve imanın kemâliyeti ile ilgili birçok hadisin varlığından söz etmişlerdir. "Bir kimse şaka bile olsa yalanı, haklı bile olsa tartışmayı bırakmadıkça kâmil mü'min olamaz" ve "İnsanların iman bakımından en kâmil olanı, ahlâkı en güzel olandır" vb. rivayetler, başlıca argümanları olmuştur.¹²

Görüldüğü gibi Hadis Taraftarları; bazı hadislere konu olan herkesin imanının farklı olmasının sebebinin, kişilerin ameliyle ilişkilendirmişlerdir. Çünkü onlara göre amel işlemekle iman artar, işlememekle eksilir. İman sonsuz tâatlerden oluşmaktadır ve bütün ameller imandandır. Daha çok itaat edenin imanı daha çok, daha çok günah işleyeninin imanı daha az olacaktır. Hatta Hz. Peygamber ahabına hitâben iman bakımından daha hayırlı ve yüce olan bir kavmin geleceğinden bahsetmiştir ki; onlara göre bütün bunlar, imanda bir olgunlaşma ve kişilere göre farklılığın delilleridir.¹³

Hadis Taraftarları'nın görüşlerine delil olarak sunduğu ayetler mütalaa edildiğinde; bu ayetlerin lâfzen imanın ve hidâyetin artmasından bahsettiği, ancak azalmasından bahsetmediği görülmektedir. Onlara göre imanın ve hidâyetin azalması açıkça geçmese de; ayetlerin mefhum-u muhalifî olarak amel azaldıkça iman azalır. Bu ayetler ve bir kaçını verdiğimiz hadisler, imanın kuvvetinin kalplere tesiri yönüyle farklı seviyelerde olacağını, duygusal ve bilişsel açıdan artma ve eksilme göstereceğinin delilleridir. Çünkü onlar imanın artmasındaki temel faktör olarak ameli ön gördüklerinden dolayı, ayetlerde bahsedilen artmayı, amellerin artması olarak yorumlamışlardır.

¹² el-Halimî, Hüseyin b. Hasan (403/1012), *Kitâbü'l-Minhâc fi Şu'abi'l-Îmân*, thk. Halimî Muhammed Fude, (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1979), 1/66-77.

¹³ Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, 115.

2. Mâtürîdî Öncesinde İmanda Artma ve Eksilmeyi Kabul Etme- meyenler

İmanın artacağını ve eksileceğini söyleyenlere karşı, imanın artmayacağını ve eksilmeyeceğini ısrarla savunan Mürcie olmuştur. Mürcie'nin teşekkülünü h. 60-75 yıllarına dayandıran Kutlu, ilk ircâ fikrini ortaya atanların arasında Hammâd b. Ebî Süleyman, Zer b. Abdullah, Hasan b. Hâris el-Müzenî ve Ebû Salt es-Semmân gibi şahsiyetlerin sayıldığından bahsetmektedir.¹⁴ Nitekim Selef-i salihin içinde Mürcie sayılan şahsiyetlerin sayısı oldukça fazla olup, tâbiünden Saîd b. Cübeyr, tebeu't-tâbiünden Amr b. Murre (ö.116/734), Ebû Hanîfe (ö. 157/767) ve Mis'ar b. Kîdâm (ö. 155/772) ilk akla gelenlerdir.¹⁵ Mürcie mezhebi her ne kadar aynı çağda yaşayan müelliflerin dahi üzerinde uzlaşmadığından yola çıkılarak varlığına kuşku ile yaklaşılabilir bir mezhep olarak görülse de,¹⁶ Mürcii âlimler tarafından yapılan ve günümüze ulaşan üç farklı iman tanımındaki ortak nokta; ameli imana dâhil etmemiş olmalarıdır. Bir başka ortak nokta ise; mü'min olan kimsenin az da olsa kâfir olamayacağı, kâfir olan kimsenin de az da olsa mü'min olamayacağı fikridir.¹⁷ Daha sonra gelen Ehl-i Rey'in önderi Ebû Hanîfe ve ashabının görüşlerinin, Mürcie'nin bu görüşleriyle büyük oranda uyuştuğunu görüyoruz.

Ebû Hanîfe, imanın temel kavramlarını tasdik, marifet, yakîn, ikrar ve islâm olarak belirlerken,¹⁸ imanı şu şekilde tanımlamıştır: "Allah'tan başka ilah ve herhangi bir ortağı olmadığına, O'nun meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, cennet ve cehennemine, kıyâmetine, hayrın ve şerrin O'ndan olduğuna ve herhangi bir kimsenin

¹⁴ Kutlu, Sönmez, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2002/I), 177-178.

¹⁵ Karadaş, Cağfer, "Mürcie'nin Mezhepliği Problemi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî", *Mîl ve Nihal Dergisi*, 7 (2010): 198.

¹⁶ Karadaş, "Mürcie'nin Mezhepliği Problemi", 209.

¹⁷ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 130.

¹⁸ Ebû Hanîfe (150/767), *Kitâbü'l-Âlim ve'l-Müteallim*, thk ve ter. Mustafa Öz, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 18.

kendi amellerini yaratamayacağına şahitlik etmektir”.¹⁹ Onun bu tanımında inanılacak nesnelere arasında görülen “hayrın ve şerrin Allah’tan geldiğine inanmak” ve “kulun amellerini yaratamayacağını kabul etmesi” şartları, muhtemelen “Kul fiilini kendisi yaratır” fikrindeki Mu‘tezile’ye²⁰ tepki olarak sonradan dâhil edilmiştir.²¹

Kendisine nispet edilen eserleri iyice analiz edildiğinde, Ebû Hanîfe’nin iman açısından artma ve eksilmeyi kabul etmediği âşikardır. Çünkü o iman edilmesi gereken şeyler açısından, gök ve yer ehlinin imanının artmayacağını ve eksilmeyeceğini sarahaten ifade etmiştir.²² Bununla birlikte kendisine nispet edilen eserleri arasında orijinalliyi ve güvenilirliği açısından dördüncü sırada değerlendirilen *Kitâbü’l-Fıkhı’l-Ekber’e*,²³ imanın gerek yakın gerekse tasdik bakımından artıp eksileceğiyle ilgili ibârenin, Ebû Hanîfe’den sonra ilave edildiğini düşünüyoruz. Çünkü aynı eserde hemen hemen aynı yerde; mü’minlerin marifette, yakinde, tevekkülde, muhabbette, korkuda ve ümitte eşit olduklarından bahseden net bir ibâre bulunmaktadır.²⁴ Bu ibâre doğru kabul edildiğinde, önceki çelişkili olup, eserde sonradan yapılmış olabilecek bir tahrifi hatıra getirmektedir. Ayrıca insanlar tasdikte birbirinden farklı veya üstün değildir.²⁵ Nitekim imanda ve tevhidde eşit sayılan insanların tasdik etmede ve yakinde imanlarının eşitsizliğinden, fazlalığından veya noksanlığından bahsedilemez. Zaten Ebû Hanîfe, inanan kimselerin amellerinin farklı olabileceğini kabul etmekle birlikte imanda eşit olduklarını vurgulamaktadır.²⁶

¹⁹ Ebû Hanîfe, *Kitâbü’l-Fıkhı’l-Ebsat*, 46.

²⁰ el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (333/944), *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005-2011), 1/41, 1/148.

²¹ Hasan Kurt, “İmam-ı Azam Ebû Hanîfe’nin Beş Eserinde İmanla İlişkili Temel Kavramlar”, *OMÜİFD*, 30 (2011), 94-95.

²² Ebû Hanîfe, *Kitâbü’l-Fıkhı’l-Ekber*, 74.

²³ Metin Avcı, *İmam Mâturîdî’nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe’nin Etkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 36.

²⁴ Ebû Hanîfe, *Kitâbü’l-Fıkhı’l-Ekber*, 75.

²⁵ Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 132.

²⁶ Ebû Hanîfe, *Kitâbü’l-Fıkhı’l-Ekber*, 75.

Eş'arî'nin Mürcie fırkalarını tasnifinde; Gassân ve Ebû Hanîfe taraftarlarının büyük kısmının seleflerinden yaptığı bir rivayeti aktarıken, “imanın artacağı fakat eksilmeyeceği” fikrinde olduklarını söylediği zikredilmiştir.²⁷ Fakat bu bilgi doğruyu yansıtmamaktadır. Muhtemelen ya terceme hatası ya da tercemede esas alınan nüshadaki eksiklikten kaynaklanan bir yanlışlık olabilir. Çünkü bizim esas aldığımız kaynakta açık seçik imanın artmayacağı ve eksilmeyeceği fikrinde oldukları görülmektedir.²⁸

Bazı Seleflerin, Ebû Hanîfe'nin imanın artacağı fikrinde olduğunu söylemeleri, onun iman tanımına da aykırıdır. Çünkü ameli imanın tanımına katmayan Ebû Hanîfe, otomatik olarak imanda artma ve eksilmeyi reddetmiş olmaktadır. Nitekim onun ameli imandan saymadığı ve amele imandan sonra itibar ettiği hususunda, Mezhepler Tarihi klasik kaynaklarında ve güncel kaynaklarda ittifak vardır.²⁹

Hadis Taraftarları'nın Mürcie'ye ve Ebû Hanîfe'ye en fazla saldırdıkları konuların başında, imanın artmayacağı ve eksilmeyeceği görüşü gelmiştir. Bu konuda onların en büyük destekçisi İmam Mâtürîdî olmuştur. İmam Mâtürîdî; Mürcie'ye ait bir görüşü çarpıttığı için, fikrî muarız el-Kâ'bi'yi yalancılıkla suçlamıştır.³⁰ Bu onun Mür-

²⁷ el-Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail (330/936). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*. “İlk Dönem İslâm Mezhepleri”. çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın, (İstanbul:Kabalıcı Yayınları, 2005), 143.

²⁸ el-Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail (330/936). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*.thk. Ahmed Câd, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1430/2009), 85.

²⁹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 84-85; el-Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed (429/1037), *el-Fark Beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire: Mektebetü't-Dârü't-Turas, 1428/2007, 199; en-Nesefî, Ebû'l-Muin Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl (508/1114), *Bahrü'l-Kelâm*, thk. Seyyid Yusuf Ahmed, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005, 67; Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, 119; Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 132; Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Hanîfe'nin Kelâmi Görüşleri ve Sünni Kelâmın Oluşumuna Etkileri”, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, ed. İbrahim Hatiboğlu (Mudanya/Bursa: Kurav Yayınları, 2005), 2/149; Ak, Ahmet, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Mürcie'ye Bakışı”, *Dini Araştırmalar*, 8/24, (2006) ss. 193-202.

³⁰ el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2005), 556.

cie'nin görüşlerine sahip çıktığının açık delilidir. O dirâyet tefsirlerinin öncüsü olarak kabul edilen *Te'vilât*'ında, bütün teferruatıyla bu konuyu ele almış ve makul düzeyde temellendirmeyi başarmıştır. Günümüzde Ebû Hanife ve İmam Mâtürîdî'nin iman konusundaki görüşlerinin mukayeseli izahına ışık tutan çalışmalar da yapılmıştır.³¹

3. Mâtürîdî'ye Göre İmanda Artma ve Eksilme Sorunu

İmam Mâtürîdî'nin ilmi silsilesi, hocaları vesilesiyle Ebû Hanife'ye uzanmaktadır. Nitekim o, gerek itikâd gerekse fıkıhla ilgili konularda Ebû Hanife'nin fikriyatını en iyi bilen bir âlim olarak,³² günümüze ulaşan eserlerinden teyit ettiğimiz üzere, görüşlerine yaptığı atf ve göndermelerle Ebû Hanife'nin temel fikirlerinin günümüze ulaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Ayrıca onun fikrî arka planında Ebû Hanife olduğu bilinen bir husustur. Bununla birlikte onu Ebû Hanife'nin bir taklitçisi değil, tam aksine Rey/Akil taraftarlığının güçlü bir temsilcisi olarak görmek gerekir. Onun düşünce sistemi, Mihne hadisesi sonrasında Hadis Taraftarları tarafından görüşleri topa tutulan Ehl-i Rey için bir kale olmuştur. Kalam alanında başyapıt kabul edilen eserinde; Mürcie'den olmakla itham edilen Ebû Hanife'yi, kötülünen ve hakir görülen Mürcie dışında tutmaya özen göstermiş, büyük oranda da başarılı olmuştur.³³ Bununla birlikte o, "Ebû Hanife Mürcie'den değildir" dememiş, bilakis onun Mürcie'nin itibar edilen ve övülen grubundan olduğunu söyleyerek aynı tavrını tefsirinde de sürdürmüştür.³⁴ Bu onun, Ebû Hanife'nin dâhil olduğu Mürcie grubunu benimsediğinin açık delilidir. Biz onun Ebû Hanife'ye olan bu teveccühünden, dönemindeki farklı görüşlere olan tavrını ortaya koyabiliriz. Yine onun Mürcie görüşleri ne derecede kabul ettiğini de yorumlayabiliriz.

³¹ Avcı, *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanife'nin Etkisi*, ss. 81-160.

³² en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (508/1114), *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 1/210, 211, 470, 473.

³³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 613-618; Sönmez Kutlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Mezhebî Arka Planı", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu, (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 147; Ak, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Mürcie'ye Bakışı", ss. 193-202.

³⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/81-82.

İmam Mâtürîdî, dönemindeki mezhep ve fırkaların hemen hemen hepsini eleştirmiştir. Onun bu yıpratıcı eleştirilerinden en büyük payı, Hadis Taraftarları'yla birlikte Mu'tezile ve Hâriciler almıştır. Fakat onun eleştirilerinden nasibini alanlar arasında Mürcie görülmemektedir.³⁵ Nitekim onun, çağdaşı el-Ka'bi'ye büyük günah konusundaki eleştirilerini yönelttiği ve reddiye olarak yazdığı, fakat günümüze ulaşmayan *Redd Kitâbi'l-Ka'bi' fi Vaîdi'l-Fussâk* isimli eseri³⁶ de, Ebû Hanîfe ve Mürcie'nin görüşlerini savunduğunun ayrı bir delili olarak önümüze çıkmaktadır.

İmam Mâtürîdî'nin iman görüşlerinin gerek Ebû Hanîfe gerekse Mürcie ile büyük oranda uyumlu olması, üzerinden geçen yaklaşık iki asırdan fazla bir zaman sonra Ehl-i Rey ve Mürcie görüşlerini parlatması, geçmiş ile Ehl-i Sünnet'in arasını bağlamadaki önemli konumuna işaret etmektedir. Hadis Taraftarlarının görüşlerinin tam tersine, ona göre amel imandan bir cüz değildir, hayır işlemekle artmaz, hayır terkedilince iman duraksamaz, günah işleyince de eksilmez. Çünkü imanın amel ile ortaklığı tasdikte değil, itaat ve ibadettir. Öyleyse çok amel işleyen kimselerin artan imanı değil, hayırları ve ibadetleridir. Amellerin ve ibadetlerin kabul şartı ise öncelikle İslâmiyeti din olarak tasdik etmesine bağlıdır. Oysa ki hayır ve iyilik, mahiyeti belli olan bir ibadetin ismidir. Üst kimlikleri olan İslâmiyet'in tasdiki gerçekleşmeden bunların kabul görmesi söz konusu olamaz. Çünkü ibadetin değer görmesi; dinin varlığına bağlı olup onun tasdikiyle gerçekleşir. Nitekim dinin varlık sebebi ibadetler değildir ki; ibadetler bizâtihi din olsun.³⁷ Nitekim Mâtürîdî ve Maturidilik alanında önemli çalışmaları bulunan Ak, İmam Mâtürîdî'nin imandaki artışla ilgili görüşünü dört maddede özetleyerek, imanda artma ve eksilme olmayacağına dair anlayışını H²O'dan oluşan suya ve kalitesine benzetmiştir.³⁸

³⁵ Metin Avcı, "Büyük Günah Sahibinin Tekfir Edilmesi Sorunu İle İlgili İmam Mâtürîdî'nin Eleştirileri", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Veli Sempozyumu, Hanevelilik-Mâtürîdilik*, ed. Mehmet Atalan, (Kastamonu: 2017), ss. 2/325-344).

³⁶ en-Nesefî, *Tabıratü'l-Edille*, 1/470.

³⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 554.

³⁸ Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Maturidilik*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 93-95.

İmam Mâtürîdî; amellerle imanın artacağını, günahlarla ise imanın eksileceğini söyleyenlere karşı, Kur'ân'dan birçok ayeti delil getirerek ve bazen hadislerden örnekler vererek, ayetlerde kastedilen imandaki artışı aşağıdaki şekilde tevil etmiştir.

a. İmanda Sebât, İstikâmet ve İstikrârın Artması

İmanda artışla kastedilen, imanda devamlılık ve kalıcılıktır.³⁹ Önceden iman eden mü'minlerin, "Ey iman edenler, ...iman ediniz" (en-Nisâ, 4/136) ayetiyle tekrar imana davet edilmesi, o kimseyi imanda sebât etmeye, devamlı olmaya teşvik etmek içindir. "Allah sağlam söze/Kelime-i tevhide inanaları dünya hayatında sapaşğlam ayakta tutar, âhirette ise cennetine yerleştirir..."(İbrâhim, 14/27) ayeti de böyle olup, imanda sebât etmeye ve kararlı olmaya teşvik içindir. "...Mü'minlerin imanlarını pekiştirmek, onları güçlü kılmak..." (Nahl, 16/102) ayeti de, imanda devamlılığı esas alır ve imanın istikâmetini korumaya teşvik eder. İmanda sebât etmeye işaret eden bir başka ayet ise "İmanları artsın diye inananların kalplerine huzur ve sükûnet veren O'dur..." (Fetih, 48/4) emridir. Bu ayetlerde bahsedilen artma, bizâtihi amelin kendisinde olan artma değil, fazilet ve kemâl açısından artmadır.⁴⁰

Herhangi bir kimsenin; Allah'ın yardımı olmadan kendisine bahşedilen imanını koruması, o iman nimeti üzerine yaşaması ve imanının güzelliklerini muhafaza edebilmesi düşünülemez. Allah'ın hidâyet nasip ettiği iman ehli bir kimsenin, tekrar Allah'tan mü'min olmayı dilemesi, sahip olduğu hidâyet lütfunun devam etmesini dilemek anlamına gelir ki; ayetlerin vurguladığı gerçek budur. İmam Mâtürîdî, "...Onlara Allah'ın ayetleri okununca imanları artar" (el-Enfâl, 8/2) ayetini tevil ederken, aynı şeye bakan iki adamın durumunu misal getirir. Bu iki adamdan biri bakışını başka tarafa çevirdiğinde, bakmaya devam edenin bakışında artma olacağını kabul eder, ama bakmaya devam ettiği şeyde herhangi bir artış olmayacağını tespitini yapar.⁴¹ O bu örnekte bakmayı amele, bakılanı imana benzetir ki; amelin artması, imanda artma sağlamaz. Oysaki burada

³⁹ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16/258; 17/17.

⁴⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16/258.

⁴¹ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/21 vd.

kastedilen ayakların kaymadan, Allah'ın dosdoğru olan istikâmeti üzerinde dâim kalarak, imanlarındaki sebât ve istikrarın artmasıdır. Ona göre net olan şudur: Allah'ın ayetleri, fâsık kimselerin küfür üzerine sebâtlarını, dinden tamamen kopmalarını ve Allah'ın dinine karşı buğz ve kindarlıklarını artırırken, inanan kimselerin ise sahip oldukları imanlarındaki sebâtlarını artırmış ve pekiştirmiştir.⁴² Nitekim imanda sebât ve devamlılık sadece sıradan insanların talebi değil, peygamberlerin bile en büyük arzusu olmuştur. İmanın zâil olması endişesini, ismet sıfatının sahibi olan peygamberler dahi yaşamıştır. Hz. İbrahim ve İsmail'in "Rabbimiz! Bizi sana teslim olmuş kimseler eyle" (el-Bakara, 2/128) niyazı, onların imanları üzerine dâim kalarak yaşama arzusunun göstergesidir. İmanın zıddı küfür olduğundan dolayı, iman nimeti üzerinde sâbit kalmak istemişlerdir.⁴³

Hadis Taraftarları'nın iman ve hidâyetin artacağına delil olarak sunduğu "Allah doğru yolda olanların hidâyetini/imanını artırıp güçlendirir..." (Meryem, 19/76) ayetini, İmam Mâtürîdî, "Şayet kul hidâyet konusunda arzulu ve istekli olursa, Allah ona ilk başta hidâyet eder, bu ibtidâdır. Hidâyete ermiş olanın istek ve talep anındaki hâli üzere ise sebâtını artırır. Henüz hidâyete erişememişse, bunu istediği ve arzuladığı zaman onun hidâyetini başlatır" şeklinde açıklamıştır. Yoksa bu ayet, imanda artma ve eksilmeye delil değildir.⁴⁴

Bütün bu ayetlerden, inanan ve inanmayan bütün kimseler için geçerli olmak üzere; "İnsanların ilk hallerindeki durumları, delilleri ve burhanları ne idiyse, aynı delil ve burhanları üzere kalacakları, bu hallerinin ise sürekli olacağına kastedilmesi" manası çıkmaktadır. Bu mü'min için imanında sâbit kalıp imanının kuvvetlenmesi şeklinde tecelli ederken; kâfir, fâsık ve nifâk ehli için küfründeki sebât

⁴² el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/236; 6/172.

⁴³ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/236.

⁴⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/159-160.

olarak ortaya çıkar. Çünkü onlar Allah'ın ayetlerini yalanlayarak küfürde inat ettiklerinden dolayı, küfürlerindeki tasdikleri artmaya devam eder ve bu hal üzerine dâim olurlar.⁴⁵

b. İmanın Sürekli Yenilenmesi (Teceddü'l-İman)

Mâtürîdî'ye göre kul küfürden kaçındıkça, imanını yenilemiş olur.⁴⁶ İnsanların yaşamları boyunca iman karşısı davranışlarda bulunması kaçınılmaz bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır. İbadet eden insanların günde beş defa kıldıkları namazlarında 40 kez tekrarlamış oldukları "İhdina's-sirâta'l-müstakiym" (el-Fatiha, 1/5) ayeti, ebedî iman üzere kalma talebinin tekrarıdır. Mü'min; hayatının her anında imanını pekiştirdikçe, imanın zıddı olan bir küfür davranışını bertaraf etmiş olur. Nitekim "Ey iman edenler, ...iman ediniz" (en-Nisâ, 4/136) ayeti, "Ey Mü'minler! Yeni hamleler yaparak Allah'a olan imanınızı tazeleyin" şeklinde de anlaşılmalıdır. İmam Mâtürîdî, Şafîî mezhebinin vitir namazında okuduğu kunut duasını, mü'minlerin her namazın kıyamında okudukları "Bizi dosdoğru olan yola ilet" duasına benzetmiştir. O bununla sapıklıktan korunarak, kişinin imanını tazelediğini ve iki fikhî mezhep arasında benzerlik olduğunu anımsatmaya çalışmıştır.⁴⁷

Mü'min her dâim küfürden uzak durmakla emrolunmuştur. Onun küfürden kaçınması, imanını tazelemesi anlamına gelir. Her halükarda burada hayırların artması söz konusudur. Bu artmanın istikâmeti, iman kararının pekişmesi ve sebâtın artması anlamına gelir ki; ister imanda teceddüd isterse imanda artma kabul edilsin durum aynıdır.⁴⁸ "Halkından sana şimdiye kadar inananlardan başka artık hiçbir kimse iman etmeyecek" (Hüd, 11/36) ayeti, içerdiği "kad âmene" beyanından da anlaşılacağı üzere, imanın önceki bir zaman diliminde gerçekleşmiş olduğunu, böylece imandaki teceddüdü ve ibtidâyı ifade eder. Bu Yüce Allah'ın haber verdiği üzere; mü'min kimisenin hadiselerin akışı esnasında yeniden iman ettiğini gösterir.⁴⁹

⁴⁵ el-Mâturidî, *Te'vîlât*, 6/478.

⁴⁶ el-Mâturidî, *Te'vîlât*, 9/21; 16/258.

⁴⁷ el-Mâturidî, *Te'vîlât*, 1/21-22.

⁴⁸ el-Mâturidî, *Te'vîlât*, 16/258.

⁴⁹ el-Mâturidî, *Te'vîlât*, 7/169.

Mevcut haldeki iman, önceki imana katıldığında imanda bir artış varmış durumu ortaya çıkar. Hâlbuki bu başlangıçtaki imanın aynıdır, çünkü imanın her an yenilenmesi ve yeniden elde edilmesi söz konusudur.⁵⁰

İman tasdikten ibarettir ve kalbin işlevi olup, tasdikten pekişmesi suretiyle her an yenilenir. Mü'min ister dinamik, isterse de stabil olsun, kalp her an teceddüd ile vazifelidir. Bu da göstermektedir ki; imanda artış ile kastedilen mana; imanda devamlılık ve yenilenmedir.⁵¹ Önemli olan mü'minin küfre düşmemek için direnmesi, küfür karşısındaki sebâtıdır. Böylece mü'min imanını devamlı şekilde yenilemiş olur. İmam Mâtûridî, Hadis Taraftarları'nın imanının artmasına delil olarak getirdiği "...Biz de onların inançlarını güçlendirdik" (Kehf, 18/13) ayetini, "Biz onları hidâyet üzere sâbit kıldık" şeklinde anlamak gerektiğini söylemiştir. Ona göre ayette geçen "rabetnâ" fiili sebât, "zidnâ" fiili ise eskisi üzerine ziyâde etmek manasına gelir. Eğer "zidnâ" fiili başlangıç kabul edilirse, "rabetnâ" fiili yenilenme, teceddüd anlamı ifade eder.⁵²

c. Toptan Tasdik Edilenin Tafsil Edilmesi

İmandaki artışın; toptan tasdik edilenin ayrıntılı olarak tasdik edilmesi, Ebû Hanîfe'nin yorumudur. Mü'min iman edip Yüce Allah'ı birlediğinde, her şeyin O'nun hükmünde olduğunu ve her şeyi yaratanın O olduğunu kabul etmiş olur. Mü'minin bu kabulü; gönderilen peygamberlere ve onların getirdiklerine de inanmayı kapsar. Bu tasdik olmadan iman gerçekleşmez.⁵³ Bu, mü'minlerin tasdik ederek önceden bir bütün olarak inandıkları şeyleri, yeni hükümler tenzil olundukça mufassal olarak öğrenmeleri anlamına gelir.⁵⁴

⁵⁰ el-Mâturidî, *Te'vilât*, 9/21.

⁵¹ el-Mâturidî, *Te'vilât*, 1/236; 6/172.

⁵² el-Mâturidî, *Te'vilât*, 9/21).

⁵³ el-Mâturidî, *Te'vilât*, 14/13; 16/257-258.

⁵⁴ el-Mâturidî, *Te'vilât*, 6/478.

İmam Mâtürîdî, imanın artmayacağını ve eksilmeyeceğini ifade ederken, Ebû Hanîfe'nin de bu görüşte olduğunu söyleyerek görüşünü desteklemiştir. O, tıpkı Ebû Hanîfe gibi, icmâlî imanın tafsilatlandırılması durumunda artacağını söylerken, kasdettiği artmanın bilgi artması olduğunu aktarmıştır. Mü'minin önceden toplu olarak inandığı hususlar kendisine açıklandığında, o konudaki bilgisi artacaktır. Allah'ın bütün peygamberlerine ve getirdiklerine toptan inanmak bunun gibidir. Mü'min önceden tasdik ettiği şeylerin mahiyetine erince bilgisi artmış olur.⁵⁵ Burada mü'minin önceki bilgisine eklenen bir ziyadelik söz konusudur. Yoksa imanına iman eklenmiş değildir. Nitekim kul, iman esasları arasında Allah'ın kitaplarına ve peygamberlerine toptan inandığına şahitlik eder. Ancak bu konudaki bilgisi ayrıntılı değildir. Zamanla Ehl-i Kitap ve peygamberleri hakkında öğrendiği yeni bilgiler ile önceki bilgisinde bir artışın meydana gelmesi bunun gibidir. Burada artan iman değil, bilgidir.⁵⁶ Mesela A'raf suresinin "lehül-halk ve'l-emr" ifadesindeki "el-emr" kelimesinin anlamını anlayan, Allah'ın kudret ve azametini daha iyi anlar ve böylece o kişinin Allah'a imanı ve güveni artar.⁵⁷ Özcan, Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî'nin bu görüşünü "icmâlî tasdik" ve "tafsilî tasdik" kavramlarıyla açıklamıştır. Ona göre inanılan nesnelere tafsilatlandırılması, tasdik kapsamını artırır. Mü'minin herhangi bir detay bilmeden tasdik ettiği şeyi, sonradan detaylarıyla öğrenmesi ve tasdik etmesi bu şekildedir.⁵⁸

Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî'nin "toptan tasdik edilenin tafsil edilmesi" görüşüne Nesefî, "Böylece mü'minlerin imanları artar..." (el-Müddessir, 74/31) ayetinin yorumuyla farklı bir açılım getirmiştir. Ona göre bu ayet henüz vahyin devam ettiği süreçte sahabeler hakkında inmiştir. Ayetler indikçe sahabelerin iman etmesi, ikinci tasdikleri olarak birinci tasdiklerinin eki olmuştur. Vahiy kesildiğine göre bizim için böyle bir durum söz konusu değildir.⁵⁹

⁵⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/172.

⁵⁶ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14/13.

⁵⁷ Ak, *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî*, 93.

⁵⁸ Hanîfî Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre 'İman-İslam-İhsan' ve 'Küfür' İlişkisi", *DEÜ-İFD*, 8 (1994), 192.

⁵⁹ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, 86.

d. Tasdikın Kuvvetlenmesi ve Pekişmesi

İmam Mâtürîdî'ye göre Allah'ın ayetleri kulların tasdiklerini pekiştirip kuvvetlendiren, onların bilgisini artıran ve onlarda yeni kanaatler oluşturan birer burhandır, kanıttır. Yoksa "...birileri onlara, 'Düşmanlarınız olan insanlar size karşı asker topladılar; onlardan korkun' dedikleri zaman onların imanı daha da güçlendi..." (Âl-i İmrân, 3/173) ayetinin, imanı artırmaya yönelik bir ihtimalinden söz edilemez. Olsa olsa mü'minlerin tasdikinin pekişerek kuvvetlenmesini ve imanlarında sebât etmelerini sağlar. Mâtürîdî, mü'minlerin kendilerine gözdağı veren ve korkmalarını uman içlerindeki fâsıkların sözlerine itibar etmeyerek, Allah ve Resûlüne güvendiklerini ve uyduklarını, böylece "Kalplerinde hastalık (küfür, nifak ve şüphe gibi) bulunanlar" (et-Tevbe, 9/125) ayetinin tarif ettiği münafık kimseleri yalancı çıkararak, imanlarının kesinlik derecesine vardığını söylemiştir. Mü'minlerin, güvendikleri ve tasdik ettikleri peygamberlerinin kendilerine va'dinin gerçekleştiğini gördüklerinde; moral, cesaret ve dayanma güçleri artmış, bu da onların tasdiklerinin pekişip güçlenmesini sağlamıştır. Böylece iman sahibi olan mü'minlerin imanları kuvvetlenerek kökleşmiş, dâim olmuştur.⁶⁰

Ayetlerin inme sürecinde; mü'minler önceden tasdik ettiği şeylerin ayrıntılarını öğrenmeye başlamış, böylece imanlarının asıl rüknü olan tasdikleri pekişmiş ve sebâtları artarak devam etmiştir. Bu durum önceden tasdikleri olmayanlar için ibtidâ hükmünde olurdu. Aynı şekilde nifâk ve fîsk ehlinin, önceki yalanlama ve inatları sebebiyle küfürleri pekişip kökleşmiştir.⁶¹ "Mü'minlerin ise imanları artar..." (et-Tevbe, 9/124) ayeti; Allah'ın delillerini kabul eden mü'minlerin insaf ve tasdik sahibi olarak imanlarının pekişip sebâtlarının arttığını gösterir. "Bu durum (yeni bir sürenin nazil olması) kalplerinde (küfür, nifak ve şüphe gibi) hastalık bulunanların pisliklerine pislik kattı..." (Tevbe, 9/125) ayeti ise; Allah'ın delillerini kabul etmeyen ve küfürde inat eden nifâk ehlinin, küfürlerinin pekişip buldukları pislik üzerinde sabit olduklarını gösterir.

⁶⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/479-480.

⁶¹ el-Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6/478.

Kainattak her şeyi bir gaye ve nizâm ölçüsünde yaratan Yüce Allah, yarattığı şeyleri varlığının ve Birliğinin kanıtları olarak sunmuştur. Kul, kâinattaki bu ahenge vakıf oldukça, sahip olduğu imanı pekiştirir. Allah'ın kudret ve azameti karşısında taşıdığı acziyet hissi onun imanını kökleştirir.⁶² Kulun imanının kökleştigiine işaret eden bir başka ayet ise “Mü'minler düşman birliklerini karşılarında görünce, 'Allah'ın ve Elçisinin va'd etmiş olduğu şey işte bu' Evet Allah ve Elçisi doğru söylemiş' demişlerdi. Bu durum onların yalnızca imanını ve Allah'a teslimiyetlerini artırmıştı” (el-Ahzâb, 33/22) ilahî beyanıdır. Çünkü bizzat yaşayarak, Allah ve Resûlünün va'dinin doğru olduğunu müşahade etmişlerdir. Hendek savaşı öncesinde savaşla ilgili Allah'ın vahyini bildiren Allah Resûlü'nün söyledikleri doğru çıkmıştır. Bu onların tasdiklerini pekiştirerek Allah ve Resûlüne güvenlerini artırmıştır.⁶³

Hadis Taraftrarı'nın görüşlerine delil olarak sundukları “Doğru yolda olanlara gelince; Allah onların hidâyetini artırır...”. (Muhammed, 47/17) ayeti, doğru yola erenlerin irşâd olmak ve buldukları hal üzerine sebâtla devam etmek için Allah Resûlünü dinlediklerinin, bu yüzden de Allah'ın onların imanlarını pekiştirdiğinin delilidir. Yoksa kastedilen iman artması değil, sebâtla iman üzere kalarak imanın pekişmesidir.⁶⁴

e. İman Basîretinin Artması, Mü'minin İştîyakla İmana Yönelmesi ve Hukukunun Korunması

İmam Mâtürîdî, imanın bir hukuku olduğundan bahseder. Ona göre bu hukuk korunmalıdır. Kişinin imanına iştîyakla sarılması, her şart ve ortamda imanını muhafaza etmesi, bu uğurda başına gelen her şeye rıza göstererek sabretmesi, imanının faziletini artırır. O

⁶² el-Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/301.

⁶³ el-Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 11/325.

⁶⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 13/399.

muhtemelen “Şu benim mescidimde kılınan bir namaz, Mescid-i Haram hariç, diğer camilerde kılınan bin namazdan hayırlıdır”⁶⁵ hadisine işaret ederek, bir namazın bazen bin hükmünde sayılabileceğini söylemiştir. Böylece imanın bütünlüğü sağlanarak iman kuvvetlenmiş ve güzelliği artmıştır.⁶⁶

Mâtürîdî, Hadis Taraftarlarının; ‘sözün güzelini süslü, kötüsünü de habis ağaçla’ örneklendiren ayetleri (İbrahim, 14/24-25-26), imanın artacağına ve eksileceğine delil olarak sunduklarını söylemiştir. Ona göre; sınırsız sayıda ağaç vardır ancak iman sınırsız değildir. İmanın sınırı, artmaya ve eksilmeye engeldir. Sınırsız olan ağacın, artan şeyi güzelliği ve süsüdür. Nitekim kışın yapraksız ve meyvesiz kalan ağaçlar, ilkbaharda çiçeklenip yapraklanmakta, daha güzel ve daha süslü görülmektedir. Burada artan şey, güzelliğidir. Yoksa bizâtihi ağaç sayısında herhangi bir artma olmamıştır. Dolayısıyla Hadis Taraftarları bu ayetleri yanlış anlamışlardır. Ancak bu ayetlerden anlaşıldığına göre; tıpkı çiçeklenip güzelleşen ağaçlar gibi, imanın amellerle süslenip güzelleşmesinden bahsedilebilir.⁶⁷

f. Mü’minlerin Kalbindeki Huzur ve Güven Duygusunun Artması

İmanda artış bazen mü’minlerin kalplerindeki huzur ve güven duygusunun artması şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim “İmanları artsın diye inananların kalplerine huzur ve sükûnet veren O’dur...” (Fetih, 48/4) ayeti, tam olarak bunu ifade etmektedir. Allah bu huzur ve güveni, fâsıkların sözlerine aldırış etmeyen, onlara itibar edip herhangi bir zayıflık göstermeyen kullarına bahşetmiştir.⁶⁸

Hadis Taraftarları’nın delil olarak getirdiği “...Allah ona, ‘Yoksa sen buna inanmıyor musun?’ diye sormuş, İbrahim de, ‘Nasıl inanmam? Elbette inanıyorum, fakat kalbimin mutmain olmasını istiyorum’ diye cevap vermişti ...”. (el-Bakara, 2/260) ayeti de böyledir. Bu ayetin imanda artma ve eksilmeyle bir alakası yoktur. Hz. İbrâhim,

⁶⁵ Mâlik b. Enes, *Muwatta*, “Kible”, 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/16.

⁶⁶ el-Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 2/481.

⁶⁷ el-Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 7/492.

⁶⁸ el-Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 2/480

kalbinin huzur ve sükûn bulması ve bir peygamber olarak Rabbinden istediğinde, talebine olumlu cevap verilerek kendisine lütfedildiğini bilmek için böyle davranmıştır. Bu ayette, kalbinin yatışması ve bir ihtimale göre de kendisine hissî mucize verilmesi kastedilmiştir.⁶⁹

Sonuç

İmanda artma ve eksilme sorunu, direkt olarak imanın tanımı ile ilgili bir sorundur. Ebû Hanîfe ve onun Rey görüşünü benimseyenler, imanın tanımını yaparken, ameli imana dâhil etmemişlerdir. Onlara göre imanın aslı unsuru kalbin tasdiki olduğundan, iman artmaz ve eksilmez. Hatta Peygamberlerin ve meleklerin imanı, mü'minlerin imanı ile aynıdır. Mürcie ve Rey Taraftarları'na sürekli muhalefet, Hadis Taraftarları'ndan gelmiştir. Onlar tanımlarında amele yer vererek, ameli imanın aslı unsuru kabul etmişlerdir. Dolayısıyla 'amel artınca iman artacak, amel terk edilince veya günah işleyince iman eksilecektir' görüşünü savunmuşlardır.

Mürcie ve Rey Taraftarları'nın iman nazariyesine en büyük fikrî destek, İmam Mâtürîdî'den gelmiştir. O; imanın aslı unsurunun tasdik olmasından yola çıkarak, terk edilen amelin imanı azaltmayacağını, yerine getirilen amelin de imanı artırmayacağını müdafaa etmiştir. Muhaliflerinin görüşlerini reddederken, özellikle *Te'vilât*'ta birçok ayeti delil olarak sunmuş ve meseleyi geniş bir şekilde izah etmiştir. İmanda artmanın veya eksilmenin olmadığını; bilakis imanın sebât, istikâmet, teceddüd, ibtidâ, toptan tasdik edilenin tafsil edilmesi, basiretle ve iştiyakla imana sarılmak, imanın güzelliğini artırmak, imanın hukukunu gözetmek, pekişmeyi, kökleşmeyi ve kesinleşmeyi sağlamak, fiske ehlini yalancı çıkarmak, inananların kalplerinin huzur ve sükûn ile dolup taşması, ayne'l-yakîn derecesinde imanı tasdiklemek olduğunu delillendirmeye çalışmıştır. Onun bu müdafaası, ameli önemsizleştirmekle itham edilen Mürcie ve gerekse Ebû Hanîfe'nin savunularının son derece mâkul ve anlaşılabilir bir açıklaması şeklinde de görülebilir. O Ebû Hanîfe'nin bir taklitçisi değil, bilakis güçlü bir yorumcusu olarak, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen akâid eserlerini aklî ve naklî delillerle temellendirmiş, güçlü bir kelim

⁶⁹ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/173-174.

sistemi ortaya koymuştur. Günümüz İslâm anlayışı açısından onun bu sisteminin güçlü bir zemin sağladığı tartışmasız kabul edilmektedir.

Sonuç olarak İmam Mâtürîdî'ye göre iman, tasdik etmek manasına gelmektedir. Bu sebeple iman, inanılacak esaslar bakımından kesinlikle artmaz ve eksilmez. Bununla birlikte, kaliteli ve kalitesiz su örneğinde ifade edildiği üzere iman; sağlam, kuvvetli ve tahkiki olabileceği gibi, zayıf ya da taklidî de olabilir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Abdullah (290/902). *Kitâbü's-Sünne*. thk. Muhammed b. Saïd b. Sâlim el-Kahtânî. Suudi Arabistan: 1986.
- Ak, Ahmet. *Büyük Türk Alimi Matürîdî ve Matürîdilik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Ak, Ahmet. "Ebû Mansûr el-Matürîdî'nin Mürcie'ye Bakışı". *Dini Araştırmalar*. 8(2006): 193-202.
- Avcı, Metin. "Büyük Günah Sahibinin Tekfir Edilmesi Sorunu İle İlgili İmam Mâtürîdî'nin Eleştirileri". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu, Hanefîlik-Mâtürîdilik*. ed. Mehmet Atalan. Kastamonu: 2017.
- Avcı, Metin. *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed (429/1037). *el-Fark Beyne'l-Fırak*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire: Mektebetü't-Dârü't-Turas, 1428/2007.
- el-Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail (330/936). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1430/2009.
- el-Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail (330/936). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*. "İlk Dönem İslâm Mezhepleri". çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005.

- el-Halimî, Hüseyin b. Hasan (403/1012). *Kitâbü'l-Minhâc fî Şu'abi'l-Îmân*. thk. Halimî Muhammed Fude. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî (463/1071). *el-Întikâ fî Fedâili'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukahâ*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Kahire: Dârü İbn Abbâs, 2016.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin Ahmed b. Abdülhalim (728/1328). *Kitâbü'l-Îmân*. thk. Hâşim Muhammed Şâzelî. Kahire: t.y.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fadl İyâz b. Mûsâ b. İyâz es-Sebtî (544/1149). *Tertîbü'l-Medârik ve Takribü'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*. thk. Ali Ömer, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009.
- Karadaş, Çağfer. "Mürchie'nin Mezhepliği Problemi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî". *Milel ve Nihal Dergisi*. 7 (2010): 191-221.
- Kurt, Hasan. "İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin Beş Eserinde İmanla İlişkili Temel Kavramlar". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30/30 (2011): 89-118.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürchie ve Tesirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kutlu, Sönmez. *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2002.
- Kutlu, Sönmez, "Mürchie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2002/I), 177-178.
- Kutlu, Sönmez. "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Mezhebî Arka Planı". *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. ed. Sönmez Kutlu. ss. 129-160. Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (333/944). *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: Türk Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2005.

- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (333/944). *Te'vîlâtü'l Kur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005-2011.
- en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl (508/1114). *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl (508/1114). *Bahrü'l-Kelâm*. thk. Seyyid Yusuf Ahmed. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Onat, Hasan. *Emevîler Dönemi Şîh Hareketleri ve Günümüz Şîhliği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Onat, Hasan - Kutlu, Sönmez. "İslâm Mezhepleri Tarihine Giriş". *İslâm Mezhepleri Tarihi*.
- ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Öz, Mustafa. *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Özcan, Hanifi. "Matürîdî'ye Göre 'İman-İslam-İhsan' ve 'Küfür' İlişkisi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1994): 179-205.
- es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed Celâlüddîn (911/1505). *Kitâbü'l-Leâli'l-Masnûa fî'l-Ahâdîsi'l-Mevdûa*. Mısır: Matbaatü'l-Edebiyye, 1317/1900.
- Şener, Abdülkadir - Sofuoğlu, Cemal - Yıldırım, Mustafa. *Yüce Kur'an ve Açıklamalı Yorumlu Meâlî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebû Hanîfe'nin Kelâmî Görüşleri ve Sünnî Kelâmın Oluşumuna Etkileri". *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*. Bursa: Kurav Yayınları, 2005.

Extended Summary

In the history of Islam, the war of Cemel, Siffin and the political events after it brought along the creed and political polarization. During the Umayyad dynasty, which lasted about ninety years, Islamic lands expanded with new conquests, but the taking of the jizya from the mawâli, who chose Islam as their religion, deepened these polarizations. Thus, the social depression arising from the Umayyad-Hashimi struggle in Islamic lands deepened. The question of who is a believer and who is an unbeliever has been the main agenda in the discussion. Although some sections tried to keep themselves out of this irritable competition, very few people were able to remain neutral. These people, who did not get involved in political conflicts, were named as "şükkâk" because they doubted who was right. And this neutral group has grown stronger after 60/679.

The group, which was later named Mürcie, emerged from among these neutrals. And they said that the person who commits a major sin is a believer, and therefore Allah will know whether he will be punished or not. This group, with its conciliatory attitude that emphasizes the equality and unity of all Muslims, has made significant contributions to the solution of problems related to faith and politics.

In this research, we; Does our faith decrease when we abandon deeds? Or, does our faith increase when we perform the deeds fully? In order to find answers to these questions, we will examine the issue of "the problem of increase and decrease in faith".

We tried to reveal the evidences of Imam Maturidi, who supported Murcie and Abu Hanifah with his comments during his lifetime. Because this debate, which is based on the political events of the first periods of Islam, is one of the issues that are still discussed today, although not with the same intensity. So much so that the hadiths were fabricated due to this discussion, and the parties even resorted to made the prophet have lie to support their views. As a matter of fact, it is known that the hadiths stating that there will be no increase or decrease in faith, that an increase in faith is a kind of kufr, and that a decrease is shirk, were fabricated by the followers of Murcie. It is accepted that the hadiths that consider deeds as a part of faith and

that faith will increase and decrease are fabricated by the hadith supporters, who are their opponents. Supporters of this hadith; He has always been one of the proponents of the view that faith will increase or decrease. They experienced the greatest disagreement with Murcie not only in the matter of the increase and decrease in faith, but also in all matters related to faith. While they argued that faith would increase by doing good deeds and decrease by not doing it, they presented some verses as evidence for their views.

Against those who say that faith will increase and decrease, it was Murcie who insisted that faith would not increase or decrease. Abu Hanife and his friends, the leader of the Ehl-i Rey, who followed the representatives of the first period of Murcie, did the difficult thing in the political arena of that day and supported Murcie's views. Especially Imam Maturidi, whose belief views largely agree with Abu Hanifa and adopt his theological views, indirectly supported Murcie and formed a basis for the Murciean views to be built on a solid foundation. As a matter of fact, Imam Maturidi criticized almost all the sects and sects of his time. The Mu'tazila and Kharijites took the biggest share of these abrasive criticisms, along with the supporters of hadith. However, Murcie is not seen among those who have had their share of criticism. This is an indication that he is a party to Murcie. He; Based on the fact that the essential element of faith is affirmation, he defended that the deed that was abandoned would not decrease the belief, and the deed that was performed would not increase the belief. According to him, since the essential element of faith is the confirmation of the heart, faith does not increase or decrease. In fact, the belief of prophets and angels is the same as the belief of believers. While he rejected the views of his opponents, he presented many verses especially in Ta'vilat as evidence and explained the issue in a broad way. There is no increase or decrease in faith; on the contrary, faith's steadfastness, direction, tajdud, imtida, elaboration of what is fully confirmed, clinging to faith with prudence and enthusiasm, increasing the beauty of faith, ensuring consolidation, rooting and certainty, making the people of fisk liars, making the hearts of believers full of peace and tranquility. He tried to prove that the overflow is to confirm the belief at the level of ayne'l-yakin. This defense of his can also be seen as a very reasonable and understandable explanation of

the defenses of Murjî and Abu Hanîfah, who are accused of trivializing deeds. However, he, not as an imitator of Abu Hanîfah, but as a strong interpreter, established a strong theological system, basing the creed works attributed to Abu Hanîfah with rational and narrative evidence. As a result, according to Imam Maturîdî, belief means affirming. For this reason, belief does not increase or decrease in terms of the principles to be believed.

el-Esmâ ve'l-Ahkâm Görüşleri Bağlamında İbâdiyye-Mu'tezile Etkileşimi*

The Interaction of Ibâdiyya-Mu'tazila in the Context of the Views of
al-Asmâ ve'l-Ahkam

Mehmet Hanifi YOLDAŞ** - Mehmet KUBAT***

Öz

Hız. Ali'nin hilafet yıllarında yaşanan fitne olayları, fırkalaşma hareketlerinin başlamasına neden oldu. Bu dönemdeki toplumsal-siyasal olayların sonucu çeşitli konular farklı mahfil-lerde tartışılıyordu. Tartışılan konulardan "iman-kebire" ilişkisi gündemin en önemli konusuydu. Bu tartışmaların hararetle yapıldığı yerlerin başında Basra gelmekteydi. Basra'da etkin olan gruplar içerisinde İbâdiyye önemli bir konuma sahipti. Aynı şekilde Mu'tezile'nin de ilim çevrelerinde hatırı sayılır bir ağırlığı bulunmaktaydı. Her iki mezhebin görüşleri incelendiğinde bazı konularda benzer düşüncelerin varlığı söz konusudur. Bir yandan bedevî kökenli İbâdiyye, diğer yandan entelektüel yönü ağır basan mevâlî kökenli Mu'tezile arasında etkileşimin olacağını düşünmek mümkün görünmemekle beraber eserlerde zikredilen fikri yakınlık

Abstract

The events of strife that took place during the years of Ali's caliphate led to the start of sectarian movements. As a result of the socio-political events of this period, various issues were discussed in different gatherings. The relationship between "faith-great sin", one of the topics discussed, was the most important issue on the agenda. Basra was at the forefront of the places where these discussions were held. Ibadiyya had an important position among the groups active in Basra. Likewise, Mu'tazila had a considerable weight in scientific circles. When the views of both sects are examined, there are similar opinions on some issues. Although it does not seem possible to think that there will be an interaction between the Bedouin origin Ibadiyya on the one hand, and the Mu'tazila of mawâlî origin, on the other hand, the examples of intellectual closeness mentioned in the works bring to

* Bu makale, "Temel Görüşleri Bağlamında İbâdiyye-Mu'tezile İlişkisi" adlı doktora tezinin üçüncü bölümünün ilgili başlığından faydalanılarak hazırlanmıştır.

** Doktora Öğrencisi. İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Malatya, Türkiye/ e-posta: mehmethanifiyoldas@gmail.com / ORCID: 0000-0003-3912-0256.

*** 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
16.05.2022	22.06.2022	30.06.2022

DOI 10.18403/emakalat.1117239

örnekleri, bu iki mezhep arasında bir fikri etkileşimin varlığını akla getirmektedir. Makalemizde “el-esmâ ve’l-ahkâm” görüşleri bağlamında her iki mezhep arasında özellikle teşekkül dönemlerini dikkate alarak fikirlerin benzerliğini tespit etmeye ve aralarında var olduğunu düşündüğümüz etkileşimi ortaya koymaya gayret edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Mezhep, İbâdiyye, Mu'tezile, İman, Kebire.

mind the existence of an intellectual interaction between these two sects. In our article, in the context of "al-asmâ wa'l-ahkâm" views, we will try to determine the similarity of the ideas between the two sects, especially considering the formation periods, and to reveal the interaction that we think exists between them.

Keywords: History of Islamic Sects, Ibadîyya, Mu'tazila, Faith, Great Sin.

Giriş

İslâm dininin temel gayesi insanların sahih bir imanla Allah'ın varlığını ve birliğini kabul etmelerini sağlamaktır. İman eden her kişi hayatının tümünü bu inancına göre düzenlemeli ve Allah Teâlâ'nın belirlediği helal ve haram sınırlarına riayet etmelidir. Büyük veya küçük günahın her türlüşünden sakınmak suretiyle Yüce Yaratıcı'ya en mükemmel şekilde kullukta bulunmalıdır. Hz. Peygamber bu gaye doğrultusunda yirmi üç yıl boyunca risâlet görevini sürdürdü. Hz. Peygamber'in hayatta olduğu zaman dilimi ile Hulefâ-yi Râşidinden Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer dönemleri, itikadî tartışmalardan uzak şekilde Müslümanların daha çok Allah'ın kelâmını yaymak (*i'lâ-yi kelîmetullah*) uğruna mücâhede ettikleri zaman dilimleridir. Hz. Osmân'ın hilâfetinin ikinci altı yılı ile Hz. Ali'nin hilâfet yıllarının tamamı Müslümanlar için iç karışıklıkların başladığı ve giderek şiddetini arttırdığı yıllardı. Yaşanan siyasi olayların sonuçları Müslümanlar arasında tefrikanın başlamasına sebebiyet verdi. Öte yandan savaş alanında karşı karşıya gelen Müslümanların birbirlerini öldürmesi toplumda büyük günah konusunun tartışılmasına neden oldu. Bu tartışmaların yapılmaya başlandığı zaman dilimi hicri birinci asrın sonları ile ikinci asrın başlarıdır. Hz. Osmân döneminden itibaren politize olan grupların merkezi konumundaki Basra'da da iman ve büyük günah konusu etrafında itikadî eksenli tartışmaların yapıldığını söyleyebiliriz.¹

¹ Muharrem Akoğlu, “Mu'tezili Düşüncede Tarihi Kırılma Evreleri”, *Bilimname : Düşünce Platformu VIII/19* (Şubat 2010), 10.

İslâm toplumu, Hz. Peygamber'in zamanındaki gibi artık saf ve katıksız homojen bir yapıda değildi. Fetihlerle genişleyen ümmet coğrafyasında Müslümanlar; farklı dinlerden, mezheplerden ve kültürlerden insanlarla karşılaştılar. Aynı beldelerde ve şehirlerde yaşamının getirdiği çeşitli durumları tecrübe ettiler. Öte yandan Müslümanlar arasında oluşmaya başlayan gruplaşmalar zamanla fırka ve mezhep hüviyetine büründü. Ekolleşme yolunda ilerleyen bu gruplardan kimileri özellikle toplumun gündemini meşgul eden konularda -ki bu konuların başında el-esmâ ve'l-ahkâm ile ilgili meseleler gelmekteydi- kendi düşüncelerini çeşitli tartışma platformlarında dile getirdiler. İbâdî ve Mu'tezilî görüşlere bağlı olanların da bu tartışmalara katıldıklarını görmek mümkündür. Bu arada iman ve amel ilişkisi çerçevesinde yapılan tartışmalar dönemin siyasî olayları ile hüküm sahiplerinin/halifelerin takip ettikleri siyasetten bağımsız değildir. Bundan dolayı hem İbâdiyye'nin hem de Mu'tezile'nin bu konulardaki fikirlerini ele alırken bu hususa dikkat etmek gerekir. Mu'tezile hareketinin toplumda ayrışması ve birçok konuda kendilerine has düşüncelere sahip olmalarını Emevî idarecilerinin dini ve politik tutumlarına karşı geliştirilmiş pratik bir tavır olarak düşünmek mümkündür. İfade ettiğimiz bu tespiti açmak gerekirse Mu'tezile müntesipleri, Emevî yöneticilerinin dini sorumlulukları konusundaki umursamaz tutumları sebebiyle imanın tanımı, amel ile ilişkisi ve kebiire sahibinin bu dünyadaki ve ahiretteki durumu konularında ortaya koydukları fikirleriyle dönemin siyasîlerine cevap vermişlerdir.² Mu'tezile için yaptığımız bu tespitin İbâdiyye için de söz konusu olduğunu dile getirilebiliriz. Çünkü İbâdiler, Emevî idarecilerinin zulme varan uygulamalarından etkilenmişlerdir. Bu sebeple İbâdilerin de iman ve iman ile alakalı meselelerdeki görüşlerinin dönemin yönetici elitlerine karşı bir duruş olarak anlaşılması mümkündür.

Müslümanlar arasında yaşanan iç savaşların ve siyasî hadiselerin iman-amel ilişkisi ve büyük günah hakkındaki tartışmaların nedeni olduğunu yukarıdaki satırlarda ifade ettik. İslâm toplumunda, ortaya çıkan ilk fırka olan Hâricilerin Allah'ın farz kıldıklarını terk eden ve

² Galip Türcan, "Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Ocak 2019), 68.

Cemel ile Sıffin savaşlarına katılan herkesi küfre girmekle nitelendirmeleri ve kebirî sahibini mü'min olarak kabul etmemeleri, Müslümanlar arasında ciddi rahatsızlıklara neden oldu.³ Hâricilerin bu tekfir anlayışı iman-küfür konusunun İslâm toplumunda tartışılmaya başlanmasına neden oldu.

Makalemizde imanın tanımı, iman-amel ilişkisi, büyük günah ve el-menzile beyne'l-menziyeteyn konuları çerçevesinde İbâdiyye'nin ve Mu'tezile'nin fikirlerini ele alacağız. Makalemizde bu konuları ele alırken semantik tahlillere girmeden inceleme konumuzla ilgili her iki mezhebin görüşlerini derli toplu olarak ortaya koymaya gayret edeceğiz. Bu konular ekseninde İbâdiyye ve Mu'tezile arasındaki etkileşimi/ilişkiyi açıklamaya çalışacağız.

1. el-Esmâ ve'l-Ahkâm

Büyük günah (kebirî) işleyen kişinin itikadî olarak isimlendirilmesi (esmâ) ve ahiret hayatındaki akibeti ve hakkında verilecek hüküm (ahkâm) konusu etrafında yapılan tartışmalar İslâm toplumu içerisinde meydana gelen ilk ihtilaflara dayanmaktadır.⁴ Bilindiği üzere Hz. Osmân'ın hilafetinin ikinci altı yılında meydana gelen olaylar sonucu Hz. Osmân Medine'ye gelen isyancılar tarafından öldürüldü. Hz. Osmân'dan sonra hilâfet makamına gelen Hz. Ali'nin yönetim yıllarında meydana gelen savaşlar ve olaylar (Cemel Vak'ası, Sıffin Savaşı, Tahkîm Hadisesi ve Nehrevan Savaşı) neticesinde İslâm toplumu içerisinde Muhakkime-i Ülâ olarak adlandırılan ve İlk Hâriciler denilen grup ortaya çıktı. Hâricilerin teşekkül sürecinde "iman-amel" ilişkisi konusunda sahip oldukları fikirler toplumda bazı konuların tartışılmasına neden oldu. Çeşitli mahfillerde gerçekleşen tartışmaların ana gündemi "iman ve kebirî" konusuydu.

Hâricilere göre amel imanın bir parçasıydı ve amel etmeyenler ile büyük günah işleyenler mü'min olarak kabul edilemezdi. Hâricilerin bu düşüncelerine benzer görüşlerin Mu'tezile tarafından da ortaya

³ Abdulnasır Süt, *Basra ve Mu'tezile İlk Üç Asır* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 127.

⁴ Fikret Soyal, "Esmâ-Ahkâm (Va'îd) Meselesi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile Hâkim el-Cüşemî'nin Görüşlerinin Mukayesesi = The Issue of Asma wa Ahkam (Wa'îd) and the Comparison of the Views of Abu Mansur al-Maturidi and Hakim al-Jushami", *Diyanet İlmî Dergi* LV/3 (2019), 686.

atılması iman-amel münasebeti hakkında yapılan tartışmaların daha da ileriye gitmesine yol açtı.⁵ İman-amel ve kebire konuları etrafında yapılan tartışmalar Müslümanlar arasında farklı görüşlerin meydana gelmesine sebep oldu. Genel anlamda bu görüşler Hâriciler, Mürchie, Mu'tezile ve bir de Hasan el-Basrî'nin olmak üzere sınıflandırılabilir.⁶

Arapça bir terkip olan el-Esmâ ve'l-ahkâm, "isimler ve hükümler" anlamına gelmektedir. Bu terkinin ilk ismi olan el-esmâ, insanların mü'min, kâfir, münafık ve fâsık olarak sınıflara ayrılmasını ve bu özelliklerle vasıflanmasını, aynı şekilde ahkâm ise ahirette insanların karşılaşacağı muameleyi ifade etmektedir. İman ve amel açısından insanların ahiret hayatında nitelendirilecekleri vasıflar ve dahi buna göre uygulanacak hükümler kastedilmektedir.⁷ Bu başlık altında genelde imanın tanımı, iman-amel ilişkisi ve kebire konuları ele alınıp tartışılmıştır.

1.1. İmanın Tanımı

İslâm itikadının temelini tevhid inancı oluşturur. Bu inanç kelime-i tevhid olarak "*lâ ilâhe illallah Muhammedün resûlullah*" cümlesi ile dile getirilir. Mü'min olmak isteyen kişi kelime-i tevhid ile ifade edilen muhtevayı samimi bir şekilde içtenlikle kabul etmelidir. Bu kabul ile kişi artık iman etmiş olur. Öte yandan iman konusu Müslümanlar tarafından en çok ele alınan ve detaylı olarak tetkik edilen meselelerin başında gelmektedir. İman konusunun ele alınan meseleler içerisinde öncelenmesinin sebebi vahyin temel amacının insanları "hakiki mü'minler" derecesine ulaştırmak istemesidir. "Hakiki mü'minler" derecesine ulaşmak için iman edilmesi gereken esaslar ile imanın mahiyeti ele alınmış ve konu üzerinde çokça tartışılmıştır. Bu tartışmalar ile birlikte İslâm düşüncesi içerisinde imanın mahiyeti ile alakalı farklı görüşler ortaya konulmuştur. Ortaya konulan bu fikirler nedeniyle itikadî İslâm mezheplerinin iman tanımları farklılık arz etmiştir. Ehl-i sünnet, imanı kalbin tasdiki diye tanımlar. Cehmiyye ve

⁵ Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt, *Sistemik Kelâm* (Malatya: Medipres, 2012), 107.

⁶ Toshihiko İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2000), 55.

⁷ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), "Esmâ ve Ahkâm", 91.

Neccâriye'ye göre ise iman tasdik olmayıp marifetten ibarettir. Yine erken dönem İslâm mezheplerden Mürcie'nin bazı fırkaları ile Kerrâmiyye imanını dilin ikrarı olarak tarif etmektedir.⁸ İbâdiyye ve Mu'tezile gibi bazı mezheplerin imanını tanımlarken ameli de kapsamına alacak bir tanımlamaya gittikleri görülmektedir. Tüm bu ifade edilenlerle birlikte iman konusunun İslâm toplumu içerisinde tartışmaya başlamasına ilk sebep olanlar ise Hâricilerdir. Hâriciler, iman konusuyla ilgili birtakım sorular sorarak ilk kez önemli bir kelâm sorunu haline getirmiştir.⁹

İnceleme konumuz olan İbâdîlere göre, iman kelimesi tasdik olup terim olarak, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amel etmek demektir. Aynı şekilde iman, söz, amel ve niyettir. İman, Allah'ı, Hz. Peygamber'i ve Allah'tan geleni bilmek ve bunları ikrar etmek, Allah'ın emrettiklerini yapmak ve yasakladıklarından ise kaçınmak demektir.¹⁰ İbâdîler, imanını; kalple inanmak, dil ile ikrar etmek ve organlarla amel etmek olmak üzere üç unsurdan meydana geldiğine dair ittifak etmişlerdir.¹¹ İmanın tanımıyla ilgili ifade ettiklerimizi dik-kate alarak İbâdiyye'ye göre kapsamlı bir tanım yapmak gerekirse,

⁸ Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Kâdi Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-İmamse*, thk. Abdülkerim Osmân (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988), 707; Cehmîyye ve Eş'ariyye'nin iman tanımları için bk. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Faṣl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*, thk. Muhammed İbrâhim Nasır - Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1996), 3/227; Mustafa Sinanoğlu, "İman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/212.

⁹ İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, 20; Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 75.

¹⁰ Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fazl en-Nesefî, *Kitabü'r-Red 'alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâ'i'd-dâlle*, thk. Seyid Bahçivan (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 151; ayrıca bk. Muhammed b. Yûsuf b. İsa Eттаfeyyîş, *Şerhu Akîdeti't-tevhîd*, thk. Mustafâ b. en-Nâsır Vinten (Gardaye: Matbaatü'l-Arabiyye, 2001), 540; Muharrem Akoğlu, "Kebîre ve İman Bağlamında Hâricilik-Mu'tezile İlişkisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (Şubat 2007), 333; Komisyon, *Mucemü'l-muştalahâti'l-İbâdiyye: elif-şın* (Maskat: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'd-Diniyye, 2011), "İman", 1/67-68.

¹¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ebî Bekr es-Sedrâti el-Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, thk. Sâlim b. Hamd el-Hârisî (Maskat: Vizaretü't-Türas ve's-Sekafe, 2006), 3/118; Süleymân b. Abdillâh el-Bârûnî, *Muhtaşar târihu'l-İbâdiyye* (Uman: Mektebetü'l-Dâmîri Li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1995), 73; Muhsin Berberi, *İbâdiyye* (Trablus: el-Müessesetu'l-Hadise li'l-Kitâb, 2004), 18; Ali Yahyâ Muammer, *el-*

“İman; ikrar, amel, niyet, sünnete uymak ve bu konularda hiçbir kimse için hiçbir mazeret kabul etmemek ile takva yolunu takip etmektir.”¹²

İbâdilere göre iman ile İslâm aynıdır. Yani imanın İslâm’dan, İslâm’ın da imandan olduğunu ileri sürerler. İbâdilerin bu görüşleri dikkate alındığında her iki kavramı eş anlamlı olarak kullandıklarını söylemek mümkün olur.¹³ Buna göre bir bütün olan iman ve İslâm birbirinden ayrıl(a)maz. Kur’an-ı Kerim’e bakıldığında mü’min ismi kendisine iki anlamda kullanım alanı bulmuştur. Birinci anlam iman eden kişiyi isimlendirmek, ikinci anlam ise imanın söz ve fiille yerine getirilmesidir. Gerçek mü’min Allah’ın tüm emirlerini hayatında uygulayan ve her türlü günahattan sakınandır. Allah Teâlâ gerçek mü’minlerin mükâfatını ahirette eksiksiz verecektir.¹⁴

Mu’tezile’nin iman tanımının İbâdiyye ile aynı çizgide olduğunu söyleyebiliriz. Mu’tezile’ye göre iman; kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve organlarla amel etmek diye tanımlanır. İman edilen esasların amel-lerle yerine getirilmesini imanın üç rüknünden biri olarak kabul etmişlerdir.¹⁵ Kişi dili ile ikrar edecek, iyi amellerde bulunacak ve aklı

İbâdiyye mezhebun İslâmiyyun mu’tedilun (Uman: Vizaretü’l-Evkaf ve’ş-Şuuni’d-Diniyye, 1979), 28; Muhammed Hasan Mehdi, *el-İbâdiyyetu neş’etuhâ ve akâiduhâ* (Uman: el-Ehliyyetü li’n-Neşri ve’t-Tevzî, 2011), 214; Ferhat Ca’birî, *el-Bu’dü’l-hadârî li’l-’akîdeti’l-İbâdiyye* (y.y.: Matbaatü’l-Elvâni’l-Hadîs, 1989), 494; Sâbir Tuayme, *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben* (Beyrut: Dârü’l-Cil, 1986), 111; Sâlim b. Hammüd b. Şâmis Seyyâbi, *Esdaku’l-menâhici fi temyizi’l-ibâdiyye mine’l-havâric*, thk. İsmâil Kâşif (Umman: Vizâretü’t-Türâsi’l-Kavmî ve’s-Sekâfe, 1979), 33; bk. Mehmet Hanifi Yoldaş - Mehmet Kubat, “İbâdiyye’nin Hâricliğe İsnadı Meselesi”, *İslami İlimler Dergisi* 17/1 (27 Mart 2022), 280-281.

¹² Tuayme, *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben*, 105.

¹³ Tuayme, *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben*, 109; Mehdi, *el-İbâdiyyetu neş’etuhâ ve akâiduhâ*, 211; Berberi, *İbâdiyye*, 18; Etem Ruhi Fığlalı, “İbâdiyye’nin Siyâsi ve İtikâdi Görüşleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976), 337; Etem Ruhi Fığlalı, *İbâdiyye’nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983), 126.

¹⁴ Verçelânî, *ed-Delîl ve’l-burhân*, 3/118-119.

¹⁵ Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: Tekin Kitabevi, 1996), 116; Arslan - Bozkurt, *Sistemik Kelâm*, 95.

ile İslâm'ın temel ilkeleri olan Allah ve peygamber fikrine varmak suretiyle hakiki imana kavuşacaktır.¹⁶ Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) da imanı söz, bilgi ve fiil olarak tanımlamak suretiyle Mu'tezile'nin iman anlayışını ortaya koymuştur.¹⁷ Mu'tezile, ister iyi ister kötü olsun insanın yaptığı her şeyi kendi iradesi ile yaptığını söyler. Bu görüşlerine uygun olarak imanın da bu ilkenin dışında olmadığını dile getirir.¹⁸

Mu'tezile'den Hişâm el-Fuvatî (ö. 218/833) imanın, farz olsun nâfile olsun bütün taatlerden meydana geldiğini söyler. Yine Mu'tezili Abbâd b. Süleymân (ö. 250/864) imanı, Allah'ın emrettiği farzlar ve önemsedığı tüm nâfileler olarak tanımlar. Nazzâm (ö. 231/845) ise, imanın büyük günahlardan kaçınmak olduğunu ifade eder. Büyük günahlar ise hakkında va'id bulunan günahlardır.¹⁹ Ebu Ali Cübbâi (ö. 303/916) ve oğlu Ebu Hâşim (ö. 321/933) imanı, farz olan tüm taatlerin yerine getirilmesi diye tanımlar. Ebu'l-Huzeyl'e (ö. 235/849/850) göre iman farz ve nâfile bütün taatlerin yapılması ve günahlardan uzak durulmasıdır.²⁰ Mu'tezile âlimlerinin yaptıkları bu tanımlarda da görüldüğü gibi amel unsuru muhakkak kendine yer bulmaktadır.

Basra'da yaşayan ve ilim çevrelerinde önemli bir konuma sahip Hasan el-Basrî (ö. 110/728) de imanı, kalple tasdik, dil ile ikrar ve organlarla amel etmek diye tanımlamıştır. Ona göre iman artar ve eksilir. İmanın amelî boyutu en az itikadî yönü kadar önemlidir.²¹ Hasan el-Basrî'nin ders halkasından ayrılarak Mu'tezile mezhebini

¹⁶ Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967), 71.

¹⁷ Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Kādî Abdülcebbâr, *Fırak ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Ali Sâmî Neşşâr (İskenderiyye: Daru'l-Matbuatu'l-Camîiye, 1972), 19.

¹⁸ İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, 244-245.

¹⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Ma'kâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'İtilâfî'l-muşallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1950), 1/304.

²⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 707; Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezilenin Oluşumu ve Ebü'l-Hüzeyl Allaf* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 252.

²¹ Mehmet Kubat, *Hasan el-Basrî Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelâm İlmindeki Yeri* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2008), 134-135.

kuran öğrencilerinin (Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd) onun bu iman anlayışından etkilendikleri aşikârdır. Onlar da imanı, kalple tasdik dil ile ikrar ve azalarla amel olarak tarif edip amelleri imana dâhil etmişlerdir.²² Hasan el-Basrî'nin İbâdiyye'nin kurucusu Câbir b. Zeyd (ö. 93/711-712) ile aynı zaman dilimlerinde yaşadığı ve onun ile arkadaş olduğu bilinmektedir.²³ Belki de Basra'nın bu iki imâmının arkadaşlığı çeşitli konularda aralarında bir görüş alışverişinin olduğunu düşünmemize neden olmaktadır. Bir tarafta Hasan el-Basrî'nin ders halkasında yetişen Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) fikirleri doğrultusunda teşekkül eden Mu'tezile, diğer tarafta ise Câbir'in görüşleri ile vücuda gelen İbâdiyye birçok konuda olduğu gibi iman ile ilgili konularda da etkileşim içerisinde olması neden mümkün olmasın? İbâdî müellif Eттаfeyyîş (ö. 1888-1965) Mu'tezile'nin iman tanımı dolayısıyla İbâdiyye ile aynı tarafta bulunduğunu ifade etmesi de²⁴ bu tespitimizi doğrular niteliktedir.

1.2. İman-Amel İlişkisi

Hz. Osmân'ın öldürülmesi ve akabinde Hz. Ali döneminde yaşanan iç savaşlar ve siyasi olaylar nedeniyle belli başlı konuların çeşitli ortamlarda tartışılmaya başlandığını söyleyebiliriz. Bu konulardan bir tanesi de iman-amel münasebetidir. Bu meseleyi en çok tartışanlar ise Hâriciler olarak nitelenen gruptu. Onlara göre amel imanın bir cüz'üdür. Haliyle bu itikatlarının bir gereği olarak büyük günah işleyenleri ve ibadetlerini yapmayanları mü'min olarak kabul etmediler. Hâricilerin mü'min olarak kabul etmediği kişilerin kâfir olduklarını söylemeleri İslâm toplumunda iman-amel ilişkisinin tartışılmasına sebep oldu.²⁵ İtikadî İslâm mezheplerinden imanın tarifini kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve organlarla amel olarak tanımlayanlar, bu üç rükünden

²² Kubat, *Hasan el-Basrî*, 137.

²³ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Saïd b. Süleymân Dercinî, *Kitâbü Tabakâti'l-meşâih bi'l-Mağrib*, thk. İbrâhim Tallây (b.y.: y.y., 1974), 2/207.

²⁴ Eттаfeyyîş, *Şerhu Akîdeti't-tevhîd*, 545.

²⁵ Arslan - Bozkurt, *Sistemâtik Kelâm*, 107; Hâriciler imanı söz ve amel olarak tanımlamaktadırlar. Hâricilere göre gerçek Müslüman sadece kendileridir. Bundan dolayı kendilerinden olmayan herkes küfür içerisinde bulunmaktadır. Seyyâbî, *Esdaku'l-menâhici fi temyizi'l-ibâdiyye mine'l-havâric*, 33.

birinin olmamasını küfür olarak kabul ettiler.²⁶ İbâdiyye ve Mu'tezile'nin iman kavramına dair tanımlarını yukarıda açıklarken ifade ettiğimiz gibi her iki mezhep de ameli imanın ayrılmaz bir cüz'ü olarak kabul ederler. Bir diğer ifade şekliyle İbâdiyye ve Mu'tezile iman anlayışları noktasında aynı perspektiften meseleye yaklaşmaktadırlar. Bu durum her iki ekol arasında bir etkileşimin/ilişkinin varlığını dile getirmemize sebep olmaktadır.²⁷

İbâdilere göre iman, tasdik etmek demektir. Ama tasdik amelle desteklenmez ve doğrulanmazsa imanın tamamlanmayacağını bilakis eksik kalacağını belirtirler. Bundan ötürü İbâdiyye, iman-amel ilişkisinin gerekliliğini en yüksek perdeden net bir vurguyla dile getiren mezheplerin başında gelmektedir. Bu görüşlerini Kur'an-ı Kerim'den çeşitli ayetlerle hüccetlendirirler. Örneğin “*Şüphesiz iman edip salih ameller işleyenler için ise kesintisiz bir mükâfat vardır.*”²⁸ ayetinde iman amel ilişkisi vurgulanmaktadır.²⁹ İbâdilere göre ikrar ve tasdikte bulunan kişinin yapılması gerekli olan tüm iyi işleri yerine getirmesi imanın bir gereğidir. Aynı şekilde kötü davranışlar da kişinin imandan uzaklaşmasına sebep olur. Bu fikirlerinin bir gereği olarak amel, imanı oluşturan rükünlerden biridir. İşlenen haram bir davranış veya kötü bir amel imanın varlığına zarar verir.³⁰ Mü'min kişi işlediği her günahtan dolayı imandan uzaklaşır. Farzlardan birinin terki de aynı şekilde kişide mü'min vasfının kalkması anlamına gelir.³¹ İbâdilere göre amel, imanın kişideki varlığının kanıtıdır. Dil ile ikrarın ve kalp ile tasdikinin oluştuğunun delili kişinin amel etmesidir.³² İbâdiyye'nin ilk dönem

²⁶ Mehmet Kubat, *Malatî ve Kelami Görüşleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 189.

²⁷ Akoğlu, “Kebîre ve İman Bağlamında Hâricilik-Mu'tezile İlişkisi”, 332.

²⁸ *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, çev. Halil Altuntaş, Şahin Muzaffer (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Fussilet 41/8.

²⁹ Muhammed Sâlih Nâsır, *Menhecü'd-da've inde'l-İbâdiyye* (Daru'l-Beyda': Daru Nâsır li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2013), 191.

³⁰ Mehmet Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014), 124.

³¹ Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), “İbâziyye”, 235.

³² Tuayme, *el-İbâdiyye aqideten ve mezheben*, 112.

âlimlerinden ve muhaddislerden Rebi' b. Habîb (ö. 180/796) *Müsned*'inde Hz. Peygamber'den rivayetle Allah'ın yetmiş peygamberin di- liyle Mürchie'ye lanet ettiğini aktarır. Hz. Peygamber'e Mürchie'nin kim olduğu sorulduğunda onların imanın amel olmadan söz/kavl oldu- ğunu söyleyenler olduğunu rivayet eder. Rebi' bu rivayetin akabinde iman konusu ile ilgili hadisleri verdikten sonra; "Tüm bu hadislerin hepsi imanın söz ve amel olduğuna delalet etmektedir. Kim bundan başka bir şey söylerse o görüşüyle küfre girmiş olur."³³ demektedir. Rebi' b. Habîb'in iman-amel ilişkisi ile ilgili bu görüşü genel anlamda tüm İbâdîlerin kanaati olarak kabul edilebilir.

Amel, imandan sayılınca imanda artma ve eksilme konusu da gün- deme gelmiş ve bu mesele de tartışılan konular arasında kendine yer bulmuştur. İmanın artması-azalması hususunda İbâdiyye içerisinde görüş birliğinden bahsetmek biraz güçtür. İki farklı bakış açısıyla konu üzerinde durulmuştur. Birinci görüşe göre iman artar ve eksilir. İbadet ve taatlarla artar ve kuvvetlenir. Aynı şekilde gaflet ve nisyân mikta- rınca, haramların işlenmesiyle azalır.³⁴ İkinci görüşe göre imanın azal-ması söz konusu değildir. İmanın azalması itikadın azalmasına neden olur. İtikadın azalması da şüpheyne sebebiyet verir. Nihayetinde şüphe ise iman ile çelişir.³⁵ Ancak İbâdîler, imanın artacağı hususunda görüş birliği içerisindeydiler. Onlara göre mü'minin amelleri arttıkça imanı da artar. el-Enfâl sûresinde geçen "Mü'minler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. O'nun âyetleri kendilerine okun- duğu zaman (bu) onların imanlarını artırır. Onlar sadece Rablerine te- vekkül ederler."³⁶ ayetini bu görüşlerini delillendirmek için kullanır- lar.³⁷

³³ er-Rebi' b. Habîb b. Amr el-Ezdi el-Ferâhidî, *el-Câmiu's-şahîh (el-Müsned)*, thk. Nureddin Abdullah b. Hamid es-Sâlimî (Maskat: Mektebetu Maskat, 2003), 239-241.

³⁴ Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 215; Seyyâbî, *Esdaku'l-menâhici fi temyîzi'l-ibâdiyye mine'l-havâric*, 33; Tuayme, *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben*, 114-115.

³⁵ Tuayme, *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben*, 116.

³⁶ el-Enfâl 8/2.

³⁷ Komisyon, "İman", 1/72.

Mu'tezile'ye göre iman, tüm farzların yerine getirilmesiyle birlikte kebâirin terk edilmesidir.³⁸ Mu'tezililer amelî imanın bir bölümü olarak kabul ettikleri için tövbe etmeden ölen büyük günah sahibinin cehennemde ebedî kalacağı görüşündedirler.³⁹ Mu'tezile müntesipleri arasında da iman-amel münasebeti konusu farklı bakış açılarıyla ele alınmıştır. Mesela Cübbâi ve oğlu ile Basra Mu'tezilesi'nin çoğunluğuna göre farzlar imandan kabul edilmekte ama nâfileler imandan sayılmaktadır.⁴⁰ Allah'ın farz olarak belirttiği her husus imanın kısımlarıdır. Bu farzlar aynı şekilde Allah'a imandır. Ebu'l-Huzeyl ve Fuvati'ye göre iman; farz ve nâfile tüm taatlerdir. Abbâd ise Allah'ın emrettiği farzların tamamı ve önemseydiği nâfilelerin hepsi imandır demektedir. Nazzâm da iman konusunda kebire olan tüm günahlardan sakınmanın gereğine işaret etmiştir. Büyük günahı, hakkında vaîd olan günah olarak tanımlar.⁴¹

Mu'tezililerin iman konusunda yaptıkları tanımlarda amel muhakkak kendine yer bulmaktadır. Onların konuyu ele alış şekilleri iman-amel birlikteliğini ne kadar önemsediklerini göstermektedir. İbn Hazm, Mu'tezile'nin imanı, dil ile ikrar, kalp ile bilmek ve organlarla amel etmek olarak kabul ettiklerini dile getirir. Ayrıca nâfile ya da farz olsun her taat ve amel hayırdır. O da iman olup taat ve amellerle iman arttığı gibi masiyet işlemekle de iman eksilir.⁴² Aynı bakış açısıyla konunun İbâdiyye tarafından ele alındığı ve imanın Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiklerini kalp ile tasdik, ikrar ve amelden müteşekkil olduğunu kabul ettiklerini bir kez ifade etmek isteriz. İbâdilere göre ister farz olsun isterse nâfile olsun tüm taatler imandır. Eттаfeyyiş, Allâf ve Kâdi Abdülcebbâr'ın da iman konusunda bu kanaatte olduklarını ifade

³⁸ Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdi, *Kitabu Usuli'd-din*, thk. Lecnetu İhyau't-Turasu'l-Arabiyye (Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedide, 1981), 249.

³⁹ İbrahim Agâh Çubukçu, "Mutezile ve Akıl Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1964), 55.

⁴⁰ Eттаfeyyiş, *Şerhu Akîdeti't-tevhîd*, 541.

⁴¹ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1950, 1/303-305.

⁴² İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-mûlel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*, 3/227; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1933), 3/62.

eder.⁴³ Eттаfeyyiş'in bu görüşü iman-amel ilişkisi konusunda var olan aynı bakış açısına dikkatlerimizi çekmektedir.

Mu'tezile'nin ameli imandan sayması ve amel ile imanın bir arada olmasının zorunluluğunu dile getirmesiyle Hâriciler (İbâdiler) ile aynı noktada buluşmuş olmaktadır.⁴⁴ Abdullah b. İbâd (ö. ?) ve ona tabi olanlar ile Vâsıl b. Atâ ve taraftarları ameli imanın bir cüz'ü saymaları nedeniyle aralarında fikirsel düzeyde bir yakınlaşmanın varlığından bahsedilebilir. Bu durum ise her iki simanın ve takipçilerinin Basra şehir atmosferinin kendine has şartlarında etkileşime girdiklerini göstermektedir.⁴⁵

1.3. Büyük Günah Meselesi

İslâm tarihinin ilk zamanlarında meydana gelen toplumsal olaylar ile iç savaşların ve bu dönemlerde yaşanan olayların farklı bakış açılarıyla ele alınıp değerlendirmeye tabi tutulması ümmet içerisinde gruplaşmalara/fırkalaşmalara sebep olmuştur. Bu mevcut durum da İslâm düşüncesi üzerinde derin izler bırakmıştır. Yaşanan toplumsal ve siyasal olayların sonucu ortaya çıkan en önemli tartışma konularından biri kebire sahibinin dini durumunun ne olacağıydı. Çünkü İslâm toplumu içerisinde meydana gelen iç savaşlarda çok sayıda Müslüman öldüğü gibi, ölen ve öldürenin dünyadaki ve ahiretteki durumu ile ilgili tartışmalar insanların gündemini meşgul etmiştir.⁴⁶ Kur'an-ı Kerim, bir Müslümanı taammüden öldürenin cezasının ebediyen cehennemde kalmak olduğunu "*Kim bir mü'mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir. Allah, ona gazap etmiş, lânet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.*"⁴⁷ ayetinde bildirmektedir. Allah Teâlâ, birbirini öldürmek suretiyle büyük günah işleyen kişileri affedecek mi? Ayrıca hangi günahlar büyük günah sayılacak? Kebire sahibinin iman bakımından hem dünya hem de ahirette durumu nasıl olacak?" sorularına her fırka/mezhep kendi

⁴³ Eттаfeyyiş, *Şerhu Akîdeti't-tevhîd*, 540.

⁴⁴ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset Mu'tezilizmin İktidar Tecrübesi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 176.

⁴⁵ Akoğlu, "Kebire ve İman Bağlamında Hâricilik-Mu'tezile İlişkisi", 333.

⁴⁶ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 43-44.

⁴⁷ en-Nisâ 4/93.

itikadî ilkeleri ekseninde sahip oldukları fikirlerden hareketle cevap vermenin uğraşısı içerisinde olmuştur.⁴⁸

Mezheplerin iman tanımlarının kebire sahibinin durumu ile ilgili görüşlerinin oluşmasında belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin imanı tasdik olarak kabul edenlere göre kebire sahibi mü'mindir. Buna mukabil imanı tasdik ve amel olarak tanımlayanlar ise kebire sahibini mü'min olarak isimlendirmemişlerdir. Nihayetinde İslâm ümmeti içerisinde zamanla kebire sahibinin konumu hakkında dört ayrı fikir oluşmuştur. Mürcie, kişinin fiskiyla beraber mü'min olduğunu, Hâriciler ve Râfiziler fiskiyla beraber kâfir-müşrik olduğunu, Mu'tezile, menzile beyne'l-menzileteyn durumunda olduğunu söylemiştir. Malatî dördüncü görüş olarak diğerleri şeklinde bir ifade kullanır. Bunların da fiskiyla beraber münafık olanlar olduğunu ifade eder.⁴⁹

İslâm tarihinde tekfir hadisesi Hâriciler (Muhakkime-i Ülä) ile başlamıştır. Ancak Hâriciler tarafından gündeme getirilen tekfir siyasi iktidara yönelikti. Bu anlamda kullanılan tekfir toplumsal hayatta herhangi bir rahatsızlığa neden olmadı.⁵⁰ Mü'min ve kâfir kavramları, Hâricilerin ortaya çıkışlarına kadar, anlamları sabit, belli ve birbirlerinden ayrı kategorilere delalet etmiştir. İslâm'ın ilk zamanlarında Allah'ın varlığına ve birliğine inanan, Hz. Muhammed'in Allah'ın peygamberi olduğunu kabul eden kişi Müslüman kabul edilmiştir.⁵¹ Hâriciler, teşekkül dönemlerinde ve sonrasında büyük günahın ta-

⁴⁸ Kubat, *Hasan el-Basrî*, 140.

⁴⁹ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*; thk. Muhammed Zeynehum - Muhammed Azib (Beyrut: Mek-tebetü Medbulî, 1992), 30; İzutsu, fiskiyla beraber münafık olanlardan kastın ahiretten ziyade dünya işleri ile ilgilenen ve her yaptıkları işlerde İlahi cezadan korkmayan kimseler olduğunu ifade eder. Ona göre bu kişiler ismen müslümandır; ancak imanı ciddiye almadıkları için yani dedikleri ile yaptıkları arasında uyumsuzluk olduğu için böyle bir isimle adlandırılmıştır. Geniş bilgi için bk. İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, 66-71.

⁵⁰ Orhan Ateş, "İbâdî Fikirlerin Oluşumunda Mu'tezile'nin Rolü", *İslâmî İlimler Dergisi* 10/1 (2015), 94.

⁵¹ Mehmet Kubat, "Hâriciliğin Doğuşunda Münâfıkların Rolü", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/4 (2006), 119.

nımı üzerinde değil büyük günah işleyenin başına ne geleceği ile alakadar olmuşlardır. Onlara göre kebîre sahibi Müslüman değildi ve İslâm toplumunun dışına atılmalıydı. Bu kimseler kâfirdirler ve haliyle öldürülmeleri gerekiyordu.⁵² Muhakkime-i Ülä'yı selefleri olarak sayan İbâdiyye, İslâm toplumunda büyük günah işleyenin dünyadaki ve ahiretteki durumu ile ilgili yaşanan tartışmalara katılmıştır. İbâdiyye, kebîreyi işlendiğinde dünyada had cezası gerektirsin ya da gerektirmesin Allah'ın vaidde bulunduğu her günah olarak tanımlamıştır.⁵³ Onlara göre, kebîre sahibi kâfirdir ama müşrik değildir. Aynı şekilde kebîre sahibi muvahhid olmakla beraber mü'min de değildir.⁵⁴ Muvahhid olup kebîre işleyenler için kâfir kelimesini kullanmışlardır. Bununla kastedilen nimet küfrüdür.⁵⁵ Nimet küfrü işleyenler, Müslümanlara uygulanan hükümlere tabidirler.⁵⁶ İşlenen günah, büyük günahlardan ise bu kişinin mirası, nikâhı ve kestiklerinin yenilmesi helaldir.⁵⁷ Hakkında ceza bulunan bir günahı işleyen kimse Allah katından gelenleri biliyorsa şirk küfrüyle değil nimet küfrüyle kâfirdir.⁵⁸ Bu dünyada böylelerine uygulanacak hüküm helal

⁵² İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, 52.

⁵³ Eттаfeyyiş, *Şerhu Akîdeti't-tevhîd*, 530; Abdülhay Muhammed Kâbil, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-keîâmîyye* (İskenderiye: Darü'l-Vefa li-Dünya, 2015), 232.

⁵⁴ bk. Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Abdulkadir Fâdilî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 107; Ebü Saîd Neşvân b. Saîd b. Neşvân el-Himyerî, *el-Hürü'l-în*, thk. Kemâl Mustafa (Beyrut: Dâru Âzâl, 1985), 227; Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 3/42; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam* (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 75.

⁵⁵ Bârûnî, *Muhtaşar târihu'l-İbâdiyye*, 74; Eттаfeyyiş, *Şerhu Akîdeti't-tevhîd*, 532; Kâbil, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-keîâmîyye*, 240; Berberi, *İbâdiyye*, 19.

⁵⁶ Kâbil, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-keîâmîyye*, 251; Tuayme, *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben*, 121; bk. Yoldaş - Kubat, "İbâdiyye'nin Hâriciliğe İsnadı Me-selesi", 282.

⁵⁷ Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir b. İsferyânî, *et-Tebşîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırakati'n-nâciye 'ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, ed. Kemâl Yûsuf Hût (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 58; İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, 3/273; Mehdi, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 227.

⁵⁸ Ebü Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-nâciye minhüm*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1993), 118.

olarak görmediği sürece işlediği büyük günahlar için ona had cezası uygulamaktır.⁵⁹

İbâdiler, kebâirden herhangi birini işleyen kişinin dini inkâr etme anlamında millet küfrü değil nimet küfrü işlemiş olacağı hususunda görüş birliği içerisindeyler.⁶⁰ İbâdiler küfrü, nimet küfrü ve şirk küfrü olarak ikiye ayırır. Şirk küfrü ile alakalı fikirleri diğer İslâm mezhepleri ile aynı çerçevededir. Şirk küfrünü işleyen kimse cehennemde ebediyen kalacaktır. Şirk küfrünü de iki kısma ayırmışlardır. Birinci türü kişinin, Allah Teâlâ'yı zatında ve sıfatlarında yaratılan ile müsavi tutmasıdır. İkinci türü ise kişinin Allah'ı, nebi ve resulleri, melekleri, kitapları ve ahireti inkâr etmesidir. İbâdiyye'ye göre kebîre sahibi nimet küfrü işlemektedir. İşlediği günahıtan vaz geçmeden ve tövbe etmeden ölmesi durumunda ebedî olarak cehennemde kalacaktır.⁶¹ Yani kebîre sahibi tövbesiz bağışlanmaz. Tövbe bağışlanmak için şarttır. Kişi kebîreden sakınırsa işlediği küçük günahlar (seğâir) tövbeye gerek kalmadan bağışlanır.⁶²

Bağdâdî (ö. 429/1037-1038), İbâdilerin kendi içlerinde firkalara ayrıldıklarını ancak ümmetin kâfirleri hakkında icmâ ettikleri belirtir. Bununla kastedilen İslâm ümmetinden olup kendilerine muhalif olanlar ne mü'min ne de müşriktirler. Fakat onlar kâfirdirler. Bundan dolayı şahitliklerini caiz görmüşlerdir. Gizlice öldürülmelerini ve kanlarını haram saymışlardır. Ama bu açıkça yapıldığı zaman helal olduğunu söylemişlerdir.⁶³ Kebîre sahibi velayet hariç olmak üzere mü'minlere uygulanan ahkâma tabidir. Eğer tövbe etmezse ondan teberri edilir, adaletine güvenilmez ve şahadeti de makbul değildir. Ahi-

⁵⁹ Tuayme, *el-İbâdiyye aqideten ve mezheben*, 121.

⁶⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 108; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, 2001), 410.

⁶¹ bk. Tuayme, *el-İbâdiyye aqideten ve mezheben*, 121-122; Berberi, *İbâdiyye*, 19-20; ayrıca bk. Kâbil, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-keîmiyye*, 237; Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 221.

⁶² Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 225; Muammer, *el-İbâdiyye*, 29.

⁶³ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 103.

rettteki durumu tövbe etmediği gibi günahta ısrar ederse ebediyen cehennemde kalmaktır. Ona şefaahat de edilmez.⁶⁴ İbâdiyye'nin önde gelenlerinden kabul edilen Abdullah b. İbâd'a göre kible ehli olan muhalifleri ile nikâhlanmakta herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Onlara mirasçı olmak helaldir. Ancak harp zamanında silah ve binekleri ganimet olarak alınabilir. Bunun dışındakiler ise alınamaz. İbâdilere göre muhaliflerinin yaşadıkları yerler tevhid yurdudur. Ancak sultanın/hükümdarın ordugâhı bağı yurdudur.⁶⁵ İbâdiyye kebire sahibinin ahiretteki durumu ile ilgili olarak cehennemde ebedî kalacağını Kur'an'dan ayetlerle delillendirir.⁶⁶ Bu ayetlerden birini burada ifade etmek gerekirse Allah Teâlâ; “Şüphesiz, iyiler Naîm cennetindedirler. Şüphesiz, günahkârlar da cehennemdedirler. Hesap, mükâfat ve ceza günü oraya gireceklerdir. Onlar oradan kaybolup kurtulacak da değildirler.”⁶⁷ buyurmaktadır.

Mu'tezile, hakkında vaîd bulunan her günahın büyük günah olduğunu ve küçük günahın ise hakkında vaîd bulunmayan tüm günahlar olduğunu belirtir.⁶⁸ Mu'tezile'ye göre İslâm ümmeti kebire sahibinin fâsık olduğunda icmâ etmiştir. Mü'min olduğu hususunda ihtilaf etmiştir. Çünkü kebire sahibi Ehl-i sünnete göre mü'min, Hâricîlere göre kâfir ve Hasan el-Basrî'ye göre ise münafıktır.⁶⁹ Mu'tezile'ye göre kebire sahibine mü'min ismi verilemez. Çünkü kişi büyük günah işlemekle zem, lanet, istihfaf ve ihanete müstahak olmaktadır. Dinde ise mü'min ismi medih, ta'zim ve muvâlâtaya müstahak olan için kullanılır. Bu iki durumdan dolayı kebire sahibine mü'min isminin verilmesi doğru değildir.⁷⁰ Aynı şekilde kâfir büyük azabı hak

⁶⁴ Komisyon, *Mu'cemü'l-muştalahâti'l-İbâdiyye: şad-ye* (Maskat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'd-Diniyye, 2011), “Kbr”, 2/902.

⁶⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 107; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 106.

⁶⁶ Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 224; bk. Kâbil, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-kelemîyye*, 238.

⁶⁷ el-İnfitâr 82/13-16.

⁶⁸ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1950, 1/306.

⁶⁹ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-akâidi'n-neseфіyye*, thk. Ali Kemâl (Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabiyye, 2014), 106.

⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 701-702.

eden, nikâh, miras ve Müslüman mezarlığına defnedilme gibi hususlardan mahrum bırakılan kişidir. Kâfir, Allah'ın verdiği nimetleri inkâr edendir. Kebîre sahibiyse kâfirin muhatap olacağı büyük azabı hak etmez. Kâfire uygulanan hükümler, ona uygulanmadığı için kâfir olarak da isimlendirilemez.⁷¹

Mu'tezile mü'minin Allah'ın dostu, övülen, iyilik yapan kimse olduğunu, günahkârın ise zemmedilen, kötülük yapan ve Allah'ın düşmanı kimse olduğunu ifade eder. Bir kimsenin aynı anda hem övülen hem de zemmedilen, hem iyi hem de kötü, hem Allah'ın dostu ve hem de düşmanı olmasının imkânsız olduğunu söyler.⁷² Dırâr b. Amr (ö. 200/815), Mu'tezile'nin kebir konusunda fâcirin (büyük günah sahibinin) iki menzile arasında bir yerde bulunduğu görüşünde olduğunu ifade eder. Kebire sahibini Allah'ı ve Allah'ın ayetlerini inkâr etmemelerinden ötürü kâfir veya müşrik olarak isimlendirmek söz konusu değildir. Ayrıca tabi oldukları İslâm'ın mensubu olarak da kabul edilemezler. Bu kişilere tayyibun da denilemez. Allah'ın emirlerine uymayan habîsîn demek daha doğru bir tanımlama olacaktır. Mu'tezile'ye göre fâsık ve fâcir isimleri bunlara verilecek en uygun adlandırma olacaktır.⁷³ İşlenen günah, büyük günahlardan ise kişinin bu dünyadaki durumu; mü'min, kâfir ya da münafık olmayıp fâsık olmaktır. Mirası, nikâhı ve kestiklerinin yenilmesi caizdir.⁷⁴ Mu'tezile'ye göre kebir sahibinin bağışlanması Allah'a tövbe etmesi şartıyladır. Allah va'dine de va'idine sadık olandır.⁷⁵ Ahiret hayatındaki haline gelince bu kişinin ölmeden önce yapacağı tövbe esastır.

⁷¹ Kâdi Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 712; Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebi Bişr el-Eş'arî, *el-İbâne an uşûli'd-diyâne* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1990), 20-21.

⁷² İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, 3/277.

⁷³ Dırâr b. Amr el-Gatafânî, *Kitâbü't-Tahrîş*, thk. Hüseyin Hansu - Mehmet Keskin (İstanbul: Darü'l-İrşad, 2014), 82.

⁷⁴ İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, 3/273; ayrıca bk. Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Akl*, 411.

⁷⁵ Ebü'l-Hasen b. Ali el-Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Kemâl Hasen Merî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 3/185.

Haliyle fâsık kişi tövbe etmeden ölürse cehennemde ebedî olarak kalacaktır.⁷⁶ Bundan ötürü tövbe çok önemli olup kişinin ahiretteki durumu ömrünün sonuna kadar yapacağı tövbeye bağlıdır.

Kâdi Abdülcebbâr, kişinin kebirine karşılık hak ettiği cezanın, itaatinin sevabını boşa çıkardığını ifade etmektedir.⁷⁷ Fâsık cehennemde sürekli kalacak ve orada ebedî olarak ceza görecektir. Fâsığın ateşte ebedî kalacağına ve orada ebedî ceza göreğine vaidin umumiliği delil olarak gösterilir.⁷⁸ Bu konuda mezhebin önde gelenlerinden Ebu'l-Huzeyl'e göre de fâsık İslâm dininden çıkmıştır. Eğer tövbe etmezse cehennemde ebediyen kalacaktır. Ebu'l-Huzeyl bu görüşüyle Vâsıl'ın kebirine sahibi hakkındaki fikirlerine muvafakat etmiş olmaktadır.⁷⁹ Ebu'l-Huzeyl'in bu görüşüne karşılık Mu'tezile içerisinde zamanla fâsığın durumu ile ilgili farklı fikirler de ifade edilmiştir. Örnek olarak Ca'fer b. Mübeşşir'e (ö. 234/848-849) göre bu ümmetin fâsığı, Yahudi, Hristiyan, Mecûsî ve zenadıkadan daha kötüdür.⁸⁰ el-Esamm (ö. 200/816) ise fâsığın mü'min olduğunu ileri sürer. Hâlbuki Mu'tezile, fâsığın mü'min olduğunu kabul etmez. Fâsık ne mü'min ne de kâfirdir. Onun konumu el-menzile beyne'l-menziletayn olarak isimlendirilir. Mu'tezile'nin gümüş çağı da diyebileceğimiz düşünüşe geçtiği dönemde yaşayan Ebu Ali Cübbâi günahlar konusunda tak-sime gider. Günahları, büyük ve küçük diye ikiye ayırır. Ona göre küçük günahların affedilmesi için büyük günahlardan uzak durulmalıdır. Büyük günahların imandan dolayı sevap kazanmayı boşa çıkaracağını ileri sürer.⁸¹

Hem İbâdiyye'nin hem de Mu'tezile'nin kebirine sahibi ile ilgili görüşlerini yukarıda geçen satırlarda izah etmeye çalışırken her iki mezhebin de düşüncelerinde benzerlik bulunduğu müşahede edilmektedir. Birçok konuda olduğu gibi bu konuda da her iki mezhebin

⁷⁶ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, 82; Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 412.

⁷⁷ Kâdi Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 632.

⁷⁸ Kâdi Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 666.

⁷⁹ Aydınli, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 169.

⁸⁰ İsferyâinî, *et-Tebşîr fi'd-dîn*, 78.

⁸¹ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1950, 1/305.

aynı coğrafyada teşekkül etmesi aralarında etkileşimin varlığını göstermektedir. Çünkü İbâdîlerin yaşadığı ve etkin olduğu yerlerden biri olan Basra aynı zamanda Vâsıl'ın da kebîre sahibi ile ilgili fikirlerinin olgunlaştığı yerdir.⁸² Vâsıl'ın ifade ettiği düşünce Basra kültür atmosferinden beslenmekte olup, İslâm toplumu içerisinde ortaya çıkan farklı bir yaklaşım tarzıdır.⁸³ İbâdiyye hariç olmak üzere diğer Hâricî fırkalar kebîre sahibini küfre ya da şirke düşmekle nitelediler. Vâsıl'ın konuyu ele alma biçimi Hâricî düşüncenin kebîre konusundaki yaklaşımına karşı bir tutum olmakla beraber İbâdiyye'nin de bu husustaki düşünceleriyle büyük oranda benzerlik taşımaktadır.⁸⁴ Vâsıl'ın kebîre sahibi hakkındaki görüşleri, İbâdîlerin bu konu hakkındaki fikirleriyle genel anlamda bir örtüşmeden dolayı İbâdiyye, kebîre ile ilgili fikirleriyle Mu'tezile'ye etki etmiştir sonucuna ulaşabiliriz.⁸⁵ Başka bir ifade ile İbâdiyye bu konuda Mu'tezile ile aynı kanaattedir. Aynı şekilde kebîre sahibinin ölmeden önce tövbe ederse mükâfatı hak edeceği ya da tövbe etmeden dünyadan ayrıldığında ebedî olarak cehennemde kalacağı hususlarında da aynı kanaatleri paylaşırlar.⁸⁶ İbâdiyye ve Mu'tezile Allah Teâlâ'nın kebîre sahibini tövbe etmeden bağışlarsa vâidine aykırı olacağı hususunda da aynı fikirdedirler.⁸⁷

İbâdiyye ve Mu'tezile'nin büyük günah işleyenin –tövbe etmeden ölmesi durumunda- cehennemde ebedî kalacağı şeklindeki görüşle-

⁸² Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 65.

⁸³ Akoğlu, "Mu'tezilî Düşüncede Tarihi Kırılma Evreleri", 11.

⁸⁴ Muharrem Akoğlu, "Entelektüel Mu'tezile'de Bedevi Etki", *Bilimname: Düşünce Platformu* 20 (Ocak 2011), 16.

⁸⁵ Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 140; Ethem Ruhi Fığlalı, "İbâziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/259; bk. Tuayme, *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben*, 122; Yâsîn Hüseyin el-Veysî, *Min tûrâsi'l-İbâdiyyeti'l-akâidi* (Dımaşk: Daru'l-Firkad, 2010), 55.

⁸⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdi Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyan*, thk. İsmail Kâşif (Uman: Vizaretu't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1980), 1/338-339.

⁸⁷ Ettafeyyîş, *Şerhu Akîdeti't-tevhîd*, 130; Fığlalı, "İbâdiyye'nin Siyâsi ve İtikâdi Görüşleri", 343; ayrıca bk. Kâbil, *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-keâmîyye*, 253.

rinin aynı olması nedeniyle Vâsıl ve Amr, Mu'tezilî değil de Hâricî olmakla itham edilmişlerdir.⁸⁸ Vâsıl ve Amr, İbâdîye'nin kebirle ilgili görüşlerine muvafakat etmişlerdir. Burada ortaya çıkan fark kebirle sahibine verilecek isimle ilgilidir. İbâdîyye, iman ve küfür arasına üçüncü bir menzil kabul etmez. Mu'tezile ise böyle bir menzili kabul eder ve bunun fîsk olduğunu dile getirir.⁸⁹

1.4. el-Menzile beyne'l-Menzileteyn

Hâricilerin büyük günah ile ilgili ortaya koydukları görüşler konunun Müslümanlar arasında ciddi şekilde tartışılmasına sebebiyet verdi. Burada Şehristânî'nin⁹⁰ (ö. 548/1153) aktardığı Hasan el-Basrî'nin meclisinde geçen tartışma örnek olarak zikredilebilir. Kebirle konusu tartışılmaya başlandığında ilk başlarda siyasî bir sorunken zamanla itikadî bir görünüm kazandı. O dönemlerde Hâriciler kebirle sahibini kâfir, Mürcie mü'min ve Hasan el-Basrî ise bu durumda bulunan kişinin ne mümin ne kâfir olup münafık olduğunu söylemiştir.⁹¹ Bu isimlendirmelerin hepsi de aslında siyasî bir tavrı ifade etmektedir. Misal olarak Mürcie'nin tavrını Emevî iktidarını destekleme anlamında kabul edebiliriz ya da Müslüman toplumun birlik ve beraberliğini dikkate alan uzlaşmacı bir yaklaşım olarak... Hâriciler ise İslâm ümmetinin birlik ve beraberliğini zedeleyen bir görüşe sahiptiler. Mu'tezile ise bu konudaki bakış açısıyla ne Mürcie'nin yaklaşımını ne de Hâricilerin yaklaşımını kabul etmeyip Müslüman toplumda kaosu engellemeye yönelik bir ara formül ortaya

⁸⁸ Akoğlu, "Kebire ve İman Bağlamında Hâricilik-Mu'tezile İlişkisi", 333; Watt, Basra'da yaşayan mutedil Hâricilerin Vâsıl tarafından savunulan Mu'tezile'nin beş esasının ibtidai şekline karşı çıkmadıkları şeklinde bir tespitini ifade eder. Vâsıl ve Amr'ın sahip oldukları görüşlerin mutedil Hâricilerin farklı zümrelerinin fikirlerinden çok farklı değildi. Bu yüzden onlara Hâricî olarak bakılabilir. Watt, tüm bu ifade ettikleriyle Bağdâdî'nin Mu'tezile için Hâricilerin kaypak ve ürkek versiyonu tespitinin anlaşılır olmasını amaçlar. Bk. William Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (İzmir: İzmir İlahiyât Vakfı Yayınları, 2017), 284.

⁸⁹ Orhan Ateş, *Mu'tezile İbâdîyye Etkileşimi* (İstanbul: Seda Ozalit, 2014), 170.

⁹⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 42.

⁹¹ Ebû'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed b. Kâdî Abdülcebbar, *el-Münye ve'l-emel*, thk. İsamüddin Muhammed Ali (İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifetü'l-Câmiyye, 1985), 40; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, 137; Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 58; Abdurrahmân Bedevî, *Mezahibü'l-İslamiyyin* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1997), 64-65.

koymuştur.⁹² Tıpkı İbâdilerin daha önce kebire sahibini nimet küfrü işlemekle vasıflayıp ortaya koydukları ara formül gibi... Öncelikle Harici tutum ortaya çıkmış, tepki olarak “İrca görüşü” dillendirilmiştir. Ancak bunu yeterli görmeyen başta İbâdî çevreler ve bir müddet sonra Mu'tezile üçüncü bir çıkış yolu aramaya başlamışlardır. Bu bağlamda “küfr-ü nimet” ve “el-menzile” görüşleri ete-kemiğe bürünmüştür.

Vâsıl b. Atâ, el-menzile beyne'l-menzileteyn kavramını ilk defa ortaya atan kişidir.⁹³ Bu ilkenin Hasan el-Basrî'nin hayatının son zamanlarında tahmini olarak hicrî ikinci yüzyılın başlarında oluştuğu düşünülmektedir.⁹⁴ Vâsıl'ın menzileteyn fikrini ortaya atması, o dönemlerde Müslümanlar tarafından yadırganmış, büyük tepkiyle karşılanmıştır. Çünkü bu düşünce ilk kez duyulan yeni bir iddiaydı. Hz. Peygamber ve râşid halifeler zamanında insanlar; mümin, kâfir ve münafık olmak üzere üç gruba ayrılıyorlardı.⁹⁵

Menzileteyn kavramı sözlükte iki şey arasında yer alan üçüncü bir şey anlamındadır. Mu'tezilî kelâmcılar ise kebire sahibi için iki isim arasında bir isim ve iki hüküm arasında bir hüküm bulunması anlamında kullanırlar.⁹⁶ el-Menzile beyne'l-menzileteyn iki konum arasında üçüncü bir konum anlamına gelir. Mu'tezilî anlayışta ise iman ile küfür arasında bulunan fîsk konumunu ifade eder.⁹⁷

⁹² Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 179; Vâsıl'ın menzileteyn fikrini ortaya attığı döneme baktığımızda birbirleriyle savaşan Müslümanlardan olmamak için bir kenara çekilme tutumunun varlığı söz konusudur. Kebire sahibinin durumuyla ilgili Vâsıl'ın görüşünde de aynı tutumun izleri görülebilir. Bk. Mustafa Köse, *Mu'tezile'de Entelektüel Düşünce Çahız* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 44.

⁹³ Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *İtikâdatü firâki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sâmî Neşşâr (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982), 40.

⁹⁴ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 71.

⁹⁵ Kemal Işık, “Mutezile'nin İlk Kurucusu Vâsıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 344.

⁹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 137; ayrıca bk. İlyas Çelebi, “Menzile beyne'l-Menzileteyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/161; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile* (Beirut: Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dirasiyye, 1990), 62-63.

⁹⁷ Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, 32; Çelebi, “Menzile beyne'l-Menzileteyn”, 29/161; Muhammed Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü*

Vâsıl'ın yaşadığı yıllarda günah işleyen kişilerin dünya ve ahiretteki durumları hakkında İslam toplumu içerisinde çeşitli fırkaların farklı görüşler ortaya koydukları bilinmektedir. Örneğin Hâricilerden Ezârika fırkası büyük ya da küçük günah işleyen herkesi müşrik olarak kabul ediyordu. Ezârika, bu konuda o kadar ileri gitti ki müşrik saydıklarının çocuklarının da müşrik olduğunu söylüyordu. Bu görüşlerinin bir neticesi olarak Müslüman oldukları halde kendilerine muhalif olan kişilerin çocuklarının ve kadınlarının öldürülmesini helal saymışlardır. Vâsıl b. Atâ, günah işleme konusunda ifrat derecesinde düşüncelerin dile getirildiği böyle bir ortamda kebîre sahibi ile ilgili farklı bir fikir ileri sürmüştür Vâsıl'a göre bu ümmete mensup olup büyük günah işleyen kimse ne mü'min ne de kâfirdir. İman ile küfür arasında bir konumda bulunmaktadır.⁹⁸ Bu konumda bulunanlar için kullanılacak en uygun isim "fasık" olup, fâsık da iki menzile/konum arasında bir yerdedir. Fâsık, cehennemde ebedî kalacaktır. Vâsıl, ortaya koyduğu bu fikirden ötürü Hasan el-Basrî'nin ilim meclisinden ayrılmış ve mescidin direklerinden birinin yanına oturarak kendisini dinleyenlerle yeni bir ders halkası oluşturmuştur. Müslümanlar zaman içerisinde Vâsıl'ın ümmetten ayrıldığını söylemişler ve yanındakilerle beraber onu Mu'tezili diye tesmiye etmişlerdir. Hasan el-Basrî'nin öğrencilerinden Amr b. Ubeyd de ilerleyen zamanlarda Vâsıl'a katılmıştır.⁹⁹

Sorunu (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 96; Çağfer Karadaş, "Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 3/3, Mu'tezile Özel Sayısı (2003), 25.

⁹⁸ İsferyâni, *et-Tebşîr fi'd-dîn*, 68; Bağdâdi, *el-Farq beyne'l-fırak*, 117-118; bk. Himyerî, *el-Hürû'l-în*, 258-259; Işık, menzile el-menzileteyn görüşünün kaynağı hakkında değerlendirmede bulunur. O'na göre "Vâsıl, 'el-Menzile beyne'l-Menzileteyn' görüşünü, ilk defa İslami kaynaklardan almış olarak görünmektedir. Çünkü, gerek Kur'an-ı Kerim'de, gerekse Hz. Peygamber'in hadislerinde bu kavramın ifade ettiği 'Orta Yol'a delalet eden pek çok ayet ve hadise rastlamak mümkündür." bu tespitini de Kur'an'dan ayetlerle ve Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerle delillendirir. Bk. Işık, "Mutezile'nin İlk Kurucusu Vâsıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi", 343-344.

⁹⁹ İsferyâni, *et-Tebşîr fi'd-dîn*, 68; Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdi, *el-Milel ve'n-nihal*, ed. Albert Nasri Nader (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 83; Köse, Vâsıl'ın Hasan-ı Basrî'nin meclisinde söylediği fikirleri ile onun bu konu üzerinde daha önceden düşündüğü kanaatindedir. Bk. Köse, *Mutezile'de Entelektüel Düşünce Câhız*, 49.

Vâsıl'ın kebîre sahibi ile ilgili görüşleri başlarda siyasi bir görüş-nüme sahipken zamanla itikadî bir esas haline evrildi. Bu ilkedden hareketle küfür, iman, fîsk ve nîfak gibi kavramlar tartışılır olmuştur.¹⁰⁰ Şehristânî, Vâsıl'ın bu konuya yaklaşımı ile ilgili olarak:

“İmân bir takım iyi hasletlerden ibarettir. Bu hasletler kendisinde olan kişi “Mü'min” diye isimlendirilir. Fâsık ise kendisinde iyi huylar toplanmadığı için mü'min ismine hak kazanmaz. Ayrıca bu kişi kâfir de olmadığı ve inkâr edilmeyecek şekilde şehadet ve bir takım hayırlı işler kendisinde bulunduğu için kâfir diye de isimlendirilmez. Kebîre sahibi tövbe etmeden dünyadan ayrılırsa ebedî olarak cehennem de kalacaktır. Azabı da kâfirlerin azabından hafif olacaktır.”¹⁰¹ demektedir.

Hayyât (ö. 300/913), Müslümanların kebîre sahibini fîsk ve fücür isimleri ile nitelendirme noktasında icmâ halinde olduklarını ama bunların dışındaki isimlendirmede ise ihtilaf ettiklerini belirtir. Ona göre Vâsıl ümmetin icmâ ettiği kavramlardan olan “fîsk” kavramını almıştır. İhtilaf ettiklerinden ise uzak durmuştur.¹⁰² Mu'tezile'nin fâsık kavramı ile ilgili görüşleri başlangıçta basit ve sınırlı bir anlam alanına sahipti. Fîsk mertebesini kâfir ve mümin dışında üçüncü bir konum olarak tayin ettiler.¹⁰³ Mu'tezile, “fâsık”a mü'min ve kâfir arasında ayrı bir konum tahsis etmiştir. Bilinen anlamıyla fâsık, günahkâr anlamındadır. Ancak Mu'tezile bu kavramı kebîre sahibinin durumu belirtmek için kullanmıştır.¹⁰⁴ Bilindiği üzere Mu'tezile'ye

¹⁰⁰ Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mutezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 244; Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 61; Ethem Ruhi Fıglalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyât Vakfı Yayınları, 2011), 572.

¹⁰¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 42-43; Kâdî Abdülcebbar, *el-Münye ve'l-emel*, 8; bk. Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mutezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut: Dârü'l-Muntazır, 1988), 4; ayrıca bk. Bedevî, *Mezahibü'l-İslamiyyin*, 85.

¹⁰² Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed el-Hayyât, *el-İntisar ve'r-red ala İbni'r-Ravendi el-mülhid*, thk. Albert Nasri Nader (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1957), 118; Kâdî Abdülcebbar, *el-Münye ve'l-emel*, 9; Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bi, *Zikri'l-Mutezile min Makâlâtü'l-İslamiyye*, thk. Fuâd Seyyid (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi's-Şarkıyye, 2017), 75; ayrıca bk. Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mutezile*, 38; Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 66.

¹⁰³ Cârullah, *el-Mutezile*, 62.

¹⁰⁴ İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, 62.

göre kebîre sahibi mü'min de değildir kâfir de değildir. O fâsık olup iki menzile arası bir menzildedir/konumdadır.¹⁰⁵ Kebîre sahibinin işlediği günah onu imandan çıkarıp küfre götürmez. Fakat iman dairesinde de bırakmaz.¹⁰⁶ Onun hakkında üçüncü bir hüküm takdir edilir. Bu da 'el-menzile beyne'l-menziletayn' hükmüdür.¹⁰⁷ Bu hüküm kebîre sahibinin iki isim ve iki hüküm arasında olmasıdır.

İbâdiyye el-menzile beyne'l-menziletayn kavramını kebîre sahibinin konumunu isimlendirmek ve diğer mezheplerin verdikleri isimlerden ayrılmak için kullanmıştır. Örneğin Havâric kebîre sahibini müşrik olarak isimlendirirken bazı mezhepler ise mü'min olarak isimlendirmişlerdir.¹⁰⁸ İbâdiler iman-küfür durumuna göre insanları üç kısma ayırırlar. Birinci kısım, mü'minlerdir. Bu kişiler imanlarının gereğini yerine getiren, Allah'ın koyduğu haramlara ve hudutlara riayet eden ve amel-i sâlih üzere olanlardır. İkinci kısım Allah'ı inkâr eden yahut şirk koşan ve şirk koştuklarına ibadet eden kimselerdir. Üçüncü kısım ise kelime-i tevhidi kabul ettikten sonra bunu açıkça söyleyip İslâm'ı kabul eden fakat yapmaları gereken dini vecibeleri ve ibadetleri yerine getirmeyenlerdir. Bu kişiler müşrik olarak kabul edilmez. Çünkü tevhidi ikrar etmektedirler. Mü'min de değildirler. Çünkü imanlarının gereğini yerine getirmezler.¹⁰⁹ Bu kişiler tevhidi

¹⁰⁵ Bağdâdî, *Kitabu Usuli'd-din*, 249; Ebû'l-Hasen b. Ali el-Mes'ûdî, *Mürücû'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, thk. Kemâl Hasen Mer'î (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 2/185; Mehdî, *el-İbâdiyyetu neş'etuhâ ve akâiduhâ*, 219; Âmir Neccâr, *el-İbâdiyye ve medâ siletihâ bi'l-Havâric* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1993), 58; ayrıca bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-aķâ'idi'n-neseĢiyye*, 105; Kâbil, *el-İbâdiyye ve ârauhumu'l-kelâmiyye*, 233.

¹⁰⁶ Malatî, *et-Tenbih*, 30; bk. Mes'ûdî, *Mürücû'z-zeheb*, 2005, 3/185; A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983), 44.

¹⁰⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, 697; bk. Bedevî, *Mezahibü'l-İslamiyyin*, 64.

¹⁰⁸ Komisyon, *Mu'cemü'l-muştalâhâti'l-İbâdiyye: şad-ye* (Maskat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'd-Diniyye, 2011), "Nzl", 2/988.

¹⁰⁹ Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-firaki'l-İslâmiyye* (Maskat: Mektebetü'd-Dâmirî, ts.), 2/92-93; bk. Tebgürin b. İsa b. Dâvûd el-Meşûti, *Uşûlü'd-dîn ev el-uşûlü'l-aşra*, thk. Venîs et-Tâhir Âmir (Maskat: Mektebetü'l-Ceyli'l-Vâid, 2005), 114-122; ayrıca bk. Ebi Hafis Amrûs b. Feth en-Nefûsî, *Uşûlü'd-deynüneti's-şâfiyye*, thk. Hâc Ahmed b. Hamûkrûm (Maskat: Vizaretü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1999), 61.

ikrar ettikleri için konum olarak şirk ile iman arasında bir menzilde bulunmaktadır. Vercelânî (ö. 570/1175) ve Eттаfeyyiş'e göre onlara muvahhid anlamında mü'min denilebilir.¹¹⁰ İbâdiler, kendilerine karşı dostane duygulara sahip olmayan kible ehlinin imanlarına şahitlik etmeyeceklerini ancak kelime-i tevhidi kabul edip iman ettikleri için de tekfir etmeyeceklerini ifade ederler. Bu kişiler iman etmeleri gereken bazı hususları inkâr ettikleri ve bazılarını da kabul ettiklerinden dolayı nifak ehlidirler. İman ile inkâr arası bir yolda bulunmayı istemişlerdir.¹¹¹ İbâdiyye, bu konumda bulunmayı isteyenlere karşı şiddete başvurmayı ve muvahhidleri küfre girmekle ithamı doğru bulmamaktadır. İbâdiyye'nin bu görüşü üzerinde düşünüldüğünde Mu'tezile'nin 'el-menzile beyne'l-menzileteyn' ilkesine muvafakat ettikleri görülmektedir. Ayrıca Mu'tezile'nin bu ilkesi İbâdiyye'nin tekfir ve şiddete başvurma konusundaki görüşlerine destek şeklinde de değerlendirilebilir.¹¹²

Mu'tezile kebîre işleyen kişinin durumu konusunda İbâdiyye ile aynı görüşleri paylaşmakta ve el-menzile beyne'l-menzileteynde bulunan fâsiğın eğer tövbe ederse imana yaklaşacağını yoksa temelli cehennemde kalacağını ifade etmektedir.¹¹³ Yani İbâdiyye, Mu'tezile ile bu kavramın kullanılmasında ittifak halindedir. Fakat kavrama verilen isim noktasında ayrışma söz konusudur. Mu'tezile'ye göre iman-küfür arasındaki konum fisk mertebesidir. İbâdiyye ise iman ile şirk arasındaki konumu nifak olarak adlandırır.¹¹⁴ Münafık dünyada Müslümanların ahkâmına tabidir. Ahirette ise müşriklerle beraber olacaktır. Bundan dolayı İbâdî müellif Muammer, nifakı menzile beyne'l-menzileteyn olarak vafeder.¹¹⁵ Kalhâtî de benzer yaklaşımla "İnsanlar ya mü'min ya da kâfir olarak iki konumda (menzile) bulunurlar. Kâfirler cehenneme mü'minler ise cennete gideceklerdir.

¹¹⁰ Komisyon, "Kbr", 2/902.

¹¹¹ Nesefî, *Kitabü'r-Red*, 151; bk. Melşûti, *Uşûlü'd-dîn ev el-uşûlü'l-'aşra*, 114-115.

¹¹² Ateş, "İbâdî Fikirlerin Oluşumunda Mu'tezile'nin Rolü", 99.

¹¹³ Fığlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 138; ayrıca bk. Melşûti, *Uşûlü'd-dîn ev el-uşûlü'l-'aşra*, 123-124; Adûn Cehlân, *el-Fikrû's-siyâsi inde'l-İbâdiyye min hilâli ârâi's-Şeyh Muhammed b. Yusuf et-Tafeyyiş* (Uman: Mektebetü'd-Dâmîri, 2010), 75-76.

¹¹⁴ Komisyon, "Nzl", 2/988.

¹¹⁵ Muammer, *el-İbâdiyye*, 29.

Münafık, asi, zalim ve fâsık olanlar aslında küfür üzeredirler.” şeklinde düşüncesini ifade eder.¹¹⁶

Abdullah b. İbâd ve tabileri ile Vâsıl b. Atâ ve beraberinde olanların bu konuda aynı bakış açısına ve değerlendirmeye sahip oldukları ifade edilebilir. İbn İbâd’a göre kebâir işleyen kimse nimet küfrü içerisindedir. Buna mukabil tövbe kapısı bu kimseler için her daim açıktır. Abdullah b. İbâd’ın bu görüşleriyle aynı çerçevede görüşlerin Vâsıl b. Atâ tarafından dile getirildiği görülmektedir. O da küfür ile iman arasında üçüncü bir konum olan ‘fisk’dan söz etmiştir. Vâsıl, kişinin işlediği günahattan dolayı bağışlanması için tövbenin şart olduğunu ifade etmiştir. Böylelikle iki düşünce şekli farklı kavramlarla ifade edilse de aynı bakış açısının varlığı söz konusudur.¹¹⁷ Akoğlu’nun bu konudaki tespitleri konuyu anlaşılır kılacak mahiyettedir. O’na göre;

“Hasan el-Basrî’nin meclisinde gelişen bu olay, tahminen 105-110/723-728 yıllarında gerçekleşti. Takdir edilir ki Mu‘tezile, hicri üçüncü asrın ilk çeyreğinde Ebu’l-Huzeyl Allâf’la birlikte usûl-i hamse denilen beş prensibin olgunlaşmasıyla mezhepleşme hareketini tamamladı. Ebu’l-Huzeyl’e kadar geçen süreç ancak mayalanma ve olgunlaşma süreci olarak isimlendirilebilir. Bu nedenle, Vâsıl, belki bu sürecin ilk başlangıç ve kırılma noktası olarak değerlendirilebilir. Çünkü Vâsıl’ın içinde yaşadığı dönemde Mu‘tezili prensipler muhtemelen ilkel bazda var olsalar da, olgunlaşmadığı ve ayırt edici unsurlar haline gelmediği için -çok yüksek sesle dillendirilmese de- onun Mu‘tezili olup olmadığı meselesinin zaman zaman tartışma konusu yapıldığı görülmektedir. Yine de bütün bunlara rağmen Hasan el-Basrî’nin meclisinde onun gündeme getirdiği fikrin, Mu‘tezile açısından bir açılım ve fikrî nüve oluşturduğu bilinmektedir. Çünkü onun dillendirdiği el-menzile beyne’l-menziyeteyn şeklinde ifade edilen nazariye, üzerine oturduğu kebîre ve buna bağlı iman bağlamında, içinde doğduğu Basra kültür atmosferinde etkin olan genelde Hâricilik ile Mu‘tezile veya özelde Abdullah b. İbâd taraftarları ile Vâsıl b. Atâ takipçileri arasındaki ilişki, etkileşimin ve akışkanlığın bir yansıması gibidir.”¹¹⁸

Vâsıl’ın kebîre sahibi ile ilgili dile getirdiği görüşler, onun yaşadığı Basra şehrinin kültürel ortamının etkisinde kaldığını ve fikir dünyasının da bu etkiyle biçimlendiğini göstermektedir.¹¹⁹ Vâsıl, kebîre ile

¹¹⁶ Kalhâti, *el-Keşf ve’l-beyan*, 1/330.

¹¹⁷ Akoğlu, “Kebîre ve İman Bağlamında Hâricilik-Mu‘tezile İlişkisi”, 332.

¹¹⁸ Akoğlu, “Kebîre ve İman Bağlamında Hâricilik-Mu‘tezile İlişkisi”, 329.

¹¹⁹ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 65; Akoğlu, “Kebîre ve İman Bağlamında Hâricilik-Mu‘tezile İlişkisi”, 331.

ilgili fikirlerini nass ile delillendirse de içinde yaşadığı şehrin ilmi-kültürel durumu ile İbâdîliğin etkisinde kaldığı gerçeğini değiştiremez. Vâsıl, kebîre sahibini tam anlamıyla küfre nispet etmemekte, İbâdiyye'nin kullandığı nimet küfrü yerine fîsk kavramını kullanmayı tercih etmektedir. Sözün özü bu durum her iki mezhep arasında farklı kavramlarla aynı olan bakış açısının ifade edilmesi anlamına gelmektedir. Bu durum Basra kültür havzasında teşekkül eden Mu'tezile'nin düşünce sistemi üzerinde İbâdiyye'nin el-esmâ ve'l-ahkâm ile ilgili konulardaki etkisini ortaya koymaktadır. Her iki ekolün de kebîre sahibinin gideceği yerin cehennem olması ve orada ebedî kalacağını ifade etmeleri bu konuda ulaştıkları sonucun da aynı olduğunu göstermektedir.¹²⁰

Netice olarak ifade edebiliriz ki Mu'tezile'nin kebîre sahibinin fasık olarak isimlendirileceği ve menzile beyne'l-menziyeteynde bulunacağı düşüncesi ile İbâdiyye'nin nimet küfrü düşüncesi aynı anlamda kullanılmıştır. Burada sadece lafzi bir farklılık bulunmaktadır.¹²¹ İbâdi müelliflerden Ca'bîri de İbâdi kaynaklarda nimet küfrünün "fîsk" kavramının müradifi olarak kullanıldığını söylemekle¹²² aslında her iki mezhebin de aynı durumu farklı kavramlar kullanarak isimlendirdikleri düşüncesini desteklemektedir.

Burada vurgulamak istediğimiz bir husus da Vâsıl'ın kebîre sahibi ile ilgili fikirleri dikkatle incelendiğinde kendisinin Hâricîlerle benzer düşüncelere sahip olduğudur.¹²³ Vâsıl'ın kebîre sahibi ile ilgili görüşlerini geliştirerek devam ettiren Mu'tezile'nin kebîre sahibine karşı bu

¹²⁰ Bk. Akoğlu, "Entelektüel Mu'tezile'de Bedevi Etki", 17-19.

¹²¹ Ca'bîri, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'ağîdeti'l-İbâdiyye*, 522; bk. Metin Yıldız, "İbâdiyye'nin Temel İnanç Esasları: el-Usûlu't-Tis'a (Dokuz İlke)", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/1 (2020), 177.

¹²² Ca'bîri, *el-Bu'dü'l-hadârî li'l-'ağîdeti'l-İbâdiyye*, 513.

¹²³ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 174; bk. Bedevî, *Mezahibü'l-İslamiyyin*, 90; Aydınlı, Vâsıl'ın Hâricîlikle ilgisinin tespit edilmesinin zorluğunu dile getirir. Fakat yaşadığı yer olan Basra'dan ötürü onların fikirlerinden etkilendiği yada onlara yakın fikirler ortaya koymasının mümkün olduğunu da söyler. Bk. Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Akılleşme Süreci*, 83.

dünyadaki isimlendirmeye alakalı net olmayan yaklaşımı Hâricilerden ayrışan yönüdür.¹²⁴ Buna mukabil ahirette bu kişinin cehennemde daimi kalacağını söylemekle aynı fikri paylaşmış olmaktadır.¹²⁵ Bağdâdî, Vâsıl ile Amr'ın kebîre sahibinin kâfir ve müşrik olarak değil muvahhid olarak ebediyen cehennemde kalacağı şeklindeki fikirleri ile Hâriciler gibi düşündüklerini iddia eder. Hatta bu fikir benzerliğinden dolayı Mu'tezile'nin Hâricilerin kaypak bir hali olduğunu dile getirerek onları Hâricilikle itham eder.¹²⁶

Kebîre sahibini farklı sıfatlarla nitelendirse de cehennemde ebedi kalacağı noktasında İbâdiye'nin Hâricilerle fikir birliği vardır.¹²⁷ Bununla birlikte İbâdiyye, kebîre sahibinin müşrik olduğu ve sürekli cehennemde kalacağını söyleyen Hâricilerin çoğunluğundan ayrılmakta olup daha çok Mu'tezile'nin bu konudaki fikirlerine yaklaşmış olmaktadır.¹²⁸

Sonuç

Hz. Osmân'ın hilâfetinin son zamanlarından başlamak üzere meydana gelen toplumsal olaylar birçok İslâm beldesini etkilediği gibi Basra da bundan payını aldı. Hz. Osmân'ın Medine'de muhasara altına alınmasında dahli bulunan Basralı bir grup ve Hz. Ali döneminde

¹²⁴ Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 139.

¹²⁵ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-tilâfî'l-muşallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1950), 2/138; Sönmez Kutlu, "Va'd Va'id", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/414; Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 66.

¹²⁶ Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihal*, 83; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 119; İsferyîni, *et-Tebşîr fi'd-dîn*, 68.

¹²⁷ Metin Yıldız, "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzilerin Hâriciliği Meselesi", *Kader* XVI/2 (2018), 312.

¹²⁸ Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 136; Fığlalı, "İbâdiyye", 19/259; İbâdilere göre Hâriciler, tâbiîn ve tebei't-tâbiîn zamanında çıkan bir gruptur. Liderleri Nâfi' b. el-Ezrak, Necde b. Âmir, Muhammed b. Seffar'dır. Onlar; halka karşı, hakka karşı, ümmetin kebîre sahibi hakkındaki hükmüne karşı hurûc ettikleri, kebîre sahibini müşrik sayıp kanını ve malını helal gördükleri için Hâricî diye isimlendirildiler. Bk. Muammer, *el-İbâdiyye beyne'l-fıraki'l-İslâmiyye*, 2/172.

Cemel Vak'asının Basra dolaylarında meydana gelmesi ile her iki tarafın da Basra'da yaşayanlardan destek görmesi şehirde olgunlaşmaya başlayan kimi fikir mecralarının zamanla politize olmasına neden oldu. Yaşanan tüm toplumsal ve siyasal olaylar beraberinde birçok tartışma konusunun ortaya çıkmasına yol açtı. İslâm Tarihinin erken dönemlerinde meydana gelen siyasal içerikli olaylar nedeniyle zihinleri meşgul eden birçok soru(n) gün yüzüne çıktı. İki Müslüman grubun savaşmaları nasıl izah edilebilir? Öldürenler ve öldürülenler hakkında nasıl bir hükme varılabilir? İman-kebire konuları bağlamında tartışılan hususlarla ilgili farklı görüşler ortaya çıktı. Bu görüş ayrılıkları İslam toplumunda oluşmaya başlayan firkalaşma hareketlerinin ivme kazanmasına neden oldu.

Firkalaşma hareketlerinin en çok hissedildiği yerlerden biri Basra şehridir. Basra şehri Hz. Ömer'in emriyle Utbe b. Gazvân tarafından kuruldu. Utbe'nin emrinde çeşitli Arap kabilelerine mensup askerlerin ordugâh olarak iskân edildiği bir yerleşim yeri haline geldi. Şehrin kurulduğu yerin stratejik önemi nedeniyle zaman içerisinde farklı Arap kabilelerine mensup insanlar gelip buraya daimi olmak üzere yerleştiler. İran'ın fethedilmesi ile buralarda yaşayan ve Müslüman olan ya da esir edilen insanlar da gelip Basra'da yaşamaya başladılar. Emevîler döneminde mevâlî olarak adlandırılan bu kişiler şehirde daha önceden yerleşen bedevî Arapların mevlâsı olarak hayatlarına devam ettiler. Zaman içerisinde gittikçe büyüyen Basra şehri kozmopolit bir hüviyete büründü.

Sıffin Savaşı sonrası Hz. Ali'den ayrılanlardan kimileri de gittikçe önemli bir yer haline gelen Basra'ya gelip burada yaşamlarına devam ettiler. Hâricî olarak adlandırılan bu insanların şehirdeki bedevî kabileler arasında taraftar bulması, görüşlerinin yayılması anlamına gelmekteydi. Hâricîlerin iman-amel münasebeti ve kebire sahibinin tekfir edilmesi konularındaki katı görüşleri Basra'da daha mutedil fikirlerin oluşmasına ön ayak oldu. İlk Hâricîler olarak da adlandırılan Muhakkime-i Ülä'yı selefleri olarak kabul eden İbâdî hareketi bu konularda mutedil denilecek görüşleri savunan firkalardan biridir. Öte yandan mevâlî orijinli bir firkalaşma hareketi olan ve Mu'tezile diye isimlendirilen grubun da benzer görüşleri savunduğu bilinmektedir. Her iki mezhebinde aynı sosyo-kültürel ve siyasal şartlar altında aynı coğrafyada teşekkül etmesi ve özellikle kurucu kadroların çeşitli

konulardaki benzer/aynı fikirleri savunması aralarında var olduğuna kanaat getirdiğimiz etkileşimin kanıtı niteliğindedir. Her iki mezhebin de el-esmâ ve'l-ahkâm üst başlığı ile ifade edilen iman, iman-amel ilişkisi, kebîre ve menzile beyne'l-menzileteyn konuları hakkındaki görüşlerini ele alırken gördük ki benzer/aynı fikirleri savunmaktadırlar. İmanın tanımına ameli kesinlikle dâhil etmeleri, kebîre sahibini farklı isimlerle adlandırsalar da dünya ve ahiret hayatında karşılaşacağı durumlarla ilgili aynı görüşlere sahip olmaları ve kebîre sahibinin menzile beyne'l-menzileteyn konumunda olacağı şeklindeki fikirleri, her iki mezhebin görüşlerinin benzerliği olarak geçiştirilemez. Aynı şehrin dinî, ilmî, toplumsal, kültürel ve sosyo-politik şartlarında teşekkül eden her iki mezhep arasında özellikle kurucu kadroların görüşleri dikkate alınmak suretiyle aralarında etkileşimin varlığı noktasında görüş ortaya konulabilir.

Neticede “el-esmâ ve'l-ahkâm” konuları çerçevesinde Basra'daki bedevî Arap kabîlelerinin mevlâları olan insanların teşekkülünde ön ayak oldukları Mu'tezile ile bu kabîlelerin genel anlamda kabul ettikleri İbâdî düşünce arasında etkileşim söz konusu olup İbâdî görüşlerin etkileyen taraf olduğunu ama Mu'tezile'nin de bu görüşleri sistematik hale getirerek geliştirdikleri sonucuna ulaşabiliriz.

Kaynakça

- Akoğlu, Muharrem. “Entelektüel Mu'tezile'de Bedevi Etki”. *Bilimname: Düşünce Platformu* 20 (Ocak 2011), 7-24.
- Akoğlu, Muharrem. “Kebîre ve İman Bağlamında Hâricilik-Mu'tezile İlişkisi”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (Şubat 2007), 317-339.
- Akoğlu, Muharrem. “Mu'tezilî Düşüncede Tarihi Kırılma Evreleri”. *Bilimname: Düşünce Platformu* VIII/19 (Şubat 2010), 7-24.
- Ammara, Muhammed. *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Arslan, Hulusi - Bozkurt, Mustafa. *Sistematik Kelâm*. Malatya: Medipres, 2012.
- Ateş, Orhan. “İbâdî Fikirlerin Oluşumunda Mu'tezile'nin Rolü”. *İslâmî İlimler Dergisi* 10/1 (2015), 85-109.

- Ateş, Orhan. *Mu'tezile İbâziyye Etkileşimi*. İstanbul: Seda Ozalit, 2014.
- Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset Mu'tezilizmin İktidar Tecrübesi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mutezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezilenin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed el-. *el-Milel ve'n-nihal*. ed. Albert Nasri Nader. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed el-. *Kitabu Usuli'd-din*. thk. Lecnetu İhyau't-Turasu'l-Arabiyye. Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedide, 1981.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-. *el-Farq beyne'l-fırağ ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhüm*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1993.
- Bârûnî, Süleymân b. Abdillâh el-. *Muhtaşar târîhu'l-İbâdiyye*. Uman: Mektebetü'l-Dâmîri Li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1995.
- Bedevî, Abdurrahmân. *Mezahibü'l-İslamiyyin*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1997.
- Berberi, Muhsin. *İbâdiyye*. Trablus: el-Müessesetu'l-Hadise li'l-Kitâb, 2004.
- Ca'birî, Ferhat. *el-Bu'dü'l-hadâri li'l-'ağideti'l-İbâdiyye*. y.y.: Matbaatü'l-Elvâni'l-Hadis, 1989.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap-İslâm Siyasal Aklı*. çev. Vecdi Ak-yüz. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Cârullah, Zühdi. *el-Mu'tezile*. Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dirasiiyye, 1990.
- Cehlân, Adûn. *el-Fikrû's-siyâsi inde'l-İbâdiyye min hilâli ârai's-Şeyh Muhammed b. Yusuf et-Tafeyyiş*. Uman: Mektebetü'd-Dâmîri, 2010.
- Çelebi, İlyas. "Menzile beyne'l-Menzileteyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/161-162. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

- Çubukçu, İbrahim Agâh. "Mutezile ve Akıl Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1964), 51-61.
- Dercinî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Saîd b. Süleymân. *Kitâbü Tabakâti'l-meşâih bi'l-Mağrib*. thk. İbrâhim Tallây. b.y.: y.y., 1974.
- Emin, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1933.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr el-. *el-İbâne an uşûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1990.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-muşallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1950.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf b. İsâ. *Şerhu Akîdeti't-tevhîd*. thk. Mustafâ b. en-Nâsır Vinten. Gardaye: Matbaatü'l-Arabiyye, 2001.
- Evkuran, Mehmet. *Sünnî Paradigmayı Anlamak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Ferâhidî, er-Rebi' b. Habîb b. Amr el-Ezdi el-. *el-Câmi'u's-şahîh (el-Müsned)*. thk. Nureddin Abdullah b. Hamid es-Sâlimî. Maskat: Mektebetu Maskat, 2003.
- Fığlalı, Etem Ruhi. "İbâdiye'nin Siyâsî ve İtikâdî Görüşleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976), 323-344.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslâm Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyât Vakfı Yayınları, 2011.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "İbâziyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/256-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Gatafânî, Dirâr b. Amr el-. *Kitâbü't-Tahrîş*. thk. Hüseyin Hansu - Mehmet Keskin. İstanbul: Darü'l-İrşad, 2014.
- Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman. *Kelam*. Konya: Tekin Kitabevi, 1996.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed el-. *el-İntisar ve'r-red ala İbni'r-Ravendi el-mülhid*. thk. Albert Nasri Nader. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1957.

- Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd b. Neşvân el-. *el-Hûrû'l-în*. thk. Kemâl Mustafa. Beyrut: Dâru Âzâl, 1985.
- Işık, Kemal. "Mutezile'nin İlk Kurucusu Vâsıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 337-357.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Faşl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*. thk. Muhammed İbrâhim Nasır - Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1996.
- Işık, Kemal. *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.
- İsferâyîni, Ebû'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir b. *et-Tebşîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırakati'n-nâciye ani'l-fırakı'l-hâlikîn*. ed. Kemâl Yûsuf Hût. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1983.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelam*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- İzutsu, Toshihiko. *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2000.
- Kâ'bi, Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-. *Zikri'l-Mutezile min Ma'kâlâtü'l-İslâmiyye*. thk. Fuâd Seyyid. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi's-Şarkıyye, 2017.
- Kâbil, Abdülhay Muhammed. *el-İbâdiyye ve ârâuhumu'l-kelemîyye*. İskenderiye: Darü'l-Vefa li-Dünya, 2015.
- Kâdi Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. *el-Münye ve'l-emel*. thk. İsamüddin Muhammed Ali. İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1985.
- Kâdi Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. *Fırak ve tabakâtü'l-Mutezile*. thk. Ali Sâmi Neşşâr. İskenderiyye: Daru'l-Matbuatu'l-Camiyye, 1972.
- Kâdi Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osmân. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988.
- Kalhâti, Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdi. *el-Keşf ve'l-beyan*. thk. İsmail Kâşif. Uman: Vizaretu't-Türasi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1980.

- Karadaş, Cağfer. “Mu’tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci”. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 3/3, Mu’tezile Özel Sayısı (2003), 7-26.
- Komisyon. *Mucemü’l-muştalahâti’l-İbâdiyye: elif-şın*. Maskat: Vizaretü’l-Evkaf ve’ş-Şuuni’d-Diniyye, 2011.
- Komisyon. *Mucemü’l-muştalahâti’l-İbâdiyye: şad-ye*. Maskat: Vizaretü’l-Evkaf ve’ş-Şuuni’d-Diniyye, 2011.
- Köse, Mustafa. *Mutezile’de Entelektüel Düşünce Câhız*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Kubat, Mehmet. “Hâriciliğin Doğuşunda Münâfikların Rolü”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/4 (2006), 115-151.
- Kubat, Mehmet. *Hasan el-Basrî Hayatı, İlmi Kişiliği ve Kelâm İlmindeki Yeri*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2008.
- Kubat, Mehmet. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014.
- Kubat, Mehmet. *Malatî ve Kelami Görüşleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kur’ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş, Şahin Muzaffer. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Kutlu, Sönmez. “Va’d Vaîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/414-415. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Malatî, Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. el-. *et-Tenbîh ve’r-red’alâ ehli’l-ehvâ’ ve’l-bida’*: thk. Muhammed Zeynehum - Muhammed Azib. Beyrut: Mektebetü Medbulî, 1992.
- Mehdî, Muhammed Hasan. *el-İbâdiyyetu neş’etuhâ ve akâiduhâ*. Uman: el-Ehliyyetü li’n-Neşri ve’t-Tevzî, 2011.
- Melşûtî, Tebğürîn b. İsâ b. Dâvûd el-. *Uşûlü’l-dîn ev el-uşûlü’l-’aşra*. thk. Venîs et-Tâhir Âmir. Maskat: Mektebetü’l-Ceyli’l-Vâid, 2005.
- Mes’ûdî, Ebü’l-Hasen b. Alî el-. *Mürücû’z-zeheb ve me’âdinü’l-cevher*. thk. Kemâl Hasen Merî. Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 2005.
- Muammer, Ali Yahyâ. *el-İbâdiyye beyne’l-fıraki’l-İslâmiyye*. Maskat: Mektebetü’d-Dâmîrî, ts.
- Muammer, Ali Yahyâ. *el-İbâdiyye mezhebun İslâmiyyun mu’tedilun*. Uman: Vizaretü’l-Evkaf ve’ş-Şuuni’d-Diniyye, 1979.

- Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ b. el-. *Ṭabaqâtü'l-Mutezile*. thk. Susanna Diwald- Wilzer. Beyrut: Dârü'l-Muntazır, 1988.
- Nâsır, Muhammed Sâlih. *Menhecü'd-da've inde'l-İbâdiyye*. Daru'l-Beyda': Daru Nâsır li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2013.
- Neccâr, Âmir. *el-İbâdiyye ve medâ siletihâ bi'l-Havâric*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1993.
- Nefûsî, Ebî Hafs Amrûs b. Feth en-. *Uşûlü'd-deynûneti's-şâfiyye*. thk. Hâc Ahmed b. Hamûkrûm. Maskat: Vizaretü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1999.
- Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fazl en-. *Kitabü'r-Red 'alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâi'd-dâlle*. thk. Seyid Bahçivan. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Öz, Mustafa. *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *İtikâdâtü frâki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. thk. Ali Sâmi Neşşâr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- Seyyâbî, Sâlim b. Hammûd b. Şâmis. *Esdaku'l-menâhici fi temyizi'l-ibâdiyye mine'l-havâric*. thk. İsmâil Kâşif. Umman: Vizâretü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1979.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/212-214. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Soyal, Fikret. "Esmâ-Ahkâm (Va'îd) Meselesi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile Hâkim el-Cüşemî'nin Görüşlerinin Mukayesesi = The Issue of Asma wa Ahkam (Wa'îd) and the Comparison of the Views of Abu Mansur al-Maturidi and Hakim al-Jushami". *Diyanet İlmi Dergi* LV/3 (2019), 685-713.
- Süt, Abdulnasır. *Basra ve Mu'tezile İlk Üç Asır*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdilkerim eş-. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Abdulkadir Fâdilî. Beyrut: Mek-tebetü'l-Asriyye, 2005.

- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-. *Şerhu'l-akâidi'n-nesefiyye*. thk. Alî Kemâl. Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabiyye, 2014.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Tritton, A. S. *İslâm Kelâmı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983.
- Tuayme, Sâbir. *el-İbâdiyye akîdeten ve mezheben*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1986.
- Türcan, Galip. "Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Ocak 2019), 43-74.
- Vercelânî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ebî Bekr es-Sedrâti el-. *ed-Delîl ve'l-burhân*. thk. Sâlim b. Hamd el-Hârisî. Maskat: Vizaretü't-Türas ve's-Sekafe, 2006.
- Veysi, Yâsin Hüseyin el-. *Min türâsi'l-İbâdiyyeti'l-akâidi*. Dimaşk: Daru'l-Firkad, 2010.
- Watt, William Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fırlalı. İzmir: İzmir İlahiyât Vakfı Yayınları, 2017.
- Yıldız, Metin. "İbâziyye'nin Temel İnanç Esasları: el-Usûlu't-Tis'a (Dokuz İlke)". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/1 (2020), 167-187.
- Yıldız, Metin. "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâriciliği Meselesi". *Kader* XVI/2 (2018), 294-318.
- Yoldaş, Mehmet Hanifi - Kubat, Mehmet. "İbâdiyye'nin Hâriciliğe İsnadı Meselesi". *İslami İlimler Dergisi* 17/1 (27 Mart 2022), 261-291.

Extended Summary

In our article, we will examine the views of Ibadiyya and Mu'tazila, which are among the sects that were formed in the early periods of Islamic history, on the issues discussed within the framework of the super-title of al-esma ve ve'l-ahkam. In our study, we will comparatively examine the ideas of Ibadiyya and Mu'tazila on the definition of faith, the relationship between faith and deeds, major sin and al-menzile beyne'l-menziletayn. Here, our aim is to dwell on the relation

at the intellectual level, which we believe to exist between the two sects. It is to explain the relationship/interaction between them by revealing the similarity of the ideas of both sects on these issues.

The consequences of a Muslim killing another Muslim due to the civil wars that took place as a result of the political and social events that took place in the period of Hadrat Ali, both in the world and in the hereafter, were discussed. One of the most discussed topics is the question of the essence of faith. The relationship between faith and great sin is one of the issues that occupy the agenda of Muslims for a long time. We can say that these issues have been discussed in various discussion assemblies and different ideas have emerged over time. It draws our attention as the views of Ibadiyye and Mu'tazila on these issues are the same/similar. On the other hand, those called Ibadi belonged to the Bedouin tribes active in Basra. However, we would like to mention here that the founding cadres of the Mu'tazila were also the mawlas of these tribes. In addition, the political attitudes of the members of both sects towards the Umayyad administration and the political events that took place during the reign of Osman and Ali are among the issues we want to remind you. These relations also allow for the exchange of ideas on some issues. It is normal for there to be an exchange of ideas between the sects. However, the relationship between the Ibadiyya and Mu'tazila sects, whose views we have examined, is beyond the exchange of ideas. Because when the views of both sects are examined, the similarity of ideas on many issues draws attention. The correct term to use here is the word "interaction".

In the Islamic society, different definitions of faith have been made. According to some sects, faith is the confirmation of the heart. Sects such as Jahmiyya and Najjariyya argue that faith is not confirmation, but only knowledge. Some sects define faith as an acknowledgment of the tongue or acknowledgment of the heart. Against all these definitions, according to some sects such as İbâdiyye and Mu'tazila; It means affirming with the heart, acknowledging and acting with the tongue. Against all these definitions, according to some sects such as İbâdiyye and Mu'tazila; It means to affirm with the heart, to acknowledge with the tongue and to act. According to İbâdiyye and Mu'tazila, a person will confess with his tongue, believe with his heart and act according to what he believes. The fact that both sects'

views on the definition of faith in their formation periods are the same draws attention.

Ibadiyya and Mu'tazila claim that action is an integral part of faith. According to İbâdiyye and Mu'tazila, faith consists of three essential elements. If one of these three elements is not found, a person cannot truly believe. For this reason, a person who neglects his deeds should not be called a Muslim. A believer must do all good deeds and avoid bad/unlawful acts as a requirement of his faith. Abandoning each of the sins and obligations committed means that the person's quality of believer disappears. In general, İbâdiyya and Mu'tazila agree that there will be an increase or decrease in belief.

The main reason for the heated discussion of the relationship between faith and action is the issue of great sin. The fact that Muslims killed each other in wars among themselves caused many questions to be asked. What will be the situation of those who kill and are killed in these wars in this world and in the hereafter? Killing a person is a great sin. In the discussions on the situation of the Muslim who committed a major sin, different opinions emerged. According to those who do not include deeds in the definition of faith, the person who has a major sin is a believer. According to those who accept belief as affirmation and deeds, those who commit major sins leave the circle of Islam. Since İbâdiyya also accepts deeds as a part of faith, he says that the person who commits a major sin is not a believer, but a muvahhid. He characterizes these people as committing blasphemy. Because of their more moderate views than the Kharijites, they maintained their social relations with Muslims who were not among them. We can say that Mu'tazila has the same point of view on this issue. According to Mu'tazila, the concept to be used for such a person is fasiq. A fasiq is neither a believer nor an unbeliever. The Mu'tazila agrees with İbâdiyya in the definition of major sin. Both madhabs consider every sin promised as a major sin. If a person does not repent, he will not be forgiven in the hereafter and will not be interceded for. İbâdiyya does not consider a person who commits a major sin as a believer, nor as a disbeliever. Here, they introduced the concept of blasphemy as an intermediate nomenclature. Mu'tazila uses the concept of al-menzile beyne'l-menziletyn for those who are in this

situation. Although both sects put forward different naming, they finally approach the subject with the same perspective and way of evaluation.

Both sects that were formed in the city of Basra developed and revealed their views by being influenced by the religious, scientific, social, cultural and socio-political conditions of the city. In the formation process of the Ibadiyya and Mu'tazila sects, whose views on faith-great sin we have examined in our article, it can be concluded that there is an interaction between them, especially by taking into account the ideas of the founding cadres. Here, we can conclude that Ibadi views are the influencing party, but the Mu'tazila also developed these views by systematizing them. As a result, Ibadiyya influenced the Mu'tazila with their views on the situation of those who committed a major sin.

Bağımsızlıktan Günümüze Bahreyn’de Şiilik: Yapılar, Sorunlar ve Beklentiler*

From Independence to The Present Shi'ism in Bahrain: Structures, Problems and Expectations

Halil OCAK**

Öz

Bahreyn, bağımsızlığını kazandığı 1971 yılından günümüze kadar Körfez bölgesinin protesto ve sokak gösterileriyle anılan huzursuz bir ülkesi olarak kabul edilir. Birçok çalışma ülkedeki bu sosyal huzursuzluk halinin, ülkenin mezhepsel yapısından kaynaklandığını iddia eder. Bu bağlamda demografik yapısının çoğunluğu Şii olan Bahreyn’in Sünni bir aile tarafından yönetilmesinin ve uygulanan bazı ayrımcı politikaların sorunları derinleştirdiği üzerinde durulur. Diğer bazı çalışmalarda ise ülkedeki bu huzursuzluğun ana motivasyonu olarak bölgede mezhepçi politika güden İran ve Suudi Arabistan gibi devletler gösterilerek sorunlar iç dinamiklerden ziyade dış etkenler üzerinden açıklanmaya çalışılır. Bu çalışma ise Bahreyn’in bağımsızlık süreci ve sonrasında ülkedeki Şii nüfusun; siyasi, ekonomik ve toplumsal hayatta karşılaştıkları problemleri odağına yerleştirerek bütüncül bir

Abstract

Bahrain, which has been reputed by its protests and street demonstrations since it gained its independence in 1971, is considered as unsettled country of the Gulf Region. Many studies regarding of Bahrain claim that this state of social turmoil is a result of sectarian structure of the country. In this regard, it is emphasized that the government of Bahrain, whose demographic structure is consist mostly of Shiite, by a Sunni family, and some discriminatory policies are carried out in the country deepen the issues. On the other hand, in some other studies, the countries such as Iran and Saudi Arabia, which pursue sectarian policies in the region, are cited as the main motivation of the state of turmoil in the country. Therefore, the internal problems are considered as the consequences of the external factors rather than domestic dynamics. This study traces the internal and external dynamics that form the

* Bu makale, Marmara Üniversitesi Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü Ortadoğu Siyasi Tarihi ve Uluslararası İlişkileri Ana Bilim Dalı’nda Prof. Dr. Zekeriya Kurşun danışmanlığında hazırlanan yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Ürdün Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İslam Mezhepler Tarihi Ana Bilim Dalı, Amman, Ürdün / e-posta: halilacak@windownlive.com / ORCID ID: 0000-0001-8067-6016.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
09.06.2022	22.06.2022	30.06.2022
DOI	10.18403/emakalat.1128607	

yaklaşım ile Şii muhalefeti oluşturan iç ve dış dinamikleri ortaya çıkarmayı ve Bahreyn toplumunun bir parçası olarak Şiilik olgusunu çeşitli açılardan tanıtmayı amaçlamaktadır. Bu çalışma boyunca Bahreyn’de Şii derneklerin ve hüseyniyelerin Şii kimliğinin korunmasında ve Şii kitleleri mobilize etmede önemli roller oynadığı vurgulanmıştır. Ayrıca İran İslam devriminin ülkedeki Şii hareketlerin aktivizmine ivme kazandırmakla birlikte Bahreyn Devleti’nin güvenlik politikalarını Şiileri merkeze alarak oluşturmasına sebep olduğu tespit edilmiştir. Bu güvenlik öncelikli politikaların ve baskıcı uygulamaların ise ülkedeki Sünnî-Şii ayrımı sorununu derinleştirdiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Bahreyn, Şiilik, Muhalefet, Mezhepçilik

Shiite opposition in the country by focusing on the problems encountered by the Shiite population in the political, economic and social life of Bahrain during and after the independence, and also aims to introduce the phenomenon of Shiism as a part of Bahraini society from distinct perspectives. It has been emphasized in this study that Shiite associations and Husseinis in Bahrain play significant roles in protecting the Shiite identity and mobilizing the Shiite masses. In addition, the Islamic revolution in Iran accelerated the activism of the Shiite movements in the country, and also caused the Bahrain to establish its security policies by putting the Shiites in the center. Finally, It has been concluded that these security-priority policies and repressive practices deepen the problem of Sunni-Shiite discrimination in the country.

Keywords: History of Islamic Science, Bahrain, Shiism, Opposition, Sectarianism.

Giriş

1971 yılında İngiltere’nin Basra Körfezi’nden çekilmesiyle bağımsızlığını kazanan Bahreyn, ülkede hâkim unsur olan el-Halife ailesi önderliğinde devlet yapısını oluşturmuştur. Bu minvalde kapsayıcı bir anayasa ve temsil gücü yüksek bir meclis oluşturulması gibi toplumun tüm kesimlerini kapsayan bir yönetim anlayışı ortaya konmuştur. Bahreynlilere önemli haklar tanıyan bu genç devlet, kurulduktan kısa bir süre sonra anayasadaki kimi hakların suistimal edildiği gerekçesiyle hak ve özgürlükleri kısıtlayıcı bazı değişiklikler yapmıştır. Bu kısıtlamalar halk tarafından kabul edilmeyince ülke sürekli genişleyen baskı ve sıkıyönetim politikaları sarmalı içine girmiştir. Bahreyn’de yaşanan tüm bu gelişmeler halkı, Sünnî el-Halife ailesine karşı aktif bir mücadelenin içerisine sokmuştur. Bu süreçte ülkenin demografik yapısında sayısal üstünlüğe sahip olan Şiilerin protestolarda ön saflarda yer alması, meselenin devlet tarafından bir Şii-Sünnî çekişmesi ekseninde yorumlanmasını ve sunulmasını tetiklemiştir. Özellikle İran İslam devriminin Körfez bölgesini tedirgin etmesi ve bu süreçte bazı Şii grupların rejim değişikliği gibi radikal

talepler öne sürmesi, sürecin tamamen bir Sünnî-Şii eksenine kaymasına sebep olmuştur. Tüm bunların yanında Bahreyn Devleti'nin güvenlik gerekçeleriyle zaman zaman Şiilere uyguladığı bazı ayrımcı politikalar, mezhep çekişmesi olgusunu besleyerek sorunun kronikleşmesine neden olmuştur.

Bu çalışmada Bahreyn'in bağımsızlık süreci ve sonrasında Şiilerin siyasi, ekonomik ve toplumsal hayatta kendilerine ayrımcılık yapıldığına dair iddialarına odaklanılarak Şii muhalefeti oluşturan dinamiklerin ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Bununla birlikte Şiilerin süreci hangi problemler üzerinden okuduğu, temel argümanlarının neler olduğu ve muhalefet etme tarzlarının ortaya konması da çalışmanın hedefleri arasındadır. Tüm bunların yanında çalışmada, Bahreyn toplumunun bir parçası olarak Şiilik, çeşitli açılardan tanıtılmaya ve Arap Baharı sürecinde Şiilerin olaylar esnasındaki tutumu belirlenmeye çalışılacaktır.

Çalışmada Bahreyn'de Şiilik olgusuna başlangıç tarihi olarak bağımsızlığın seçilmesinin ana sebebi bağımsızlık öncesi Bahreyn toplumunu parçalı olarak takip etmenin zor olmasıdır. O dönemde toplum, ülkenin İngiliz sömürgeciliğinden kurtarılması fikri etrafında kenetlenerek gaye birliği içindeydi. Ayrıca o süreçte sivil toplumun örgütlenmesinde katalizör görevi gören akımların Şii karakterli olmaktan ziyade nasyonalist ve sol örgütler olması Şii grupların görünürlüğüne azaltmıştır. Bu tek gündemli süreçte Şiileri diğer gruplardan ayrı takip etmedeki zorluk, çalışmada, farklılıkların netlik kazandığı bağımsızlık sonrası dönemin tercih edilmesini gerekli kılmıştır.

Günümüzde Şiilik üzerine yapılan çalışmaların çoğunlukla İran merkezli oluşu diğer Şii bölgelerin kısmen göz ardı edilmesine yol açmıştır. Bu minvalde Bahreyn Şiileri hem Şia mezhebinin yayılmasında oynadığı önemli rol hem de demografik yapısındaki Şii çoğunluk yönüyle ilgi çekici özelliklere sahipken akademik çalışmalarda ihmal edilen bölgelerden biri olduğu görülmektedir. Çalışmanın, bu akademik boşluğun doldurulmasına katkı sağlaması ve yapılacak çalışmalar hususunda farkındalık oluşturulması hedeflenmiştir. Ayrıca çalışmada İngilizce, Arapça ve Türkçe yayınlar mukayeseli olarak kullanılmış olup bu bağlamda subjektif yorum ve çarpıtmaların çalışmaya yön vermesinin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Makalenin yazım sürecinde araştırma ve yayın etiğine uyulmuştur.

1. Bahreyn'de Şiiğin Tarihsel Arka Planı

s Bahreyn toplumunun Şia mezhebi ile ilişkisi Karmatîlerin¹ o bölgede hüküm sürdüğü h. 3. yüzyıl gibi erken bir tarihe dayandırılır.² Bilâd-ı Bahreyn'in³ büyük bir kısmı 286/899 yılında Ebû Said el-Cennâbî yönetiminde olan Şii Karmatî egemenliği altına girmiş ve Karmatîler orada yaklaşık iki yüz yıl boyunca hüküm sürmüşlerdir.⁴ Bu egemenlik döneminde Karmatîler; bâtinî Şii inançlarını yaymanın yanında Kâbe baskını, Hacerü'l-Esved'in çalınması, komünalist (ortak mülkiyete dayalı) örgütlenme gibi erken dönem İslam tarihinin

¹ Şii İsmâiliyye mezhebi içinden çıkmış heteredoks bir fırkadır. Detaylı bilgi için bkz. Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24:510-514; Farhad Daftary, *The Ismailis Their History and Doctrines*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 98-126.

² İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 13:6-23; Ebû'l-Fidâ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, (Cize: Dârü Hicr li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1998), 14:635-637.

³ Bilâd-ı Bahreyn, Arap yarımadasının doğusunda; kuzeyinde Basra, güneyinde Umman, batısında ise Summan mıntıkası ve Dehnâ çölünün bulunduğu, Fars körfezinin batı sahilleri üzerinde yer alan geniş bir bölgenin adıdır. Aynı zamanda Bilâd-ı Bahreyn; Ahsâ, Katif, Hecr, Katar ve Ovâl gibi dönemin önemli yerleşim birimlerini kapsayan şemsiye bir tanımlamadır. Bu bölgede yaşayan insanlar kendilerini tanımlarken Bahrâni ve Bahreyni nisbesi kullanmıştır. Günümüzde aynı bölgede yer alan Bahreyn Devleti ise bu yerleşim birimlerinden sadece Ovâl birimini kapsamaktadır. Ovâl isimlendirmesi ise geçmişte, Bekir b. Vâil kabilesinin taptıkları bir putun isminden mülhem kullanılmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Hasan b. Abdullah el-İsfahânî, *Bilâdu'l-Arap*, thk. Hamed el-Câsir (Riyad: Dârü'l-Yemâme, 1968), 325; Yâkût el-Hamevî, *Mucemü'l-Büldân*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1977), 1:347; Abdullah b. Abdulaziz el-Bekrî el-Endelüsî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, (Tunus: Darü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992), 1:370; Şeyh el-Rabve, *Nuhbetü'l-Dehrî fî Acâibi'l-Berrî ve'l-Bahrî*, (St.Petersburg: Matbaatü'l-Akâdemiyye, 1865), 121; Muhammed en-Nebhânî, *et-Tuhfetü'n-Nebhâniyye fî Târîhi'l-Cezîrati'l-Arabiyye*, (Mısır: el-Matbaatü'l-Mahmûdiyye, 1923), 11.

⁴ Abdulkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fıglalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 220; Muhammed Mahmud Halil, *Târîhu'l-Halîc ve Şarki'l-Cezîrati'l-Arabiyye el-Müsemma İklîmu Bilâdi'l-Bahreyn fî Zilli Hükmi'l-Düveylâti'l-Arabiyye*, (Kahire: Mektebetü Medbûli, 2006), 58.

belki de en sansasyonel eylemlerini gerçekleştirmiştir.⁵ Bölgenin yerel aşiretlerinin çabaları sonucu Bilâd-ı Bahreyn'de Karmatî egemenliği son bularak yaklaşık dört yüz yıl sürecek olan yerel hanedanlıklar⁶ dönemi başlamıştır.⁷ Bu yerel emirliklerden kimisi Karmatî inançları yerine⁸ Şii Fâtîmî inançlarını yaymaya çalışırken⁹ kimisi de İsnâaşeriyye mezhebinin yerleşmesi için mücadele etmiştir.¹⁰ 16.

⁵ Detaylı bilgi için bkz. el-Bağdâdî, *Mezhepler Arası*, 225; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 7:53-54; Halil, *Târîhu'l-Halic*, 61.

⁶ Bu emirlikler kronolojik olarak; Uyûniyye Emirliği, Uşfûriyye Emirliği, Âl-i Cervân Emirliği ve Cebriyye Emirliği'dir. Detaylı bilgi için bkz. Abdülhâlik b. Abdülcelil el-Cenbî, *Târîhu't-Teşeyyu li ehli'l-Beyti fi İklîmi'l-Bahreyni'l-Kadîm*, (Beirut: Darü'l-Mahacceti'l-Beydâ, 2015), 482-483; Daftary, *The Ismailis*, 210; İbrahim Ataullah el-Belûşi, *Bilâdu'l-Bahreyn fi'l-Asri'l-Abbâsi's-Sânî* (Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1984), 158.

⁷ Abdurrahman el-Müdeyris, *ed-Devletü'l-Uyûniyye fi'l-Bahreyn*, (Riyad: Darretü'l-Meliki'l-Abdizaziz, 2001), 94-95; Maad Sâbir Receb, "ed-Devrû's-Siyasî ve't-Ticârî li'l-İmârâti'l-Arabiyye fi'l-Halici'l-Arabî 1258- 1524", *Mecelletü Câmîatu Tikrît li'l-Ulûm* 19/1 (2012): 319-320; el-Cenbî, *Târîhu't-Teşeyyu*, 574-575; Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dâvü'l-Lâmi li Ehli'l-Garnî't-Tâsi*, (Beirut: Dârü'l-Cil, 1992), 1:190.

⁸ Bu dönemde Maşuş (Muharrem ayının 10. Gününün gecesinde kadın, erkek beraber icra edilen Nevruz benzeri bir kutlama) gibi Karmatî inanışına ait öğelerin ve uygulamaların yürürlükten kaldırıldığı görülmektedir. Detaylı bilgi için bkz. el-Belûşi, *Bilâdu'l-Bahreyn*, 165; Adem Arıkan, *Büyük Selçuklular Döneminde Şia* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010), 342; el-Müdeyris, *ed-Devletü'l-Uyûniyye*, 175-176.

⁹ Bu emirliklerden biri olan Uyûniyye emirliği hakkında Fatîmî Devleti halifesi Müstansır Billâh'ın, Yemen meliki Mükremin Suleyha'ya 1076 tarihinde gönderdiği mektup dikkat çekmektedir. Bu mektupta Abdullah el-Uyûni'nin Ahsâ minberlerinde Fatîmî halifesi Müstansır Billâh adına hutbe okuttuğu ve Bilâd-ı Bahreyn'de Karmatî egemenliğini ve bidatlerini sonlandırarak Fatîmî Şii inancını yaymak için çalıştığı ifade edilmektedir. Yine Uyûni Devleti'nin bastırıldığı paralarda "Ali Veliyyullah" gibi Şiileşme temayüllerini destekleyen ibarelerin bulunması da Abdullah el-Uyûni'nin bu yönelimini göstermektedir. Detaylı bilgi için bkz. Halil, *Târîhu'l-Halic*, 112, 319-325; Nayif b. Abdillâh, *Nugûdu'd-Devleti'l-Uyûniyye fi Bilâdi'l-Bahreyn*, (Riyad: Matbaatu Merkezi'l-Meliki'l-Faysal, 2002), 202; el-Müdeyris, *ed-Devletü'l-Uyûniyye*, 180.

¹⁰ Bu noktada Uşfûrilerin 13. yüzyılda İsnâaşeriyye Şiiliğinin Bilâd-ı Bahreyn'de yayılması için çaba harcadığı görülmektedir. İsnâaşeriyye ulemasının konu edildiği ricâl (biyografi) türü eserlerde, bu yüzyılda yaşamış olan Bahreynli alimlerden söz edilmektedir. Bunlardan biri 1280 yılında vefat etmiş olan Kemaleddin Meysem b. Ali el-Bahrâni'dir. Meysem b. Ali kaleme aldığı eserlerde İsnâaşeriyye Şiiliğinin temel inanç esaslarını ortaya koymuştur. Yine, Bilâd-ı Bahreyn'i yaklaşık bir buçuk asır yönetmiş olan Âl-i Cervan Emirliği'nin Şii-

yüzyılın ilk çeyreğine kadar devam eden bu emirlikler döneminde, Bahreyn’de şiileşme (teşeyyu’) sürecinin yaşandığı net olarak gözük-
mektedir. Bu minvalde özellikle 13. yüzyıldan itibaren İmâmiyye Şiili-
ğinin Bilâd-ı Bahreyn’de yaygınlık kazanmaya başladığı görülmekte-
dir. 15. yüzyıla gelindiğinde ise bu bölge Irak/Hille Şii ilim merkezi
(havza) ile güçlü ilişkisinin de etkisiyle İmâmi Şiiliğin merkezlerinden
biri olmayı başarmıştır.¹¹ Bilâd-ı Bahreyn’de Şii mezhebinin varlığına
dair emareler bölgeyi ziyaret eden Müslüman seyyahların eserlerine
de yansımıştır. Örneğin 1051 yılında, Karmatilerin yönettiği Ahsâ’yı
ziyaret eden Nâsır-ı Hüsrev, şehirde cuma camisinin olmadığını,
bölge halkının vefat eden liderleri Ebû Saîd için gaybet ve rec’at gibi
Şii inançlarına sahip olduklarını belirtmiştir.¹² 14. yüzyılın ikinci çey-
reğinde Katif şehrini ziyaret eden İbn Battûta ise bu büyük ve güzel
şehirde Arapların yaşadığını, Rafizî gulât olduklarını ve bunu gizle-
mekten çekinmediklerini dile getirmiştir. Ayrıca o, bölge halkının
ezan sözlerine *eşhedu enne Aliyyen veliyyullah* (ben şahadet ederim
ki Ali Allah’ın dostudur)¹³ eklemelerini yaptıklarını da aktarır.¹⁴ 15.
yüzyıl seyyahlarından Makrîzî ise; Ahsâ, Katif ve Bahreyn sakinleri-
nin çoğunluğunun Rafizî Şii olduklarını belirtir.¹⁵

Bilâd-ı Bahreyn’de her ne kadar Cebri Emirliği ve Osmanlı Dev-
leti’nin hâkim olduğu 16. yüzyılda, Şia mezhebi yerine Ehl-i Sünnet

liğe dinamizm kattığı ve yaygınlaşması için çaba gösterdiği ifade edilir. Bu dö-
nemde Bilâd-ı Bahreyn’de en güçlü Şii İmâmi önder olarak Şeyh Ahmed b.
Abdullah el-Mütevvec el-Bahrâni ve kâdı’l-kudât Nâsiruddin İbrahim b. Nizâr
el-Ahsâi’nin isimleri öne çıkmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Juan R. I. Cole,
“Rival Empires of Trade and Imami Shiism in Eastern Arabia, 1300-1800”,
International Journal of Middle East Studies 19/2 (1987): 178-179; el-Cenbi,
Târîhu’t-Teşeyyu, 574-575; es-Sehâvi, *ed-Dâvü’l-Lâmi*, 190.

¹¹ Cole, “Rival Empires”, 179-180; el-Cenbi, *Târîhu’t-Teşeyyu*, 491.

¹² Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, (Kahire: el-Heyetü’l-Mısıriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb,
1993), 159-161.

¹³ Ezan sözlerine yapılan bu eklenti Şii düşüncenin ana omurgasını oluşturan
Hz. Ali’nin imameti inancının formüle edilmiş halidir. Bu sebeple Bahreyn’de
gözlemlenen bu durum oradaki Şiiliğin kamusal hayatı kapsayacak boyuta
ulaştığını göstermektedir. Detaylı bilgi için bkz. Hanifi Şahin, “Şia Düşünce-
sinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temeli”, *e-makalat Mezhep
Araştırmaları* (2012): 36.

¹⁴ Ebu Abdullah İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, trc. A. Sait Aykut (İs-
tanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 1:394-395.

¹⁵ el-Cenbi, *Târîhu’t-Teşeyyu*, 570-571.

inancı yerleştirilmeye çalışılsa da 1602 yılında Safevî Devleti'nin bölgeyi topraklarına katmasıyla Şiilik, Bahreyn'de eski dinamizmine geri dönmüştür.¹⁶ Bu süreçte Bahreyn, Arap Şiiliğinin önemli merkezlerden biri olması sebebiyle Safevî Devleti tarafından himaye görmüş ve İran'ın Şii kimliğinin oluşmasında Bahreyn ulemasının önemli katkıları olmuştur. Özellikle 17. yüzyılda çok sayıda Bahreynli Şii alimin¹⁷ İran'ın çeşitli şehirlerine giderek şiileşme politikalarına destek olması dikkat çekicidir.¹⁸ Bahreyn ile Safevî Devleti arasındaki bu güçlü ilişki 1783 yılında Bahreyn'in Sünni bir Arap kabilesi olan el-Halife ailesi tarafından ele geçirilinceye kadar devam etmiştir.¹⁹ Bahreyn topraklarını ele geçiren el-Halife ailesi, ülkede Sünni paradigmayı desteklemiş ve Sünni kimliğin yerleşmesi için çeşitli kampanyalar yürütmüştür. Ayrıca el-Halife ailesi, İran'dan gelebilecek bir dış tehdit algısı sebebiyle o dönemde Basra körfezinde etkinlik kurmaya çalışan İngilizlerle iş birliği yaparak kendini güvenceye almaya çalışmıştır. Bu fırsattan yararlanmak isteyen Britanya ise el-Halife ailesiyle anlaşmalar yaparak Bahreyn'in hâmisî (Protector of Bahrain) pozisyonu elde etmiştir. Britanya bu anlaşmayla Bahreyn üzerinde etkinliğini artırırken el-Halife ailesi ise Bahreyn'de varlığını güvence altına almayı başarmıştır.²⁰ Bahreyn'de el-Halife ailesi ile İngilizler arasındaki

¹⁶ Halil, *Târîhu'l-Halîc*, 473; Zekerîya Kurşun, "Osmanlı Devleti'nin Basra Körfezi Siyaseti: Bağdat, Basra ve Lahsa Beylerbeylikleri (1534-1672)", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* (2018): 16-20; el-Cenbi, *Târîhu't-Teşeyyu*, 491; es-Sehâvî, *ed-Dâvü'l-Lâmî*, 190; Cole, "Rival Empires", 181.

¹⁷ Bu hususta Yusuf b. Ahmed el-Bahrani'nin el-Lulu'tü'l-Bahreyn ve Muhammed b. Hasan el-Hurru'l-Amili'nin Emelu'l-Âmil isimli eserinin ikinci cildi Bahreynli çok sayıda alimin İran'a göçtüğüne dair anekdotlarla doludur.

¹⁸ Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and Hidden Imam*, (USA: The University of Chicago Press, 1984), 129; Mehmet Çelenk, "Safevîlerin Din Politikası ve İran'ın Şiileşme Seyri", *Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2014): 29-30.

¹⁹ Ameen Fares Rihani, *Around the Coasts of Arabia*, (Boston: Houghton Mifflin Company, 1930), 290; Zekerîya Kurşun, *Basra Körfezinde Osmanlı İngiliz Çekişmesi Katar'da Osmanlılar 1871-1916*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2004), 109; Ahmad Mustafa Abu Hakima, *History of Eastern Arabia 1750-1800 The Rise and Development of Bahrain and Kuwait*, (Beyrut: Khayats, 1965), 181.

²⁰ Kurşun, *Basra Körfezinde*, 109; Talal Toufic Farah, *Protection and Politics in Bahrain, 1869-1915*, (Beyrut: American University of Beirut, 1985), 204-206.

bu kazan-kazan (win-win) ilişkisi İngilizlerin 1971 yılında bölgeden ayrılmalarına kadar güçlü bir şekilde devam etmiştir.²¹

2. Bağımsızlık Sonrası Bahreyn'in Siyasi ve Mezhebi Yapısına Genel Bir Bakış

İngiltere'nin Basra Körfezi'ndeki hami devlet (protectorate) etkinliğini 1971 yılında sonlandırmasıyla bağımsızlığını kazanan Bahreyn,²² bu tarihten itibaren el-Halife ailesi önderliğinde hızlı bir şekilde devlet yapısını inşa etme sürecine girmiştir. Bu süreçte hak ve özgürlüklerin teminat altına alınması ekseninde; 1973 yılında kapsayıcı bir anayasanın hazırlanması ve temsil gücü yüksek bir meclis oluşturmak amacıyla ulusal seçimlerin yapılması²³ gibi önemli adımlar atılmıştır. Ancak Bahreyn hükümeti bir süre sonra, sağlanan hak ve özgürlüklerin ülkedeki çeşitli gruplar ve sendikalar tarafından susturulmuş olduğu, bu durumun devlet otoritesinde güç kaybına yol açtığı ve toplumsal gerilimi artırdığı gerekçesiyle bazı hak ve özgürlükleri sınırlandırılmıştır. Bu sınırlandırma birtakım yazarlarca el-Halife ailesinin kendi bünyesinde temerküz eden devlet gücünün toplumun diğer kesimleriyle paylaşmadaki isteksizliği olarak yorumlanmıştır. Bu minvalde Bahreyn Devleti tarafından protesto, grev gibi siyasi etkinliklerin sınırlandırılması amacıyla 1975 yılında Devlet Güvenlik Kanunu'nun çıkarılması ve Devlet Güvenlik Mahkemeleri'nin kurulması, Bahreyn'de birçok kesim tarafından devlet eliyle oluşturulan baskı siyaseti hususunda bir milat olarak kabul edilir. Bahreyn toplumunda ciddi rahatsızlıklara sebep olan ve Ulusal Meclis tarafından reddedilen bu kanun, Emir İsa tarafından 1975 yılında Meclis'in sü-

²¹ Miriam Joyce, *Bahrain From The Twentieth Century To The Arab Spring*, (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 1; Richard F. Nyrop, *Persian Gulf States Country Studies*, (Washington: U.S. Government Printing Office, 1984), 149.

²² Rosemaria Said Zahlan, *The Making of the Modern Gulf States*, (United Kingdom: Ithaca Press, 1998), 71-72.

²³ Eric Hooglund, "Bahrain", *Persian Gulf States Country Studies*, haz. Helen Chapin Metz (Washington: Federal Research Division-Library of Congress, 1994), 139; Louay Bahry, "The Socioeconomic Foundations of The Shiite Opposition in Bahrain", *Mediterranean Quarterly* 11/3 (2000): 130.

resiz feshedilmesine ve uzun bir siyasi baskı döneminin başlatılmasına neden olmuştur.²⁴ Ülkede siyasi gündeme ilgiyi artıran ve kamusal müzakere platformu işlevi gören parlamento tecrübesi, çıkarılan bu kanunla önemli bir darbe almıştır. Bahreyn’de bu politika değişikliğinden en fazla etkilenen kesim ise güçlü bir organizasyon kabiliyetine sahip olan sol gruplar olmuştur. Ülkede sol grupların gücünün kırılmasıyla oluşan boşluk İran İslam Devrimi sürecinden etkilenen Şii siyasi hareketlerle doldurulmuştur.²⁵ Bahreyn’de sayısal olarak baskın olan Şii taban²⁶, geleneksel olarak sürdürdüğü siyasete karşı mesafeli olma tavrını, özellikle velâyet-i fakih teorisinin ortaya koyduğu aktif siyaset modeli ve İran devriminin başarısının etkisiyle terk etmiş ve siyasal alanda daha aktif bir rol üstlenmiştir.²⁷ Özellikle bazı Şii grupların, İran’ın devrimin ihracı politikasından etkilenerek radikal değişim taleplerini öne çıkartması ve birtakım başarısız darbe teşebbüsünde bulunması, Bahreyn Devleti’nin güvenlik politikalarını Şiileri merkeze alarak oluşturmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda Bahreyn hükümeti çözüm yolu olarak bir müddet

²⁴ Ali Abdussadık, “el-Unfu’s-Siyâsi fi Bahreyn”, *Merkezü’-d-Dirâsâti’l-İstirâticiyye* (1999): 43,48; Muhammed Cemil Abdulseyn Halef, *et-Tenevvuu’l-İctimâiyye ve Dinâmiyyâtü’s-Sırâi fi’l-Bahreyn: Dirase Sosyotârhiyye* (Yüksek Lisans Tezi, Yermük Üniversitesi, 2015), 133-135; Adam Hanieh, “Bahreyn”, trc. Ömer Can Furtun v.dğr. *Arap Baharı’ndan Kesitler: Yeni Ortadoğu’yu Anlamak*, haz. Paul Amar-Vijay Prashad (İstanbul: İntifada Yayınları, 2014), 106.

²⁵ International Crisis Group, “Popular Protests in North Africa and the Middle East (III): The Bahrain Revolt”, *Crisis Group Middle East/North Africa Report* (2011): 2-3; Emin Subaşı, *Bahreyn’de Kıyı Bankacılığı ve Bölge Ekonomilerine Katkısı* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), 68-69.

²⁶ İran ve Irak’tan sonra Körfez ülkeleri arasında Şii nüfusun Sünnî nüfustan fazla olduğu tek ülke Bahreyn’dir. Bu bağlamda Bahreyn’de yerli nüfusun %98’inin Müslüman olup bu oranın yaklaşık üçte ikisinin Şii, kalanının ise Sünnî olduğu gerçeği hatırd tutulmalıdır. Detaylı bilgi için bkz. Münire Fahru, “el-Müctemau’l-Medeni ve’t-Tehavvulu’d-dimugrâti fi’l-Bahreyn”, *Merkezu İbn Haldun li’-d-Dirâsâti’l-İnmâiyye* (1995): 73; Mehmet Ali Büyükkara, “İslam Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu’daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları”, *Ortadoğu’nun Geleceği Açısından Şii Sünnî İlişkileri*, haz. Mesut Okumuş, Cemil Hakyemez (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2014), 211.

²⁷ Abdulaziz b. Ahmed el-Bedâh, *et-Teşeyyu’ fi’l-Bahreyn Târihu ve Ehdâfuhu*, (y.y., 2011), 119.

Şiileri savunma ve iç işleri gibi kritik bakanlıklara ve güvenlik servislerine kabul etmemeyi benimsemiştir.²⁸ Devlet tarafından benimsenen güvenlik öncelikli politikalar ve toplumdaki düşük yoğunluklu sivil huzursuzluk hali, 1999 yılında Emir Şeyh İsa'nın vefatına kadar devam etmiştir.²⁹ Ayrıştırıcı ve kutuplaştırıcı bir dilin popülerlik kazandığı bu yıpratıcı süreç Sünnî-Şii ayrımı sorununun derinleşmesine neden olmuştur.

Babasının vefatıyla tahta geçen Şeyh Hamed b. İsa el-Halife ise artan hoşnutsuzluğu gidermek amacıyla ülkedeki muhalif söylemi dikkate almış ve diyalog mekanizmaları geliştirmiştir. Ayrıca Şeyh Hamed, çeşitli başlıklarda reform paketleri hazırlayarak huzursuz kesimleri rahatlatmaya çalışmıştır.³⁰ Bu bağlamda o, 2001 yılında, toplumun tüm kesimlerini kucaklayan, özgürlükçü ve demokratik değerleri referans alan bir Ulusal Eylem Sözleşmesi'ni (Misâku'l-Ameli'l-Vatanî) hayata geçirmiştir. Bu sözleşme ekseninde hükümetin ülkedeki Şiilerin taleplerine karşı ilgili tavrı ve beklentileri karşılamaya dönük adımlar atması³¹, Şiilerin isyanını sonlandırmaları ve sisteme eklemlenmeleri noktasında teşvik edici olmuştur.³² Yeni Emir'in gerçekleştirdiği reformlar arasında Devlet Güvenlik Mahkemeleri ve Devlet Güvenlik Kanunu'nun kaldırılması, seçimlerin gerçekleştirilmesi ve 1973 Anayasasını yeniden yürürlüğe koyma sözü gibi muhalefet için sembolik değere sahip başlıklar da yer almıştır.³³ Ayrıca bu dönemde siyasi parti oluşumuna izin verilmemekle birlikte,

²⁸ International Crisis Group, "Bahrain's Sectarian Challenge", *Crisis Group Middle East Report no 40* (2005): 8.

²⁹ Kenneth Katzman, "Bahrain: Reform, Security and U.S. Policy", *Congressional Research Service* (2018): 3.

³⁰ Katzman, "Bahrain", 3; Veysel Ayhan, *Arap Baharı İsyenlar, Devrimler ve Değişim*, (Bursa: MKM Yayınları, 2012), 272-273; Steven Wright, "Fixing the Kingdom: Political Evolution and Socio-Economic Challenges in Bahrain", *CIRS Qatar Occasional Papers* (2008): 1-2; Hasan Musa eş-Şefii, "Rebîun em Ezme fi'l-Bahreyn?", *Mecelletü'd-Demogrâtiyye* (2012): 131.

³¹ Gerçekleştirilen reformlar hususunda bkz. Bahry, "The Socioeconomic", 140-141; Amar- Prashad, *Arap Baharı*, 110; Wright, "Fixing the Kingdom", 13; Abdurrahman Babacan v.dğr. "Bahreyn İnsan Hakları Raporu 2013", *İnsan Hakları ve Mazlumlar için Dayanışma Derneği* (2013), 13.

³² Halef, *et-tenevuu'l-ictimâiyye*, 156-157; Ayhan, *Arap Baharı*, 272-273.

³³ Crisis Group, "Popular Protests", 3.

siyasi parti yapısına uygun derneklere seçime katılabilmeleri hususunda bir düzenleme yapılmıştır. Ancak kanuna göre bu derneklerin; herhangi bir sınıf, meslek veya mezhebin ilkelerine dayalı olmaması, Bahreyn dışından yapılacak olan bağışların kabul edilmemesi ve diğer ülke partileriyle ilişki kurulmasında hükümet izni gerekli görülmüştür.³⁴ Hükümet bu kanunla siyasi amaçlarla hareket eden grupları yasal bir çerçeveye oturtarak izleyebilme ve müdahale edebilme imkanına erişmiştir. Bahreyn toplumu ise seçimlerde bağımsız adayların yanı sıra derneklerin seçim kampanyalarına ve adaylarına destek verebileceği daha organize bir sürece girmiştir.³⁵ Körfez ülkeleri arasında Bahreyn'in aktif ve güçlü bir sivil topluma sahip olması bu sürece çok hızlı bir şekilde adapte olmalarını sağlamıştır.³⁶ Bu dönemde hükümet, Şii grupları meşru siyasi sistem içerisinde tutarak reform sürecini sürdürme eğilimi göstermiş, buna mukabil çoğu Şii grup ise sisteme katılım sağlayarak fırsatlardan istifade etmeye çalışmıştır. Bu noktada 2006 ve 2010 seçimlerine birçok Şii siyasi grubun yüksek oranda katılım sağlaması somut birer örnek olarak zikredilebilir.³⁷

Bahreyn siyasetinde Sünnî kanat ise genellikle hükümetin desteklediği dernekler tarafından temsil edilmektedir. Bu bağlamda Sünnîler arasında Müslüman Kardeşler'in bir kolu olarak tanımlanan ve Dr. Salah el-Ali tarafından 2001 yılında kurulan Ulusal İslâmî Kursu' (el-Minber) ve Selefilere desteklediği el-Asâle olmak üzere iki ana siyasi topluluğun öne çıktığı görülür.³⁸ Bu yapıların her ne kadar hükümetle yakın ilişkilere sahip olduğu vurgulansa da³⁹ onlar, par-

³⁴ Neil Quilliam, "Political Reform in Bahrain: The Turning Tide, Anoushiravan Ehteshami", *Reform in the Middle East Oil Monarchies*, haz. Steven Wright (United Kingdom: Ithaca Press, 2008), 92.

³⁵ Crisis Group, "Popular Protests", 12.

³⁶ Jane Kinninmont - Omar Sirri, "Bahrain: Civil Society and Political Imagination", *Chatham House* (2014): 16.

³⁷ Katzman, "Bahrain", 5.

³⁸ Katzman, "Bahrain", 4.

³⁹ J. E. Peterson, "Bahrain: Reform-Promise and Reality", *Political Liberalization in the Persian Gulf*, haz. Joshua Teitelbaum (New York: Columbia University

lamentoda hükümetin kötü yönetimini, yolsuzlukları ve ahlaki sorunlara karşı hükümetin pasif tutumunu meclisteki Şii üyelerle birlikte eleştirmektedir.⁴⁰ Bununla birlikte Bahreyn siyasal konjonktüründe mezhep siyasetini aşmayı hedefleyen sol ve milliyetçi fraksiyonlar da vardır. Bu gruplar kendi organizasyonları içerisinde her iki mezhebin üyelerine yer vererek mezhepsel çizgileri aşmayı hedeflemiştir. Ancak zamanla Ba's ve milliyetçi grupların söylemi Sünniler arasında, sol grupların benimsediği söylemin ise Şiiler arasında popülerlik kazandığı izlenmiştir.⁴¹

Bahreyn'de peş peşe gerçekleştirilen reformların oluşturduğu iyimserlik havası Emîr'in bazı illegal oluşumları sebep göstererek aldığı kimi tedbirler ve kısıtlayıcı adımlar nedeniyle bir süre sonra dağılmış ve Emîr'in, babasının güvenlik politikalarına dönüşü olarak yorumlanmıştır. Özellikle Emîr'in muhalefete verdiği 1973 anayasasının uygulanacağı sözünden dönerek kendisinin hazırlattığı bir anayasayı yürürlüğe sokması, Temsilciler Meclisi'ne yasama yetkisi noktasında sınırlamalar getirmesi ve protestolarda yer alan Şiilerin idari görevlere atanmalarında sınırlama getirmesi gibi adımlar Şiiler arasında ciddi rahatsızlıklara neden olmuştur.⁴² Bu gelişmeler Bahreyn'de protesto gösterilerini tekrar başlatmış ve Arap Baharı'na giden sürecin hazırlık safhasını oluşturmuştur.

3. Bahreyn'de Şiiliğin Kurumsal Yüzü Olarak Yapılar

Bağımsızlık sonrası Bahreyn'de sol grupların ve işçi sendikaların devlet tarafından kısıtlanmasıyla oluşan devlet dışı organizasyon boşluğu, güçlü bir toplumsal tabana sahip olan Bahreyn Şiileri tarafından

Press, 2009), 165; Crisis Group, "Popular Protests", 12; Habib Toumi, "Bahraini MPs Call for Imposing Martial Law", *Gulf News Bahrain*, erişim: 08 Haziran 2022. 2011, <http://gulfnews.com/news/gulf/bahrain/bahraini-mps-callfor-imposing-martial-law-1.776319>.

⁴⁰ Edward Burke, "Bahrain: Reaching a Threshold", *Fride Working Paper 61* (2008): 9-14.

⁴¹ Crisis Group, "Popular Protests", 16.

⁴² Katzman, "Bahrain", 2; Amar - Prashad, *Arap Baharı*, 110-111.

doldurulmuştur.⁴³ Bu bağlamda Şiiler, özellikle Şeyh Hamed döneminde sunulan imkanları iyi değerlendirmiş ve geleneksel kurumlarının yanında dernekleşme ve gençlik hareketleri gibi organizasyonlar oluşturarak kurumlarını çeşitlendirmeyi ve yaygınlaştırmayı başarmıştır. Bahreyn’de yeni bir siyasi konsept olarak ortaya çıkan bu yapılar, siyasi karakterlerinin yanında, Şii topluluklar nezdinde oynadıkları rollerle dini bir yöne de sahip olmuştur. Bu bağlamda Şii din adamları bu kurumlar içerisinde aktif rol almış ve dini eksenli çalışmalar yürüterek Şii kitleleri harekete geçirmeyi başarmıştır.⁴⁴

3.1. Hüseyniye ve Meşhedler

Bahreyn’de Şiiler arasında Şii kimliğin gelişimine ve siyasi birlikteliğin güçlenmesine katkı sağlayan önemli yapılardan biri şüphesiz hüseyniye/mâtem merkezleridir. Şia mezhebinin karakteristik özelliklerinden biri olan mâtem olgusu, Bahreyn Şiileri arasında da varlığını koruyarak günümüze ulaşmış önemli kültürel öğelerden biridir. Şiiler bu merkezlerde on iki imamın ve kutsal saydıkları kişilerin doğum ve ölüm yıl dönümleri için düzenli olarak çeşitli anma etkinlikleri düzenler. Bu merkezler yas ve anma törenleri yapılan mekanlar olma fonksiyonunun yanı sıra; eğitsel, sosyal ve siyasi toplantıların yapıldığı yerler olarak da hizmet vermektedir. Hükümet tarafından faaliyetleri takip edilen bu merkezlerden bazıları, hükümet karşıtı faaliyetleri sebebiyle kapatılmış olsa da ülkede çok sayıda hüseyniye merkezinin varlığından söz edilir.⁴⁵

Dini bilgi aktarımı ve mezhebi bilincin oluşturulmasına katkı sağlayan hüseyniyeler, Şii mezhebinin birçok karakteristik özelliğinin Bahreyn Şiileri arasında korunmasında önemli bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda Şii mezhebi için mezhebi birliği koruma ve dini yaşamın sağlıklı bir şekilde yürütülmesinde önemli bir fonksiyonu olan bir dini rehberi takip etme (merci-i taklid) bilinci, bu kurumlar tarafından yaygınlaştırılmaktadır. Ancak Şii dünyada birden fazla Âyetullahi’l-Uzma olması Bahreyn Şiileri arasında birtakım farklılaşmalara

⁴³ Geneive Abdo, “The New Sectarianism: The Arab Uprisings and The Rebirth of The Shi’a-Sunni Divide”, *The Saban Center for Middle East Policy at Brookings* (2013): 10.

⁴⁴ Bahry, “The Socioeconomic”, 131.

⁴⁵ Bahry, “The Socioeconomic”, 132; el-Bedâh, *et-Teşeyyu’*, 72-74.

sebepe olmuştur. Bahreyn’de kimi Şiiler merci-i taklid olarak Âyetullah Hamaney’i esas alırken kimileri ise Irak’ta bulunan Âyetullah Sistânî’yi veya Lübnan’da ömrünü geçirmiş olan Âyetullah Fazlullah’ı tercih etmiştir. Bu ayrışma hususunda oransal bir saptama yapma imkânı olmamakla birlikte genel bir yorum olarak Bahreyn’deki çoğu Şii’nin Âyetullah Sistânî’yi takip ettiği kabul edilir. Onların bu tercihleri üzerinde etnik ve dilsel birlik gibi unsurların etkili olduğu öngörüsünde bulunabiliriz. Bu üç Âyetullah’ın siyasetle olan ilişkisi birbirinden farklı olup Sistânî ve Fazlullah’ın, din adamlarının belli şartlar oluşmadan siyasete doğrudan müdahalesine karşı oldukları bilinmektedir. Velâyet-i fakih teorisinin önemli destekçilerinden biri olan Hamaney ise siyasete doğrudan müdahaleyi savunmuş ve fiili olarak İran’da siyasetin dönüşümünde önemli roller üstlenmiştir.⁴⁶ Bahreyn Şii’lerinin siyasi talepleri ve söylemleri incelendiğinde, onların çoğunun bir devrim veya köklü bir değişimi savunmadığı, daha ziyade sosyal ve ekonomik şartlarının iyileştirilmesine odaklandığı görülmektedir. Böyle bir tavrın benimsenmesinde Bahreyn Şii’lerinin geleneksel olarak Şii’liğin Ahbâri⁴⁷ Ekolü ile ilişkilerinin rol oynadığı kanaatindeyiz. Özellikle Bahreyn’in tarihsel süreçte Ahbâri ekolün gelişiminde önemli katkılarının olduğu göz önüne alındığında siyasetle olan sınırlı ilişkileri daha fazla anlam kazanmaktadır.

Hüseyinîler yerine getirdikleri dini fonksiyonların yanı sıra Arap Baharı gibi hassas dönemlerde siyasi roller de üstlenmiştir. Bu bağlamda Arap Baharı sürecinde Şii hüseyinîler aracılığıyla örgütlenmiş olan Cumhuriyet Koalisyonu dikkat çekmektedir. Bahreyn’de geleneksel olarak Şii seçkinler üzerinden yürütülen ve uzlaşmacı kimliğiyle öne çıkmış olan siyaset anlayışına alternatif olarak bu örgüt, Bahreyn’deki rejimi yıkarak, demokratik bir cumhuriyetçi düzen kurma gibi radikal fikirleri öne süren bir söyleme sahiptir. Her ne

⁴⁶ Abdo, “The New Sectarianism”, 11; Mitşel Bilfer - Halid eş-Şeyh, “Harbu İrani’s-Sırrıyye alâ Memleketi Bahreyn: Serâya el-Eşter ve el-Cenâhu’l-Askerî li Hizbillah fi Bahreyn”, *King Faisal Center for Research and Islamic Studies* (2019): 11.

⁴⁷ İmama ait olan siyasi görevler konusunda tevakkuf ederek imamın gaybetten çıkmasını bekleyen bir Şii düşünce ekolüdür. Detaylı bilgi için bkz. Habib Kartaloğlu, “Şii-Usûli Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (2016): 82-89.

kadar diğer Şii gruplar bu örgütü bölücü olmakla itham etseler de örgüt, etrafında küçük bir kitle oluşturmayı başarmıştır.⁴⁸

Bahreyn’de hüseyniyelerin yanında Şiilerin kutsal kabul ettikleri ve düzenli olarak ziyaret ettikleri birçok türbe (meşhed) söz konusudur. Bu türbelerden meşhur olanları; Sa’saa’ b. Sôhân el-Abdi⁴⁹, İbrahim b. el-Eşter en-Nehâi⁵⁰ ve Kemaleddin Meysem b. Ali el-Bahrâni⁵¹’nin kabirleridir.⁵² Bu ziyaret mekanları sadece mezardan ibaret olmayıp ayrıca orada inşa edilen yapılar sayesinde çeşitli etkinlikler de düzenlenmektedir. Bu özellikleriyle meşhedlerin Şiiler için tarihsel hafızayı canlı tutmanın yanında birlik ve beraberliğin güçlendirilmesinde de rol oynamaktadır.

3.2. İlim Havzaları ve Yayınları

Tarih boyunca Şiiliğin özellikle Ahbari ekolünün gelişiminde ve yayılmasında önemli roller oynayan Bahreyn, günümüzde her ne kadar eski etkinliğini kaybederek Kum ve Ncef gibi Şii ilim merkezlerinin gölgesinde kalsa da çeşitli kurumları aracılığıyla Şii düşünceye katkı sunmaya devam etmektedir. Bahreyn’de bu kurumların finanse edilmesine çeşitli vakıflar ve iş adamları öncülük etmektedir. Müfredat yoğunluğu dini ilimlerden oluşan dini okullarda⁵³ öncelikli hedef; Şii mezhebinin öğretilmesi ve yaşatılması, Farsça dilinin ve Fars kültürünün korunmasıdır. Şiilere yönelik daha üst düzey bir dini eğitim

⁴⁸ Amar - Prashad, *Arap Baharı*, 121.

⁴⁹ Hz. Ali’nin dostlarından biri olan Sa’saa’ b. Sôhân aynı zamanda döneminin meşhur hatiplerinden biri olarak kabul edilir. Detaylı bilgi için bkz. İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 6:221.

⁵⁰ Önde gelen Şiilerden kabul edilen İbrahim b. el-Eşter aynı zamanda Musab b. Zübeyr’in emirlerinden biri olduğu zikredilir. Detaylı bilgi için bkz. Hasan Onat, “İbrahim b. el-Eşter”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21:301.

⁵¹ İbn Meysem olarak meşhur olan bu şahıs döneminin meşhur Şii alimlerinden biridir. Birçok kitap telif etmekle birlikte yaptığı Şerhu Nehci’l-Belâğa çalışmasıyla tanınır.

⁵² Detaylı bilgi için bkz. Muhammed Bâkır el-Nâsırî, *el-Mezârât fi’l-Bahreyn*, (Beyrut: Dârü’l-Kâri, 2008); el-Bedâh, *et-Teşeyyu’*, 69-72.

⁵³ Bu medreselerden bazılarının ismi; *Medresetü İttihâdiyye İrâniyân ve’l-İslah*, *Medresetü’l-İhveti’l-İrâniyye* ve *el-Ma’hedü’l-Caferi* şeklindedir.

hizmeti ise ilim havzaları⁵⁴ tarafından verilmektedir. Bu kurumların eğitim müfredatı incelendiğinde sistematik ve yoğun bir dini eğitim verildiği görülmektedir.⁵⁵ Bahreyn’de hem bu dini okulların gelişiminde rol oynayan hem de Şii topluluğa önderlik yapan din adamları hususunda ise Ulema Birliği Başkanlığı da yapmış olan İsa Kasım, Abdullah Ğarifi, el-Vifak Cemiyeti lideri Ali Selman ve İslami Eylem Cemiyeti liderlerinden Muhammed Mahfuz’un isimleri öne çıkmaktadır.⁵⁶ Bu kişiler, çeşitli eylemlerde yer almaları sebebiyle haklarında birçok kez soruşturma başlatılmış ve kimi zaman tutuklanarak hapis yatmış kimi zaman da Bahreyn dışında yaşamak zorunda kalmıştır.

Bahreyn’de bu dini kurumların yanında Şii kitapların basıldığı ve satışının yapıldığı çok sayıda yayınevi de mevcuttur.⁵⁷ Bu yayınevleri kitap basım, dağıtım işlerinin yanında günlük hayatın parçası olan dergi ve gazete yayını işlerinde de aktiftir. Bu bağlamda Bahreyn’de Şiiilerin takip ettikleri önemli dergilerden biri ilk sayısı 1973 yılında çıkan ve günümüze kadar çıkmaya devam eden *Mecelletü’l-Mevâkıf* olup dini yazılar yayınlamakla birlikte siyasi bir içeriğe sahiptir. Diğer dergi ve gazeteler ise *Mecelletü’l-Bahreyn ve Sahifetü’l-Vasat* olup onlar da sayılarında siyasi konulara ağırlık vermektedir.⁵⁸

3.3. Dernekler ve Cemiyetler

3.3.1. Ulusal İslami Uzlaşma Cemiyeti (Cem’iyyetü’l-Vifâki’l-Vatani’l-İslâmi)

Bahreyn’de bir kitle hareketi olma özelliğiyle en dikkat çeken Şii topluluğu şüphesiz 2001 yılında Şii din adamı Ali Selman önderliğinde kurulan *el-Vifâk* cemiyetidir.⁵⁹ Farklı Şii akımları bünyesinde toplayan bu hareket, diplomasiyi önçeleme ve şiddet karşıtlığıyla

⁵⁴ Şii ilim havzalarından bazılarının ismi; *Havzatü Bûri*, *Havzatü’l-İmam Bâkir*, *Havzatü’n-Naim* şeklindedir.

⁵⁵ Detaylı bilgi için bkz. el-Bedâh, *et-Teşeyyu*, 62-66.

⁵⁶ Detaylı bilgi için bkz. el-Bedâh, *et-Teşeyyu*, 67-68.

⁵⁷ Bu yayınevlerinden bazılarının ismi *Mektebetü Dâri Ehli’l-Beyt*, *Mektebetü’l-Rıza*, *Matbaatu’r-Rıza* şeklindedir. Daha fazla bilgi için bkz. el-Bedâh, *et-Teşeyyu*, 64-65.

⁵⁸ el-Bedâh, *et-Teşeyyu*, 82-83.

⁵⁹ Katzman, “Bahrain”, 3; Crisis Group, “Popular Protests”, 14; Abdussadık, “el-Unfu’s-Siyasi”, 41.

bilinir. Bu hareketin resmi kuruluş tarihi her ne kadar 2001 yılı olsa da Bahreyn'deki gayri resmi faaliyetleri baskı siyasetinin uygulandığı 1990'lar öncesine uzanır. O dönemde hareket, çalışmalarını “İslami Aydınlanma” ismi altında gizli bir şekilde yürütmekteydi.⁶⁰ Yeni Emir'in sağladığı siyasi ve toplumsal özgürlükler sayesinde topluluk, resmi bir hüviyet kazanmıştır. Bu minvalde Şeyh İsa döneminde halkı yıkıcı ve bölücü eylemlere teşvik ettikleri suçlamasıyla sürgüne gönderilmiş olan birçok Şii din adamı⁶¹ Şeyh Hamed'in çıkarttığı genel af sayesinde Bahreyn'e geri dönmüş ve cemiyet içinde çalışmaya başlamıştır. Birçok minör Şii hareketi bünyesinde birleştirmiş olan bu hareket, aynı zamanda farklı merci-i taklidleri takip eden kişileri de kendi bünyesine katmayı başarmıştır.⁶² El-Vifâk Cemiyeti, Şeyh Hamed döneminde gerçekleştirilen reformları desteklemiş ve özellikle parlamentonun güçlendirilmesi, seçim bölgelerinin yeniden düzenlenmesi ve seçim güvenliğinin sağlanması gibi seçim ve temsil eksenli reform başlıklarına yakın alaka göstermiştir.⁶³ Ayrıca bizzat hareketin lideri olan Şeyh Ali Selman tarafından, hedeflerinin Bahreyn'de bir Şii devlet kurmak olmadığı, bununla birlikte bir Arap İslami Devleti idealleri olduğu deklare edilmiştir.⁶⁴ El-Vifâk, genel anlamda Bahreynliler tarafından ılımlı ve diplomasiyi önceleyen bir muhalif Şii fraksiyon olarak nitelendirilmiştir. Özellikle Arap Baharı sürecinde el-Vifâk, hükümetle geliştirdiği diyalog ve müzakere mekanizmalarıyla bu yönünü daha da belirginleştirmiştir.⁶⁵

3.3.2. İslâmî Eylem Cemiyeti (Cem'iyetü'l-Ameli'l-İslâmî)

Bahreyn'de dikkat çeken diğer bir Şii fraksiyon ise Şeyh Muhammed Ali Mahfuz liderliğinde kurulmuş olan İslâmî Eylem Topluluğu'dur.⁶⁶ Hareketin lideri olan Şeyh Muhammed, İran yönetimiyle

⁶⁰ Peterson, “Bahrain”, 164.

⁶¹ Bu kişiler arasında Şeyh Ali Selman, Şeyh Hamza ed-Dürî, Şeyh Haydar es-Sitrî gibi isimler yer almaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Abdussadık, “el-Unfu's-Siyasi”, 42.

⁶² Crisis Group, “Popular Protests”, 14.

⁶³ Umaa Advocacy, “The Situation in Bahrain”, *Umaa-Advocacy* (2014): 6.

⁶⁴ Bahry, “The Socioeconomic”, 142.

⁶⁵ Katzman, “Bahrain”, 4.

⁶⁶ el-Bedâh, *et-Teşeyyu'*, 81; Crisis Group, “Bahrain's Sectarian”, 15.

ilişkisi ve 1990'lı yıllar boyunca Bahreyn Emiri'nin tahtan indirilmesi için verdiği mücadeleyle tanınan birisidir.⁶⁷ Bu hareket el-Vifâk hareketi gibi reformların yapılmasını teşvik etmekle birlikte daha özel bir ajandaya sahiptir. Bu minvalde hareketin eylem tarzının ve bağlı olduğu ilkelerin, yoğun şekilde Şirâzî hareketinden etkilenmiş olması dikkat çekicidir. Şirâzî hareketi 1968 yılında Irak'ta kurulmuş bir dini hareket olup İslami bir yönetim kurmayı amaç edinmiştir. Bu minvalde Şirâzî ideologlar siyasi değişimi gerçekleştirmek için silahlı mücadeleyi öncelikli bir araç olarak görürler. Örgüt bu amaç uğrunda zaman zaman Saddam Hüseyin ile çatışmış, ancak rejimin baskıları ve sıkı takibi sonrası 70'li yılların başında merkezini Körfez bölgesine taşımak zorunda kalmıştır. Örgütün Bahreyn bürosu Bahreyn'in Kurtuluşu için İslami Cephe (IFLB) ismi altında Hadi el-Müderresi tarafından kurulmuştur. Radikal söylemini Bahreyn'de de sürdüren örgüt, 1981 yılında başarısız bir darbe girişiminde bulunmuş ve akabinde örgütün birçok üyesi tutuklanmış, bir kısmı ise yurtdışına kaçmayı başarmıştır. Bu kişiler Bahreyn'e, Şeyh Hamed'in 2002 yılındaki genel affı da içeren Uzlaşma Projesi ile girebilmiştir. Ülkeye giriş yaptıktan sonra İslâmî Eylem Cemiyeti'ni (Cemiyetü'l-Ameli'l-İslami) oluşturmuş olan bu Şirâzî grup, 2006 yılında dernek statüsünde resmîyet kazanmıştır. El-Vifâk hareketine kıyasla daha dar bir destek tabanına sahip olan Şirâzîler, özellikle Arap Baharı sürecindeki yoğun çalışmaları sebebiyle popülaritesini artırmayı başarmıştır.⁶⁸

3.3.3. Ulusal Kardeşlik Topluluğu (Cem'iyetü'l-İhâî'l-Vatanî)

Bahreyn'de el-Vifâk ve el-Amel hareketlerinden sonra sayıca dikkat çeken önemli topluluklardan bir diğeri ise el-İhâ'dır. 2004 yılında resmi dernek statüsü elde ederek kayıt altına alınan bu topluluğun üyelerinin çoğu etnik kökenini İran'a dayandırmaktadır.⁶⁹ Bu bağlamda el-İhâ topluluğunu, Arap dünyasında "acem" olarak isimlendirilen İran kökenli Şiileri temsil eden bir yapı olarak tanımlayabiliriz.

⁶⁷ Peterson, "Bahrain", 165.

⁶⁸ Halef, *et-tenevvuu'l-ictimâiyye*, 140-44; Crisis Group, "Popular Protests", 15; Bilfer - eş-Şeyh, "Harbu İrani", 18.

⁶⁹ Crisis Group, "Bahrain's Sectarian", 15.

Topluluğun ana gündemi bu azınlığın sorunlarından oluşmakla birlikte topluluk, ülkedeki reform sürecini desteklemektedir. Ayrıca bu topluluk, İran ajanı oldukları ithamlarını ve mezhepçi politikaları artıracığı endişesiyle ülkedeki sokak gösterilerine katılım göstermede isteksiz davranmaktadır.⁷⁰

3.3.4. El-Hak Hareketi (Hareketü'l-Hak)

2005 yılında Hasan Mushayma liderliğinde kurulmuş olan El-Hak hareketi, tüm seçimlerin boykot edilmesi ve rejimin tamamen değiştirilmesi gibi talepleri sebebiyle yasadışı ilan edilmiş bir Şii topluluğudur.⁷¹ Bu bağlamda El-Hak hareketi, diğer Şii hareketlerin seçimlere katılım göstererek mecliste yer almalarını da eleştirir.⁷² Ayrıca onlar faaliyetlerini kayıt dışı yürüterek resmi bir dernek çatısı altına girmekten kaçınmaktadır. Bu topluluk Bahreyn'de kayıt dışı hareket eden en büyük Şii topluluk olarak bilinir. El-Hak hareketi Şiilerin yoğunlukta yaşadığı bölgelerde etkin olmakla birlikte Sünnî muhalif tabandan da üyeleri bulunmaktadır. Bahreyn'de 2000'li yıllarda sokak gösterilerinde etkin olan bu hareket⁷³ 2006 ve 2010 seçimlerini boykot etmiş ve hareketin üyeleri güvenlik güçleriyle çatışmıştır. Hareketin popüleritesini artıran bu sivil itaatsizlik siyaseti, ülkedeki diğer Şii grupların kazanımlarını da tehlikeye atmıştır. El-Hak Hareketi'nin devletle arasındaki bu gerilim, Arap Baharı isyanlarına kadar düşük yoğunluklu bir seyir izlemiştir.⁷⁴

Bahreyn'de el-Hak Hareketi'nin bu aktivizmi, hükümetin, hareketin lider kadrosuna yönelik tutuklama dalgalarıyla akamete uğramıştır. Bu noktada hareketin bazı üyeleri hem faaliyetlerini sürdürebilmek hem de tutuklamaları protesto etmek amacıyla 2009 yılında *el-Vefa* isminde yeni bir örgüt kurmuştur. Bu örgütün odaklandığı gündem başlıkları ve ideolojisi el-Hak ile benzer olup hükümet karşısı

⁷⁰ Crisis Group, "Popular Protests", 16.

⁷¹ Katzman, "Bahrain", 4.

⁷² Advocacy, "The Situation", 7.

⁷³ Dalia Dassa Kaye v.dğr. *More Freedom, Less Terror? Liberalization and Political Violence in The Arab World* (Santa Monica: Rand Corporation, 2008), 90.

⁷⁴ Crisis Group, "Popular Protests", 17-18.

gösteri ve eylemlerini benzer yöntem ve araçlarla sürdürmeye devam etmektedir.⁷⁵

4. Şii Hareketlerin Oluşumunda Rol Oynayan Faktörler

Bahreyn’de Şii hareketlerin oluşumunda iktisadi, siyasi ve hukuki temelli birçok sorun zikredilir. Bu noktada çalışma ağırlıklı olarak Şii’lerin sorun olarak belirlediği hususları ortaya çıkarmayı ve onların bu konulardaki perspektifini belirlemeyi hedeflemektedir. Makalenin sınırlılığı sebebiyle bu sorunların resmi verilerle karşılaştırması⁷⁶ yapılmayacak ve benzer sorunların toplumun diğer kesimleriyle temasına değinilmeyecektir.

4.1. Sosyo-Ekonomik Sorunlar

Bağımsızlık sonrası Bahreyn, petrol dışı gelir kaynaklarının çeşitlendirilmesi noktasında başarılı bir performans sergilemiş ve özellikle kıyı bankacılığı (offshore banking) ve turizm alanlarına büyük yatırımlar yaparak Körfez bölgesinin önemli merkezlerinden biri olmayı başarmıştır.⁷⁷ Ancak Bahreyn’de 1980 ve 1990’lı yıllar boyunca yaşanan siyasi ayaklanmalar, Şii-Sünnî gerilimi ve Körfez’de rakip finansal merkezlerin yükselişi Bahreyn ekonomisini kırılganlaştırmıştır.⁷⁸ Bahreyn ekonomisi 2008 Küresel Ekonomik Krizi öncesi yıllık ortalama %6-7 oranında büyüme hızına sahipken, kriz dönemlerinde bu büyüme hızını koruyamamıştır.⁷⁹

Şii’ler arasında şikâyet edilen ekonomi temelli önemli bir konu başlığı, gelirlerin dağıtımında ve devlet bütçesinin kullanımında uygulanan politikalarındaki eşitsizliktir. Onlar, el-Halife ailesinin ve ona yakın olan birtakım grupların büyük bir zenginlik içerisinde yaşamalarını sürdürdüklerini dile getirir. Şii’ler, el-Halife ailesinin kontrolünde olan gelir kaynaklarının tüm Bahreynlilere ait olduğunu ve bu

⁷⁵ Crisis Group, “Popular Protests”, 19; Bilfer - eş-Şeyh, “Harbu İrani”, 11-12.

⁷⁶ Zikredilecek sorunların resmi verilerle karşılaştırılması hususunda bkz. Halil Ocak, *Bahreyn’de Şii Muhalefet Hareketleri (1971-2015)* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017), 40-67.

⁷⁷ Yasin Özmen, *Körfez Arap İşbirliği Konseyi ve Türkiye İlişkileri* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019), 52-53.

⁷⁸ Amar - Prashad, *Arap Baharı*, 114.

⁷⁹ Ahmet Öztürk, “Bahreyn 2011”, *Ortadoğu Yıllığı 2011*, haz. Kemal İnat v.dğr. (İstanbul: Açılım Kitap, 2012), 462-464.

minvalde adil bir paylaşım mekanizmasının oluşturulmasını talep etmektedir.⁸⁰ Bu hususta Şiiler, lüks ve refah yönüyle dikkat çeken ve sadece kraliyet ailesine yakın çevrelerin ve yoğunluklu olarak Sünnîlerin yaşadığı Riffa' bölgesi ile çoğunlukla Şiilerin yaşadığı Sitra ve Sinabis gibi fakir ve yoksul yerleşim bölgeleri arasındaki tezdâ, ayrımcılık ve eşitsizliğin somut birer örneği olarak gösterir.⁸¹ Buna ek olarak Bahreyn'de gayri menkul fiyatlarındaki yüksek artış da Şiiler arasında hoşnutsuzluğu artıran faktörlerden biri olduğu ifade edilir.⁸²

Şiilerin şikâyet ettiği diğer bir problem ise istihdam sorunu ve var olan iş olanaklarının düşük ücretli olmasıdır. Bu bağlamda onlar, ülkede işsizlik verileri üzerinde oynamalar yapılmak suretiyle gerçeklerin gizlendiğini iddia eder. Ayrıca Bahreyn Devleti tarafından 90'lı yıllar boyunca Suudi Arabistan, Yemen, Suriye, Ürdün ve Pakistan'dan on binlerce kişiye iş ve yurttaşlık verildiği iddiası da ülkede işsizlik sorununu artıran bir faktör olarak ile sürülür.⁸³ Şiiler bu yurttaşlığa kabul politikalarında ağırlıklı olarak Sünnî ülkelerin öne çıkmasının arka planında, ülkenin demografik kompozisyonundaki Şiilerin lehine olan sayısal üstünlüğü dengeleme fikrinin olduğu inancındadır. Özellikle daha ekonomik ve nitelikli olmaları sebebiyle özel sektörün de yabancı işçilere yönelmesi, işsizlik oranının yüksek olduğu Şii bölgelerde uzun süren sokak gösterilerine ve protestolara sebep olmuştur.⁸⁴

1999'da babasının vefatıyla tahta çıkan Şeyh Hamed, yukarıda zikredilen sorunlardan bazılarının varlığını kabul etmiş ve toplumu rahatlatmak için bir dizi ekonomik reformu hayata geçirmiştir. Bu bağlamda gerçekleştirilen yoksul ailelere ücretsiz elektrik dağıtımı, üniversite harçlarının düşürülmesi ve dul ve yetim kimselere yönelik sosyal yardım destek paketleri gibi ekonomik iyileştirmeler doğrudan

⁸⁰ Peterson, "Bahrain", 179; Abdo, "The New Sectarianism", 30.

⁸¹ Crisis Group, "Bahrain's Sectarian", 9; Abdussadık, "el-Unfu's-Siyasi", 43.

⁸² Amar - Prashad, *Arap Baharı*, 116.

⁸³ Wright, "Fixing the Kingdom", 9-10; Crisis Group, "Bahrain's Sectarian", 8-10.

⁸⁴ Wright, "Fixing the Kingdom", 10; Bahry, "The Socioeconomic", 138; Quilliam, "Political Reform", 94-95.

yapısal bir değişim gerçekleştirmeyi başarmaktan uzak olsa da hükümetin, yoksul Şiilerin devletle barışmasını sağlama hedefine dönük önemli bir adım olarak görülmüştür.⁸⁵ Bunun yanında hükümet, özellikle turizm sektöründe yeni iş alanları oluşturarak istihdam oranını artırmaya çalışmıştır.⁸⁶

4.2. Mezhepsel Ayrımcılık

Bahreyn’de Şiiler, mezhebi orijinleri sebebiyle ayrımcılığa maruz kalmaları hususunda çeşitli nedenler sıralar. Bunlar arasında en dikkat çeken husus ise Bahreyn’in İran ile arasındaki tarihsel bağdır. 17. ve 18. yüzyıllarda Bahreyn’in Safevî Devleti toprakları içinde yer alması sebebiyle İran, özellikle 20. yüzyıl boyunca Bahreyn toprakları üzerinde hak iddiasında bulunmuştur.⁸⁷ İran yönetimi, bu iddiasındaki ciddiyetini göstermek amacıyla zaman zaman Bahreyn’in, İran’ın 14. eyaleti olduğunu deklare etmiştir. Bu politika İran İslam Devrimi sonrasında da İran’ın resmi söyleminde yer almaya devam etmiştir.⁸⁸ Ancak İran’ın bu yaklaşımı Bahreyn Krallığı altında yaşayan Şiileri zan altında bırakmıştır. Bu bağlamda Bahreyn hükümeti ve kimi yayın organları zaman zaman Şii muhalefet için “Safevî İran’ın sadık kulları” ifadesini kullanmıştır. Bu söyleme karşılık Bahreyn Şiileri ise 1971’de Bahreyn Devleti’nin kurulma aşamasında yapılan referandumda, Şiilerin İran ile birleşmektense bağımsız bir Bahreyn Devleti altında yaşamayı tercih etmiş olmalarının, ülkeye olan sadakatlerinin önemli bir ispatı olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸⁹ Bahreyn’de bu ayrımcı söylem özellikle 1979 İran devrimi sonrası Bahreyn’de çeşitli radikal Şii grupların ortaya çıkmasıyla yaygınlık

⁸⁵ Steven Wright, “Generational Change and Elite-driven Reforms in the Kingdom of Bahrain”, *Sir William Luce Fellowship Paper* (2006): 13.

⁸⁶ Bahry, “The Socioeconomic”, 139.

⁸⁷ Ainaz Asgary, *İran ve İngiltere’nin Muhammed Rıza Şah Dönemindeki İlişkileri* (Yüksek Lisans Tezi, Atılım Üniversitesi, 2016), 55-56,66; Dayfullah b. Muhammed ed-Da’yân, “el-Alâgâtü’l-Haliciyyetü’l-İraniyye”, *el-Merkezü’l-Arabî li’l-Dirasati’l-İnsaniyye Mecelletü’l-Beyan bi’s-Suudiyye* (2009): 120-121.

⁸⁸ Yusuf Bahadır Keskin, *Dış Politika - Mezhep İlişkisi: Bahreyn Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Abant İzzet Baysal Üniversitesi, 2016), 89; el-Bedâh, *et-Teşeyyu’*, 99.

⁸⁹ Yunus Bağırılmaz, *Arap Baharı Sürecinde İran ve Suudi Arabistan’ın Bahreyn’e Yönelik Politikaları* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2020), 28.

kazanmıştır. Özellikle bu dönemde Bahreyn'in Kurtuluşu için İslami Cephe (IFLB) isimli radikal bir Şii örgütün Tahran'ı ziyaret etmesi ve 1981 yılında bu örgüt tarafından organize edilen başarısız bir darbe teşebbüsü bu söylemin somut verilerini oluşturmuştur.⁹⁰ Hükümetin Şiilere karşı takındığı septik tutum dönem dönem kamu kurum ve kuruluşlarına personel alımlarında da kendini göstermiştir. Özellikle Bahreyn Devleti'nin tehdit algısının yoğunlaştığı dönemlerde Şiilerin kritik bakanlıklardan ve çeşitli güvenlik servislerinden sistematik olarak dışlandıkları çeşitli raporlara yansımıştır. Buna ilave olarak Şiiler, çeşitli sektörlerde iş bulmaktan konut yardımına kadar ayrımcı politikaların birçok alanda uygulandığını iddia etmiştir.⁹¹

Bahreyn'de Şiilere karşı ayrımcı bir politika izlendiğine dair önemli argümanlardan bir diğeri de parlamento seçim bölgelerinde uygulandığı iddia edilen seçim hilesidir. Sünnilerin Bahreyn'de sayısal olarak azınlık statüsünde olmalarına rağmen seçim sonuçlarında ve parlamentoda çoğunluk olarak temsiline imkân verdiği iddia edilen bu seçim hilesi, Şiiler arasında büyük hoşnutsuzluğa sebep olmuştur. Bu bağlamda seyrek yerleşimli ve çoğunlukla Sünnî olan bölgelerin, yoğun yerleşimli ve çoğunluğu Şiilerden oluşan bölgelerden daha fazla sayıda milletvekili çıkarmalarına fırsat veren bir dağılımın uygulandığı ileri sürülmüştür. Şiiler bu seçim bölgesi meselesinin yeniden düzenlenmesi için çağrıda bulunmuş ve bu sebeple bazı seçimleri boykot etmişlerdir.⁹² Onlar mecliste nüfusları oranında temsil edilmelerinin demokratik bir hak olduğunu ve bu hakkın verilmemesi sebebiyle sistemden dışlanarak marjinalleştirildiklerini iddia ederler. Buna ilave olarak Şii liderler, demokrasi ve demokratik haklar konularını konuşmalarında yoğun olarak işleyerek bu taleplerini devamlı olarak gündemde tutmaya devam etmektedir.

Şiilerin şikâyet ettiği diğeri bir konu ise işe alım sürecinde "iyi tutum ve davranış" (Şehâdetü Hüsni's-Sülûk ve's-Sire) isimli bir sertifikanın talep edilmesidir. Bahreyn'de işe başvuran her kişi, hakkında

⁹⁰ Seyedmohammad Seyedi Asl, *İran'ın Dış Politikasında Şii Mezhep Faktörünün Etkisi ve Kullanımı: Jeopolitik Bir Değerlendirme* (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2021), 143-144; Bağırılmaz, *Arap Baharı*, 57; Abdussadık, "el-Unfu's-Siyasi", 44.

⁹¹ Abdo, "The New Sectarianism", 9-28.

⁹² Crisis Group, "Bahrain's Sectarian", 7.

siyasi sebeplerle herhangi bir polis kaydı bulunmadığına dair emniyet birimlerince hazırlanan bu sertifikayı ibraz etmek zorundadır. Ancak ülkede birçok Şii'nin sokak gösterilerine ve protestolara katılımı sebebiyle emniyette kaydı bulunduğu ve bu durumun Şiilerin kamuda veya özel sektörde iş bulmalarını zorlaştırdığı öne sürülmektedir.⁹³ Şiiler bu durumu, hükümetin uyguladığını iddia ettikleri ayrımcı politikaların bir örneği olarak ileri sürer.

Bahreyn'de mezhep tabanlı ayrışmayı besleyen önemli sorunlardan bir diğeri ise milliyetsizler/yurtsuzlar (bidûn cinsiyye) dosyasıdır. 20. yüzyıl boyunca çeşitli dönemlerde Bahreyn'e gelen ve çoğunluğunu Şiilerin oluşturduğu bir göçmen kitlesi söz konusudur. Şiiler, bu kitlenin hukuki statüsüne dair hükümetin bir çalışma yapmamış olmasını ve yurttaşlık hakkı vermeyerek bu kimseleri sosyal ve ekonomik birçok haktan mahrum bırakmasının arka planında, onların Şii olmasının etkili olduğunu savunur. Bahreyn'de bu statüde bulunanların sayısına dair net bir veri paylaşılmamakla birlikte tahmini otuz bin kişiden bahsedilmektedir. Bu göçmen kitlenin yanı sıra bu süreçte Bahreyn'de doğan çocuklar da ücretsiz sağlık hizmeti, yasal oturma, devlet okulunda eğitim görme ve Bahreyn pasaportu gibi temel haklardan yararlanamamaktadır. Devlet tarafından "yabancı" olarak tanımlanan bu kitle için belki de en önemli problem her an sınır dışı edilme ihtimalinin olmasıdır. Şii hareketler her fırsatta hükümetin yurttaşlık kanununda gerekli düzenlemeleri yaparak bu kimselerin mağduriyetlerini gidermesini talep etmektedir.⁹⁴

4.3. Başarısız Reform Süreci

Bahreyn'de Şeyh Hamed dönemi her ne kadar babasının politikalarıyla karşılaştırıldığında önemli açılımların ve reformların gerçekleştirildiği bir dönem olarak anılsa da Şii muhalefet nazarında beklentileri karşılamayan bir süreç olarak değerlendirilmiştir. Muhalif gruplarda bu kanaatin oluşmasına sebep olan önemli faktörlerden biri Şeyh Hamed'in anayasa değişikliği gibi toplumun her kesimini

⁹³ Bahry, "The Socioeconomic", 134; Bahrain Center for Human Rights, "Discrimination in Bahrain: The Unwritten Law", *Bahrain Center for Human Rights*, erişim: 08 Haziran 2022. <http://www.bahrainrights.org/files/BCHRreporton-Discrimination.pdf>.

⁹⁴ Bahry, "The Socioeconomic", 135.

ilgilendiren düzenlemelerde tek taraflı ve tepeden inme bir yöntem takip etmesidir. Onun çözüm bekleyen önemli konular hakkında siyasi gruplarla istişare etmekten genellikle kaçındığı ve bu konularda yol haritasını belirleme hakkını kendinde tutmayı tercih ettiği vurgulanır. İkinci bir durum ise Emir'in hak ve özgürlüklerin genişletilmesi noktasında beklentilerin gerisinde kalmış olmasıdır. Bu hususta 2002 anayasası ile 1973 anayasası karşılaştırılmış ve yeni anayasanın daha kısıtlayıcı olduğu dile getirilmiştir. Örnek olarak 1973 anayasasında hükümet, parlamentoyu 2 ay için askıya alabilmekte ancak bu durumu uygulamaya koyduğunda ise yeni seçimleri yapmak zorundaydı. 2002 anayasasına göre ise hükümet parlamentoyu yeni bir seçime gitmeden 4 ay için askıya alabilmekte ve Emir herhangi bir zaman sınırlaması olmaksızın seçimleri erteleme yetkisine sahip olmuştur. Ayrıca yeni anayasa ile meclisin, hükümetin icraatlarını denetleme yetkisi sınırlandırılmıştır.⁹⁵ Emir'in bu adımlarının, muhalif kesimlerde devletin niyeti üzerine güvensizliğe sebep olduğu ifade edilir.⁹⁶ Bu hususta Şii muhalefet, 1973 yılından beri ilk defa yapılan 2002 parlamento seçimlerini boykot ederek reformlar hususundaki beklentisini ortaya koymuştur.⁹⁷

Şii muhalefetin itiraz ettiği bir diğer husus ise, çıkarılan yeni kanunla hükümet tarafından muhalefeti bastırmak için 2002 yılına kadar uygulanan hukuk dışı davranış ve icraatların soruşturulmasını engelleme girişimidir. Muhalif gruplar çıkarılan bu kanunla hükümet tarafından işlenen insan hakları ihlallerinin cezasız kılınmasının amaçlandığını savunur. Bu bağlamda onlar, çeşitli dönemlerde protestolarda yer almaları sebebiyle haksız yere tutuklanmış, sürgün edilmiş veya işkenceye maruz kalmış kimselerin, hukuki kanallarla tazminat elde etme ve sorumluların yargılanmasını sağlama imkanının ellerinden alındığını ileri sürer.⁹⁸ Kral Hamed'in bu konuda yerel

⁹⁵ Crisis Group, "Popular Protests", 4.

⁹⁶ Crisis Group, "Popular Protests", 3; Abdulhadi Khalaf, "The Outcome of a Ten-Year Process of Political Reform in Bahrain", *Arab Reform Initiative* (2008): 5.

⁹⁷ Khalaf, "The Outcome", 4.

⁹⁸ Khalaf, "The Outcome", 5.

ve uluslararası insan hakları izleme örgütlerini dikkate almadığı ve bu kanunu iptal etmeyi reddettiği ifade edilir.⁹⁹

Şii muhalefet, reformların başarısız olmasının arka planında, el-Halife ailesinin devlet içerisindeki pozisyonunun tanımlanmasındaki eksikliğin sebep olduğunu savunur. El-Halife ailesinin devlet mekanizması içinde önemli imtiyazlara sahip olduğu ve bununla siyasi ve ekonomik güç kaynakları üzerinde ciddi bir nüfuz alanı oluşturduğu vurgulanır. Bu durumun Yeni Emir döneminde de sürdürülmüş olmasının, reformlardan istenilen faydanın elde edilememesinde etkili olduğuna işaret edilir.¹⁰⁰

Bahreyn'de 2011 yılına gelindiğinde ise Şeyh Hamed yönetiminin beklentileri karşılamadığı yorumu ve artan ekonomik sorunlar ileri sürülerek 14 Şubat'ta büyük sokak gösterileri başlamış ve Bahreyn muhalefeti de Arap Baharı sürecine dahil olmuştur. Şii muhalif gruplar bu süreçte protestolara tam destek vererek meydanları doldurmuştur. Ayrıca el-Vifâk'ın 18 milletvekili, Şii Şeriat hakimleri ve Şii İmar bakanı sürece destek vermek amacıyla istifa etmiştir.¹⁰¹

Hükümetin yaşanan bu gelişmelere yanıtı sert olmuş, olaylara müdahaleler sırasında çok sayıda kişi yaralanmış ve bazı kimseler hayatını kaybetmiştir. Yaşanan bu gelişmeler protestolara olan halk desteğini artırmış ve süreç gittikçe hükümet için kontrol edilemez bir noktaya ulaşmıştır.¹⁰² Bahreyn, ayaklanma ve çatışmalara uzak bir devlet olmamakla birlikte protestocuların ilk kez ülkenin mali kalbini ve merkezi bir bölgeyi ele geçirerek süreci hassas bir noktaya taşımış olmaları, hükümetin krizi yönetmede başarısız olmasına sebep olmuştur.¹⁰³ Bu süreçte muhaliflerin çoğunluğunun Şiilerden oluşması, iktidarın konuyu mezhepsel boyutta sunmasını kolaylaştırmış

⁹⁹ Quilliam, "Political Reform", 91.

¹⁰⁰ Khalaf, "The Outcome", 2-8; Katzman, "Bahrain", 1-2.

¹⁰¹ Crisis Group, "Popular Protests", 6.

¹⁰² Crisis Group, "Popular Protests", 6; Lin Noueihed - Alex Warren, *The Battle For The Arab Spring: Revolution, Counter-Revolution and The Making Of a New Era*, (ABD: Yale University Press, 2012), 152-153; Katzman, "Bahrain", 5-6; Öztürk, "Bahreyn 2011", 471.

¹⁰³ Noueihed - Warren, *The Battle*, 153-154.

ve bu durum hükümetin ayaklanmayı yönetmesinde elini güçlendiren bir imkân olarak görülmüştür. Hükümet, bu imkânı değerlendirerek 14 Şubat ayaklanmasını İran tarafından desteklenen bir Şii devrimi olarak tanımlama eğiliminde olmuştur.¹⁰⁴ Bu algının oluşmasına Bahreyn TV gibi çeşitli yayın kuruluşları da destek vermiştir. Bu minvalde meydanlardaki muhalif gösteriler kısa bir süre sonra kendi karşısını üreterek hükümet yanlısı gösterileri tetiklemiş¹⁰⁵ ve ülkede bir Şii-Sünnî çatışma olasılığını yükseltmiştir. Bu durum karşısında Bahreyn Devleti Körfez İşbirliği Konseyi'nden güvenlik desteği talep etmek zorunda kalmıştır.¹⁰⁶ Uygulanan sert önlemler ve tedbirler sayesinde olaylar birkaç ay sonra yatışmıştır. Bu süreçte Şii camiler ve hüseyniyelerden 28 tanesi zarar görmüş ve yıkılmıştır.¹⁰⁷ Emir, olaylar yatıştıktan sonra yaptığı açıklamada tüm protestocuların affedildiğini ve kötü muameleye maruz kalanların şikayetlerinin dikkate alınacağını dile getirmiştir.¹⁰⁸

Bahreyn için geçmişte yaşanan ayaklanmaların sebepleri hemen hemen 14 Şubat ayaklanmasının da sebeplerini oluşturmakla birlikte bu son ayaklanmanın dinamikleri diğer protesto gösterilerden belli oranda ayrılmaktadır. Bu dinamiklerden ilki Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da gerçekleşen protestoların hükümdar ailelerinin yenilmezlik büyüsunü bozmuş olması, ikincisi İran'ın Suriye ayaklanmasına doğrudan müdahil olması ve benzer bir girişimi Körfez ülkelerinde de başlatma olasılığının yarattığı endişe, üçüncü olarak ise Bahreyn halkının yaşadıkları sıkıntıların giderilmesi yönünde atılacak reform adımları için daha fazla beklemek istememeleri olarak sıralanabilir.¹⁰⁹

5. Şii Muhalefet ve Beklentiler

Bahreyn'de özellikle Arap Baharı ayaklanması sonrası etkisi ve hızı azalan protesto gösterileri yerini diyalog ve uzlaşma çabalarına bırakmıştır. Bu bağlamda hükümetle muhalifler arasında görüşülen

¹⁰⁴ Crisis Group, "Popular Protests", 7.

¹⁰⁵ Öztürk, "Bahreyn 2011", 471; Noueihed, Warren, *The Battle*, 157.

¹⁰⁶ Katzman, "Bahrain", 6.

¹⁰⁷ Advocacy, "The Situation", 13-16.

¹⁰⁸ Noueihed - Warren, *The Battle*, 158.

¹⁰⁹ Abdo, "The New Sectarianism", 10-14.

taleplerden öne çıkan bazı başlıkları paylaşarak Şiilerin hükümetten beklentilerini somut bir liste üzerinden takip edebiliriz. Bu bağlamda onlar; yasama yetkisiyle donatılmış bir parlamentonun oluşturulması, seçim bölgelerinin hakkaniyetle ayrılması, vatandaşlığa kabul yasalarının yeniden düzenlenmesi, yolsuzluk ve rüşvetle etkin mücadele, suça karışmamış protestocuların affedilmesi, tutuklu bulunan mahkumlara uygulanan işkence ve kötü muamele iddialarının araştırılması, yetkililerin diyalog kanallarını açık tutması, seçim güvenliğinin sağlanması, dernekler hakkında çıkarılan kanunun yumuşatılması, anti-terörizm kanununun kaldırılması, Seçim Komisyonu'nun şeffaflığının sağlanması, seçimlerin uluslararası boyutta takip edilmesinin kolaylaştırılması, derneklerden ziyade resmi siyasi partilerin kurulmasına izin verilmesi ve siyasi faaliyetler üzerindeki yasaklamaların kaldırılması teklifinde bulunmuştur.¹¹⁰

Muhalefetin bu taleplerini incelediğimizde rejimin değiştirilmesi gibi radikal taleplerin yer almadığını bunun yerine ülke yönetiminde şeffaflığın sağlanması ve daha demokratik bir yönetim modelinin oluşturulmasına odaklanıldığı gözükmektedir. Bahreyn'de genel olarak Şii muhalif gruplar, reform sürecini her ne kadar yetersiz görse de sürecin devamından yana olmuş ve daha güçlü reform adımlarının atılması yönünde hükümeti cesaretlendirmiştir.

Sonuç

Bahreyn'de Şiilik olgusunu çeşitli açılardan ele bu çalışmada Şiiliğin ve Şii orijinli hareketlerin, Bahreyn'in sosyal ve siyasal yaşamında merkezi bir rol elde etmesinin önünü açan önemli bir faktörün, el-Halife iktidarının nasyonalist ve sol kökenli hareketleri pasifize etme politikası olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca ülkede sendikal bazlı hareketlerin miras bıraktığı muhalefet etme tarzının belli yönleriyle Şii liderler tarafından tevarüs edildiği vurgulanmıştır. Bu bağlamda Şii derneklerin ve hüseyniyelerin Bahreyn Şiilerini mobilize etmede önemli bir başarı sağladığı izlenmiştir. Tüm bunların yanında İran

¹¹⁰ Katzman, "Bahrain", 7-8; Burke, "Bahrain", 24-25; Doğukan Kahraman, *2011 Arab Uprising in Bahrain: Protests and Politics in The Gulf Kingdom* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2016), 44; Noueihed -Warren, *The Battle*, 152.

İslam devriminin ülkedeki Şii hareketlerin aktivizmine ivme kazandırdığı somut örnekler üzerinden vurgulanmıştır. Ülkedeki bazı Şii grupların İran'ın devrim ihracı politikasından etkilenerek radikal değişim taleplerini öne çıkartması ve birtakım başarısız darbe teşebbüsünde bulunmuş olmasının, Bahreyn Devleti'nin güvenlik politikalarını, Şiileri merkeze alarak oluşturmasına sebep olduğu tespit edilmiştir. Bu güvenlik öncelikli politikaların ve baskıcı uygulamaların ise ülkede potansiyel olarak var olan Sünnî-Şii ayrımı sorununu derinleştirdiği görülmüştür.

Modern Bahreyn Devleti'nin kurucu lideri olan Şeyh İsa'nın 1999 yılında vefatıyla iktidarı devralan oğlu Şeyh Hamed'in önemli siyasi ve sosyal reformlar gerçekleştirmesi ve Şii muhalif gruplarla diyalog kanallarını açık tutma politikasının toplumsal gerilimi düşürmede etkili olduğu görülmüştür. Bu dönemde seçimler yapılarak Ulusal Meclis'in tekrar açılmasının ve siyasi dernekleşme faaliyetlerine izin verilmesinin ülkedeki muhalif gruplara kendilerini ifade edebilecekleri meşru bir platform sağlayarak ülke yönetiminde kısmen söz sahibi olma yolunu açtığı izlenmiştir. Yasaklı dönemde adeta yer altında faaliyet yürüten Şii muhalif gruplar hakkında zaman zaman septik ve ön yargılı bir tutum sergileyen Bahreyn Devleti'nin reformların sağladığı imkanlarla bu muhalif grupların çalışmalarını daha yakından takip etme imkanına eriştiği görülmüştür. Bu sürecin bir sonucu olarak Bahreyn Devleti'nin Şiilere karşı tutumundaki şüpheli tavrın kısmen yumuşadığı yorumu güvenlik servislerine yapılan kimi atamalar üzerinden somut olarak tespit edilmiştir.

Çalışmada dernekler ve cemiyetler başlığı altında ele alınan Şii hareketler noktasında ise bu hareketlerin birtakım ortak gündemlere sahip olmakla birlikte her fraksiyonun kendi özel ajandasının ve hedeflerinin olduğu görülmüştür. Bu hareketler arasında radikal değişim teklifi öne sürmeyen ve hükümetle diyaloga ve iş birliğine hazır olan el-Vifâk gibi hareketlerin Bahreyn Şiilerinin çoğunluğu tarafından desteklenmesi ve Arap Baharı sürecinde 1971 referandumunun öne çıkarılarak aşırı eylemlerden uzak durulması, Şii çoğunluğun ayrılıkçı olmadığına dair önemli bir veri olarak çalışmada öne çıkarılmıştır. Ayrıca ülkede uzun dönemli bir Şii-Sünnî kutuplaşmasından ziyade kısa dönemli ve olay eksikli (İran Devrimi, ABD'nin Irak'ı iş-

gali, Arap Baharı vb.) kutuplaşmalar yaşandığı izlenmiştir. Bu bağlamda Şii muhalefetin çoğu zaman Sünnileri doğrudan hedef alan açıklama ve eylemlerde bulunmadığı ve eleştirilerini genellikle sorunların kaynağı olarak gördüğü el-Halife ailesine yönelttiği ortaya konmuştur. Ayrıca Bahreyn’de iktidar ile muhalif gruplar arasındaki çekişmenin mezhepsel ayrımcılık gerilimine dönüşmesinin önemli sebeplerinden birinin; iktidar ailesinin kendilerine yöneltilen eleştiri ve baskıları savuşturmak için dönem dönem Sünni tabanı kendi etrafında konsolide etme refleksi, diğer bir sebebinin ise Suudi Arabistan ve İran’ın kullandığı mezhepçi söylemlerin ve uyguladıkları politikaların Bahreyn toplumunu etkilemedeki başarısı olduğu görülmüştür.

Kaynakça

- Abdillah, Nayif b.. *Nugûdu’d-Devleti’l-Uyuniyye fî Bilâdi’l-Bahreyn*. Riyad: Matbaatu Merkezi’l-Meliki’l-Faysal, 2002.
- Abdo, Geneive. “The New Sectarianism: The Arab Uprisings and The Rebirth of The Shi’a-Sunni Divide”. *The Saban Center for Middle East Policy at Brookings* (2013): 1-67.
- Abdussadık, Ali. “el-Unfu’s-Siyasi fi Bahreyn”. *Merkezü’d-Dirâsâti’l-İstirâtiyye* (1999): 41-56.
- Abu Hakima, Ahmad Mustafa. *History of Eastern Arabia 1750-1800 The Rise and Development of Bahrain and Kuwait*. Beyrut: Khayats, 1965.
- Arıkan, Adem. *Büyük Selçuklular Döneminde Şia*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010.
- Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and Hidden Imam*. USA: The University of Chicago Press, 1984.
- Asl, Seyedmohammad Seyedi. *İran’ın Dış Politikasında Şii Mezhep Faktörünün Etkisi ve Kullanımı: Jeopolitik Bir Değerlendirme*. Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2021.
- Asgary, Ainaz. *İran ve İngiltere’nin Muhammed Rıza Şah Dönemindeki İlişkileri*. Yüksek Lisans Tezi, Atılım Üniversitesi, 2016.
- Ayhan, Veysel. *Arap Baharı İsyancılar, Devrimler ve Değişim*. Bursa: MKM Yayınları, 2012.

- Babacan, Abdurrahman - Yiğit, Üzeyir - Tahiroğlu, Mehmet. "Bahreyn İnsan Hakları Raporu 2013". *İnsan Hakları ve Mazlumlar için Dayanışma Derneği* (2013): 1-41.
- el-Bağdadi, Abdulkahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Trc. Ethem Ruhi Fırlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Bağırılmaz, Yunus. *Arap Baharı Sürecinde İran ve Suudi Arabistan'ın Bahreyn'e Yönelik Politikaları*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2020.
- Bahrain Center for Human Rights. "Discrimination in Bahrain: The Unwritten Law". *Bahrain Center for Human Rights*, Erişim: 08 Haziran 2022. <http://www.bahrainrights.org/files/BCHRreporton-Discrimination.pdf>.
- Bahry, Louay. "The Socioeconomic Foundations of The Shiite Opposition in Bahrain". *Mediterranean Quarterly* 11/3 (2000): 129-143.
- el-Bedâh, Abdulaziz b. Ahmed. *et-Teşeyyu' fi'l-Bahreyn Tarihuhu ve Ehdafuhu*. y.y., 2011.
- el-Belûşi, İbrahim Ataullah. *Bilâdu'l-Bahreyn fi'l-Asri'l-Abbasi's-Sâni*. Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1984.
- Bilfer, Mişel - eş-Şeyh, Halid. "Harbu irani's-Sırrıyye ala Memleketi Bahreyn: Serâya el-Eşter ve el-Cenahu'l-Askeri li Hizbillah fi Bahreyn". *King Faisal Center for Research and Islamic Studies* (2019): 5-25.
- Burke, Edward. "Bahrain: Reaching a Threshold". *Fride Working Paper 61* (2008): 1-25.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "İslam Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları". *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii Sünni İlişkileri*. Haz. Mesut Okumuş, Cemil Hakyemez. 209-232. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2014.
- el-Cenbi, Abdülhalik b. Abdülcelil. *Târîhu't-Teşeyyu li ehli'l-Beyti fi İklimi'l-Bahreyni'l-Kadim*. Beyrut: Daru'l-Mahacceti'l-Beydâ, 2015.
- Cole, Juan R. I.. "Rival Empires of Trade and Imami Shiism in Eastern Arabia, 1300-1800". *International Journal of Middle East Studies* 19/2 (1987): 177-204.
- Crisis Group, International. "Bahrain's Sectarian Challenge". *Crisis Group Middle East Report no 40* (2005): 1-25.

- Crisis Group, International. "Popular Protests in North Africa and the Middle East (III): The Bahrain Revolt". *Crisis Group Middle East/North Africa Report* (2011): 1-24.
- Çelenk, Mehmet. "Safevilerin Din Politikası ve İran'ın Şiileşme Seyri". *Çanakkale On Sekiz Mart Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2014): 7-35.
- Daftary, Farhad. *The Ismailis Their History and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- ed-Da'yân, Dayfullah b. Muhammed. "el-Alâgâtü'l-Haliciyyetü'l-İraniyye". *el-Merkezü'l-Arabî li'd-Dirasati'l-İnsaniyye Mecelletü'l-Beyan bi's-Suudiyye* (2009): 117-135.
- el-Endelüsî, Abdullah b. Abdulaziz el-Bekri. *el-Mesalik ve'l-Memalik*. Tunus: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992.
- Fahru, Münire. "el-Müctemau'l-Medeni ve't-Tehavvulu'd-dimugrâti fi'l-Bahreyn". *Merkezu İbn Haldun li'd-Dirâsâti'l-İnmâiyye* (1995): 1-131.
- Farah, Talal Toufic. *Protection and Politics in Bahrain, 1869-1915*. Beyrut: American University of Beirut, 1985.
- Halef, Muhammed Cemil Abdulseysin. *et-Tenevvuu'l-İctimâiyye ve Dinâmiyyâtü's-Sirâi fi'l-Bahreyn: Dirase Sosyotârihiyye*. Yüksek Lisans Tezi, Yermük Üniversitesi, 2015.
- Halil, Muhammed Mahmud. *Târîhu'l-Halîc ve Şarki'l-Cezirati'l-Arabiyye el-Müsemmâ İklîmu Biladi'l-Bahreyn fi Zulli Hükmi'l-Düveylâti'l-Arabiyye*. Kahire: Mektebetu Medbuli, 2006.
- el-Hamevi, Yâkut. *Mucemü'l-Büldân*. Beyrut: Daru Sâdır, 1977.
- Hanieh, Adam. "Bahreyn". Trc. Ömer Can Furtun - Seyit Ümmetoğlu - Yankı Deniz Tan, *Arap Baharı'ndan Kesitler: Yeni Ortadoğu'yu Anlamak*. Haz. Paul Amar-Vijay Prashad. 99-133. İstanbul: İntifada Yayınları, 2014.
- Hizmetli, Sabri. "Karmatiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24:510-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Hooglund, Eric. "Bahrain", *Persian Gulf States Country Studies*. Haz. Helen Chapin Metz. Washington: Federal Research Division-Library of Congress, 1994.

- el-İsfahânî, Hasan b. Abdullah. *Bilâdu'l-Arap*. Thk. Hamid el-Casir. Riyad: Daru'l-Yemâme, 1968.
- İbn Battuta, Ebu Abdullah. *İbn Battuta Seyahatnâmesi*. Trc. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec. *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. Thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1992.
- İbn Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-Târîh*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. Cize: Dâru Hicr li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1998.
- İbn Sa'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâr Sâdır, 1968.
- Joyce, Miriam. *Bahrain From The Twentieth Century To The Arab Spring*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Kahraman, Doğukan. *2011 Arab Uprising in Bahrain: Protests and Politics in The Gulf Kingdom*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2016.
- Kartaloğlu, Habib. "Şii-Usûli Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (2016): 75-90.
- Katzman, Kenneth. "Bahrain: Reform, Security and U.S. Policy". *Congressional Research Service* (2018): 1-31.
- Kaye, Dalia Dassa – Wehrey, Frederic – Grant, Audra K. - Stahl, Dale. *More Freedom, Less Terror? Liberalization and Political Violence in The Arab World*. Santa Monica: Rand Corporation, 2008.
- Keskin, Yusuf Bahadır. *Dış Politika - Mezhep İlişkisi: Bahreyn Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Abant İzzet Baysal Üniversitesi, 2016.
- Khalaf, Abdulhadi. "The Outcome of a Ten-Year Process of Political Reform in Bahrain". *Arab Reform Initiative* (2008): 1-8.
- Kinninmont, Jane - Sirri, Omar. "Bahrain: Civil Society and Political Imagination". *Chatham House* (2014): 1-36.
- Kurşun, Zekeriya. *Basra Körfezinde Osmanlı İngiliz Çekişmesi Katar'da Osmanlılar 1871-1916*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2004.

- Kurşun, Zekeriya. "Osmanlı Devleti'nin Basra Körfezi Siyaseti: Bağdat, Basra ve Lahsa Beylerbeylikleri (1534-1672)". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* (2018): 1-27.
- el-Müdeyris, Abdurrahman. *ed-Devletü'l-Uyuniyye fi'l-Bahreyn*. Riyad: Daretü'l-Meliki'l-Abdizaziz, 2001.
- Nasır-ı Hüsrev, Ebu Muîn. *Sefername*. Kahire: el-Heyetü'l-Mısıryetü'l-Âmmetü li'l-Kitab, 1993.
- el-Nâsiri, Muhammed Bâkir. *el-Mezârât fi'l-Bahreyn*. Beyrut: Dâru'l-Kârî, 2008.
- el-Nebhani, Muhammed. *et-Tuhfetü'n-Nebhâniyye fi Tarihi'l-Cezirati'l-Arabiyye*. Mısır: el-Matbaatü'l-Mahmudiyye, 1923.
- Noueihed, Lin - Warren, Alex. *The Battle For The Arab Spring: Revolution, Counter-Revolution and The Making Of a New Era*. ABD: Yale University Press, 2012.
- Nyrop, Richard F.. *Persian Gulf States Country Studies*. Washington: U.S. Government Printing Office, 1984.
- Ocak, Halil. *Bahreyn'de Şii Muhalefet Hareketleri (1971-2015)*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017.
- Onat, Hasan. "İbrahim b. el-Eşter". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21:301. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özmen, Yasin. *Körfez Arap İşbirliği Konseyi ve Türkiye İlişkileri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019.
- Öztürk, Ahmet. "Bahreyn 2011". *Ortadoğu Yılı 2011*. Haz. Kemal İnat – Muhittin ataman – Fuat aydın – Bilal Yıldırım. 457-485. İstanbul: Açılım Kitap, 2012.
- Peterson, J. E.. "Bahrain: Reform-Promise and Reality", *Political Liberalization in the Persian Gulf*. Haz. Joshua Teitelbaum. 157-187. New York: Columbia University Press, 2009.
- el-Rabve, Şeyh. *Nuhbetü'l-Dehri fi Acaibi'l-Berri ve'l-Bahri*. St.Petersburg: Matbaatü'l-Akâdemiyye, 1865.
- Receb, Maad Sâbir. "ed-Devrû's-Siyasi ve't-Ticari li'l-İmarâti'l-Arabiyye fi'l-Halici'l-Arabi 1258- 1524". *Mecelletü Camiatu Tikrit li'l-Ulum* 19/1 (2012): 313-332.
- Rihani, Ameen Fares. *Around the Coasts of Arabia*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1930.

- Şahin, Hanifi. “Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temeli”. *e-makalat Mezhep Araştırmaları* V/1 (2012): 35-65.
- es-Sehâvi, Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dâvü'l-Lâmi li Ehli'l-Garni't-Tasi*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- Subaşı, Emin. *Bahreyn'de Kıyı Bankacılığı ve Bölge Ekonomilerine Katkısı*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- eş-Şefî, Hasan Musa. “Rebiun em Ezme fi'l-Bahreyn?”. *Mecelletü'd-Demogrâtiyye* (2012): 131-140.
- Toumi, Habib. “Bahraini MPs Call for Imposing Martial Law”. *Gulf News Bahrain*, Erişim: 08 Haziran 2022. 2011, <http://gulf-news.com/news/gulf/bahrain/bahraini-mps-callfor-imposing-martial-law-1.776319>.
- Zahlan, Rosemaria Said. *The Making of the Modern Gulf States*. United Kingdom: Ithaca Press, 1998.
- Quilliam, Neil. “Political Reform in Bahrain: The Turning Tide, Anoushiravan Ehteshami”. *Reform in the Middle East Oil Monarchies*, Haz. Steven Wright. United Kingdom: Ithaca Press, 2008.
- Wright, Steven. “Fixing the Kingdom: Political Evolution and Socio-Economic Challenges in Bahrain”. *CIRS Qatar Occasional Papers* (2008): 1-18.
- Wright, Steven. “Generational Change and Elite-driven Reforms in the Kingdom of Bahrain”. *Sir William Luce Fellowship Paper* (2006): 5-28.

Extended Summary

Bahrain, which gained its independence after Britain's withdrawal from the Persian Gulf in 1971, formed the state structure with the assistance of the al-Khalife family, which was the dominant power in the country. In this respect, a management approach that covers all segments of the society has been put forward, such as the creation of an inclusive constitution and a high representative assembly. This new state, which gave important rights to the Bahrainis, made some changes restricting rights and freedoms because some rights in the constitution were abused shortly after its establishment. When these restrictions were not accepted by the people, the country entered into

a spiral of ever-expanding oppression and strict administration policies. All these developments in Bahrain brought the people into an active struggle against the Sunni al-Khalifa family. In this process, the fact that the Shiites, who had superiority in numbers over the demographic structure of the country, were at the forefront of the protests triggered the interpretation and presentation of the issue on the axis of a Shiite-Sunni conflict by the state. In particular, the Iranian Islamic revolution's unease in the Gulf region and the radical demands of some Shiite groups such as regime change caused the process to shift to a Sunni-Shiite axis. In addition to all these, some discriminatory policies applied by the Bahrain State to Shiites occasionally for security reasons have fed the phenomenon of sectarian conflict and caused the problem to become chronic.

Many studies regarding Bahrain claim that this state of social turmoil is a result of the sectarian structure of the country. In this regard, it is emphasized that the government of Bahrain, whose demographic structure consists mostly of Shiite, by a Sunni family, and some discriminatory policies are carried out in the country worsen the issues. On the other hand, in some other studies, the countries such as Iran and Saudi Arabia, which pursue sectarian policies in the region, are cited as the main motivation for the state of turmoil in the country. Therefore, the internal problems are considered as the consequences of the external factors rather than domestic dynamics. This study traces the internal and external dynamics that form the Shiite opposition in the country by focusing on the problems encountered by the Shiite population in the political, economic and social life of Bahrain during and after the independence, and also aims to introduce the phenomenon of Shiism as a part of Bahraini society from distinct perspectives. In addition, the fact that studies on Shi'ism are mostly Iran-centered has led to the partial disregard of other Shiite regions. In this respect, Bahrain Shiites have interesting features both in terms of the important role they played in the spread of the Shia sect and the Shiite majority in their demographic structure, but it is seen that they are one of the neglected regions in academic studies. The study aims to contribute to filling this academic gap and raise awareness about the work to be done. In addition, English, Arabic and Turkish publications were used comparatively, and

in this context, it was tried to prevent subjective interpretations and distortions from directing the study.

This study aims to reveal the dynamics that make up the Shiite opposition by focusing on the claims of Shiites that they are discriminated against in political, economic and social life during and after Bahrain's independence process. In addition, it is among the study's objectives to reveal the problems on which Shiites read the process, their main arguments, and their opposition styles. Due to the study's limitations, the issues identified as problems by Shiites will not be compared with official data and the contact of similar problems with other segments of the society will not be mentioned. In addition to all these, in the study, Shiism being a part of Bahraini society, will be introduced from various perspectives, and the attitude of the Shiites during the events in the Arab Spring process will be tried to be determined.

In this study, which deals with the phenomenon of Shiism in Bahrain from various perspectives, it has been determined that an important factor that paved the way for Shiism and movements of Shiite origin to gain a central role in Bahrain's social and political life is the policy of pacifying the nationalist and left movements of the al-Khalifa government. In addition, it was emphasized that the opposition approach inherited by the union-based movements in the country was inherited by the Shiite leaders in certain aspects. In this context, it has been observed that Shiite associations and husseiniyas have achieved significant success in mobilizing Bahraini Shiites. In addition to all these, it has been emphasized through concrete examples that the Islamic revolution in Iran accelerated the activism of the Shiite movements in the country. It has been determined that the fact that some Shiite groups in the country were influenced by Iran's revolutionary export policy and brought forward their demands for radical change and made some unsuccessful coup attempts that caused the State of Bahrain to establish its security policies by putting the Shiites forward. It has been observed that these security-priority policies and oppressive practices worsen the problem of the Sunni-Shiite separation that pre-exists in the country.

It has been seen that Sheikh Hamed, the son of Sheikh Isa, the founding leader of the modern State of Bahrain, who took over the power in 1999, acknowledged important political and social reforms and the policy of keeping open the channels of dialogue with the Shi'ite opposition groups was effective in reducing social tension. It was observed that the reopening of the National Assembly and allowing political association activities by holding elections in this period provided a legitimate platform for the opposition groups in the country to express themselves and paved the way for them to have a partial say in the country's administration. It has been observed that the State of Bahrain, which sometimes showed a skeptical and prejudiced attitude towards the Shi'ite opposition groups that were operating almost underground during the prohibited period, had the opportunity to examine the activities of these opposition groups more closely with the opportunities provided by the reforms. As a result of this process, the interpretation that the skeptical attitude of the Bahrain State towards the Shi'ites has partially softened and the Bahrain State has been concretely determined through some appointments to the security services.

In terms of Shi'ite movements, which are discussed under the title of associations and societies in the study, it has been seen that although these movements have some common agendas, each faction has its special agenda and goals. Among these movements, the support of the majority of Bahraini Shi'ites such as al-Vifak, which does not propose radical change proposals and is ready for dialogue and their cooperation with the government, and that they avoid extreme actions by emphasizing the 1971 referendum in the Arab Spring process, stands out as important information that the Shi'ite majority is not separatist. In addition, it was observed that there were short-term and event-oriented polarizations (Iranian Revolution, US invasion of Iraq, Arab Spring, etc.) rather than a long-term Shi'ite-Sunni polarization in the country. In this context, it has been revealed that the Shi'ite opposition often does not make statements and actions that directly target the Sunnis, and that they generally direct their criticism to the al-Khalife family, which they see as the source of the problems. In addition, one of the important reasons for the conflict between the government and opposition groups in Bahrain to turn

into sectarian discrimination; It has been seen that the power family's reflex to consolidate the Sunni base around itself from time to time to fend off the criticism and pressures directed against them, and the success of the sectarian rhetoric and policies implemented by Saudi Arabia and Iran in influencing the Bahraini society.

**Bir Bektaşı Abdest ve Namaz Risalesi:
Risâle-i Vudû' ve Namaz Alâ Erkân-ı On İki İmâm**

A Bektâshiablution and prayer treatment:

Risâle-i Vudû' ve Namaz Alâ Erkân-ı On İki İmâm

Mustafa ÖGE* - Kenan ZiyaTAŞ**

Öz

Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonunda 06 Mil Yz A 4697/9 numarasıyla kayıtlı olan *Risâle-i Vudû' ve Namaz alâ Erkân-ı Oniki İmâm* başlıklı el yazması eser, bu çalışmada konu edilmiştir. Çalışmada öncelikle risalenin yer aldığı mecmuanın fiziksel özellikleri ve risale hakkında genel bilgiler verilmiş, ardından Bektaşilikte namaz olmadığına ve Bektaşilerin namaz kılmadığına dair Türk toplumunda yaygın olan genel kanı üzerinde durulmuştur. Bu genel kanının aksine gerek Bektaşiliğin yazılı kaynakları ve gerekse günümüz Bektaşı tarikatı mensuplarının eserlerinde verilen bilgiler namazın ön hazırlığı abdest ve namazın Bektaşı ibadetleri arasında yer aldığı konusunda şüpheye yer bırakmamaktadır. Bu konu ile ilgili pek çok yazılı kaynak mevcut olmasına rağmen bu kaynakların tamamına değinilmemiş, bunlardan bir

Abstract

The manuscript titled *Risâle-i Vudû' and Namaz alâ Erkân-ı Twelve Imams*, registered with the number 06 Mil Yz A 4697/9 in the National Library Manuscripts Collection, is the subject of this study. In the study, first of all, general information about the physical characteristics of the journal in which the treatise is located and general information about the treatise are given, then the general opinion in Turkish society that there is no prayer in Bektashism and that Bektashis do not pray is emphasized. Contrary to this general opinion, both the written sources of Bektashism and the information given in the works of today's Bektashi sect members leave no room for doubt that the preliminary preparation of prayer, ablution and prayer are among the Bektashi worships. Although there are many written sources on this subject, not all of these sources have been mentioned, and some

* Öğr. Gör Dr.; .Balıkesir Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümü, Balıkesir, Türkiye / e posta: mustafaoge@balikesir.edu.tr / ORCID ID: 0000-0002-2834-5575.

** Prof. Dr.; Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Balıkesir, Türkiye / e posta: balikesirkztas@hotmail.com / ORCID ID: 0000-0002-8866-4025.

*** Çalışmaya değişik aşamalarda katkı sunan Ali Rıza Özdemir'e, Atilla Gölçük'e, Hakan Yakışan'a ve Mehmet Demir'e teşekkür ederiz. Değerli katkıları için e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi hakemlerine teşekkür ederiz.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
26.02.2022	15.06.2022	30.06.2022
DOI	10.18403/emakalat.1079470	

kısım örnekler verilmek suretiyle değerlendirme yapılmıştır. Bu aşamadan sonra *Risâle-i Vudû' ve Namaz alâ Erkân-ı Oniki İmâm* adlı eserin içerik analizine geçilmiştir. Risalede abdest ve namaz konusu ile ilgili verilen bilgiler değerlendirilmiş, abdest ve namaz hakkında söz konusu risalede verilen bilgiler, namazın tarifini yapan diğer Bektaşî eserleri ve Caferî mezhebine ait ilmihal ile karşılaştırılmıştır. Çalışmamızda eserin çeviri yazısı ve günümüz Türkçesine anlam odaklı aktarımı da yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bektaşilik, ibadet, abdest, namaz, risale.

examples have been given. After this stage, the content analysis of the work called *Risale-i Vudû' and Namaz alâ Erkân-ı Twelve Imams* was started. The information given in the treatise on the subject of ablution and prayer has been evaluated, and the information about ablution and prayer given in the aforementioned treatise has been compared with other Bektashi works that describe the prayer and the catechism of the Caferi sect. In our study, the translation of the work and its meaning-oriented transfer to today's Turkish were also made.

Keywords: Bektashism, worship, ablution, prayer, treatise.

Giriş

Bu çalışma, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonuna 06 Mil Yz A 4697/9 numarasıyla ve *Risâle-i Vudû' ve Namaz 'alâ Erkân-ı On İki İmâm* başlığıyla kaydedilen risaleyi ele almaktadır. Siyah pandizot bez kaplı mukavva ciltle kaplanmış bir mecmua içinde yer alan eser, 2 (iki) varaktan oluşan kısa bir metindir. Mecmuanın içinde toplam 14 risale vardır. Bunlar sırasıyla şu isimlerle kaydedilmiştir:

1) *Risâle-i Mebde' ve'l-Me'âd* (Niyâzî-i Mısırî Mehmed b. Ali Malâtî), (Varak 1b-7a).

2) *Risâle-i İşret-i Sa'ât* (Niyâzî-i Mısırî Mehmed b. Ali Malâtî), (Varak 7b-9a).

3) *Ziyâret-nâme*, (Varak 9b-11b).

4) *Ziyâret-nâme*, (Varak 11b-13b).

5) *Salavâtu Düvâzdeh İmâm*, (Varak 14a-17b).

6) *Hikâye 'an Kıssati'l-Haydariye* (Niyâzî-i Mısırî Mehmed b. Ali Malâtî), (Varak 18a-19a).

7) *Es'ile ve Ecvibe-i Mutasavvufâne* (Niyâzî-i Mısırî Mehmed b. Ali Malâtî), (Varak 19a-22a).

8) *Aşk-nâme-i İlâhî* (Şeyh İlâhî-i Nakşibendi, istinsah tarihi: 1273/1856), (Varak 22b-71a).

9) *Risâle-i Vuzû' ve Namaz alâ Erkân-ı On İki İmâm*, (Varak 71a-73a).

10) *Risâle-i 'Ayn u Cem*, (Varak 72a-85b).

11) *Risâle der Beyân-ı Hurûfât-ı Elif*, (Varak 86b-87b).

12) *Risâle der Beyân-ı Sırr-ı Âyet-i Merace'l-Bahreyn*, (Varak 87b).

13) *Risâle der Beyân-ı İkrâr ve bi-İsmi's-Şâh* (Müstensih: Seyyid Mehmed Rifat b. Mustafa Bektâşi, istinsah tarihi: 1274/1857. (Varak 88-a).

14) *Risâle fi'l-Ed'iye*, (Varak 88b-111a).

Yazmanın katalogda içindekiler kısmında verilen varak numaraları ile sayfalara konulmuş olan varak numaraları arasında farklılık söz konusudur. Bu nedenle çalışmada varaklara konulmuş olan numaralar esas alınmak suretiyle risalenin günümüz harflerine aktarımı yapılmıştır.

Eserde yer alan risalelerin katalog bilgisinde on üç tanesinin yazı türü rik'a olarak belirtilmiştir. Mecmuanın son risalesi harekeli nesih yazı türüyle suyolu filigranlı kâğıda yazılmıştır. Mecmuanın ölçüleri, 250x170 - 160x90 mm'dir.

Risâle-i Vudû' ve Namaz 'alâ Erkân-ı Oniki İmâm adlı eser, bu mecmuanın 71a-73a varakları arasında bulunmaktadır. Katalog bilgisinde kartal filigranlı kâğıda rik'a yazı türü ile yazıldığı belirtilmiştir. Ancak yazının rik'a nesih arası kırma bir yazı olduğunu söyleyebiliriz.

Risalenin yazarı ve telif tarihi bilinmemektedir. Aynı mecmua içinde yer alan, aynı kalemden çıktığı anlaşılan ve çalışmamıza konu edilen risaleden hemen önce yer alan *Aşk-nâme-i İlâhî (Şeyh İlâhî-i Nakşibendî)* adlı eserin istinsah senesi H.1273 (M. 1856) olarak kaydedilmiştir. Yine aynı mecmuada 13. sırada kaydedilen ve yine aynı kalemden çıktığı anlaşılan *Risâle der Beyân-ı İkrâr ve bi-ismi's-Şâh* adlı çalışmanın müstensihi Seyyid Mehmed Rifat b. Mustafa Bektâşi'dir. Eserin istinsah tarihi ise H.1274 (M. 1857) senesidir (Varak 88-a). *Risâle-i Vudû' ve Namaz 'alâ Erkân-ı On İki İmâm* adlı eseri

de muhtemelen Seyyid Mehmed Rifat b. Mustafa Bektaşî adlı kişi, H. 1273 (M. 1856) veya 1274 (M. 1857) yılında istinsah etmiştir.¹

Müstensih Seyyid Mehmed Rifat b. Mustafa Bektaşî'nin kim olduğu hakkında bir bilginiz yoktur. Ancak metinde bazı yazım ve bilgi yanlışları bulunmaktadır. Bu durum bize metni çoğaltan kişinin eğitimi hakkında bilgi vermektedir. Muhtemelen eğitimi vasat düzeyde olan müstensih, çoğaltma işlemini yaparken bazı hatalar yapmıştır.

Üzerinde çalıştığımız eserin çok az değişikliğe sahip 1818 tarihli bir nüshası Alemdar Yalçın ve Hacı Yılmaz² tarafından yayımlanmıştır. Milli Kütüphane nüshası ile Arnavutluk nüshasının ortak bir nüshadan mı yoksa farklı nüshalardan mı çoğaltıldığını söylemek zordur. Ancak Arnavutluk Devlet Arşivlerinden elde edilen bu nüshada bazı cümleler eksiktir. Mesela Milli Kütüphane nüshasının daha en başında bulunan “Tarîk-i Muhammed ‘Ali ve katar-ı düvazdeh-i imâm ve râh-ı Hünkâr Hacı Bektâş Veli’de ve mezheb-i Hazret-i İmâm Ca’fer es Sâdık ve ikrârında sâbitkadem olub ‘an-cib olan kelâmlardan ihtirâz iden muhibbâne tarîk-i müstakîm üzere mâ-farazallahu ‘ale’l-mü’minine abdest ve emr-i Hüdâ olan beş vakitte edâ olunan namazların ta’rifleri beyân olunacak vâcibeden olmağla iş bu mahalle şerh olundu” (Varak 72-a) cümleleri Arnavutluk nüshasında yoktur. Kaleme alınma tarihlerini dikkate alırsak bu cümleleri muhtemelen Milli Kütüphane’de bulunan nüshayı çoğaltan kişi metne eklemiştir.

Yalçın ve Yılmaz, “Erkânnâme” başlığı altında yayımladıkları metin hakkında yaptıkları değerlendirmede Erkânnâme’de yer alan Hz. Ali ve Ehl-i Beyt’e ilişkin atıfları ve şehadet kelimesinin sonunda bulunan “Aliyyün Veliyyullah” ibareleri dışında metnin “Sünni kuralara” çok büyük yakınlık gösterdiğini söylemişlerdir.³ Oysa bu değerlendirme doğru değildir. Metnin içerik analizinde detaylarıyla aktarı-

¹ Bundan sonra “Milli Kütüphane nüshası” olarak anılacaktır.

² Alemdar Yalçın - Hacı Yılmaz, “Arnavutluk Devlet Arşivlerinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler Erkânnâme: 1”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 11/33, (2005): 11-69.

³ Yalçın - Yılmaz, “Arnavutluk Devlet Arşivlerinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler Erkânnâme: 1”, 16

lacağı üzere metinde abdest ve namaz bahsi Ehl-i Sünnet içinde varlığını sürdüren fıkhi mezheplerden birine göre değil Şii mezheplerden Caferiliğin fikhına uygun şekilde tarif edilmiştir.

Yalçın ve Yılmaz, metnin günümüz Türkiye Türkçesine aktarılmasında da bazı eksiklikler yapmıştır. Mesela “Hamisen heman ab-ı vudû ile ayaklarını ka’beyne dek mesh itmektir amma ellerini bileklerine edek gasl eyledikte üçer defa mazmaza ve istinşak ve tertib-i mezkûr üzere yüzünü ve ellerini ikişer yumak sünnettir” kısmını “Beşinci olarak' ayaklarını topuklara kadar meshetmektir ve bunları üçer kere yıkamak sünnettir”⁴ şeklinde günümüz Türkiye Türkçesine aktarmışlardır ki bu aktarım doğru değildir. Çünkü metinde ayakların topuklara kadar mesh edilmesi söylenmekte, ancak yıkanmasıyla ilgili bir husustan bahsedilmemektedir. Sünnet olan, elleri bileklere dek üç kere yıkamaktır. Sünni fikhında ayaklar yıkanırken, Caferi fikhında sadece mesh edilir.

Üzerinde çalıştığımız eserin benzer bir başka nüshası da Doç. Dr. Bedri Noyan tarafından Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik isimli eserde (Türabi Abdullah Baba mühürlü yazma) yayınlanmıştır.⁵

Risalenin yazılış amacı, Milli Kütüphane nüshasında gayet açık şekilde ifade edilmiştir. Bu amaç, Bektaşî tarikatına⁶ ikrar verenlere ve ikrarında sabit-kadem olanlara abdest ve beş vakit namazla ilgili hususları öğretmektir (Varak, 72a). Eserde On İki İmam’dan bahsederken Caferi geleneğinde olduğu gibi “aleyhisselam” (Varak, 72a) denilmesi dikkate değerdir. Arnavutluk yazmasında ise “aleyhisselam” yerine yine Caferi geleneğine uygun olarak “salavatullahi aleyhim” ifadesine yer verilmiştir. Söz konusu nüshalarda abdest ve namaz, Caferi fikhına göre anlatılmıştır.

Bilindiği üzere Türk toplumunda Bektaşîlerin namaz kılmadığına dair genel bir kanı vardır. Bu nedenle çalışmamızda öncelikle Bektaşî

⁴ Yalçın - Yılmaz, “Arnavutluk Devlet Arşivlerinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler Erkânâme:1”, 18

⁵ Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik* (Ankara: Ardıç Yayıncılık, 2010), 134 vd

⁶ Bu çalışmada aksi belirtilmediği sürece Bektaşî terimi, Babagân kolunu ifade etmektedir.

tarikatinde namaz tartışmalarına değindik. Bektaşiliğin yazılı kaynakları ve günümüz Bektaşi ileri gelenlerinin eserleri üzerinden çalışmamızın hacmini aşmayacak şekilde konuyu kısaca ele aldık. İkinci aşamada ise *Risâle-i Vudû' ve Namaz alâ Erkân-ı On İki İmâm* adlı eserin üretildiği sosyal ve tarihsel ortamı, çalışmanın hacmi ölçüsünde analiz etmeye çalıştık. Üçüncü olarak metnin içerik analizini yaptık; metindeki bilgileri Arnavutluk nüshası başta olmak üzere Bektaşilikte namazın kılınışını anlatan diğer eserlerle ve günümüz Caferi fikhıyla karşılaştırdık. Son olarak eserin çeviri yazısını yaptık ve günümüz Türkiye Türkçesine anlam odaklı aktarımıyla çalışmamızı tamamladık. Günümüz Türkiye Türkçesine aktarılan metne eklediğimiz bazı açıklamaları ve ara başlıkları köşeli parantez [açıklama] içine aldık. Çalışmamızın bütün süreçlerinde araştırma ve yayın etiği kurallarına uyulmuştur.

1. Bektaşilik'te Namazın Varlığı

Günümüzde Bektaşilikte namaz olmadığına ve Bektaşilerin namaz kılmadığına dair genel bir kanaat varsa da bu görüş Bektaşiliğin yazılı kaynakları esas alınarak yeniden gözden geçirilmelidir. Çünkü Bektaşiliğin yazılı kaynakları bu yaygın kanaati bütünüyle yalanlamaktadır. Yazılı kaynaklara göre namaz ve namazın bir ön hazırlığı olan abdest Bektaşilikte kesin şekilde bulunmaktadır. En azından tarikata merkezlik yapan yerlerde ve inancın öne çıkan şahsiyetlerinde abdest ve namaz vurgusu bu kanaatin yanlış olduğunda şüpheye mahal bırakmamaktadır. Konuyla ilgili sayısız kayıt varsa da, biz çalışmamızın kapsamı dâhilinde birkaçına temas etmekle yetineceğiz. Bektaşilikte (Babagân ve Çelebiler kollarında) hatta Kızılbaşlıkta namaz bahsi, tarihsel veriler ve güncel çalışmalar ışığında ayrı bir araştırmada ele alınmalı ve konu bütünüyle vuzuha kavuşturulmalıdır.

Başta Hacı Bektaş Veli'ye isnat edilen eserler olmak üzere birçok yazılı kaynakta namaz konusu doğrudan ve dolaylı bir şekilde üstelik defalarca geçmektedir. Mesela Hacı Bektaş Veli'ye isnat edilen iki farklı eserde Şeriat kapısının ibadetleri arasında namaz kılmak da

sayılmıştır.⁷ Ayrıca Hacı Bektaş Veli'ye isnat edilen eserlerde namaza dolaylı şekillerde de yer verilmiştir. Mesela Hz. Muhammed'in "Namaz, müminin miracıdır" hadisi irfani bir içerikle açıklanmıştır.⁸ Hacı Bektaş Veli'nin namaz kıldığını *Velâyetnâme*'de sıklıkla yer verilmiştir.⁹

Necip Asım (Yazıksız) (1861-1935), *Bektaşî İlmihali* adını verdiği eserde Mehmet Seyfuddin b. Zülfikari Derviş Ali'nin 1845 yılından önce kaleme aldığı yapıtını tanıtmıştır. Tanıtılan eserde Caferi fikhına göre abdest ve namaz açık şekilde anlatılmıştır.¹⁰ M. Tevfik Oytan (20. yüzyılın başı), *Bektaşîliğin İçyüzü* adlı eserinde Bektaşîlerin abdest ve namaz konularında Caferi mezhebine göre amel ettiklerini yazmıştır. Hem abdesti hem de namazı Caferi fikhına göre izah etmiştir.¹¹ Son Bektaşî Dedebabası Bedri Noyan (1912-1997), ikrar erkânında mürşidin kılması gereken namazı yine Caferi fikhına uygun olarak anlatmıştır.¹²

2. Eserin Yazıldığı ve Çoğaltıldığı Tarihsel-Sosyal Ortam

Üzerinde çalıştığımız eserin iki farklı nüshası vardır. Bunlardan ilki Arnavutluk nüshasıdır ve 1818 tarihlidir. İkincisi ise Milli Kütüphane nüshasıdır ve muhtemelen 1856 veya 1857 yılında istinsah edilmiştir.

⁷ Hacı Bektaş Veli. "Makalat". haz. Abdurrahman Güzel. *Hacı Bektaş Veli El Kitabı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 303. ;Hacı Bektaş Veli. "Fevaid". haz. Abdurrahman Güzel. *Hacı Bektaş Veli El Kitabı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 427.

⁸ Hacı Bektaş Veli. "Makalat-ı Gaybiyye ve Kelimat-ı Ayniyye". haz. Abdurrahman Güzel, *Hacı Bektaş Veli El Kitabı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 493.

⁹ Abdülbaki Gölpınarlı, *Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli: Velâyetnâme* (İstanbul: İnkılap, 1958), 7-8-12 vd.

¹⁰ Necip Asım. *Bektaşîlik İlm-i Hâli*. haz. Dursun Gümüşoğlu - Ali Rıza Gürzoğlu (İstanbul: Hoşgörü Yayınları, 2012), 57-58.; Hacı Yılmaz, "Bektaşî İlmihali", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 6/12 (1999): 57-58.

¹¹ M. Tevfik Oytan, *Bektaşîliğin İçyüzü: Dibi, Köşesi, Yüzü ve Astarı Nedir?* (İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi, 1960), 47.

¹² Bedri Noyan, "Balım Sultan Erkan-namesi Merkezli Geleneksel Bektaşîliğe Ait Bir Ritüel Örneği: İkrar", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 40 (2006): 104.

Bu tarihlerde dikkati çeken birkaç husus vardır. Birincisi, bu metnin 1818 yılında kaleme alındığı yahut çoğaltıldığıdır. Metin, 1818 yılında kaleme alınmışsa bu tarihe, eğer 1818 eserin çoğaltıldığı tarihe o halde bundan öncesine odaklanmamız gerekir. Bu dönemdeki Bektaşî tarikatını ve Caferî mezhebine mensup diğer zümrelerle ilişkilerini aydınlığa kavuşturmak gerekir. 17. yüzyılda Evliya Çelebi'nin (1611-1682) verdiği malumata göre, Şii müçtehitlerin yaşadığı yahut etkisi altında kalan Kербela'da Abdülmü'min Baba, Kerkük'te Baba Zünnun, Necef'te Virani Baba, Kazımiye'de İmam Musa Kazım, Tebriz'de Pir Saltuk Bektaşî tekkeleri aktifti.¹³ Esasen Bektaşîliğin Caferîlikle ilişkisi köklü ve derindir. Çünkü daha Bektaşî tarikatı teşekkül etmeden önce Hacı Bektaş Veli'nin aralarında bulunduğu Babai Türkmenlerinin Şii/Caferî olduğuna dair çalışmalar mevcuttur.¹⁴ Yine Babai Türkmenlerinin On İki İmam Şiiğinin fûru-i din esaslarına sahip olduğu¹⁵ açıkça görülmektedir. Esasen Hacı Bektaş Veli'ye isnat edilen eserlerde Sünniliğe ait kimi bilgiler olsa da On İki İmam Şiiğine ait unsurlar gözle görülecek kadar açıktır. Özdemir'e göre "Hacı Bektaş Veli'yi Sünnî veya Şii göstermek isteyenler, eserler üzerinde oynayarak kıyasıya savaşmıştır"¹⁶ Bektaşîler arasında On İki İmam Şiiğinin yani Caferîliğin izlerini Hacı Bektaş Veli'den sonra da sürebiliyoruz. Mesela 14. yüzyılda yaşamış Osmanlı Devleti'nin uçbeylerinden Bektaşî Evrenos Bey'in mezarında yapılan kazılarda avuç içlerinde Kербela'da üretilen tesbih taneleri bulunmuştur.¹⁷ On İki İmam Şiiileri bu tesbihleri namaz kılariken alınlarına gelecek şekilde kullanıyorlardı. Seyyid Ali Sultan Dergâhında yetişen Bektaşî şairlerinden Sadık Abdal, 15. yüzyıldan On İki İmam inancının ve

¹³ Fahri Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 341.

¹⁴ Ali Rıza Özdemir, *Hünkâr: Hacı Bektaş Veli* (İstanbul: Efsus Yayınları, 2021), 150-155.

¹⁵ Elvan Çelebi, *Name-i Kudsi Menâkıbu'l-Kudsiyye*, haz. Mertol Tulum (Konya: Çizgi Yayınları, 2014), 280.; Özdemir, *Hünkâr: Hacı Bektaş Veli*, 76.

¹⁶ Özdemir, *Hünkâr: Hacı Bektaş Veli*, 156.

¹⁷ Levent Kayapınar, "Balkanlarda Erken Dönem Osmanlı Akıncı Uçbeyleri Bektaşî miydiler?" *Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Veli Sempozyumu*, ed. Filiz Kılıç (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2010), 265

içkin bir Ehlibeyt sevgisini terennüm eden bir divan bırakmıştır.¹⁸ 16. yüzyılın başında yaşayan Balım Sultan'a intisap eden Bektaşî dervişi Hayreti, açıkça hem Bektaşî hem de Caferî olduğunu söylemiştir.¹⁹

Babailerden itibaren Bektaşî teşekkülleri içinde sayılan zümrelerin On İki İmam Şiiliğine yani Caferiliğine mensubiyeti konusunda herhangi bir şüphe bulunmuyor.²⁰ Görüldüğü kadarıyla Bektaşîlik abdest, namaz, oruç gibi Şeriat kapısının temel ibadetlerinde genellikle²¹ Caferî mezhebinin içtihatlarına uymuş, kimi fıkhi konularda (nikâh vb.) farklı bir yol izlemeyi tercih etmiş ve tarikat erkânı olarak kendi içinde başka bir yapı geliştirmiştir.

Yazmaların tarihlerinde dikkati çeken ikinci husus, Yeniçeri Ocağının kapatıldığı ve Bektaşî tarikatının yasaklandığı tarihin (1826) bu

¹⁸ H. Dursun Gümüşoğlu, *Sadık Abdal ve Divanı* (İstanbul: Horasan Yayınları, 2009), 120-122.

¹⁹ Selim Gök, *Hayretî Divanı Sözlüğü (Bağlamlı Dizin Ve İşlevsel Sözlük)*. (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 20-21.

²⁰ On İki İmam Şiiliği iki ayrı koldan varlığını sürdürmüştür. Bu kollardan ilki medreseler etrafında, ikincisi ise tekkeler etrafında toplanmıştır. Birincisi şeriat esaslarını hedef olarak almış, ikincisi ise şeriat esaslarını temel alarak tarikat esaslarını da hedeflemiştir. Bu ana fikir üzerinden Bektaşîliğin hatta Çelebi kolunun ve Kızılbaşlığın Caferilik ile ilişkisi üzerine müstakil bir çalışma yapılmalıdır.

²¹ Kaygusuz Abdal gibi bazı Bektaşî ariflerine nispet edilen eserlerde Hanefî fıkına uygun abdest ve namaz anlatımlarına yer verilmiştir. *Menâkıb-nâme*'nin sonlarında yer verilen ve "Ey emir efendi bana

Dahî namâz sorar mısın / Tur haber vireyüm sana / Dahî namâz sorar mısın" şeklinde başlayan *Salat-name* adlı şiirde bu husus açıkça görülmektedir. Bk. Şehzâde Alaâddin Gaybi, *Kaygusuz Abdâl Külliyyatı*, haz. Abdurrahman Güzel (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021), 1189-1190. Bu şiirin sonradan Kaygusuz Abdal adına mı üretildiği yoksa Kaygusuz Abdal'ın namaz konusunda soru soran Hanefî mezhebinden birine Hanefî fıkına göre cevap verilerek meydan mı okuduğu ayrıca tartışılmalıdır.

Bektaşî tarikatı içinde şeriat kapısındaki ibadetleri Hanefî fıkına uygun olarak yerine getiren dervişler olduğu bilinen bir husustur. Bektaşîliğin bir tarikat olduğundan şeriat ibadetlerinin yerine getirilmesi konusunda daha esnek bir tavır takındığı, tarikat adap ve erkânına daha fazla önem verdiği ilk akla gelen hususlardır. Ayrıca tarikatın Osmanlı Devletiyle olan ilişkisinin böyle bir davranış modeli geliştirmesinde etkili olduğu düşünülebilir.

iki nüshanın kaleme alındığı tarihlerin arasına denk gelmesidir. Arnavutluk nüshasının kaleme alındığı 1818'den sadece 8 (sekiz) yıl sonra, Türkiye nüshasından ise yaklaşık 30 (otuz) yıl önce Bektaşî tarikatı yasaklanmış ve mensupları zorunlu olarak yer altına çekilmiştir. Bu dönemde 177 Bektaşî tekkesi kapatılmış veya yıktırılmış, bir kısmına Nakşibendi şeyhler atanmıştır. Bektaşî babalarının büyük kısmı yerlerinden sürgün edilmiş ve Sünnileşmeye zorlanmıştır.²² Bektaşî tarikatı için bir dönüm noktası olan bu tarihten önce ve sonra abdest ve namazda aynı kuralların geçerli olması son derece önemlidir. Demek ki tarikat yer altına çekilse bile inanç, ibadet ve erkânında bir değişiklik olmadan varlığını sürdürmüştür. Bu metinlerin tarikat mensuplarına yönelik bir iç metin olarak kaleme alınması tarikat disiplinine dikkat çekmesi bakımından son derece anlamlıdır.

Dikkat çeken üçüncü husus, yazmaların Bektaşîliğin yaygın olduğu iki bölgede bulunmasıdır. Nüshalardan birinin Türkiye'de diğerinin Arnavutluk'ta bulunması coğrafi genişliği ifade etmesi açısından önemlidir. Bu iki ülkenin fiziksel olarak birbirine uzak olmasına rağmen tarikat mensuplarının aynı metinler üzerinden ibadetlerini yerine getirmesinin taşıdığı değer dikkate şayandır. Esasen merkez olarak kabul edilen Hacı Bektaş Veli Dergâhı, diğer dergâh ve tekke-ler üzerinde baskın bir etkiye sahipti. Bu nedenle merkezden çevreye doğru yayılan bir bilgi akışı vardı. Ayrıca sadece tarikat bağlılarına verilen ve başkasına gösterilmeyen erkânâme adı verilen yazılı metinler de erkânında farklılaşmanın önüne geçiyordu.²³

3. Eserin İçerik Analizi

Risâle-i Vudû' ve Namaz alâ Erkân-ı On İki İmâm adlı eserin içerik analizi, Bektaşî tarikatında namazın tarifini yapan diğer eserlerle ve günümüz Caferî fıkhiyla karşılaştırılarak yapılmıştır. Ayrıca aynı metnin Arnavutluk nüshası da içerik analizinde dikkate alınmıştır.

²² Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları*, 50-141.

²³ Özlem Özdemir - Ali Rıza Özdemir, "Babagân Bektaşîliğinin Kolektif Belleği: Erkânâmeler Ve Türkiye'deki Neşri", *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 15/37, (2022) , 74.

3.1. Abdest

Risâle-i Vudû' ve Namaz alâ Erkân-ı On İki İmâm adlı eser abdest bahsiyle başlamaktadır. Esere göre, abdest (Arapçası vudû) alırken ilk önce elleri bileklere kadar yıkamak gerekir. Sonra sağ elle yüzü yıkamak lazımdır. Daha sonra sağ elle sol eli yıkamak gelir. Dördüncü olarak dört parmakla ve elinin suyu ile başı ve son olarak da ayakları topuklara kadar mesh etmek gerekir (Varak, 72a). Elleri bileklere değin yıkadıktan sonra ağza ve buruna üç defa su vermekle yüzünü ve ellerini iki kere yıkamak sünnettir (Varak, 72a).

Risâle-i Vudû' ve Namaz alâ Erkân-ı On İki İmâm adlı eserde abdest alınırken “sağ elle sol eli yıkamak gelir” denilmiş ama sol elle sağ eli yıkamak atlanmıştır. Muhtemelen istinsah eden kişi bu kısmı unutmuştur. Çünkü Arnavutluk yazmasında “Üçüncü olarak sağ elle sol bileği sol elle sağ bileği yıkamaktır.”²⁴ denilerek bu detaya yer verilmiştir.

Müellif burada “farz olduğu üzere” diyerek Kur’an ayetine atıfta bulunmuştur. Abdestin tarifini veren Maide suresinin 6.ayetinde mealen “Ey iman edenler! Namaz için kalktığınızda yüzünüzü ve dirseklerle kadar ellerinizi yıkayın ve başınızı ve üzerindeki çıkıntılara/topuklara kadar ayaklarınızı mesh edin”²⁵ buyurulmaktadır.

M. Tevfik Oytan, eserinde abdestin alınışını şöyle izah eder: “Üç defa eller yıkanır. Üç defa sağ el ile ağza ve buruna su verilir. Üç defa, sağ el ile su alınarak yüzün, önce sağ, sonra solu, üçüncüde merkezi yıkanır, sakal varsa hilallenir. Sağ el ile sol ele su verilerek sağ kolun dirseğinden aşağı doğru üç defa yıkanır. Sonra da sol kol, sağ el ile böylece üç defa yıkanır. Sağ el ile bir defa başa meshedilir. Ayaklara, parmakların aralarından topuk hizasındaki mafsala kadar bir defa meshedilir.”²⁶

²⁴ Yalçın - Yılmaz, “Arnavutluk Devlet Arşivlerinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler Erkânâme: 1”, 18.

²⁵ *Kur’an-ı Kerim ve Mealî*. (Hazırlayan: Murteza Turabi İstanbul: Kevser Yayınları, 2013), 107.

²⁶ Oytan, *Bektaşiliğin İçyüzü: Dibi, Köşesi, Yüzü ve Astarı Nedir?*, 47.

Günümüz Caferileri tarafından müçtehid kabul edilen Vahid Horasani'nin verdiği bilgilere göre, "Abdestte yüzü ve elleri yıkamak, başın ön kısmını ve ayakların üzerini mesh etmek farzdır"²⁷ "Yüzü yıkadıktan sonra sağ eli, daha sonra sol eli dirseklere kadar yıkamak gerekir."²⁸

Görüldüğü üzere *Risâle-i Vudû' ve Namaz alâ Erkân-ı On İki İmâm* adlı eserde yer verilen ayakların yıkanmaması, sadece mesh edilmesi Caferi fıkına uygundur. Metinde yüzü ve elleri iki kere yıkamanın sünnet olduğu (Varak, 73a) bildirilmiştir. Vahid Horasani'nin yazdığına göre ise, yüzü ve elleri bir kere yıkamak farz, iki kere yıkamak müstehap, üç kere yıkamak haramdır.²⁹

Risalede abdesti bozan şeyler de söz konusu edilmiştir. Bunlardan birincisi bilinci yitirecek düzeyde baş dönmesi veya sarhoşluktur. İkincisi idrar ve dışkı yapmak, üçüncüsü meni gelmesi, dördüncüsü uyku, beşincisi kadınlarda regl, altıncısı yellenmedir (Varak, 72a). Vahid Horasani de Caferi İlmihalinde abdesti bozan şeyleri aynen yazar. İdrar, dışkı (gaita), yellenmek, uyku, aklın fonksiyonunu yitirecek düzeyde baygınlık, sarhoşluk vb., kadınlarda hayız ve istihaze, erkeklerden meni gelmesi (cünüplük halleri).³⁰ Bu hususta da eserde verilen bilgiler günümüz Caferi fıkhıyla uyum içindedir. Bu hususlar Sünni fıkhi mezheplerinde de aynı şekildedir.

3.2. İkamet ve Ezan

Risalede ikamete ve ezana da yer verilmiş ve ezanın sünnet olduğu ifade edilmiştir. İkametin şöyle olduğu aktarılmıştır:

Allahu Ekber (iki defa)

Eşhedü en lâ ilâhe illallah (iki defa)

Eşhedü enne Muhammeden resûlullah (iki defa)

Eşhedü enne emirü'l-mü'minin 'Ali veliyyullah (iki defa)

Hayye ale's-selâh (iki defa)

²⁷ Huseyn Vahit Horasani, *Tam İlmihal* (çev. M. ve D. Aksu. İstanbul: Caferider Yayınları, 2009), 50.

²⁸ Horasani, *Tam İlmihal*, 51.

²⁹ Horasani, *Tam İlmihal*, 51.

³⁰ Horasani, *Tam İlmihal*, 65.

Hayye ale'l-felâh (iki defa)

Hayye ala hayri'l-amel (iki defa)

Kad-kâmeti's-salah (iki defa)

Allahu Ekber (iki defa)

Lâ İlahe illallah (bir defa) (Varak, 73a-73b).

Günümüz Caferi fikhında ise ezanın metni çalışma konumuz olan eserdeki metinle benzerlik gösterir:

Allahu Ekber (dört defa)

Eşhedü en lâ ilâhe illallah (iki defa)

Eşhedü enne Muhammeden resûlullah (iki defa)

Hayye ale's-selâh (iki defa)

Hayye ale'l-felâh (iki defa)

Hayye ale hayri'l-amel (iki defa)

Allahu Ekber (iki defa)

Lâ İlahe illallah (bir defa)³¹

Risâle-i Vudû' ve Namaz alâ Erkân-ı Oniki İmâm adlı risalede yer verilen "Eşhedü enne emirü'l-mü'minin 'Ali veliyyullah" cümlesi, Horasani'ye göre ezanın bir parçası değildir. Ancak söylenmesi faziletlidir.³² Yine Horasani'nin verdiği bilgiye göre "Kad-kâmeti's-salah" cümlesi ise ezanın değil kametin (ikamet) bir parçasıdır.³³ Ezan ve ikamet konusunda da kimi teknik detaylar hariç Caferi fikhıyla bir uyum olduğu görülmektedir.

3.3. Namazın Kılınışı

Risâle-i Vudû' ve Namaz alâ Erkân-ı Oniki İmâm adlı risalede namazın nasıl kılınacağı hususuna da yer verilmiştir. Buna göre namaz kılarken önce kıbleye dönülür ve namaza gönülden niyet edilir. Baş-

³¹ Horasani, *Tam İlmihal*, 173.

³² Horasani, *Tam İlmihal*, 173.

³³ Horasani, *Tam İlmihal*, 173.

langıç tekbirinden sonra ellerinin başparmakları kulak hizasına kadar kaldırılır. Böylece namaz başlamış olur. İki rekâtlı, üç rekâtlı ve dört rekâtlı namazların kılınışı farklıdır.

Birinci rekâтта Besmele ile birlikte Fatıha suresi ve yine Besmele ile bir sûre daha okunur. “Allahu Ekber” diyerek rükûa gidilir. Rükûda iken en az bir, en fazla üç defa “Sübhâne Rabbiye’l-aliyyi’l-‘azîm ve bi hamdihi”denir. “Allahu Ekber” deyip kıyama kalkılır. “Semi’ Allahü-limen hamide elhamdülillah Rabbi’l-âlemîn” ve “Allahu Ekber” deyip secdeye varılır. Secdede iken en az bir, en fazla üç kere “Sübhâne Rabbiye’l-aliyyi’l-‘ala ve bihamdihi” denilir. “Allahu Ekber” diyerek secdeden kalkılır. İki diz üzerine yavaşça oturulur ve “Allahu Ekber” dedikten sonra ikinci secdeye varılır. İkinci secdede iken “Sübhâne Rabbiyel ‘aliyyi’l a’la ve bihamdihi” denilir. “Allahu Ekber” diyerek secdeden kalkılır ve yine “Allahu Ekber” denilerek kıyama durulur. İkinci rekâta böylece geçilir.

İkinci rekâтта Besmeleyle Fatıha suresi ve yine Besmeleyle bir surenin tamamı okunur. Sureler tamamlandıktan sonra “Allahu Ekber” diyerek dua eder gibi ellerini kaldırılır ve şu kunut okunur: “Lâ ilâhe illallah Elhalîmü’l-hakîm lâ ilâhe illallahî’l-‘aliyyi’l-‘azîm subhânallahi Rabbi’s-semavâti’s-seba’ ve rabbi’l-arzîni’s-seba’ ve mâ fevkâhünne ve mâ beyne hünne vema tahtehünne vema fihinne Ve rabbi’l-‘arşîl-‘azîm Rabbena ağfir lenâ verhamnâ ve ‘afina va’fi anna fi’l-dünya ve’l-ahirati ve Elhamdülillahi Rabbi’l-âlemin”. Eğer kişinin buna gücü yetmezse “Allahümme Salli ‘ala seyidine Muhammed ve âl-i Muhammed” demesi de yeterli görülmüştür. “Allahu Ekber” diyerek rükûa, rükûdan da secdeye varılır; önceden ifade edilen dualar okunur. İkinci secdeden kalktıktan sonra eller dizlerin üzerine konur ve şunlar söylenir: “Eşhedü Enlâ ilâhe illallahu vahdehu lâ-şerike leh ve eşhedü enne Muhammeden ‘abduhu ve resûluhu ve eşhedü enne Emirü’l-mü’minin ‘Ali veliyyullah Allahümme salli ve sellim ve zid bârik ve terahhum ‘ala Muhammedin ve âl-i Muhammedin efdâle mâ salleyte ve sellemte ve bârekte ve terhamte (3) ‘ala İbrahîme ve âl-i İbrahîm inneke hamidun mecîd”. Eğer kişinin buna gücü yetmezse, “Allahümme salli vesellim ‘ala seyyidinâ Muhammedin ve âl-i Muhammed” demek de yeterlidir. Namaz iki rekâtsa bu duaları okuduktan sonra “Esselâmü aleyke eyyuhennebiyyü ve rahmetullahi ve be-

rekatuhu es-selâmü aley-nâ ve ala ibâdillahi's-sâlihîn esselâmü aley-küm ve berekatuhu” diyerek namaz tamamlanır. Eğer üç ve dört rekâtli ise bu dua namazların son rekâtında okunur. Eğer namaz üç veya dört rekâtsa son verilen dua okunmadan kıyama kalkılır, birinci rekât gibi üçüncü ve dördünü rekât kılınır. Ancak bunlarda kıyamda iken sadece Besmeleyle birlikte Fatihâ Süresi okunur, diğer sure okunmaz. Aynı şekilde rekâtlar kılınır ve namaz tamamlanır. (Varak 73b-74a.)³⁴

Günümüz Caferî fıkhdında da namaz aynı hususları içerir.³⁵ Dualarda bir takım ufak farklar varsa da, başka Caferî ilmihallerinin özellikle üzerinde çalıştığımız metinlerin çağdaşı olan ilmihallerde bu duaların bulunma ihtimali yüksektir.

3.4. Tesbihat ve Dualar

Risâle-i Vudû' ve Namaz alâ Erkân-ı Oniki İmâm adlı esere göre, namaz tamamlandıktan sonra bazı tesbihat yapılır ve bazı dualar okunur. Namaz kılan kişinin namazın hemen ardından on beş kere “Sübhânehu velhamdülillah velâ ilahe illâllahu vallahü Ekber” demesi, bildiği dualardan ve salavatı şeriflerden okuması tavsiye edilmiştir. Kişinin ellerini kaldırarak Allah'a dua ederek Ondört Ma'sûmu Pâk'tan³⁶ şefaât dilemesi, ellerini yüzüne sürüp şükür secdesine kapanması gerekir (Varak, 74-a.).³⁷

3.5. Namazın Vakitleri ve Seferilik Halleri

Risâle-i Vudû' ve Namaz alâ Erkân-ı On İki İmâm adlı eserde namazların vakitleri ve vakit namazlarının rekât sayısı açık şekilde bildirilmiştir. Buna göre bir günde toplam 5 vakit ve 17 rekât namaz farzdır. Bunlar 2 rekât sabah, 4 rekât öğle, 4 rekât ikindi, 3 rekât akşam ve 4 rekât yatsı namazından ibarettir. Kişi seferi yani yolculukta ise toplam 11 rekât farz kılınmıştır. Bunlar 2 rekât sabah, 2

³⁴ Bkz. Yalçın - Yılmaz, “Arnavutluk Devlet Arşivlerinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler Erkânâme: 1”, 21-25.

³⁵ Bkz. Horasani, *Tam İlmihal*, 137-138.

³⁶ “İsnâaşeriyye Şiileri'nin hata ve gûnahtan münezzeh olduklarına inandıkları ondört kişiyi ifade eden bir tabir.” (Algar, 1993: 8/227-228).

³⁷ Bkz. Yalçın - Yılmaz, “Arnavutluk Devlet Arşivlerinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler Erkânâme: 1”, 25-26.

rekât öğle, 2 rekât ikindi, 3 rekât akşam ve 2 rekât yatsı namazıdır. Bir kişinin seferi olması için vatanından 4-5 saat veya yarım fersah³⁸ uzaklıktaki bir yere seyahat etmesi gerekir (Varak 74-a.).³⁹ M. Tevfik Oytan da Bektaşilerin “Namazı hazerde on yedi, seferde on bir” kıldığını söyler. Seferi olmak kişinin vatanından 4-5 saat uzak bir yere gitmesidir.⁴⁰

Vahit Horasani de bu konuda aynı bilgileri vermektedir. Öğle, ikindi ve yatsı dört, akşam üç, sabah da iki rekâttan ibarettir. Korku halinde ve yolculukta (seferilik hallerinde) dört rekâtlı namazlar iki rekât kılınır.⁴¹ Namaz vakitlerinde ve rekâtlarında da Caferi fihhiyla bir uyum olduğu açıkça görülmektedir.

3.6. Namazdaki Ayetlerle Duaların Sessiz veya Sesli Okunması

Namazdaki ayetlerle duaların sessiz veya sesli okunması hakkında da risalede bilgiler verilmiştir. Öğlen namazı ile ikindi namazını ayrıca akşam ve yatsı namazlarının son rekâtlarını sessiz okumak erkeklerin üzerine farzdır. Ancak kadınlar, bunların tamamını sessiz okumalıdır (Varak 74-a).⁴²

Vahit Horasani'nin verdiği bilgilere göre erkeklerin sabah, akşam ve yatsı namazlarında Fatihâ'yı ve diğer sureyi sesli okuması farzdır. Kadınların da sesli okumasına cevaz vardır ama sesi namahrem duyarsa sessiz okuması gerekir.⁴³

³⁸ “1 fersah İran'da, atın normal yürüyüşüyle 1 saatte gittiği mesafe karşılığı kullanılmakta olup bu da 6000 zirâ (6,23 km.) yapmaktadır. Arap fersahı ise “fersah-ı tûlî, fersah-ı sathî, fersah-ı cismi” olmak üzere üçe ayrılıyordu. Bunlardan fersah-ı tûlî 3 mile eşit olup (12.000 tûlî zirâ) her mil 40 Mısır el arşını kadardı. Mısırlılar'ın el arşını ise 49,875 cm. uzunluğunda olup bu da 4 şer'î arşına yani bir kulaca (bâ') karşılıktı. Dolayısıyla 3 mil 5,985 km. etmekteydi..” (Halaçoğlu, 1995: 12/412).

³⁹ Bkz. Yalçın - Yılmaz, “Arnavutluk Devlet Arşivlerinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler Erkânâme: 1”, 26-27.

⁴⁰ Oytan, *Bektaşiliğin İçyüzü: Dibi, Köşesi, Yüzü ve Astarı Nedir?*, 47.

⁴¹ Horasani, *Tam İlmihal*, 142.

⁴² Bkz. Yalçın - Yılmaz, “Arnavutluk Devlet Arşivlerinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler Erkânâme: 1”, 27.

⁴³ Horasani, *Tam İlmihal*, 185.

3.7. Temizlik ve Helallik Kuralları

Namaz kılan kişinin üzerindeki elbisenin, bedeninin ve namaz kılınan mekânın temiz olması şarttır. Ayrıca mekân helal de olmalıdır (Varak 74-b).⁴⁴ Üzerinde namaz kılınan nesne, eti yenmeyen hayvanın derisi ve kılından olmamalıdır (Varak 74b).⁴⁵ Türkiye yazmasında sincap ve samurun da bu kalemden olduğu ayrıca ifade edilmiştir (Varak 74b). Arnavutluk yazmasında böyle bir bilgi yoktur.

Milli Kütüphane nüshasında erkeklerin giyinmesinin haram olduğu ama kadınlara haram olmayan bir giysiden bahsedilmiş ancak bunun ne olduğu ifade edilmemiştir (Varak 74b). Arnavutluk yazmasında ise bunun ipek elbise olduğu açıkça ifade edilmiştir.⁴⁶

Vahit Horasani, namaz kılan kişinin elbisesinin temiz olması, gasp edilmemiş olması, eti haram hayvanın parçasından yapılmaması, erkeğin altın işlemeli ve halis ipekli elbise giymemesi gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁷ Görüldüğü üzere temizlik ve helallik kurallarında da Caferi fıkhiyle açık bir uyum söz konusudur.

3.8. Kerbela Toprağına Secde

Risâle-i Vudû' ve Namaz alâ Erkân-ı On İki İmâm adlı eserde yer verilen ve dikkat çeken hususlardan biri, secdede dikkat edilmesi gereken hususlardır. Yedi uzvun yani alın, iki diz, iki elin avuç içi ve ayakların başparmakları secdede olması önemle belirtilmiştir (Varak 74b).⁴⁸

Alnın secdeye gideceği yerin en faziletlisinin toprak olduğu, en üstün toprağın da Kerbela toprağı olduğu metinde ifade edilmiştir.

⁴⁴ Bkz. Yalçın - Yılmaz, "Arnavutluk Devlet Arşivlerinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler Erkânâme: 1", 27.

⁴⁵ Bkz. Yalçın - Yılmaz, "Arnavutluk Devlet Arşivlerinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler Erkânâme: 1", 28.

⁴⁶ Yalçın - Yılmaz, "Arnavutluk Devlet Arşivlerinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler Erkânâme: 1", 28.

⁴⁷ Horasani, *Tam İlmihal*, 154.

⁴⁸ Bkz. Yalçın - Yılmaz, "Arnavutluk Devlet Arşivlerinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler Erkânâme: 1", 28.

Secde edilecek yer giyilmeyen eşyadan olmamalıdır (Varak 74b).⁴⁹ Vahit Horasani de secde için en uygun şeyin Hazreti Hüseyin'in mezarının bulunduğu bölgenin toprağı olduğunu ondan sonra toprak, topraktan sonra taş ve taştan sonra bitki olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰

Günümüzde Caferiler kalıplaştırılmış ve “namaz mührü” adını verdikleri Kerbela toprağını namazlarda kullanmaktadırlar. Aynı mühürlerin Hacı Bektaş Veli Dergahı'nın müzesinde sergilenmesi tesadüf olmasa gerektir. Namaz mühründen önce Kerbela toprağından yapılan tesbihlerin namazda secde edilecek yere konulduğu bilinmektedir. Bu çalışmada daha önce de konu edildiği üzere 14. yüzyılda yaşamış Bektaşî Evrenos Bey'in mezarında Kerbela toprağından üretilen tesbih bulunması konumuz açısından son derece önemlidir.

Sonuç

Dar anlamda Bektaşîliği, geniş anlamda Aleviliği sadece sözlü kültür üzerinden anlamaya çalışmak son derece problemlidir. Hele ki, sözlü kültür denilerek sadece Bektaşîlik aleyhindeki söylemlere dayanmak bizi daha problemlili bir sahaya çeker. Oysa Bektaşîliğin çok sayıda yazılı kaynağı vardır ve bu kaynaklarda Bektaşî inanç, ibadetleri açık şekilde açıklanmıştır. Bu kaynaklara başvurulmadan yapılan her çalışma eksik kalacaktır. *Risâle-i Vudû' ve Namaz alâ Erkân-ı Oniki İmâm* adlı eseri incelediğimiz bu çalışma da, Bektaşîliğin yazılı kaynaklarının anlaşılmasına bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

Risâle-i Vudû' ve Namaz alâ Erkân-ı On İki İmâm adlı eserin, kendi dönemindeki bir Caferi ilmihalinden alınması yahut daha eski bir Caferi ilmihalinden alınarak Bektaşîler arasında nesilden nesle aktarılması muhtemeldir. O nedenle dönemdeki Caferi ilmihallerinin taranarak metnin karşılaştırmasının yapılması bu konuda bizleri kesin bir hükme ulaştıracaktır.

Risâle-i Vudû' ve Namaz alâ Erkân-ı Oniki İmâm adlı eserin şimdiye değin bulunan iki nüshasının dışında başka nüshalarının da bulunması olasıdır. Genel bir taramadan sonra bulunması muhtemel yeni

⁴⁹ Bkz. Yalçın - Yılmaz, “Arnavutluk Devlet Arşivlerinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler Erkânâme: 1”, 28.

⁵⁰ Horasani, *Tam İlmihal*, 196.

nüşhalarla birlikte eserin kritik metninin yayımlanması son derece yararlı olacaktır.

Bektaşilikte özel anlamda abdest ve namaz, genel anlamda şeriat ibadetlerinin yeri ayrıca çalışılmalı, bu konudaki yanlış kanaatler bütünüyle düzeltilmelidir. Toplumun kılcal damarlarına kadar sirayet eden bu türden yanlış kanaatlerin deşifre edilmesi, bilimsel açıdan da bir zorunluluktur.

Kaynakça

- Algar, Hamid. “Çârdeh Ma’sûm-ı Pâk”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 8/227-228. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Elvan Çelebi. *Name-i Kudsi Menâkıbu'l-Kudsiyye*. Hazırlayan: Mertol Tulum. Konya: Çizgi Yayınları, 2014.
- Gök, Selim. *Hayretî Divanı Sözlüğü (Bağlamlı Dizin Ve İşlevsel Sözlük)*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş Veli: Velâyetnâme*, İstanbul: İnkılap, 1958.
- Gümüşoğlu, H. Dursun. *Sadık Abdal ve Divanı*. İstanbul: Horasan Yayınları, 2009.
- Hacı Bektaş Veli. “Makalat”. haz. Abdurrahman Güzel. *Hacı Bektaş Veli El Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011a.
- Hacı Bektaş Veli. “Fevaid”. haz. Abdurrahman Güzel. *Hacı Bektaş Veli El Kitabı*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2011b.
- Hacı Bektaş Veli. “Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye”. haz. Abdurrahman Güzel, *Hacı Bektaş Veli El Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011c.
- Halaçoğlu, Yusuf. “Fersah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/412. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Horasani, Huseyn Vahit. *Tam İlmihal*. Çeviren: M. ve D. Aksu. İstanbul: Caferider Yayınları, 2009.
- Kayapınar, Levent “Balkanlarda Erken Dönem Osmanlı Akıncı Uçbeyleri Bektaşî miydiler?”. (ed.) Filiz Kılıç. *Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Veli*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2010.

- Kur'an-ı Kerim ve Meali*. Hazırlayan: Murteza Turabi, İstanbul: Kevser Yayınları, 2013.
- Maden, Fahri. *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Necip Asım. *Bektaşîlik İlm-i Hâli*. haz. Dursun Gümüşoğlu - Ali Rıza Gürzoğlu. İstanbul: Hoşgörü Yayınları, 2012.
- Noyan, Bedri. "Balım Sultan Erkan-namesi Merkezli Geleneksel Bektaşîliğe Ait Bir Ritüel Örneği: İkrar", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 0/40, (2006), 53-104.
- Noyan, Bedri. *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik*, Ankara: Ardiç Yayıncılık, 2010.
- Oytan, M. Tefvik. *Bektaşîliğin İçyüzü: Dibi, Köşesi, Yüzü ve Astarı Nedir?*, İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi, 1960.
- Özdemir, Ali Rıza. *Hünkâr: Hacı Bektaş Veli*, İstanbul: Efsus Yayınları, 2021.
- Özdemir, Özlem - Özdemir, Ali Rıza. "Babagân Bektaşîliğinin Kolektif Belleği: Erkânnâmeler Ve Türkiye'deki Neşri". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 15/37, (2022) , 72-90.
- Şehzâde Alaâddin Gaybî. *Kaygusuz Abdâl Külliyyatı*. Haz. Abdurrahman Güzel, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021.
- Yılmaz, Hacı, "Bektaşî İlmihali", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 6/12, (1999), 51-63.
- Yalçın, Alemdar - Yılmaz, Hacı "Arnavutluk Devlet Arşivlerinde Bulunan Türkçe Yazma Eserler Erkânnâme: 1", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 11/33, (2005), 11-69.

Ekler**Ek 1: Günümüz Türkçesine Aktarılmış Metin****[Yazılış Amacı]**

Muhammed Ali, On İki İmam, Hacı Bektaş Veli yolundaki ve İmam Cafer Sadık mezhebindeki ikrarında sabitkadem olan ve (an-cip)sözlerden sakınan muhiplere doğru yol üzere Allah'ın müminler üzerine farz kıldığı abdest ve hidayet emri olan beş vakitte kılınan namazların tarifleri açıklanıp burada şerh edilmiştir.

[Giriş]**Esirgeyen ve bağışlayan Allah'ın adıyla**

Övgüler bizleri doğru yola hidayet eden Allah'a, selam ve esenlik ise Efendimiz Muhammed ve kadim yolun hidayetçileri olan Peygamber terbiyesiyle yetişen On İki İmam efendilerimizin üzerine olsun. Âlemin, ihtiyacı olanların, yol göstericisi ve salih kulların en üstün ibadeti olan abdest ve namazın bazı manaları açıklanmıştır.

[Abdestin alınışı]

Azizim!

Abdest meselesi önce müminlere farz olduğu üzere elleri bileklere kadar yıkamaktır. Sonra sağ eliyle saç bitiminden çene altı dâhil olmak üzere yüzünü yıkamaktır. Üçüncü olarak sağ eli sol eliyle yıkamaktır. Dördüncü olarak dört parmağıyla başının ön tarafının dörtte birini elinin suyuyla [rutubetiyle] mesh etmektir. Beşinci olarak da elde kalan abdest suyuyla ayaklarını topuklara kadar mesh etmektir. Ancak ellerini bileklerine kadar yıkadıktan sonra üçer defa ağza ve buruna su verip gargara yapmak sünnettir. Zikredilen düzen üzerine olmak şartıyla yüzünü ve ellerini dahi iki defa yıkamak sünnettir.

[Abdesti batıl edecek şeyler]

Abdesti batıl edecek şey akıl giderecek şekilde baygınlıktır. İkincisi vücuttan çıkan idrar ve dışkı, üçüncüsü [erkeklerde] meni çıkması, dördüncüsü tam manasıyla güzelce uyumak, beşincisi [kadınlarda görülen] hayız ve fazla miktarda akıntı, altıncısı cünüp olarak vaktin evvelinden güneş doğumuna kadar uyumaktır. Öğle vakti, güneş batımına bir saat kalana kadar, güneşin zahir olmasından sonra güne-

şin batımına kadardır. Akşam vakti güneşin doğudaki kıvıllığı kaybolup gece yarısına kadarki süredir. Yatsı namazı vakti ise gün batımından gece yarısına bir saat kalana kadarki süredir.

[İkamet ve Ezan]

Namazın kılınması ikamet ve sünnet olan ezan ile dir. İkametin mahiyeti şu şekildedir: “Allahu Ekber (iki defa), Eşhedü en lâ ilahe illallah (iki defa), Eşhedü enne Muhammeden Resulullah (iki defa), Eşhedü enne Emirü'l-mü'minin 'Ali veliyyillah (iki defa), Hayyalesselât (iki defa), Hayye alel felah (iki defa), Hayye ala hayri'l amel (iki defa), Kad-kâmeti's-salat (iki defa), Allahu Ekber (iki defa), Lâ ilahe illallah (bir defa).”⁵¹[Bunları] deyip bundan sonra kibleye yönelerek namazın sıfatlarına kalbinden niyet etsin.

[Namazın Kılınışı]

Başlangıç tekbirinden sonra ara vermeden ellerinin başparmaklarını kulak hizasına kadar kaldırsın, tüm uzuvlarını kibleye yöneltsin. Daha sonra birinci rekâta besmele ile birlikte Fatiha ve diğer bir sure okusun. Rekâtın sonunda da Besmele ile birlikte Fatiha okusun. Ama bu tertip üzerine ikamet edilip niyet edilen iki rekâtlık namazın evvelinde Fatiha ile birlikte Besmele ve bir sureyi Besmele ile birlikte tamamını okusun. “Allahu Ekber”⁵² deyip rükûa gitsin. Rükûda iken gözler [görüş] iki ayağın hizasında olsun. “Sübhâne Rabbiye'l-aliyyil 'azîm ve bi hamdihi”⁵³desin. En az bir ve en fazla üç sefer bunu söy-

⁵¹ “Allah büyüktür/uludur.

Şehadet ederim ki, Allah'tan başka ilah yoktur.

Şehadet ederim ki Muhammed Allah'ın elçisidir.

Şehadet ederim ki, Müminlerin emiri Ali Allah'ın velisidir.

Kalkın namaza.

Acele edin kurtuluşa.

Koşun en hayırlı amele.

Namaz başlamak üzeredir.

Allah büyüktür/uludur.

Allah'tan başka ilah yoktur.”

⁵² “Allah büyüktür/uludur.”

⁵³ “Bütün varlıklardan en yüce olan Rabbim, her türlü kusur ve eksiklikten münezzehdir. Ben O'na hamd etmedeyim.”

lesin. Ondan “Allahu Ekber” deyip doğrulsun. “Semi’Allahülimen hamide elhamdülillahi Rabbi’lâlemîn”⁵⁴ ve “Allahu Ekber” deyip secdeye varsın. Bakışları önünde olsun. “Sübhâne (12) Rabbiye’l-aliyyi’l ‘ala ve bihamdihi”⁵⁵ diye en az bir veya en fazla üç sefer söylesin. Ondan [sonra] “Allahu Ekber” diyerek secdeden kalksın. Ayaklarını düz tutup makatı üzerine yavaşça otursun. “Allahu Ekber” deyip oturduktan sonra ikinci secdeye varsın. Ondan [sonra] “Sübhâne Rabbiyel ‘aliyyi’l a’la ve bihamdihi”⁵⁶ desin, yine “Allahu Ekber” diyerek ikinci secdeye varsın. Yine “Sübhâne Rabbiyel ‘aliyyi’l a’la ve bihamdihi”⁵⁷ desin. Ondan “Allahu Ekber” diyerek secdeden kalksın.

“Allahu Ekber” diyerek kıyama dursun. Orda Besmele ile birlikte Fatıha ve bir surenin tamamını yine Besmeleyle aynı şekilde okusun. Ondan [sonra] “Allahu Ekber” diyerek dua eder gibi ellerini kaldırıp bu kunutunu okusun: “Lâ ilâhe illallah Elhalîmü’l-hakîm lâ ilâhe illallahî’l-aliyyi’l-‘azîm subhânallahi Rabbi’s-semavâtis-seba’ ve rabbi’l-arzîni’s-seba’ ve ma fevkâhünne vemâ beyne hünne vema tahtehünne vema fihinne Ve rabbi’l-‘arşî’l-‘azîm. Rabbena ağfir lenâ verhamnâ ve ‘afina va’fi anna fi’l-dünya ve’l-ahirati, ve Elhamdülillahi Rabbi’l-âlemîn”.⁵⁸ [Bunları] deyip rükûa varsın. Eğer buna gücü yetmez ise “Allahümme Salli ‘ala seyyidine Muhammed ve âl-i Muhammed”⁵⁹ demek de yeterlidir. Daha sora “Allahu Ekber” diyerek rükûa varsın. Daha önce zikredildiği şekilde tesbih etsin. “Allahu Ekber” diyerek rükûdan kalksın. Daha önce zikredildiği gibi rükûdan kalkarken

⁵⁴ “Allah kendisini öveni duyar. Övgüler âlemlerin rabbi olan Allah’a aittir.”

⁵⁵ “Bütün varlıklardan en yüce olan Rabbim, her türlü kusur ve eksiklikten münezzehtir. Ben O’na hamd etmedeyim.”

⁵⁶ “Bütün varlıklardan en yüce olan Rabbim, her türlü kusur ve eksiklikten münezzehtir. Ben O’na hamd etmedeyim.”

⁵⁷ “Bütün varlıklardan en yüce olan Rabbim, her türlü kusur ve eksiklikten münezzehtir. Ben O’na hamd etmedeyim.”

⁵⁸ “Allah’tan başka ilah yoktur. O halimdir, hekimdir (hikmet sahibidir). Allah’tan başka ilah yoktur. Yücedir. Azamet sahibidir. Noksan sıfatlardan münezzehtir. Yedi göğün sahibi, rabbi ve yedi yerin rabbidir. Ve onların üzerindeki ve onların arasındakilerin ve onların altındakilerin ve onda bulunanların o yüce arşın sahibidir. Rabbimiz bizleri bağışla. Bizlere merhamet et ve bize afiyet ver. Bizleri dünyada ve ahirette bağışla. Övgüler sanadır âlemlerin rabbi olan Allah’ım.”

⁵⁹ “Allah’ım, Efendimiz Muhammed’e ve onun Ehl-i Beyt’ine salat ve selam eyle.”

“Semi’ Allahü limen hamideh”⁶⁰ diyerek secdeye varsın. Yine aynı şekilde tesbih ederek “Allahu Ekber” desin ve kalksın. Öncekinde olduğu gibi ikinci secdeyi eda etsin. Ondaki [sonra] “Allahu Ekber” deyip ayaklarını düz tutarak makatının üzerinde [iki diz üstü] otursun. Ellerini dizlerinin üzerine koyarak, “Eşhedü Enlâ ilâhe illallahu vahdehu lâ-şerike leh ve eşhedü enne Muhammeden ‘abduhu ve resûluhu ve eşhedü enne Emirü’l-mü’minin ‘Ali veliyyullah Allahümme sallî ve sellim ve zid bârik ve terahhum ‘ala Muhammedin ve âl-i Muhammedin efdâle mâ salleyte ve sellemte ve bârekte ve terhamte ‘ala İbrahîme ve âl-i İbrahîm inneke hamidun mecîd.”⁶¹ Eğer buna gücü yetmez ise bunu okusun: “Allahümme sallî vesellim ‘ala seyyidinâ Muhammedin ve âl-i Muhammed.”⁶² [Bunu] demek yeterlidir.

Ondan sonra “Allahu Ekber” diyerek ayağa kalksın ve Besmeleyle birlikte Fatihâ’yı okuyarak ondan evvelki gibi rükûa ve secdeye varsın. Secdeleri evvelki gibi eda etsin. Ondaki “Allahu Ekber” deyip kıyama dursun. Sonra Besmeleyle birlikte Fatihâ’yı okusun. Daha önce olduğu gibi rükû ve secdeyi eda etsin. Böylece daha sonra oturarak zikredilen şهادeti ve salavatı eda etsin. Kibleye karşı durarak On Dört Masumu Pak’a ve diğer enbiyayı kirama büyük peygamberlere ve kutsal meleklerle yönelerek bunu okusun: “Esselâmü ‘aleyke eyyuhennebiyyü ve rahmetullahi ve berekâtuhu es-selâmü ‘aleynâ ve ‘ala ‘ibâdillahi’s-sâlihîn esselâmü ‘aleyküm ve berekâtuhu.”⁶³ [Bunları] diyerek namazı tamamlasın.

⁶⁰ “Allah kendisini öveni duyar. Övgüler âlemlerin rabbi olan Allah’a aittir.”

⁶¹ “Ben şهادet ederim ki Allah’tan başka ilah yoktur. O birdir. Onun ortağı yoktur ve şهادet ederim ki Muhammed onun kulu elçisidir. Ve şهادet ederim ki Müminlerin emiri Ali, O’nun (Allah’ın) velisidir. Allah’ım tam bir teslimiyetle esenlik ver ve bereketini arttır ve merhamet eyle. Muhammed’in ve Muhammed ailesinin üzerine en üstün salat ve selamınla, bereketinle ve merhametinle İbrahim’e ve İbrahim ailesine yaptığın gibi. Muhakkak sen övgüye layık olan şereflisin.”

⁶² “Allah’ım salat ve selam eyle Efendimiz Muhammed’e ve O’nun Ehl-i Beyt’ine.”

⁶³ “Selam ve Allah’ın rahmeti ve bereketi senin üzerine olsun ey Nebi. Selam bizim üzerimize ve Allah’ın salih kullarının üzerine olsun. Allah’ın selam ve bereketi sizlerin üzerine olsun.”

[Tesbihat ve Dualar]

On beş kere “sübhâne velhamdülillahi ve lâ ilahe illâllahu vallahu ekber”⁶⁴ desin ve bildiği dualardan ve salavatı şeriflerden okusun. Ve ondan [sonra] ellerini kaldırarak On Dört Masum Pak’tan şefaata dile getirerek Hakk Teâlâ’ya dua etsin. Sonra ellerini yüzüne sürüp şükür secdesine varsın. Vesselam.

Eğer eda edeceği salavat [salat yani namaz] iki rekât ise şu tertip üzerine kılsın: Zikredilen şهادeti söylesin. Salavat ve teslimatı [tesbihat olmalı] eda etsin. Zikrolunan minval üzere dua ve sena etsin. Ve eğer rekâtlar üç ise bu şekilde ki minval üzere eda olunsun.

[Vakit Namazlarının Rekât Sayıları ve Seferilik (Yolculuk) Halleri]

Azizim! Şu biline ki Allah’ın mümin kulları üzerine farz kıldığı namaz on yedi rekât namazdır. İki rekât sabah namazı, dört rekât öğle namazı, dört rekât ikindi, üç rekât akşam namazı, dört rekât yatsı namazıdır. Ve bilinmelidir ki Allah’ın müminleri üzerine seferde farz kıldığı namaz on bir rekât namazdır. İki rekât sabah, iki rekât öğle, iki rekât ikindi, üç rekât akşam, iki rekât yatsı. Bu böyle bilinmelidir ki sefer hükmü vatanından dört veyahut beş saat miktarınca bir bölgeye ulaşmak için niyet edilince gerçekleşir.

Vatanından yarım fersah miktarınca uzaklaşmak gerçekleşirse namazları azaltmak Allah’ın farzıdır. Her zaman gün içinde geri dönmez ise sabah akşam yatsı iki rekât kılmak [sabah akşam yerine öğle ve ikindi olmalı. Dört rekâtları ikiye indirmeyi kastediyor. Yukarıdaki paragrafta doğru şekli verilmiş] Allah’ın farzıdır.

[Namazlarda Duaların Okunması ve Temizlik]

Erkeklere göre öğlen namazı ikindi namazı ve akşam namazının sonu ve yatsı namazının son rekâtını sessiz kıraat etmek Allah’ın farzıdır. Ancak kadınlara göre bunların tamamında sessiz okumak Allah’ın farzıdır.

Namaz kılarırken elbise temizliği, beden temizliği, mekân temizliği ile helal oluşu şarttır.

⁶⁴ “Yüce Allah, pak ve münezzehtir. Hamd ve sena O’na özgüdür. Bir ve tek olan Allah’tan başka hiçbir ilah yoktur. O, vasfedenlerin vasfından yücedir.”

[Kerbela Toprağına Secde]

Secdede yedi uzvun secdede olması yani alın, iki diz, iki elin avuç içi ve ayakların başparmakları secdede olması Allah'ın farzıdır. Secde edilecek yer giyilmeyen eşyadan olmalıdır. Ancak en faziletli olanı topraktır. En üstün olan toprak Kerbela toprağıdır.

Her zaman namaz esnasında ve namaz dışındaki vakitlerde erkeğe göre giyilmesi haramdır [özne eksik, muhtemelen ipek elbiseden bahsediyor] ama kadınlara göre değildir.

Namazı kılariken erkek ve kadın için eti yenmeyen hayvanın derisi ve kılının üzerinde bulunması namazların batıl olmasına sebep olur. Sincap ve samur da böyledir.

Bu da böyle bilinsin erenlerim. Vesselam.

Ek 2: Transliterasyon

72-a

(1) Tarık-i Muhammed 'Ali ve katar-ı Dûvâzdeh-i İmâm ve râh-ı Hünkâr Hacı Bektâş Veli'de ve mezheb-i Hazret-i (2) İmâm Cafer es-Sâdık ve ikrârında sâbitkadem olub 'an-cib olan kelâmlardan ihtirâz iden (3) muhibbâne tarık-i müstakim üzere mâ-farazallahu 'ale'l-mü'minine abdest ve emr-i Hüdâ olan beş vakitte (4) edâ olunan namazların ta'rifleri beyân olunacak vâcibeden olmağla iş bu mahalle şerh olundu.

(5) Bismillahirrahmanirrahim

(6) Elhamdülillâhi'lezi hedânâ ilâ tariki'l müstakim ve's-salâtu ve's-selâmu 'ala resûlina ve seyyidinâ Muhammed (7) ve âlihi'l-hadin ve ilen nehci'l-kadim ve ba'dehu Ehl-i Beyt risâlet-penâh ya'ni E'imme-i İsnâ 'Aşer (8) aleyhisselam efendilerimiz hazerâtının min-hâc-ı(?) 'âlem muhtâcları üzere, efdâl-i (?) â'mâl-i sulehâ-i (9) benî âdem olan vudû' ve salâta irdiği mücmelen bazı mesâ'ili beyân olunur.

'Azizim mesâ'il-i vudû-ı (10) evvel mâ-farazallahu ale'l-mü'minin olan ellerini bileklerine kadar yumaktır. Sâniyen sağ (11) eliyle cebhenin kısâs-ı şa'rdan zükana kadar tûlen vasatı ve ibhâmın isti'ab (12) eylediği mikdârı 'arzen yüzünü yumaktır. Sâlisen sağ eli sol eliyle yumaktır. Râbi'an (13) kısas-ı şa'rdan yukarı dört parmak mikdarı

dört parmağla ve elinin suyu ile başını mesh (14) eylemektir. Hâmi-sen hemân ab-ı vudû ile ayaklarını ka'abına(?) değin mesh eylemek-dir. Amma ellerini (15) bileklerine değin gasl eyledikde üçer def'ca mazmaza ve istinşâk sünnetdir ve tertîb-i mezkûr üzere (16) yüzünü ve ellerini ikişer kere yumak dahî sünnetdir.

Nevâkis-ı vudû. Akli zâ'il idecek (17) mikdarı sekrdir. İkinci mah-recinden zuhûr iden bevl ve gaitadır. Üçüncü hurûc-ı meni, dördüncü (18) nevm-ü gâlib 'ale'l hassateyn, beşinci hayz ve istihâze-i kesiredir. Altıncı huruc-ı rih-i (19) esfelden.

Mesâ'il-i salat ve vaktuha. Evvelen vaktu's-subh tulû'-ı fecr-i sadıktan(?) tulû'-ı âfitâba (20) bir sâ'ate değindir. Vakt-i zuhr-ı ûla zevâlden gurûb-ı afitâba bir sâ'at mikdârı vakt-i (21) zuhûrdan fâriğ olub gurûb-ı şemse değindir. Vakt-i mağrib hamrat-ı meşrikiyye zâ'il olub (22) nısf-ı leyle bir sâ'at kalacak mikdârı vakt-i işâ mağribden fâriğ olub nısf-ı leyle (23) değindir.

Amma ikâmet-i salat ve ezân sünnet ve keyfiyyet ikâmet bu tarîkledir. İki defa (24) Allahu Ekber iki defa Eşhedü en lâ ilâhe illallah iki defa Eşhedü enne Muhammeden Resulullah ve

72-b

(1) iki defa Eşhedü enne Emirü'l-mü'minin 'Ali veliyyillah ve iki defa Hayye ale's-selâh ve iki defa Hayye ale'l (2) felah ve iki defa Hayye 'ala hayru'l-amel ve iki defa Kad-kâmeti's-salat ve iki defa Allahu Ekber (3) ve bir defa Lâ ilâhe illallah deyüb ba'dehu kibleye müteveccihen edâ olunacak namazın sıfatını kalbinde (4) ihtâr(?) ve edâ-ı kalben niyyet idüb ve tekbir-i iftitâha muttasilen ellerinin ebhâmların şahm-ı ezinine (5) karîb ayaları kibleye karşı kılub fahzîni hizasına indire. Ve andan rek'atin evvelinde Fâtiha ma'a (6) Besmele ve bir sûre-i temâm ma'a Besmele kırâ'at ide ve rek'atin ahirinde Fatiha ma'a Besmele kırâ'at ide. Amma (7) bu tertîb üzere ikâmet idüb niyyet eyledikde iki rek'at evvelide Fâtiha ve ma'a Besmele ve bir sûre (8) temâme ma'a Besmele okuyub Allahu Ekber deyüb rükû'a vara ve nazârı rükû'da iken ricleyin (9) arasında ola. Sübhâne Rabbiye'l-aliyyil 'azîm ve bi hamdihi diye. Ekall bir veya üç ekseri tek (10) ola. Andan Allahu Ekber deyüb kâmetin rast kılub Semi'Allahülimen hamide el-hamdülillahi (11) Rabbi'l'âlemin deyüb Allahu Ekber deyüb secdeye

vara ve nazarı vechinde ola. Sübhâne (12) Rabbiye'l-aliyyi'l 'ala ve bihamdihi diye. Ekall bir veya üç ekseri tek ola. Andan Allahu Ekber deyüb (13) secdeden kalkub ayakların düz tutub mak'adı üzerine az arâm tutub (14) yine Allahu Ekber deyüb secde-i saniyeye vara. Eyzan Sübhâne Rabbiyel 'aliyyi'l a'la ve bihamdihi diye. (15) Andan Allahu Ekber deyüb secdeden kalkub ma'an Allahu Ekber deyüb kıyâm üzere dura. (16) Andan Fâtiha ma'a Besmele ve bir sûre tamam ma'a Besmele kezalik okuya. Andan Allahu Ekber deyüb du'a (17) ider gibi ellerini kaldırub bu kunutu okuya. Lâ ilâhe illallah Elhalîmü'l-hakîm lâ ilahe illallahî'l (19) 'aliyyi'l-'azîm subhânallahi Rabbi's-semavâtis-seba' ve rabbi'l-arzîni's-seba' ve (20) ma fevkâhünne ve mâ beyne hünne vema tahtehünne vema fihinne Ve rabbi'l-'arşi'l-'azîm. Rab-bena ağfir (21) lenâ verhamnâ ve 'afina va'fi anna fi'd-dünya ve'l-ahirati, ve Elhamdülillahi Rabbi'l-âlemin (22) deyüb rükû'a varır. Ve eğer kudreti yetmez ise Allahümme Salli 'ala seyyidine Muhammed ve âl-i Muhammed diye (23) kâfidir. Ba'dehu Allahu Ekber deyüb rükû'a vara. Eyzan tesbih ide. Andan Allahu Ekber deyüb (24) rükû'dan kalka. Eyzan Semi' Allahü limen hamide Elhamdülillahi Rabbi'l-âlemin deyüb secdeye (25) vara. Eyzan tesbih ide. Andan Allahu Ekber deyüb kalka. Evvelki gibi secde-i saniyeyi edâ ide. (26) Andan Allahu Ekber deyüb ayaklarını düz idüb ku'ûda otura ve ellerini (27) rükbe-leri(?) hizasına koyub Eşhedü Enlâ ilâhe illallahu vahdehu lâ-şerike leh ve eşhedü

73-a

(1) enne Muhammeden 'abduhu ve resûluhu ve eşhedü enne Emirü'l-mü'minin 'Ali veliyyullah Allahümme salli ve sellim (2) ve zid bârik ve terahhum 'ala Muhammedin ve âl-i Muhammedin efdâle mâ salleyte ve sellemte ve bârekte ve terhamte (3) 'ala İbrahîme ve âl-i İbrahîm inneke hamidun mecîd. Ve eğer kudreti yetmez ise bunu okuya. Allahümme salli (4) vesellim 'ala seyyidinâ Muhammedin ve âl-i Muhammed diye kâfidir. Andan ayağa kalkub Allahu Ekber deyüb (5) fakat Fâtiha ma'a Besmele okuya. Andan evvelki gibi rükû'a ve secdeye vara ve secdeleri evvelki gibi (6) edâ ide. Andan Allahu Ekber deyüb kıyâma dura. Eyzan Fâtiha ma'a Besmele kırâ'at ide. Evvelki (7) gibi rükû' ve sücûdu edâ ide. Kezalik ku'ûdda şehâdet-i mezkûre ve salavâtı edâ eyledikde (8) Kibleye karşı imâ iderek Çard-deh-i Ma'sûm Pâke ve sâ'ir enbiyâ-i kirâm ve melâike-i mukaddesine

(9) müteveccihen bunu okuyalar. Esselâmü 'aleyke eyyuhennebiyyü ve rahmetullahi ve berekâtuhu es-selâmü (10) 'aleynâ ve 'ala 'ibâdil-lahi's-sâlihîn esselâmü 'aleyküm ve berekâtuhu didikde namazdan (11) fariğ olub on beş kere sübhâne velhamdülillahi ve lâ ilahe illâ-lahu vallahu ekber diye. (12) Ve bildiği du'âlardan ve salavât-ı şerife-lerden okuya. Ve andan ellerini kaldırub Çârdeh-i (13) Ma'sûm-ı Pâka şefî getürerek Hak Te'âla'ya du'â eyledikde ellerini yüzüne sürüb (14) secde-i şükre vara ve's-selâm. Eğer edâ ideceği salat iki rek'at ise tertib ol (15) üzere kıla. Ve ku'udda şehâdet-i mezkûre ve salavât ve teslimâtı eda ide. Ve zıkr (16) olunan minvâl üzere du'â ve senâ ide. Ve eğer üç ise rek'ati eyzan bu minvâl üzere edâ (17) oluna.

'Azîzim ve dahî ma'lûm ola ki mâ farazallahu 'ale'l-mü'minine fi'l-hazari ... on (18) yedi rek'at namazdır. 2 rek'at salat-ı subh 4 rek'at zuhr 4 dahî 'asr ve 3 rek'at mağrib (19) 4 dahî işânamazıdır ve dahî ma'lûm ola ki mâ-farazallahu 'ale'l-mü'minin fi's-seferi (20) on bir rek'at namazdır. 2 rek'at subh 2 zuhr 2 'asr 3 mağrib 2 rek'at dahî işâdır. (21) Bu dahî ma'lûm ola ki hüküm-i sefer vatandan dört yâhûd beş sâ'at mikdârı mahalle (22) varmağa niyyet idene vatandan yarım fersah mikdârı bu'ud hâsıl olunca kasr-ı salat farz- (23) ullahtır.

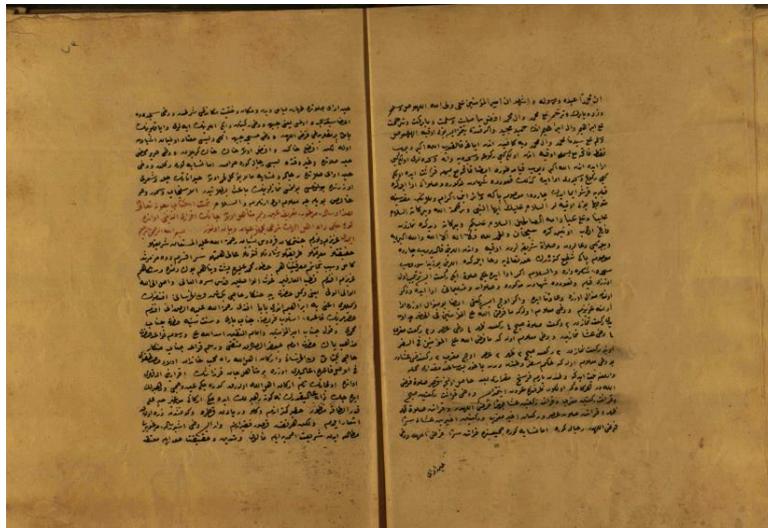
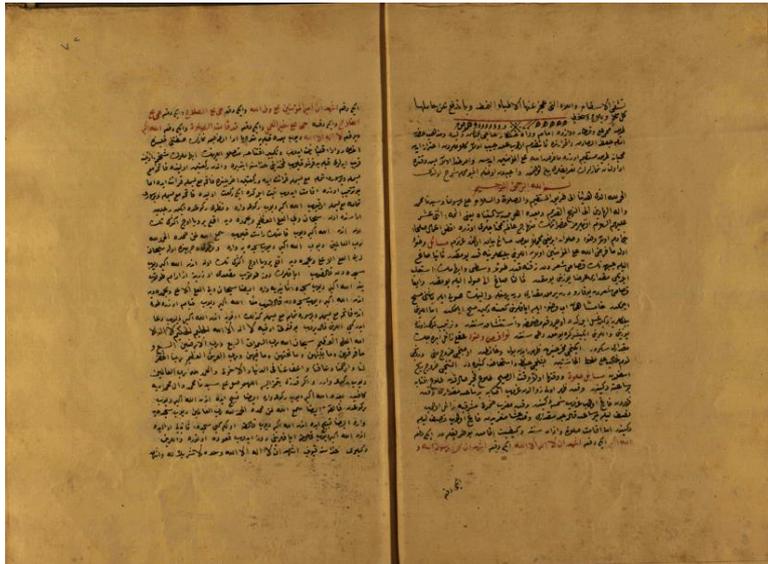
Her gâh ki ol gün zarfında 'avdet itmez ise ve dahî kırâ'at-ı rek'atîn-i subh (24) ve kırâ'at-ı rek'atîn-i mağrib ve kırâ'at-ı rek'atîn-i işâ cehren farzullahdır. Ve kırâ'at-ı salat-ı zuhr (25) zuhr ve kırâ'at-ı salat 'asr ve rek'at-i ahir-i mağrib ve rek'atîn-i ahirîn-i işâyı sırren (26) farzullahdır ricâle göre. Ama nisâye göre cemîinde kırâ'at sırren farzullahdır. Ve dahî

73-b

(1) hîn-i edây-ı salâtda tahâret-i libâs ve beden (?) ve mekân ve dahiliyyet-i mekân dahî şarttır. Ve dahî secdede (2) â'za-i seb'a secde olması ya'ni cebhe(?) ve dahî rûkbetin ve iki ellerinin ayaları ve ayaklarının (3) baş parmakları dahî farzullahdır. Ve dahî mescid-i cebhe ekli ve lübsü mu'tâd olmayan eşyadan (4) ola. Lakin efdali hâkdir. Ve efdal olan hâk hâk-ı Kerbelâ'dır. Ve dahî her bir mahzı (5) hîn-i salâtda ve gayrı vakitte lübsü ricâle göre haramdır. Amma nisâyâ göre değildir. Ve dahî (6) hîn-i edây-ı salâtda ricâle ve nisâyâ malâ yu'kelü lahmuhu olan hayvanatın cild ve şar'ı (7) üzerinde bulunması

namazlarının bâ'is-i butlânıdır. Alâ sincâb ve semmûr ve her (8) hâlis böylece malûm ola erenlerim. (9) Ve's-selâm.

Ek 3: Orjinal Metin



Extended Summary

This study deals with the treatise recorded in the National Library Manuscripts Collection with the number 06 Mil Yz A 4697/9 and with the title *Risâle-i Vudû'* and *Namaz 'ala Erkan-ı Twelve Imams*. The work, which is contained in a magazine covered with a cardboard cover covered with black pandizot cloth, is a short text consisting of 2 (two) leaves. There are 14 treatises in total in the journal. While thirteen of the treatises in the work were written in rik'a script, the last treatise was written on watermarked paper with naskh script type. The dimensions of the journal are 250x170 - 160x90 mm.

Risale-i Vudû' and *Namaz 'ala Erkan-ı Twelve Imams* are among the pages 71a-73a of this journal. It is written in rik'a font on eagle watermarked paper. The author and copyright date of the treatise are unknown. The copy year of the work named *Aşk-nâme-i İlâhî* (Sheikh İlâhî-i Nakşibendi), which is located in the same journal, appears to have been written by the same pen and is located just before the treatise that is the subject of our study, has been recorded as H.1273 (M. 1856). Again, in the same journal, the writer of the work called *Risale der Beyân-ı İkrâr ve bi-ismi's-Şâh*, which is recorded in the 13th rank and appears to have been written by the same pen, is Seyyid Mehmed Rifat b. Mustafa Bektashi. The copy date of the work is H.1274 (M. 1857) (Varak 88-a). His work *Risale-i Vudû'* and *Namaz 'ala Erkan-ı On İki İmam'* was probably written by Seyyid Mehmed Rifat b. The person named Mustafa Bektaş was copied in 1273 H. (M. 1856) or 1274 (M. 1857). Müstensih Sayyid Mehmed Rifat b. We do not have any information about who Mustafa Bektashi is.

A copy of the work we are working on, dated 1818, with little change, was published by Alemdar Yalçın and Hacı Yılmaz. It is difficult to say whether the National Library copy and the Albanian copy were reproduced from a common copy or from different copies. However, some sentences are missing in this copy obtained from the Albanian State Archives. Another similar copy of the work we are working on is provided by Assoc. Dr. It was published by Bedri Noyan in the work called *Bektashism and Alevism in All Its Aspects* (Türabi Abdullah Baba sealed manuscript).

The purpose of writing the treatise is clearly stated in the copy of the National Library. This purpose is to teach those who profess to the Bektashi sect and those who have a constant level of proficiency, about the issues related to wudu and five daily prayers.

According to written sources, ablution and prayer are strictly included in the Bektashi order. It is frequently mentioned in the Velayatname that Hacı Bektaş Veli prayed. He introduced Zülfikari Derviş Ali's work written before 1845. In the introduced work, ablution and prayer are explained clearly according to the Jafari fiqh. M. Tevfik Oytan (beginning of the 20th century) wrote in his book, *The Interior of Bektashism*, that Bektashis acted according to the Jafari sect in matters of ablution and prayer. He explained both ablution and prayer according to Jafari fiqh. The last Bektashi grandfather, Bedri Noyan (1912-1997), described the prayer that the murshid should perform at the ceremony of confession, again in accordance with the Jafari fiqh.

As it is known, there is a general belief in Turkish society that Bektashis do not pray. For this reason, in our study, we first touched upon the discussion of prayer in the Bektashi sect. We have briefly discussed the subject, not exceeding the volume of our work, through the written sources of Bektashism and the works of today's Bektashi notables. In the second stage, we tried to analyze the social and historical environment in which the work called *Risale-i Vudû'* and *Namaz alâ Erkan-ı Twelve Imams* was produced, in terms of the volume of the study. Third, we made a content analysis of the text; We compared the information in the text with the Albanian copy, other works describing the prayer in Bektashism, and today's Jafari fiqh. Finally, we made the translation of the work and completed our work with its meaning-oriented transfer to today's Turkey Turkish.

It is extremely problematic to try to understand Bektashism in the narrow sense and Alevism in the broad sense only through oral culture. In particular, relying only on discourses against Bektashism as oral culture draws us into a more problematic area. However, Bektashism has many written sources, and Bektashi beliefs and worship are clearly explained in these sources. Any work done without reference to these sources will be incomplete. This study, in which we

examine the work *Risale-i Vudû'* and *Namaz alâ Erkan-ı Oniki Imam*, aims to contribute to the understanding of the written sources of Bektashism.

It is possible that there are other copies of the work called *Risale-i Vudû' ve Namaz alâ Erkan-ı Twelve Imams* apart from the two copies found so far. It will be extremely useful to publish the critical text of the work together with new copies that are likely to be found after a general search.

Dürzî Akîdesine Dair

On the Druze 'Aqîda

Ahmed el-Fevzân, Edvâ' ale'l-Akîdeti'd-Dürziyye, (y.y.),
1983/1403, 2. baskı, 86 s.

Zafer KOÇ*



İslam kültür coğrafyası içerisinde birbirinden farklı şekillerde dini anlayan ve yorumlayan pek çok mezhep ve dinî grup ortaya çıkmıştır. Dürzilik de bu coğrafyada ortaya çıkan dinî gruplardan biridir. Kökenleri itibariyle İsmâîlîliğe dayanan Dürzîlik, İsmâîlî düşünce geleneğinin üzerine daha yeni ve farklı şeyler ilave ederek kendi farklılığını ortaya koymuş ve İsmâîlî ana bünyeden ayrılmak suretiyle farklı ve dikkat çekici bir şekilde gelişim göstermiştir. Bu yüzden Dürzî çevrelerin kendilerine özgü bir inanç dünyaları ile sosyal yapıları bulunmaktadır. Günümüzde Lübnan, güneybatı Suriye ve İsrail'de yaşayan Dürzilerin, bu kendilerine özgü inanç ve sosyal yapıyı sürdürdükleri gözlenmektedir.

Kritiğini yaptığımız eser, Edvâ' ale'l-Akîdeti'd-Dürziyye isimli, 1979 yılında yayımlanıp daha sonra farklı baskıları yapılan 85 sayfa, Arapça yazılmış ve henüz Türkçeye tercüme edilmemiş bir eserdir.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İslam Mezhepleri Tarihi, Samsun / Türkiye / e-posta: zaferkoc0104@gmail.com / OCID ID: 0000-0003-0159-8078

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
14.04.2022	19.06.2022	30.06.2022
DOI	10.18403/emakalat.1103452	

Bizim esas aldığımız baskı ise 1983 yılında yapılmıştır. Eserin müellifi Ahmed el-Fevzân hakkında kaynaklarda pek fazla bilgiye rastlanmamaktadır. Dürzilikle ilgili eser yazan birçok kişinin, kitap, tez veya makalelerinde Fevzân'ın bu kitabını kaynak olarak vermesine rağmen maalesef müellifin diğer çalışmaları hakkında elle tutulur bilgi bulunmamaktadır.

Edvâ' ale'l-Akîdeti'd-Dürziyye, Dürziliğin temel akidelerini çok fazla ayrıntıya girmeden ana hatlarıyla vermektedir. Konuları işlerken müellif görebildiğimiz kadarıyla bilimsel araştırmalarda olması gerektiği gibi, olabildiğince objektif bir tutum almaya çalışmıştır. Kitabın başlığındaki “اصواء” kelimesi Arapça ışık saçan, yolu aydınlatan projektör anlamındaki “ضوء” kelimesinin çoğuludur. Biz yine de başlığı çevirirken Türkçede bu tür konularda çok kullanılmayan ve başlıkta iyi durmayacağını düşündüğümüz “projektör” kelimesinin yerine “Dair” kelimesini kullanmayı tercih ettik. Müellifin kullandığı bu isim aslında tutunduğu tarafsızlık amacını ortaya koymaktadır. Ancak kendisinin de belirttiği gibi konuları genel itibarıyla kısa ve öz tutmuş, bu sebeple eserin hacmi çok genişlememiştir.

Müellif, eserinde genel anlamda tartışma üslubunu tercih etmemiş, incelediği konuları farklı kaynaklardan vererek karşılaştırmalı, derinlemesine kritik edici bir yol tercih etmemiştir. Bu durum, konunun ayrıntıya boğulmasını önlemek açısından faydalı görülebilir ve bir tercihtir. Müellif de eserin başından sonuna kadar tutunduğu bu yönüme sadık kalmış ve kitabı böylece sonuca ulaştırmıştır. Bu açıdan müellifin tutarlı bir yol izlediği söylenebilir. Bununla beraber İslam Tarihinde ön planda olmayıp yüzyıllar boyu gizli kalmış ancak bilinir hale geldikten sonra hakkında önemli tartışmaların yapıldığı, özellikle Tanrı inancı ve beraberindeki tecelli anlayışıyla büyük ses getirmiş bir fırkanın fikirlerinin biraz daha kritik edilerek sunulması, mezhebin meselelerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayabilirdi.

Müellif, eserin giriş bölümünde Dürzi kelimesinin kökenine, ortaya çıkışına ve Dürziliğin ortaya çıkarak gelişmesinde önemli şahsiyetler olan Hâkim bi-Emrillah ve Hamza b. Ali'ye değinmiştir. Dürziler'in Tanrı anlayışlarını, Tanrı'nın isim ve sıfatlarına

bakışlarını izah etmiş, ardından Dürzilik için önemli olan yedi devir inancı ve hudutların ne anlama geldiğini açıklamıştır. Devamında kıyamet günü, cennet, cehennem, sevap ve günah gibi gaybî konuların Dürzilerce nasıl anlaşıldığından bahsetmiştir. Müellif, Dürzilerin ibadet anlayışları ve ritüellerini aktardıktan sonra onların diğer cemaat ve mezhepler yanındaki durumunu ifade etmiş ve Dürzî toplumunu oluşturan ukkâl ve cuhhâl tabakalarını incelemiştir. Eserde yine Dürzî toplumunda kadının yeri ve kadınlara yönelik bakış ortaya konulduktan sonra İslam dairesi içerisindeki konuları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Eserde Hâkim bi-Emrillah'ın mezhepteki yerinin anlatıldığı bölüme kadar Dürziliğin aslı ve ortaya çıkışı ele alınmıştır. Bu bölümde, Dürzilikle alakalı birçok çalışmada olduğu gibi mezhebin *İsmâîlilik*ten neş'et ettiği tezi üzerinde durulmuştur. Müellif, özellikle Dürzî akidesinden bu fikre götürecektir işaret ve delillere yer vermiştir. Bu durum, bir mezhebin aslı ve nereden doğduğu meselesinin incelenebilmesi, fikirlerinin daha iyi anlaşılabilmesi açısından büyük önem arz etmektedir. Bu minvalde özellikle İsmâîlilik'teki bâtinî karakterli yapı, Dürzilikte de kökenleri itibarıyla, benzer akidelerin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Dürziler kitapta da bahsedildiği üzere te'vili, özellikle de *bâtinî te'vili* fazlasıyla kullanmışlardır. Özellikle kendi akidelerine uygunluk gösterecek ne varsa onu yorumlamışlardır. Mesela önemli akidelerinden biri olan yedi devir inancını Kur'an'dan "Gökleri yedi tabaka halinde yarattık" ayetine dayandırarak ikame etmişlerdir. Benzer şekilde dünyayı belli sayıda devirlere ayırmaları inancını, sayıların kutsallığını ve belli anlamlar ifade ettiğini belirten hurûfilik anlayışından te'vil ederek ortaya koymuşlardır. Müellif, Dürziler'in bu şekilde Bâtinî te'villere çokça başvurmalarını, bu mezhep mensuplarındaki basiret azlığı ve idrak eksikliğine bağlamaktadır.

Dürzilik'teki Tanrı anlayışı ve bu anlayışla bağlantılı olarak Hâkim bi-Emrillah'ın konumu, Dürziliği tanıtmayı amaçlayan bu kitabın ana fikri açısından önemli bir yere sahiptir. Çünkü onların anlayışlarına göre Tanrı, *lâhûtî* ve *nâsûtî* şeklinde iki yönü bulunan bir varlıktır. *Lâhûtî* yönü Tanrı'nın hiç kimsenin kavrayamayacağı yönü iken; *nâsûtî* yönü ise O'nun hikmetinin ve yarattıklarına

acımasının bir gereği olarak gözlere görünen yönüdür. Bu da yarattıklarına olan tecellisiyle gerçekleşir. Müellife göre Tanrının tecellisini en çok hak eden varlık, insandır. Tarih boyunca Tanrı çok defa insanlara tecelli etmiş ancak O'nun kendisinde tecelli ettiği en önemli kişi, Hâkim bi-Emrillah'tır. Başka bir deyişle Hâkim, Tanrının nâsûtî sûrette görüldüğü kişidir.

Dürzilerin anlayışına göre Hâkim'de tanrısal bir yön bulunmaktadır. Onlara göre Tanrı ne Hâkim'in kendisidir ne de ondan tamamen farklıdır. Bu anlayışta Tanrının neliği açısından bir belirsizlik görünmektedir. Aslında bu belirsizlik, diğer fırka ve anlayışlarda da bulunmaktadır. Çünkü Tanrının bizatihi kendisini tarif etmek zor bir iştir. İsim ve sıfatlarından yararlanarak her ne kadar bir tanımlama yapılsa da onun hiçbir şeye benzememesi, tek ve biricik olduğunun kabul edilmesi bu durumu daha da zorlaştırmaktadır. Bu noktada Dürzilik'te var olan tecelli prensibi bir açıdan Tanrı'nın biraz daha tanımlanabilir olmasını sağlamaktadır. Bunun yanında onlardaki isim ve sıfatlarla Tanrının vasıflanamayacağına dair inanç, yine Tanrı tanımını zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla Dürziler de diğer mezhep ve inanışlar gibi "O ne O'dur ne de O'ndan başka bir şeydir" gibi bir anlayışı kabul etmek suretiyle tanrıyı hem zihinlere yaklaştırmış hem de O'nu ulvî bir makama koymanın gayreti içinde olmuşlardır. Bu anlayışı da Hâkim'in bedeninde gerçekleştirmek suretiyle kendilerini diğer fırkalardan ayırmışlardır.

Eserde anlatıldığına göre Hâkim şahsiyet açısından farklı bir kişiliğe sahiptir. Çoğu zaman yaptıkları birbirini tutmayan, kişisel hırs ve arzuları kendisini kontrol etmesini zorlaştıracak kadar ileri olan, belki de İsmâililik'teki bâtınî karakterli anlayışların etkisiyle kendisinin olağanüstü güçlere sahip olduğu vehmine çokça kapılan enteresan bir kişiliğe sahiptir.

Tecellî akidesi, Dürzilikteki temel inançlardan biridir. Onu inkâr eden kimse hakiki anlamda iman etmemiş olur. Her ne kadar bazı araştırmacılar tecelli ilkesinin çok önemli bir akîde olmadığını hatta normal bir anlayış olduğunu söyleseler de Dürzilerin en önemli kaynağı ve bu kitabın da kaynak olarak sıkça başvurduğu Resâilu'l-Hikme'ye bakıldığında Tanrı'nın tecellisi ve zuhurunun kabul

edilmesi inancı, onları diğer semavî dinlerden ayıran en önemli özelliklerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatta Dürzîler tecellî ve zuhûr akidesini Tanrının varlığına bir delil olarak kabul etmişlerdir. Yine müellife göre Dürzîler, Tanrı'nın tecellisini yazıya nispetle manaya benzetmişlerdir.

Kitapta tartışılan ve kabul edilen bir görüş de Dürzîlerin kabul ettikleri tecellî prensibinin Uzakdoğu kökenli bir inanç olan tenasüh ve reenkarnasyon inancı ile bazı Şîî fırkaların kabul ettiği hulûl anlayışından farklı olduğu düşüncesidir. Bu anlayışlarda ruh veya tanrı sirayet etmiş olduğu bedenle bir ayniyet içerisine girmiş olur. Örneğin hulûl eden varlıkla, onun hulûl ettiği beden bir birliktelik, bütünlük oluşturur. Ancak Dürzîlerdeki Tanrı'nın lâhûtî ve nâsûtî şeklindeki iki yönlü anlayış, tecelliyi diğerlerinden farklı kılmaktadır. Buna göre Tanrı'nın nâsûtî ve lâhûtî yönünün tecellî yoluyla elde ettiği bir sûreti olur ve aynı zamanda mukaddes bir varlık haline dönüşür.

Eserin ibadet bölümünde bahsedildiğine göre Dürzîlerde iman kalple tasdikten ibarettir ve dil ile ikrar, imanın kabulü için şart değildir. Hem bu anlayışın hem de bâtinî te'vil anlayışlarının bir sonucu olarak ibadetlerde genel İslâmî çerçevenin dışına çıkarak şekli ibadetleri neredeyse ortadan kaldırmışlardır. Her bir ibadeti zâhirî aslından çıkarıp onlara bâtinî anlamlar yüklemiş ve öylece inanmışlardır. Bu anlamda namaz, oruç, zekât ve hac gibi İslam'ın temel ibadetleri Dürzîlerde, olduğundan tamamen farklı bir hal almıştır. Bu durum, her bâtinî grup içerisinde görülebilen bir şeydir.

Müellifin dikkat çektiği bir husus, Dürzîliğin çok farklı din ve geleneklerden etkilendiği meselesidir. Burada müellif, semavî dinlerin yanında Budizm ve Hinduizm gibi dinleri dile getirirken bazı felsefî sistemler ve filozoflardan da bahseder. Örneğin Antik Yunan felsefesinin önemli temsilcileri Aristo, Eflatun ve Pisagor'un felsefî anlayışlarının da Dürzî akidesinin etkilendiği temel kaynaklar arasında olduğunu söylemektedir. Tam bu noktada müellifin bir iddiası da Dürzîlerin bütün dinleri bir araya getirme amacının olduğudur. Özellikle kendilerine muvahhidûn, tevhid ehli demelerinin bir sebebinin de bu olduğunu belirtir. Ayrıca Dürzîlerin,

Hız. Âdem'den itibaren gelen tüm semavi dinlerin aslının bir olduğunu iddia etmeleri müellifin bu tezini kuvvetlendirmektedir.

Her şeye rağmen Dürziler uzun zaman boyunca belki de yaşadıkları konum itibarıyla gizli ve dış dünyaya kapalı bir toplum olarak yaşamışlardır. Bunun bir sonucu olarak daha ziyade bölgesel kalarak, yayılma, genişleme politikası tercih etmemişlerdir. Bu da onların takıyye anlayışını çok fazla kullanmalarına neden olmuştur. Hatta Osmanlı devrinde buldukları bölgede, içinde bir araya gelip namaz kılmadıkları halde bir mescit bile inşa etmişlerdir.

Netice olarak eser hem Mezhepler Tarihi hem de Kelam ilmi açısından Dürziliğin tanınması noktasında önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Müellifin bu bilgileri olabildiğince akademik, tarafsız ve objektif bir üslup gözeterek ortaya koymaya çalışması, konunun İslam mezhepleri tarihi alanının genel prensiplerine uygun olarak anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Eserin emsalleri arasındaki eksik yönü hacim olarak biraz kısa kalması olabilir. Bunun dışında eser, Dürziliğin akidesiyle alakalı meseleleri genel itibarıyla ele almış ve incelemiştir. Alanla ilgi çalışma yapan kişilerin eserlerinde de kaynak olarak bu esere yer vermeleri, eserin ilmi açıdan kıymetli olduğunu göstermektedir.

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

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

Sönmez Kutlu*

Öz

Rızâeddin Fahreddin, *İbn Teymiyye* kitabında İdil-Ural alimleri arasında İbn Teymiyye'den ilk bahsedenin Mercânî 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 Mercânî'nin *Şerhu'l-Akâid el-Adûdiyye* 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 lafzî anlamda mekan olduğu", "kainâtın bütün eczâsıyla hâdis (sonradan yaratılmış) olduğunu söyleyememiş olduğu" ve "münferit eşhâsın hudûsuyla iktifâ etmiş olduğu" şeklindeki bilgiler yer almaktaydı. O, Mercânî'nin bu ifadelerinin kaynaklarını aydınlatmak için büyük bir çaba sarf etmiştir. Fakat meseleyi muallakta bırakmıştır. 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

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 marjin 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 statements of al-Marjâni, but he left the issue in suspense. In this article, we will discuss the issue of "whether al-Marjâni is the first person among the Muslims of Russia to be interested in and talk about Ibn Taymiyya and his works", which Rizâeddin Fakhraddin

* 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.

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 edeceğiz ve muallakta bırakılan bu meselenin aydınlatılmasına katkıda bulunacağız.

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

has left in suspense, we will analyze with reference to al-Marjânî'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-Marjânî, Rızâeddin Fakhraddin, Russian Muslims, Ibn Taymiyya, Temporal Origin of the Universe

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 etkilenerek 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.

* 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 Doç. Dr. Mehmet Kalaycı ve Mine Demirbilek'e teşekkür ediyorum.

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

tir. 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 Taraftarıdır. 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-Devvani'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 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

² İbn Teymiyye kitabında aktarılan Arapça metin, Ömer Hakan Alp tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Çeviri üzerinde tasarrufta bulunarak buraya alınmıştır. Krş. Rızâeddin 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 فالتقى بحدوث الأشخاص وقنع به عما وجب عليه في الباب.

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

Mercânî'nin *Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye* üzerine yazmış olduğu haşiye-nin 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 haşiye-nin 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 ifadelerle 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 verilmez. 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 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. As-

³ "Bununla birlikte Fazıl Mercânî'nin böyle bir sözü araştırıp incelemeksizin nakletmeyeceği de mâlumdur. İşin aslını öğrenmek için, kendisinin (*Şerhü Akâid-i 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. Rızâeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, 148-149.

⁴ 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. Rızâeddin bin Fahreddin, *İbn Teymiyye* (Orenburg: Vakit Matbaası, 1911), 99; Takiyüddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebî'l-Kâsım İbn Teymiyye el-Harrânî, *Der'ü Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakli*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Camiatü'l-İmâm Muhammed b. Su'üd el-İslâmiyye, 1411/1991), 1/239.

linda 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. *Vefiyetü'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 başkalarındadır. Bu yüzden, İbn Teymiyye'nin *Vefiyetü'l-Eslâf*'taki biyografisini görmeye ve size bildirmeye muvaffak olmadım."⁵

Bu cevaptan anlaşıldığına göre, Keşşâf et-Tercümânî asıl müsvedde nüsha ile *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adüdiyye (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 nüshanın 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 mezhebî eğilimi hakkındaki bilgiler ile Rızâeddin Fahreddin'in haşiyenin müsveddelerinden birinde geçtiğini söylediği bilgiler birbirine yakındır. Her iki metinde de, İbn Teymiyye

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

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

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 kısmıdır.

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 nakletmişse başka bir alimin sözüne itibar etmiştir. Babamızın 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 yanlıştır. 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 görüleceği gibi, bu kısım *Vefiyetü’l-Eslâf*’ta 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.

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

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

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:

“Sonuç itibarıyla, bu konuda Fâzıl Mercânî’nin kimlere itimat ettiğini öğrenemedik ve bu yüzden mesele muğlak bir halde kaldı. 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-Kayyim’in eserlerine aşına oldukları malumumuzdur.”¹¹

⁹ Rızaeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, 151. el-Barûdî’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 Kannûci’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-Kayyim’in eserlerine aşına oldukları malumumuzdur.” Rızaeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, 151.

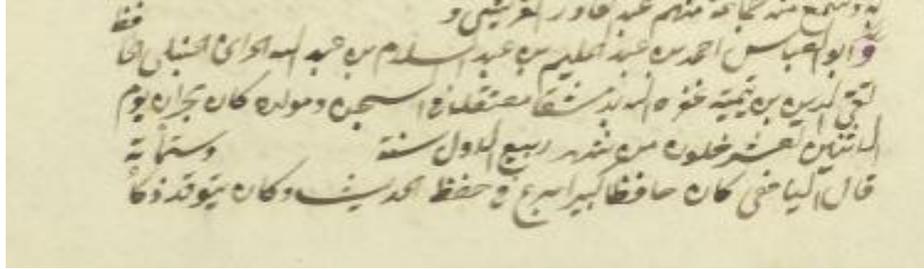
¹¹ Rızaeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, 150-151.

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.

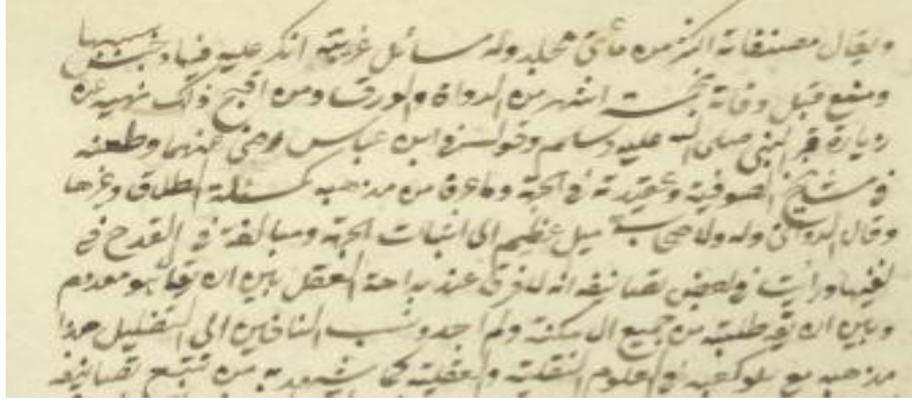
Vefiyetü'l-Eslâf adlı biyografi çalışması incelendiğinde, Mercânî'nin İbn Teymiyye hakkındaki bilgilerde iki kaynaktan peşi sıra alıntıda bulunduğu görülmektedir. Bunlardan ilki el-Yafî'nin *Mir'atü'l-Cenân* adlı biyografik eserindedir ve Mercani bazı tasarruflarla nakilde bulunmaktadır. İkincisi ise 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:



12 Metnin Word olarak dökümü:

وأبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله الحراني الحنبلي الحافظ تقي الدين بن تيمية غفره الله بدمشق معتقل في السجن ومولده كان بحران يوم الإثنين لعشر خلون من شهر ربيع الأول سنة..... وستمائة قال الباغي كان حافظاً كبيراً برع في حفظ الحديث وكان يتوقد ذكاءً / ويقال مصنفاته أكثر من مائتي مجلد وله مسائل غريبة أنكر عليه فيها وحبس بسببها ومنع قبل وفاته بخمسة أشهر من الدواة والورق ومن أقبح 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 بدهة 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-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah el-Harranî el-Hanbelî el-Hafız Takiyüddin İbn Teymiyye -Gafe-rehullahu- Dımaşk'ta hapiste kaldı. 661'de Harran'da doğdu.”¹³

el-Yafî'nin verdiği bilgiye göre¹⁴, “İbn Teymiyye büyük bir hafız idi, Hadis ezberinde oldukça güçlü idi. Parlak bir zekaya sahipti. /476b/ 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 kalemden [yazmaktan] men edildi. Onun görüşleri arasında en çirkin olanları, Nebi (s.a.v.)'in mezarını ziyareti yasaklaması, İbn Abbas-Radiye'llâhu anhumâ- hakkındaki sözü, Süfi meşayihâ karşı eleştirileri ve cihet ile ilgili akidesi idi. Fıkhi görüşleri arasında en çok eleştiri alanı, Talak meselesi ve diğerleri idi.”

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

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

İbn Teymiyye hakkındaki bilgi şöyledir:

وفيها مات بقلعة دمشق الشيخ الحافظ الكبير تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن تيمية معتقلاً، ومنع قبل وفاته بخمسة أشهر من الدواة الورق، ومولده في عاشر ربيع الأول يوم الاثنين سنة إحدى وستين ومائة بحران، سمع من جماعة وبرع في حفظ الحديث والأصلين، وكان يتوقد ذكاء، ومصنفاته قيل: أكثر من مائتي مجلد، وله مسائل غريبة أنكر عليه فيها، وحبس بسببها مبانة لمذهب أهل السنة. ومن أقبحها نهيه عن زيارة قبر النبي عليه الصلاة والسلام، وطعنه في مشايخ الصوفية العارفين، كحجة الإسلام أبي حامد الغزالي، والأستاذ الإمام أبي القاسم القشيري، والشيخ ابن العربي، والشيخ أبي الحسن الشاذلي، وخلانق من أولياء الله الكبار الصوفة 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

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 “Aklı bedâhet açısından -hâşâ- Allah yoktur!” demekle “O’nu her yerde aradım; fakat bulamadım!” demek arasında fark bulunmadığını söylemiş ve ciheti nefyedenleri sapıklık (ta’dil) ile itham etmiştir. Çok sayıdaki eserlerinden de anlaşılacağı gibi, aklı 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 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-Yafîi’yi takip ederek, “onun en çirkin görüşleri arasında; Nebi (s.a.v.)’in mezarını ziyareti yasaklaması, İbn Abbas-Radiye’llâhu anhumâ- hakkındaki sözü, Süfî meşayıha 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.

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:

ولابن تيمية، ابي العباس احمد، وأصحابه، ميل عظيم إلى إثبات الجهة، ومبالغة في القدر 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 المنافين إلى التعطيل. هذا مع علو كعبه في العلوم العقلية والنقلية. كما يشهد به من تتبع 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, “Yâfiî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/176.

¹⁷ el-Yâfiî, *Mir’atü’l-Cenân*, 4/180.

3. Mercânî’ni İbn Teymiyye İle İlgili Kaynağı Devvânî’nin Şerhu’l-Akâidi’l-Adüdiyye Olabilir mi?

Mercânî’nin *Vefiyetü’l-Eslâf*’ında İbn Teymiyye ile ilgili ed-Devvânî’den aktardığı bilgi, onun *Şerhu’l-Akâidil-Adüdiyye*’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 mu-sannefatından 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- is-nad 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-Adüdiyye*’deki İbn Teymiyye ile ilgili verdiği bilgiyi *İbn Teymiyye* kitabında Arapça olarak aynen aktarmıştır.²¹ Ömer Hakan Özalp tarafından Türkçe hazırlanan bu eserde metin şöyle çevrilmiştir:

“Mücessime’nin ekserisi Zâhirî 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 “Akli bedâhet açısından (-hâşâ- Allah yoktur!” demekle “O’nu her yerde aradım; fakat bulama-

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.

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. ولاين 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.

dım!” demek arasında fark bulunmadığını söylemiş ve ciheti nefyedenleri ta'til (Allah'ı işlevsiz bırakmak) ile nitelendirmiştir. Eserlerinden de anlaşılacağı üzere, akli 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) ibaresi Mercânî'nin *Vefiyyetü'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 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

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. Ebî'l-Kâsım İbn Teymiyye el-Harrânî, *Beyânü Telbîsü'l-Cehmiyye fî Te'sîsi Bideihim el-Kelamiyye*, thk. Komisyon, Riyad: Mecmeu Melik Fahd li Tabaati'l-Mushafi's-Şerif, 1426), 1/47. Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Beyânü Telbîsü'l-Cehmiyye fî Te'sîsi Bideihim el-Kelamiyye*, 2/354, 3/20, 3/731, 4/496, 6/208.

²⁴ Krş. Abdülhakim b. Muhammed el-Hindi el-Pencabi Siyalkuti, *Hâşiye ala Şerhi Celaleddin ed-Devvânî ala Akaidi'l-Adudiyye = Siyalkuti ale'l-Celal*, (İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1271).

²⁵ İbare şöyledir:

ومنهم من يقول بالخلول والاتحاد في وكان منتهى أمر هؤلاء وهؤلاء إلى التعطيل. والصواب في هذا الباب وغيره مذهب سلف الأمة وأئمتها: أنه سبحانه لم يزل متكلماً إذا شاء وأنه يتكلم بمشيبته وقدرته وأن كلمته لا نهاية لها وأنه نادى موسى بصوت سمعه موسى وإنما ناداه حين أتى؛ لم يناده قبل ذلك وأن صوت الرب لا يماثل أصوات العباد كما أن علمه لا يماثل علمهم وقدرته لا يماثل قدرتهم وأنه سبحانه بائن 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 الخلول الذين يقولون بالخلول في الذات أو الصفات باطلة وهذه الأمور منسوبة في غير هذا الموضع وقد بسطناها في الواجب الكبير والله أعلم بالصواب

Takiyüddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebî'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 Tey-

ifade, ed-Devvânî'nin şerhindeki gibi, “ciheti nefyedenleri ta'til (Allah'ı işlevsiz bırakmak) ile nitelendirmiştir/ (ونسب النافين إلى التعطيل)” şeklinde olmalıdır. Mercânî'nin *Vefiyyetü'l-Eslâf*'ta bu ifadeyi “ciheti nefyedenleri sapıklıkla (tadlil) nitelendirmiştir. (ونسب النافين إلى التضليل)” 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 Teârûzi'l-Akli ve'n-Nakli*²⁷'inden 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-Nücûmi'z-Zâhire fî Ahvâli Mısır ve'l-Kâhire adlı muhtasar bir biyografi çalışması dikkate alınırsa Mercânî'nin İbn Teymiyye ile ilgili bilgilerinin sadece bu iki kaynaktan almadığı, aynı zamanda İbn Teymiyye hakkında önemli bilgiler veren İbn Tağrîberdî'nin *en-*

miyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, 3/226, 4/221, 226, 6/54; 8/366; 16/103; İbn Teymiyye, *Beyânü Telbîsü'l-Cehmiyye fî 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، فافتضى أنه في جهة، لأن كل عاقل من مسلم أو كافر إذا دعا فإنما يرفع يديه وجهه 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 ماء، وبين قوله: طلبته فإذا هو معدوم

Bkz.: İbn Teymiyye, *Beyânü Telbîsü'l-Cehmiyye fî Te'sisi Bida'ihim el-Kelamiyye*, 1/47, Krş. *Beyânü Telbîsü'l-Cehmiyye fî 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 ماء، وبين قوله: طلبته فإذا هو معدوم)

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

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-Eslâf*ı 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'ü'z-Zülâlü'n-Nâfi'* li-*Ğilleti 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 ismi ve onun bazı fikirleriyle oldukça erken bir dönemde tanıştığı, ancak onun eserlerini görmediği söylenebilir.

Mercânî'nin 18. asırda Necd bölgesinde ortaya çıkan Muhammed b. Abdilvehhab ve onun etrafında siyasî 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 "Şeyhülislâm Uryânizâde 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

²⁸ Ebû'l-Mehâsin Cemalüddin Yusuf İbn Tağriberdi 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.

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

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

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 Siddik b. Hasan el-Hasenî Behvepali?(1359)'den söz açıldığında Seyyid Fazıl Hazretleri onların Vehhabî olduğundan bahsetti. Ancak oğlu Şevkanî'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 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 kelamî 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

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.

etme” fikri ile ilgilenmiş³⁴ ve bu amaçla İbn Teymiyye’nin bazı eserlerini gözden geçirmiştir. Öyle anlaşılıyor ki, *Der’ü Teârüzi’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.

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 hadis olabileceği” şeklinde kaydedilen görüşlerin İbn Teymiyye’ye ait olduğunda şüphe yoktur. Çünkü onun eserleri incelendiğinde, alemde havadisın nevelerinin kıdemi çerçevesinde bu görüşleri savunduğu görülmektedir. Ayrıca alemde “nevü’l-havâdisin kadim olduğu” ve “nevü’l-eşhâsın” hadis 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 öğ-

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 mekân isnat etme” hususlarına özellikle dikkat ettim, fakat gözüme böyle bir şey ilişmedi.” Bk. Rızâeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, 147-148.

³⁵ Rızâeddin bin Fahreddin, *İbn Teymiyye*, 99. Krş. İbn Teymiyye, *Der’ü Teârüzi’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. Rızâeddin b. Fahreddin, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, 147-148.

Arapça metin şöyledir:

ابو العباس احمد بن تيميه من افاضل 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 فاكنتى بحدوث الأشخاص وقنع به عما وجب عليه في الباب.

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

renmiş olabileceği kanaatindeyiz. Çünkü bu eserlerde, İbn Teymiyye'nin "âlemin 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: Red-diyeler

Mercânî, muhtemelen 14. asırdan beri Hanefî ve Şafîî çevrelerde İbn Teymiyye'ye yöneltilen eleştirilerden ve ona karşı olumsuz bir bakış açısından haberdardı.. Hanefî alimler arasında İbn Teymiyye'nin fikirlerini çürütmek için reddiye yazarların başında Alâüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hanefî el-Buharî (841/1438)³⁷ bulunmaktaydı. İbn Teymiyye'yi eleştirmekle ünlenen Şafîî alimlerin başında Bahaeddin Abdülvehhab Abdurrahman İhmîmî eş-Şafîî (ö.764/1363)³⁸ gelmekteydi. Hanefî 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 Şafîî alimin reddiyesindeki bilgilerden hareketle bu ifadeyi kullanmış olması muhtemeldir. Çünkü el-İhmîmî (ö.764/1363) bu eserini İbn Teymiyye'nin "havâdisin nevinin kıdemi" veya "âlemin envai ile kıdemi" görüşlerini eleştirmek için yazdığını eserin mukaddimesinde şöyle ifade etmektedir:

"İbn Teymiyye olarak bilinen eş-Şeyh el-İmam el-Allâme Takiyüddîn, *fûler ve eylemler gibi havâdisin nevinin kıdemi* inancına yönelince -buna göre dört sayısının çift sayı ve üç sayısının tek sayı olmaktan,

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

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

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, cehennem 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 itibariyle 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. 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 kıdemine 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

³⁹ el-İhmîmî, *Risâle fî'r-Red ala İbn Teymiyye fî Mes'eleli 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 شعاعها اقتضي الحال التنبيه على ذلك و على كيفية دخوله على معتقده

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 ayrıştırmak 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 benimseydiği 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 mümkün 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. Neyi kastettiğini 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, haricte 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 ıstilah açısından muhtemel olmayan bir şeyi kastediyorsa eleştirilmekten kurtulur. Evveli olmayan havadisın imtinâna hükmeden mütekellimleri, bütün Müslümanların ayıpladığı sözü de 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

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.

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

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

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-nev’i 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 kâdemi meslesi” ile ilgili görüşlerini genel hatlarıyla ortaya koymak, Şafîi-Eşarilerin İbn Teymiyye eleştirilerinin zemininin daha iyi anlaşılmasını ve Hanefî-Maturidiler 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 Selefî ideoloji ile irtibatının serüveni tartışmalarına ışık tutmak anlamına gelmektedir. Diğer yandan İbn Teymiyye’nin eserleri üzerinden meselelerin izini sürmek ve aşağıda bazı alıntılara yer vermek, Rızâeddin Fahrreddin’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.

İbn Teymiyye, “nevin kâdemi ve a’yan/eşhâs’ın hudusu” fikrini eserlerinde açıkça savunmaktadır. Bu konuda en önemli bilgilere *Der’ü Teârüzi’l-Akli ve’n-Nakli* adlı eserinde rastlamaktayız. İbn Teymiyye, bu eserde konuyla ilgili görüşlerini farklı yerlerde farklı argümanlarla destekler. Onun bu konuda ne tür görüşlere sahip olduğu, daha iyi anlaşılmasını 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,

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.

hâdistir. Eğer hâdis ile nev'inden hâli olamayan şey kastedilirse, bu imkansızdır. İkincisi kastedilirse (nev'inden hâli 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-şahs) kastedilir. Bu lafız, sözün sahibi ne kastettiğini açıklamadıkça manası anlaşılabilen mücmel bir lafızdır. Bu, bir kimsenin fâni baki olamaz sözünün mücmel olması gibidir. Bunun kâimin kendiliğinden (bi-nefsihi) bâki olamayacağı kastedilirse, bu doğrudur. Eğer bununla a'yânı fâni olanın nev'inin bâki olamayacağı (وإن أراد به أن ما كان فاني الأعيان لا يكون نوعه باقياً فهو باطل) kastediliyorsa, bu taktirde saçma (bâtil olur) olur. Çünkü cennet nimetleri dâim ve bâkidir. 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 kadim 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, bâki ve dâimdir. Felsefeciler ise, böyle bir şeyi, şahsın değil nev'in devamı için caiz görmektedir."⁴⁸

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

قولك الحركة حادثت قلت: حادثت النوع او الشخص؟ الأول ممنوع والثاني مسلم وقولك ما لا يخلو عن الحادث 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 تفتي شيئاً بعد شيء وإن كان نوعه لا يفتي.

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.

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

والناس في هذا الباب ثلاثة أقسام

والناس في هذا الباب ثلاثة أقسام وجمهور 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 نقوله الكرامية، وأما أكثر أهل الحديث ومن وافقهم فإنهم لا يجعلون النوع حادثاً، بل قديماً، ويفرقون بين حدوث النوع وحدث الفرد من أفرادها، كما يفرق جمهور العقلاء بين دوام النوع ودوام الواحد من أعيانه، فإن نعيم أهل الجنة يدوم نوعه ولا يدوم كل واحد واحد من الأعيان الفانية، ومن الأعيان الحادثت ما لا يفتي 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.

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. Faillerdeki 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 kademini gerektireceğini savunur.⁵² İbn Teymiyye, diğer bazı eserlerinde nev'in kademini dolaylı olarak ilgilendiren sorunlara da değinir. Bu konuda kelamın nev'i ve hâdisin nev'inin devamı ve kademini imkanı ile ilgili iki ayrı görüşü bulunmaktadır.⁵³

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

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

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

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

51 İbn Teymiyye, *Der'ü Teârûzi'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 يفقر إلى شيء من الحوادث سواء كانت حادثة النوع أو الأعيان كما يمتنع ذلك في ذاته القديمة فإنها إن كانت مفتقرة افتقار المعلول إلى علته امتنع كونها حادثة علة للقديم وإن كانت مفتقرة افتقار المشروط إلى شرطه فلا ريب أن المحدث مشروط بالقديم فإذا كان القديم مشروطاً به كان كل من الأمرين مشروطاً بالآخر

Takiyüddin 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, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 6/292. Krş. *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 3/114.

أَنَّ نَوْعَ الْكَلَامِ قَدِيمٌ لَا عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَتَكَلَّمْ بِمَشِيئَتِهِ وَقُدْرَتِهِ وَأَنَّ الْكَلَامَ شَيْءٌ وَاجِدٌ هُوَ قَدِيمٌ. وَكَذَلِكَ اجْتِنَاجُ " الْفَلَاسِيفَةِ " الْفَالِئِينَ يَقْدَمُ الْعَالَمُ عَلَى قَدَمِ الْفَاعِلِيَّةِ إِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى مَذْهَبِ السَّلَفِ أَيْضًا فَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ اجْتَنَجُوا عَلَى قَدَمِ مَفْعُولِهِ الْمَعْنِينَ - وَهُوَ الْفَالِكُ - وَالَّذِينَ

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) şeriat 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 Maturidîlerin tekvîn sıfatını kabul etmiş ve onu savunmuştur. Diğer taraftan o, Allah'ın sıfatları ile ilgili İslam bilginleri arasındaki farklı görüşleri incelemiştir⁵⁵ ve bu çerçevede İbn Sina'nın *Şifâ'sından* onun *Tevhîd-i Ef'âl*, *Tevhîd-i Sifât ve Tevhîd-i Zât* şeklindeki tasnifi⁵⁶ ile Gazalî'nin görüşlerine⁵⁷ yer vermiştir. Mezhep taassubu içerisinde olmayan

اِحْتَجُّوا عَلَى قَدَمِ كَلَامِهِ الْمُعَيَّنِ كُلُّ مَا احْتَجُّوا بِهِ مِنْ دَلِيلٍ صَحِيحٍ فَإِنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى مَطْلُوبِهِمْ بَلْ إِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى مَذْهَبِ السَّلَفِ الْمُتَّبَعِينَ لِلرَّسُولِ

Krş. Takiyüddin 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 Takiyüddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebî'l-Kâsım İbn Teymiyye el-Harrânî, “Şerhü Hadisi İmrân b. Hüseyin” *Mecmûatü'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،

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-Bâliğa*, 156-157.

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'ninkini 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-Ahyârı* ve Şihâbeddîn Mercânî'nin *Vefiyyetü'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 damarının olduğunu ve Türkistan'dan göçüp gelen dervişlerin temsil ettiği Yesevilik ve onun alt kolu olan Nakşibendiliğin 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

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

Ceditçilik hareketinin önde gelen simalarından birisi olan Şihâbüddin Mercânî, genelde yaklaşımlarında Hanefî-Maturidî geleniğin etkisi altındadır ve onları temsil eden birisi olarak fikirlerini savunmaktadır. Ancak o, İslam düşüncesinde var olan diğer yaklaşımlardan sufî, felsefî ve Eş'ari gelenekten de yararlanmayı ihmal etmemiştir. Bununla birlikte Mercânî'nin Ceditçilik hareketine öncülük

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" *Şihâbeddin 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.

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 Hanefî-Maturidilik ile sıkı ilişkisi ve onların yöntemini güncelleme çabaları üzerinde durmak gerekmektedir.

el-Kursavî (ö.1812) gibi Şihâbüddin Mercânî (1818-1889) de Hanefî-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*, Süfî Allahyar (ö.1133/1721)'in manzum *Sebâtu'l-Âcizîn ve Şerh'i*; Hanefîlikle ilgili olarak ise, Hanefî fûru-ı fikhînin 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)'nin *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 makasidini bilmedikleri ve Eşariliğin etkisi ve propagandası altında kalarak Maturidilik anlayışından uzaklaştıkları kanaatine varmıştı.⁶¹ Mercânî, Kazanlı diğer alimler gibi, Hanefîliğin klasik fıkıh kaynaklarını medreselerde veya medrese sonrasında okuduktan bunlar hakkında geniş bir bilgiye sahip idi. Zaten fıkıh ilmine dair hocalarının tamamı Hanefî mezhebîndendi. Onlar arasında Mirza Salih A'lem b. Nadir b. Muhammed b. Abdillâh el-Ferganî el-Hocendî (ö.1256/1840), Fadl b. Aşur el-Gucdûvânî (ö.1271/1855), Muhammed b. Sıfır el-Hocendî (ö.1267/1850), Abdülmümin Hâce b. Özbek Hâce el-Buhârî el-Efşencî (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 Abdülhây b. Ebû'l-Hayr b. Ebû'l-

⁶¹ İsmail Türkoğlu, *Rusya Müslümanları Arasında Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızaeddin Fahreddin*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000), 50.

Feyd b. Arif es-Semerkindî (ö.1265/1849) gibi Hanefi alimler bulunuyordu.⁶²

Mercânî, ders aldığı hocalarının koyu Hanefi olmasına rağmen onlardan bazılarının Hanefiliği körü körüne taklit etme anlayışına karşı çıkabiliyor ve fıkıhın fûrua dair konularında Hanefi fakihlerinin hatalı bulunduğu fikirlerine ve fetvalarına cesaretle itiraz edebiliyordu. Buna rağmen Hanefi fıkıh usulünü diğerlerine göre, daha güvenilir bulduğundan, çalışmalarında Hanefilerin klasik fıkıh edebiyatına dayanıyordu ve bu eserlerdeki yanlışları eleştiriyordu. Onun Hanefi kaynaklara ne kadar vakıf olduğunu ve onlardan nasıl yararlandığını anlamak için *Nâzûretu'l-Hakk* adlı eserinin *mesâilü'l-usûl ve mesâilü'n-nevâdir* ile ilgili kısımlarını⁶³ ve *Hakku'l-Ma'rife* adlı eserinin birkaç bölümünü incelemek yeterli olacaktır. Örneğin *Hakku'l-Ma'rife*'nin "fi'r-Rücû ani's-Şehâde"⁶⁴ kısmında, ilgili konuyu analiz ederken Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî(ö.1298/1881)'nin el-Kudûri'nin *el-Muhtasarı* üzerine yazdığı *el-Lübâb Şerhu'l-Kitâb'ı*, el-Merğînânî'nin *el-Hidâye*'si, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî el-Kudûri'nin *el-Muhtasarı*, 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-Kadir*'i, Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî'nin *Şerhu'l-Câmü'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-Bez-zâzî (ö.827/1424)'nin *el-Fetâvâ el-Bezzâziyye*'si, Tahir b. Ahmed b. Abdurreşid el-Buhari(ö.542/1147)'nin *Hulâsatu'l-Fetâvâ'sı*, Alâuddin el-Kasânî'nin *Bedâiu's-Sanâyi'i*, el-Hakîm Ebû Ahmed'in *Tebyîni'l-Hakâik*⁶⁵ ve *Hâşiyetü İbn Abidîn ve Ğayrihimâ* gibi Hanefi fakihlerin eserlerinden, "fi Mevâridi's-Şehâde ve Ahkâmî'r-Rü'ye"⁶⁶ başlığında ise Abdullah b. Muhammed el-Mevsîlî'nin *el-İhtiyâr li Ta'îli'l-Muhtâr*,

⁶² Şihâbüddin b. Bahaüddin el-Mercânî el-Kazânî, *Nazuratu'l-Hakk*, thk. Orhan Ençakar-Abdülkadir Yılmaz, (İstanbul: y.y., 2012), 35, 37; Alimcan b. Muhammedcan el-Barûdî, "Mercânî Hakkında Makale ve Hatıralar", *Mercânî*, nşr. Sâlih b. Sâbit Ubeydeddin (Kazan: Maarif Matbaası, 1915), 361; Ahmet Turan Arslan, "Şihâbüddin Mercânî'nin Tasavvuf Anlayışı", 1/100.

⁶³ Bk. Şihâbüddin b. Bahaüddin el-Kazânî el-Mercânî, *Nâzûretu'l-Hakk fi Farziyyeti'l-İşâi ve in lem Yağîb eş-Şefaku* (Kazan, y.y., 1287/1870), 49 vd.,157 vd. (Bundan sonraki referanslar bu baskıya yapılacaktır.)

⁶⁴ Bk. Şihâbüddin b. Bahaüddin el-Mercânî el-Kazânî, *Hakku'l-Ma'rifeti ve Hüsnü'l-İdrâki bimâ Yelzemü fi Vücûbi'l-Fitri ve'l-İmsâki*, thk. Lüey Abdurraûf el-Halîlî el-Hanefî (Ürdün, y.y. 1437/2016), 98-107.

⁶⁵ Bu eser, Fahreddin Osman b. Ali ez-Zeylai'nin (ö.743/1343)'nin Hafızuddin en-Nesefî'nin *Kenzü'd-Dekâik*'i üzerine yazdığı Tebyinü'l-Hakâik adlı şerh olabilir.

⁶⁶ Bk. el-Mercânî, *Hakku'l-Ma'rife*, 109-116)

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-Muhîtü'l-Burhânî'si*, *el-Müntekâ*⁶⁷, Kadıhan'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 *Zahîru'r-Rivâye, Kitabu'l-İstihsan'ı* ve İbnü'l-Hümam'ın *Fethu'l-Kadîr'i* gibi eserlerden yararlanmışır.

Mercânî, fikhî meselelerin analizinde de İmam Mâtürîdî 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.”⁶⁸ şeklindeki ilkeyi kullanır. O, bu konuda el-Merğînânî'nin ve kaynağını vermeden Mâtürîdî'nin bir görüşünü aktarır.⁶⁹ İmam Mâtürîdî, En'am Suresi, 76. Ayetin yorumunda İlm-i Nücûm diye bir ilmin varlığından⁷⁰ ve Al-i İmran Suresi 49. ayetin yorumunda ise İlm-i Nücûm'un öğretiminden⁷¹; Rahman Suresi'ndeki “Güneş ve ay bir hesaba bağlı (olarak hareket ederler)”⁷² ayetin yorumunda ise ay ve güneşin hareketinden “zaman ve coğrafi konumun” hesaplanabileceğinden⁷³ bahseder. İmam Mâtürîdî, *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.⁷⁴

Mercânî'nin tıpkı Osmanlı uleması ve Kazan uleması gibi, İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inin sadece ismini biliyordu, ancak bu

⁶⁷ Bu eser, Ebû Abdillâh Yusuf b. Ali (Muhammed) el-Cürcânî (522/1128)'in olabilir.

⁶⁸ el-Mercânî, *Nâzüretu'l-Hakk*, 44-45.

⁶⁹ el-Mercânî, *Nâzüretu'l-Hakk*, 45.

⁷⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Vanlıoğlu ve diğerleri, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010), 5/118; el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu-Kemal Sandıkçı, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 5/136.

⁷¹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/310; el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, çev. Kemal Sandıkçı – Bekir Topaloğlu, 2/344.

⁷² er-Rahmân, 55/5.

⁷³ “Bu âyet iki şekilde yorumlanır. Birincisi, ay ve güneşle vakitlerin sayısı hesap edilir ve zamanlar bilinir. İkincisi, onların doğdukları, battıkları yerler ve seyretdikleri yol hesap edilir, ne kış ve ne de yaz aylarında güzergâhlarını aşmadıkları görülür.” el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 14/255; el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, çev. Kemal Sandıkçı, 14/281.

⁷⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/148; el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, çev. Kemal Sandıkçı, 4/157.

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-Akâidi'l-Adüdiyye*'sine yazdığı *el-Azbu'l-Furât* adlı haşiyesinde atıfta bulunduğu Maturidî edebiyata bakılırsa, onun Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tabsiratü'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-fırkatü'n-naciye tartışmalarında kendi görüşlerini Maturidî kelam edebiyatından 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, aklî ve naklî delillendirmelerde İmam Mâturidî'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 Mâturidî'nin *Te'vilâtı*, Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tabsiratü'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-Hümâm'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 âlimlerinin görüşlerini sıralarken Mâturidî ve İbn Hümâm hariç yukarıda zikredilen âlimlerin tamamının görüşlerine yer verir. Özellikle Ebû'l-Muîn 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-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'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-Berekât en-Nesefî ise, *Umdetü'l-Akâid*'de resul göndermenin mümkünat arasında görülmesini önerir."⁷⁵

Mercânî, İmam Ebû Hanîfe'den İmam Muhammed eş-Şeybanî'ye kadarki nesli Hanefilerin 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", Ebî Hanîfe zamanından başlayıp Muhammed b. el-Hasan asrında sona erer.

⁷⁵ el-Mercânî, *Hâşiye Ala Şerhi Akâid el-Adüdiyye (Azbu'l-Furât)*, 1/208.

“el-Halef” ise, Muhammed b. el-Hasan Şemsüleimme el-Halvanî’ye kadarki fakihleri kapsar. “Müteahhirin” ise, ondan Hafızüddin dönemine kadarki fakihlerdir. Bu sebeple es-Sağânî, Ebû Bekir el-Cassas’ı Selef’ten, Zahirüddin el-Merğînânî’yi Halef’ten saymıştır.⁷⁶ 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 Hanefiler ve onlarla aynı görüşü paylaşanlar olarak tanımlamıştır.⁷⁷ İmam Fährü’l-İslam Pezdevî’den yaptığı bir alıntıdan hareketle, Ebû Hanife, Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve Hanefilerin önde gelenlerini (Ammetü Ashabina)⁷⁸ Hanefilerin Selefi olarak görür: “İlmi Tevhid ve Sıfatlarda aslolan, Kitap ve sünnete bağlanmak; hevedan ve bidatten kaçınmak; Sahabe, tabiun ve bu şekilde devam eden Salihlerin üzerinde yürüdüğü sünnet ve cemaat yolundan ayrılmamaktır. Biz meşayihimizi bu şekilde bulduk.”⁷⁹

Mercânî’nin yetiştiği dönemde İdil-Volga Hanefi-Maturidî kültür havzasında diğer bölgelere nazaran büyük bir fikri hareketlilik ve tartışma ortamı vardı. Çarlık Rusya’nın bölgeyi işgal etmesi ve sömürgeci politikaları bölge alimlerinin İslam dünyasında bu tür yabancı işgalcilerinin yaşandığı dönemlerde yetişen ve keskin bir muhalefet dili kullanan şahsiyetler dikkatini çekmişti. Özellikle Hanefi-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 sonucuuydu. 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-işari yorumlarının bu iki tari-

⁷⁶ el-Mercânî, *Hâşiye Ala Şerhi Akâid el-Adüdiyye (Azbu’l-Furât)*, 1/44-45.

⁷⁷ el-Mercânî, *el-Hikmetü’l-Bâliğa*, 5.

⁷⁸ el-Mercânî, *el-Hikmetü’l-Bâliğa*, 5.

⁷⁹ el-Mercânî, *el-Hikmetü’l-Bâliğa*, 4-5.

kat 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, fıkhıta 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-Mekkî, Sühreverdî, Gazalî ve İbnü'l-Arabî gibi sufilerin, İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim gibi Hanbelilerin, Tusî ve benzeri Şiiilerin eserlerinden ve fikirlerinden yararlandığı için çeşitli ithamlara maruz kalmıştır. Şehîr Şeref, Kazan mollalarının Mercânî'nin sağlığında ve ölümünden sonra, onun itikadı hususunda Buhara müftülerinden de fetva istediklerini ve haksız isnadlarda bulduklarına dair pek çok şey yazıldığını belirtmiştir. Bazıları onu Şafîî, Mutezîlî, Râfizî, Şii olmakla; bazıları münafik, 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 Şafîilerin delillerini kuvvetli bulup onunla amel ettiği için Şafîî; Mutezile mezhebine mensup Zemahşerî'nin tefsirini övdüğü ve ondan delil getirdiği için Mutezîlî; Şii ve Rafizîleri şüphesiz Müslümanlardan saydığı ve onları tekfir etmediği için Şii, Rafizî ve Zındık olarak yaftalandı.⁸⁰ Bazıları onun "Şihâbüddîn" ismini, onu yermek için tahrif etti ve "Şia bî-din", yani "dinsiz Şii" şeklinde kullandılar. İctihat kapısının açık olduğunu, her bir Müslümanın gücü nispetinde icthad 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."⁸¹

"Ahkâm-ı şeriyeden sarahat kitap, sünnet yahut icma ile sabit olan yerlerde icthad etmek gerekir."⁸²

⁸⁰ Şehîr Şeref, "Mercânî", 172.

⁸¹ Şehîr Şeref, "Mercânî", 56; Tahir İlyas, "Mercânî'nin Fıkıh Dairesinde Hizmetleri", *Mercânî*, nşr. Sâlih b. Sâbit Ubeydeddin (Kazan: Maarif Matbaası, 1915), 322.

⁸² el-Mercânî, *Nâzûretü'l-Hakk*, 14, 30.

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.⁸³ 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 olmuş⁸⁴ ve yeri geldiğinde sufiliğin bazı inanç ve uygulamalarını eleştirebilmiştir. Fakat o, İbn Teymiyye gibi bazı müteahhirin sufi meşayih 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 *Vefiyetü'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 Selefi ve Vehhabî eğilimlerin etkisi altına girmeye başladığına dair önemli veriler bulunmaktadır.⁸⁵ 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 Selefilere selef algısı birbirinden farklıdır. Onlar, Hanefî-Maturidî geleneğin ilk temsilcilerinin rey taraftarlığına dönmeyi, selef dönme çerçevesine dahil etmişlerdir. Fıkıhta Hanefî mezhebinin sistematığına, itikatta Maturidî'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

⁸³ Örneğin övgüler yağdırdığı Gazalî'nin *Kimya-ı Saadet, Risâletü'r-Rûh, el-Mukiz mine'd-Dalâl, Fayşalu't-Tefrika beyne'l-İslam ve'z-Zendeka, el-Madnün bihi ala ğayri ehlihi* gibi eserlerini okumuştur. Bk. Şehir Şeref, "Mercânî", *Mercânî*, nşr. Sâlih b. Sâbit Ubeydeddin (Kazan: Maarif Matbaası, 1915), 51; Ahmet Turan Arslan, "Şihâbüddin Mercânî'nin Tasavvuf Anlayışı", *Kazanlı Yenilikçi Alimler: Şehabettin Mercani ve Kazan Kültürü* (Eskişehir, y.y. 2014), 1/98.

⁸⁴ Mercânî'nin sufilikle ilişkisi konusunda geniş bilgi için bkz.: Ahmet Turan Arslan, "Şihâbüddin Mercânî'nin Tasavvuf Anlayışı", 1/102.

⁸⁵ Geniş bilgi için bk. Maraş, "İdil Boyu Tatarlarının Geleneksel İslam Anlayışı", 348-349.

tarihi ve kimliğinin bir parçası olduğuna dair araştırmalar yaparak⁸⁶ 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 tarikatçiliği 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 Mâturidî'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 Mâturidî'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, Alâüddin Muhammed b. Muhammed el-Hanefî. *Mülci-metü'l-Mücessime*. thk. Saïd 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. Şihâbüddin b. Bahaüddin el-Mercânî el-Kazânî. İstanbul, y.y., 1316. Sayfa aralığı yazılması gerekiyor.
- İbn Tağrıberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemalüddin Yusuf İbn Tağrıberdî b. Abdullah ez-Zâhirî el-Hanefî. *Nücûmi'z-zâhire fî ahvâli Mısr ve'l-*

⁸⁶ Şihâbüddin b. Bahaüddin el-Mercânî el-Kazânî, *Müstefâdü'l-Ahbâr fî ahvâli Kazân ve Bulgâr* (Kazan: y.y., 1303/1885, 1897), 1; (Kazan: y.y., 1900), 2.

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

İbn Teymiyye, Takiyüddîn 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, Takiyüddîn 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, Takiyüddîn Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebî'l-Kâsım el-Harrânî. *Beyânü Telbîsü'l-Cehmiyye fi Te'sisi Bida'ihim el-Kelamiyye*. thk. Komisyon. Suudi Arabistan: Mecmeu Melik Fahd li Tabaati'l-Mushafi's-Şerif, 1. Basım, 1426.

İbn Teymiyye, Takiyüddîn 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. Kâsım. Suudi Arabistan Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd li Tabâati'l-Mushafi's-Şerif, 1416/1995.

İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebî'l-Kâsım el-Harrânî. *Şerhü Hadîsi'n-Nüzûl*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1397/1997.

İbn Teymiyye, Takiyüddîn 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, Takiyüddîn 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 Şafîi. *Risâle fi'r-red ala İbn Teymiyye fi Mes'eleli Havadisi 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 Cedidçilik 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. *Nâzüretü’l-Hakk fî Farziyyeti’l-İşâi 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, Şihâbüddîn b. Bahaüddîn el-Kazânî. *Hâşiye Ala Şerhi Akâid el-Adüdiyye (el-Azbu’l-Furât)*. İstanbul: y.y., 1317.
- el-Mercânî, Şihâbüddîn b. Bahaüddîn el-Kazânî. *el-Hikmetü’l-Bâliğa el-Cinniyye fî Şerhi’l-Akâidi’l-Hanefiyye*. Kazan: y.y., 1888.
- el-Mercânî, Şihâbüddîn b. Bahaüddîn el-Kazânî. *Hakku’l-Ma’rifeti ve Hüsnî’l-İdrâki bimâ Yelzemü fî Vücûbi’l-Fıtri ve’l-İmsâki*. thk. Lüey Abdurraûf el-Halilî el-Hanefî. 1. Basım. Ürdün: y.y., 1437/2016.
- el-Mercânî, Şihâbüddîn b. Bahaüddîn el-Kazânî. *Müstefâdü’l-ahbâr fî ahvâli Kazân ve Bulgâr*. 1. cilt. Kazan: y.y., 1303/1885, 1897; 2. cilt, Kazan: y.y., 1900.
- el-Mercânî, Şihâbüddîn b. Bahaüddîn el-Kazânî. *Muhtaşarü’n-Nücûmi’z-zâhire fî ahvâli Mısr ve’l-Kâhire*. f. 39, nr. 24. İnstitut Istoriî, Yazıka i Literaturi imeni Galimdjana İbragimova, Kazanskiy Filial Akademiya Nauk [İYALİ KFAN].

- el-Mercânî, Şihâbüddîn b. Bahaüddîn 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. *Tabsıratu'l-Edille*. thk. Hüseyin Atay. 2. Basım. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Rızâeddin b. Fahreddin. *Rihletü'l-Mercânî*. Kazan: y.y., 1897.
- Rızaeddin b. Fahreddin. *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*. haz. Ömer Hakan Alp. İstanbul: Özgü yayınları, 2007.
- Rızaeddin 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 Rızaeddin 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.

Extended Summary

In this study, the issue that Rızâeddin Faeddin left in suspense either al-Marjânî 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-Marjânî-Ibn Taymiyya interaction and the idea narrated from Ibn Taymiyya that the universe is originated with its kind, al-Marjânî's Wafiyya, works of Ibn Taymiyya refutation against him.

Rizâeddin Fakhraddin, who claimed that al-Marjânî 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 Fakhraddin 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 Fakhraddin made a great effort to prove the claim that "Fâdil al-Marjânî 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-Marjânî 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 *Wafiyyatul-'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 Rizāeddīn Fakhraddīn conveyed from a worksheet of al-Marjānī's Annotation belongs to Ibn Taymiyya, al-Marjānī 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-havādis is eternal" and that "nevu'l-ashkhāsīn is created later" is one of the most discussed issues in the refutations written to Ibn Taymiyya.

We are of the opinion that al-Marjānī 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 Shafi'i scholar Ihmīmī and Hanafi 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-Marjānī may have wanted to reach Ibn Taymiyya's works and see the originals after that. But, as far as we can determine, al-Marjānī 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-Marjānī correctly formulated Ibn Taymiyya's opinion on this issue.

Comparing the quotations from Ibn Taymiyya's works and al-Marjānī's section on Ibn Taymiyya's "origination of kind" clearly reveals the correctness of the ideas he attributes to Ibn Taymiyya. However, since al-Marjānī defended his ideas and other views, he did not make this transfer. Because, like his teacher al-Kursawī, he was brought up in the Hanafi-Māturīdī culture environment, which continued its influence in Kazan, Bukhara and Samarkand. The fact that he adopted Hanafi in fiqh and Māturīdī 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 *Tevhîd-i Ef'âl*, *Tevhîd-i Sıfât* and *Tevhîd-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 *Wafiyyatı'l-Aslāf*.

Rizāeddin Fakhraddin, 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 Rizāeddin. 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 Hanafī-Māturīdī 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 Wahhabī 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-Marjānī 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-Marjānī and Tatar Reformists (Jadidists/Ceditciler) did not know Māturīdī as much as they knew Hanafism. Some of them benefited from Imam Māturīdī's Ta'wilāt and did not have the opportunity to benefit from Kitabu't-Tawhīd. Because this book, like Ta'wilāt, 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 Māturīdī as much as the fiqh views of classical Hanafī scholars, the current situation of Jadidism in the Kazan cultural basin would have been different.