

# e-makâlât

Cilt / Volume: 16 | Sayı / Issue: 1

Bahar / Spring 2023



**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: 16 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2023

Editör / Editor

Rifat Türkel, Doç. Dr.

(Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Ali AVCU, Prof. Dr. (Ankara Sosyal Bilimler Ü./Türkiye)

Cemil HAKYEMEZ, Prof. Dr. (Hitit Ü. / Türkiye)

Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Prof. Dr. (Marmara Ü./Türkiye)

Mehmet KALAYCI, Prof. Dr. (Ankara Ü./Türkiye)

Mehmet ÜMİT, Prof. Dr. (Marmara Ü./Türkiye)

Mehmet Saffet SARIKAYA, Prof. Dr. (Süleyman Demirel Ü./Türkiye)

Mehmet Zeki İŞCAN, Prof. Dr. (Atatürk Ü./Türkiye)

Sönmez KUTLU, Prof. Dr. (Ankara Ü./Türkiye)

Şahin AHMETOĞLU, Prof. Dr. (Kırıkkale Ü./Türkiye)

Ahmet BAĞLIOĞLU, Doç. Dr. (Dokuz Eylül Ü./Türkiye)

Rifat TÜRKEL, Doç. Dr. (Kütahya Dumlupınar Ü./Türkiye)

Shavosil ZİYADOV, Doç. Dr. (Buhari Araştırmaları Merkezi/Özbekistan)

Zaylabidin ACIMAMATOV, Doç. Dr. (Oş Devlet Ü./Kırgızistan)

Askar HAKİMOV, Dr. (Nur Mübarek Ü./Kazakistan)

Mederbek KADİROV, Dr. (Oş Devlet Ü./Kırgızistan)

Etik Editörü / Ethics Editor

Betül YURTALAN, Arş. Gör. Dr.

Alan Editörleri / Field Editors

Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN, Dr. Öğr. Üyesi

İsa KOÇ, Dr. Öğr. Üyesi

Yusuf KOÇAK, Dr. Öğr. Üyesi

**E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 16 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2023

Zeynep ALİMOĞLU SÜRMEĒİ, Dr. Öğr. Üyesi

Halil İŞILAK, Arş. Gör. Dr.

Coşkun BORSBUĞA, Arş. Gör.

Hakan ATALAY, Arş. Gör.

Kitap İnceleme / Book Review

Halide Rumeysa KÜÇÜKÖNER, Doç. Dr.

İlknur BAHADIR, Arş. Gör.

Ön İnceleme (Yazım ve İntihal Kontrol) / Preliminary Review (Spelling and Plagiarism Check)

Ali DURMUŞ, Dr.

Gülşen Yağır AHMETOĞLU, Dr. Öğr. Üyesi

Zeynep Alimoğlu SÜRMEĒİ, Dr. Öğr. Üyesi

Dil Kontrolü/ Language Check

**İngilizce**

Halide Rumeysa KÜÇÜKÖNER, Doç. Dr.

Aydın BAYRAM, Dr. Öğr. Üyesi

Reyhan ERDOĞDU BAŞARAN, Dr. Öğr. Üyesi

Gülten ÇAM, Arş. Gör.

İlknur BAHADIR, Arş. Gör.

**Arapça**

Muhammet İkbâl ÇOBAN, Arş. Gör.

**Farsça**

Şahin AHMETOĞLU, Prof. Dr.

Doğan KAPLAN, Prof. Dr.

Habip DEMİR, Doç. Dr.

Mehmet ÇELENK, Doç. Dr.

Redaksiyon / Redaction

Cenk ÜÇER, Prof. Dr.

Harun YILDIZ, Prof. Dr.

**E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 16 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2023

Ayhan IŞIK, Doç. Dr.  
Mehmet SEVER, Doç. Dr.  
Ümit TORU, Doç. Dr.  
İhsan TİMÜR, Dr. Öğr. Üyesi

## Tasarım &amp; Mizanpaj / Journal Design

Bekir ALTUN, Dr.  
Gülten ÇAM, Arş. Gör.  
Lokman TOKDEMİR, Arş Gör.  
Mustafa ERDEMLİ, Arş. Gör.  
Zeynep KELEŞOĞLU, Arş Gör.

## Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL <i>Dokuz Eylül Ü.</i>	Prof. Dr. İlyas ÜZÜM <i>Marmara Ü.</i>
Prof. Dr. Ahmet AK <i>Sütçü İmam Ü.</i>	Prof. Dr. Mazlum UYAR <i>Marmara Ü.</i>
Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR <i>Recep Tayyip Erdoğan Ü.</i>	Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA <i>İstanbul Şehir Ü.</i>
Prof. Dr. Ahmet TURAN <i>Ondokuz Mayıs Ü.</i>	Prof. Dr. Mehmet ATALAN <i>Kastamonu Ü.</i>
Prof. Dr. Avni İLHAN <i>Dokuz Eylül Ü.</i>	Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ <i>İstanbul Ü.</i>
Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ <i>Hitit Ü.</i>	Prof. Dr. Mehmet KALAYCI <i>Ankara Ü.</i>
Prof. Dr. Cenksu ÜÇER <i>Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.</i>	Prof. Dr. Mehmet KESKİN <i>Van Yüzüncü Yıl Ü.</i>
Prof. Dr. Doğan KAPLAN <i>Necmettin Erbakan Ü.</i>	Prof. Dr. Mehmet KUBAT <i>İnönü Ü.</i>
Prof. Dr. Ethem Ruhi FİĞLALİ <i>Dokuz Eylül Ü.</i>	Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN <i>Atatürk Ü.</i>
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT <i>İstanbul Ü.</i>	Prof. Dr. Metin BOZAN <i>Dicle Ü.</i>
Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN <i>Atatürk Ü.</i>	Prof. Dr. Metin BOZKUŞ <i>Sivas Cumhuriyet Ü.</i>
Prof. Dr. Harun YILDIZ <i>Ondokuz Mayıs Ü.</i>	Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU <i>Erciyes Ü.</i>

**E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 16 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2023

Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ  
*Harran Ü.*

Prof. Dr. Mustafa ÖZ  
*Marmara Ü.*

Prof. Dr. Osman AYDINLI  
*Ankara Ü.*

Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER  
*Akdeniz Ü.*

Prof. Dr. Sayın DALKIRAN  
*Uşak Ü.*

Prof. Dr. Sönmez KUTLU  
*Ankara Ü.*

Prof. Dr. Şahin AHMETOĞLU  
*Kırıkkale Ü.*

Prof. Dr. Yusuf BENLİ  
*Erciyes Ü.*

Prof. Dr. Yusuf GÖKALP  
*Çukurova Ü.*

İletişim / Mailing

emakalat@mezhep.org

Copyright (c) 2023 | www.emakalat.com | All Rights Reserved

www.emakalat.com

---

## İÇİNDEKİLER | CONTENTS

---

### *Editörden | Editorial*

#### **Editörden.....1-3**

Editorial

*Rifat TÜRKEKEL*

### *Araştırma Makaleleri | Research Articles*

#### **Tesbîtu Delâ'ili'n-Nubuvve Adlı Eseri Bağlamında Kâdî Abdulcebbar'ın Fâtımîlere Bakışı ..... 4-34**

Qâdî 'Abd al-Jabbâr's View of the Fâtîmids in the Context of His Work Titled Tathbîtu dalâ'il al-nubuwwa

*Betül YURTALAN - Habîp DEMİR*

#### **Tayyibî İsmâîlîler'de Nefsânî Tekâmül ve Tenasüh..... 35-65**

The Spiritual Development and Reincarnation (Tanâsukh) in the Tayyibi Ismâ'îli Tradition

*Asiye TIĞLI*

#### **Ehl-i Hadis Tarihinde Zâhirîlik Ayrışması ve Mâverâünnehirli İlk Zâhirîler .....66-89**

The Divergence of Zâhirîyyah in the History of Ahl-e Ḥadîth and The First Zâhirîs in Transoxania

*Ahmet ATEŞYÜREK*

#### **Zeydî-Mu'tezilî Literatürde Bir Yitiğin Keşfi: İbn Şervîn ve Yâkûtetü'l-İmân ve Vâsîtatü'l-Burhân'ı-İnceleme ve Neşir -..... 90-142**

Discovery of a Loss in Zaydî-Mu'tazilî Literature: Ibn Sharwîn and His Yâqûtat al-İmân Wa-Wâsîtat al-Burhân-Analysis and Edition of the Text-

*Serkan ÇETİN - Ulvi Murat KILAVUZ*

#### **İslam Mezhepleri Tarihi'nde İsimlendirme Sorunu ve Bir Mezhep, Ekol, Gelenek ya da Grubun Kendi Sistematiği İçerisinde Ele**

**E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 16 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2023

**Alınmasının Önemi-Alevî Nitelemeli Gelenek Örneğinde-  
.....143-181**

The Problem of Naming in the History of Islamic Sects and the Importance of Handling a Sect, School, Tradition or Group in Its Systematic -In the Sample of Alevi Qualified Tradition-

*Cenksu ÜÇER*

**Günümüz Ortadoğu İslâm Coğrafyasında Şîa ve Şîilerin Durumu  
Üzerine Bir İnceleme ..... 182-219**

A Study on the Status of Shî'a and Shiites in Today's Middle East Islamic Geography

*Fatih TOPALOĞLU*

**Mezhep Çatışmaları Karşısında Bütünleştirici Yaklaşım ve Çözüm  
Önerileri.....220-255**

Integrative Approach and Solution Suggestions Against Sectarian Conflicts

*Ahmet BAĞLIOĞLU*

**İbn Teymiyye'nin İman Anlayışının Din Psikolojisi Açısından  
Değerlendirilmesi: Kavramsal Bir Yaklaşım.....256-287**

Evaluation of Ibn Taymiyya's Understanding of Faith in Terms of the Psychology of Religion: A Conceptual Approach

*Fatma BALCI ARVAS*

**Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'ine Göre İmâmiyye'nin İmamet  
Nazariyesi (Farklı Mâkâlât Gelenekleriyle Kıyaslama).....288-328**

The Imamate Theory of Imamiyya according to Shahrastani's al-Milal wa-l-Nihal (A Comparison with Different Maqalat Traditions)

*Mustafa YÜCE - Ümit ERKAN*

**İmamiyye Şiası'nda Ahbarilik ve Usulilik Ayrışması.....329-355**

**E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 16 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2023

The Separation of Ahbarism and Usualism in Imamiyya Shī'a  
*İskender TANIŞ*

**Sultanbeyli'de Bulunan Cemevleri Arasında Yaşatılan Alevilik  
Üzerine Bir Değerlendirme .....356-399**

An Evaluation on Alevism Practiced in the Cemevis in Sultanbeyli  
*Salihā VİDİNLİOĞLU - Rukiye ÖKDEM*

***Derleme Makaleler | Composition Articles***

**Abdurrahman el-Hayyir'in "Yakzatü'l-Müslimîn el-'Aleviyyîn" Adlı  
Makalesi: Tercüme ve Değerlendirme .....400-448**

'Abd al-Rahmân al-Khayyir's Article Entitled "Yaqzat al-Muslimîn al-  
'Alawiyyîn": Translation and Examination  
*Ahmet SONAY*

***Kitap Tanıtım | Book Review***

**Ehl-i Sünnet Kavramın Oluşum ve Gelişim Süreci ..... 449-454**

The Formation and Development Process of the Concept of Ahl as-  
Sunnah  
*Refika AKTAŞ*

***Vefeyât | Diğer***

**Prof. Dr. Seyit Bahcivan Hocamın Ardından (1952-2023) .....  
..... 455-467**

After the Passing of Prof. Dr. Seyit Bahcivan (1952-2023)  
*Doğan KAPLAN*

***Toplantı Özeti | Meeting Summary***

**İslam Mezhepleri Tarihi 8. Koordinasyon Toplantısı (28-30 Nisan  
2023 - Rize) ..... 468-476**

Departmental Meeting of the Department of History of Islamic Sects  
(28-30 April 2023 – Rize)  
*Kadir GÖMBEYAZ*



## **E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 16 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2023

---

### **Amaç ve Kapsam**

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

### **Süreç**

- *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez [www.emakalat.com](http://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](http://www.emakalat.com)'a aittir.
- Başvuru şartları ve ayrıntılı yayın kuralları için [www.emakalat.com](http://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: 16 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2023

---

### **Yazarlara Rehber**

e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanması istenen her türlü çalışma [www.emakalat.com](http://www.emakalat.com) veya [www.dergipark.gov.tr](http://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](http://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: 16 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2023

---

**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](http://www.isnadsistemi.org) adresinde ayrıntılı olarak verilmiştir.

### **Editörden...**

Saygıdeğer Okurlar,

*e-makâlât* Mezhep Araştırmaları Dergisi olarak 16. cilt 1. sayı ile siz değerli okuyucularımızla buluşmanın mutluluğu içerisindeyiz. Bununla birlikte bir önceki sayının editör yazısında ifade ettiğimiz e-Makâlât'ın yeniden yapılandırılması sürecinin tamamlanmasının mutluluğunu da yaşıyoruz. Rize Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin ev sahipliğinde 28-30 Nisan 2023 tarihinde gerçekleşen Mezhepler Tarihi 8. Koordinasyon Toplantısında e-Makâlât'ın yeniden yapılandırılmasına yönelik kararlar alınmıştır. Buna göre editör, alan editörü, dil editörü, etik editörü, kitap kritiği, redaksiyon, mizanpaj aşamalarının sorumluları yeniden belirlenmiştir. Aralık 2023 tarihinde yayımlanacak olan 16. cilt 2. sayısının süreci yeni ekip tarafından yürütülecektir.

Bu sayımızda 11 araştırma makalesi, 1 derleme makale, 1 kitap tanıtım ve 1 vefyat yazısıyla sizlerin huzurundayız. Betül Yurtalan ve Habip Demir ‘‘Tesbıtu delâ'ili'n-nubuvve Adlı Eseri Bağlamında Kâdi Abdulcebbar'ın Fâtımilere Bakışı’’ başlıklı yazısında Kâdi Abdulcebbar'ın söz konusu eserinden yola çıkararak Fâtımilere bakışını ve onun Fâtımî İsmâilileri ile Karmatileri itikâdi ve siyasi açıdan doğrudan irtibatlandırma çabasını ele almıştır. Asiye Tığlı ise ‘‘Tayyibi İsmâililer'de Nefsânî Tekâmül ve Tenasüh’’ başlıklı yazısında Tayyibiler'in ruh göçüne olan yaklaşımlarını nefsin tekâmülü ile ilişkili olarak ele almıştır. Ahmet Ateşyürek, ‘‘Ehl-i Hadis Tarihinde Zâhirilik Ayrışması ve Mâverâünnehirli İlk Zâhiriler’’ yazısında Zâhiri anlayışın Nesef ve Buhara'daki takipçileri özelinde ilk takipçilerinin sosyo-kültürel hayattaki izlerini takip etmeye çalışmıştır. Serkan etin ve Ulvi Murat Kılavuz Zeydi-Mu'tezili kimliği açık İbn şervin'nin kayıp olarak bilinen eseri ‘‘Yâķtetl'İmân ve Vâsıtatl-Burhân’’ı buldukları iddiasıyla bu eser üzerine araştırma makalesi formatında

değerlendirmelerde bulunmuş ve eserin neşrini gerçekleştirmiştir. Cenksu Üçer ise “İslam Mezhepleri Tarihi’nde İsimlendirme Sorunu ve Bir Mezhep, Ekol, Gelenek ya da Grubun Kendi Sistematiği İçerisinde Ele Alınmasının Önemi-Alevî Nitelemeli Gelenek Örneğinde-“ başlıklı yazısında İslam Mezhepleri Tarihi’nde isimlendirme sorununu Alevî nitelemeli gelenek örneğinde incelemektedir. Fatih Topaloğlu “Günümüz Ortadoğu İslâm Coğrafyasında Şia ve Şiilerin Durumu Üzerine Bir İnceleme” başlıklı yazısında Ortadoğu İslâm dünyasında Şia’nın mevcut durumunu tespit etmeye ve bu coğrafyada Şia merkezli olarak ortaya çıkan sorunlar üzerine değerlendirmelerde bulunmuştur. Ahmet Bağlıoğlu ise “Mezhep Çatışmaları Karşısında Bütünleştirici Yaklaşım ve Çözüm Önerileri” yazısında Prof. Dr. Hasan Onat’ın literatüre kazandırdığı “İslam Ortak Paydası” kavramı ve “farklılıklarımıza rağmen bir arada yaşama ideali” ve “mezhepler üstü yaklaşım” kavramları çerçevesinde mezhep çatışmalarına karşı bütünleştirici yaklaşım ile mezhepsel çoğulculuğun parametrelerini ortaya koymaya çalışmıştır. Fatma Balcı Arvas ise “İbn Teymiyye’nin İman Anlayışının Din Psikolojisi Açısından Değerlendirilmesi: Kavramsal Bir Yaklaşım” başlıklı yazısıyla Kelam ilmine ait bir konuyu Din Psikolojisi Açısından değerlendirmeye çalışmıştır. Mustafa Yüce ve Ümit Erkan “Şehristânî’nin el-Milel ve’n-Nihal’ine Göre İmâmiyye’nin İmamet Nazariyesi (Farklı Mâkâlât Gelenekleriyle Kıyaslama)” yazısında farklı mâkâlât gelenekleriyle kıyaslayarak Şehristânî’nin el-Milel ve’n-Nihal’ine göre İmâmiyye’nin imamet nazariyesini ele almıştır. İskender Tanış, İmamiyye Şiası’nda Ahbarilik ve Usulilik ayrışmasını ortaya koymaya; Saliha Vidinlioğlu ile Rukiye Ökdem Sultanbeyli’de bulunan cemevleri arasında yaşatılan Alevilik üzerine değerlendirme yapmaya çalışmıştır. Ahmet Sonay ise Alevî âlimlerden Abdurrahman el-Hayyir’in (ö. 1986) “Yakzatü’l-Müslimîn el-‘Aleviyyîn” adlı makalesini değerlendirmekte, bu makale çerçevesinde Nusayrilerin 19. ve 20. yüzyıllarda Suriye özelinde yaşadıkları dini-

---

kültürel yaşayışını, buradaki baş aktörlerden bahsetmektedir. Refika Aktaş “Ehl-i Sünnet Kavramın Oluşum ve Gelişim Süreci” isimli kitabı tanımaktadır. Doğan Kaplan ise Mezhepler Tarihi ailesinin yakın dönemde kaybettiğimiz büyüğü Prof. Dr. Seyit Bahcivan’ı vefeyat kapsamında ele almıştır.

e-Maklt’ın bu sayısına makaleleri ve yazılarıyla katkıda bulunan başta saygıdeğer yazarlarımıza, yazıların değerlendirilme sürecinde hakem olarak destek veren saygıdeğer meslektaşlarımıza, değerlendirme ve tasarım sürecine katkı veren ekip üyelerimize teşekkür ederiz. Ayrıca siz değerli okurlara, danışma ve yayın kurulu üyelerine ve İslam Mezhepleri Tarihi ailesinin kıymetli üyelerine teşekkür ediyoruz.

Rifat Türkel

Haziran 2023

## **Tesbîtu delâ'ili'n-nubuue Adlı Eseri Bağlamında Kâdi Abdulcebbâr'ın Fâtımîlere Bakışı**

Qâdi 'Abd al-Jabbâr's View of the Fâtımids in the Context of His  
Work Titled *Tathbîtu dalâ'il al-nubuwwa*

Betül YURTALAN\* - Habip DEMİR\*\*

### **Öz**

4./10.-5./11. asırlarda Fâtımîlerin güçlenmesinin ve İsmâîlî davet faaliyetlerinin gelişiminin de etkisiyle İsmâîlîlere yönelik eleştiri metinlerinin kaleme alınması hız kazanmıştır. İsmâîlîlere yönelik müstakil reddiyelerin yanı sıra makâlât, kelâm ve fıkıh literatüründe de İsmâîlîlik karşıtlığı kendisine geniş yer bulabilmiştir. Kâdi Abdulcebbâr'ın (ö. 415/1025) *Tesbîtu delâ'ili'n-nubuue* adlı eseri bunun erken dönemdeki örneklerinden biridir. Çalışmamızda Kâdi Abdulcebbâr'ın söz konusu eserinde Fâtımîlere bakışı ele alınacaktır. Kâdi Abdulcebbâr'ın Fâtımî İsmâîlîleri ile Karmatîleri itikâdi ve siyasi açıdan doğrudan irtibatlandırma çabası bu tercihimizde belirleyici olmuştur. Zaman zaman geçişler yaşanmakla birlikte bu gruplar itikâdi ve siyasi anlamda ayrılmış ve birbiriyle mücadele eden iki İsmâîlî hareket olarak varlıklarını sürdürmüştür. İsmâîlî karşıtı metinlerde ise bu iki

### **Abstract**

In the 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup>-5<sup>th</sup>/11<sup>th</sup> centuries, the writing of texts criticizing the Ismâ'îlîs gained momentum due to the strengthening of the Fâtımids and the development of Ismâ'îlî da'wa activities. In addition to independent refutations against the Ismâ'îlîs, the opposition to Ismâ'îlîsm also found a wide place in the literature of maqâlât, kalâm, and fiqh. The work of Qâdi 'Abd al-Jabbâr (d. 415/1025) entitled *Tathbîtu dalâ'il al-nubuwwa* is one of the early examples of this. In this article, Qâdi 'Abd al-Jabbâr's view of the Fâtımids will be analyzed within the framework of this work. Qâdi 'Abd al-Jabbâr's endeavour to link the Fâtimid Ismâ'îlîs and the Qarmatians directly in terms of theological and political aspects has been decisive in our preference. Although there were transitions from time to time, these groups diverged in theological and political terms and continued their existence as

\* Arş. Gör. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye, betulyurtalan@hitit.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-3594-8427.

\*\* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye, drhabipdemir@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-4360-3410.

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
25.05.2023	17.06.2023	30.06.2023

DOI 10.18403/emakalat.1302709

grubun ilişkili olarak sunulduğu ve bazı Karmatilerde görülen aşırı görüşlerin tüm İsmâîlilere nispet edildiği dikkat çekmektedir. Nitekim Kâdî da iki grubu ilişkilendirmenin ötesinde, bazı aşırı Karmatî gruplar için nadiren gündeme gelen birtakım ibâhâ türü uygulamaları bâtinî bilginin yanı sıra şeriatı da esas alma noktasında hassasiyet gösteren Fâtımîlere nispet eden ilk isimlerden biri olmuştur. Kâdî'nin ilk Fâtımî Halifesinin nesebine dair muhtelif iddialara yer vermesi de eserin ayırt edici yönlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu hususlar çalışmamızda, metin ve bağlam analizi ilkesinin de bir gereği olarak dönemin genel yapısı ve şartları göz önünde bulundurularak değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Kâdî Abdülcebbâr, Fâtımîler, İsmâîlîlik, *Tesbitu delâ'ili'n-nubuuvve*.

two competing Ismâ'îlî movements. In anti-Ismâ'îlî texts, it is noteworthy that these two groups are presented as related and the extreme views of some of the Qarmatians are attributed to all Ismâ'îlîs. As a matter of fact, beyond associating the two groups, Qâdî was one of the first to attribute certain ibâhâ-type practices, which were rarely on the agenda for some extreme Qarmaṭî groups, to the Fâtîmids, who were sensitive about taking sharî'a as a basis as well as bâtinî knowledge. Qâdî 'Abd al-Jabbâr's inclusion of various claims about the lineage of the first Fâtîmid Caliph, 'Ubayd al-'Abd Allah al-Mahdî (d. 322/934), is one of the distinguishing aspects of the work. These issues will be evaluated in our study by taking into account the general structure and conditions of the period as a requirement of the principle of text and context analysis.

**Keywords:** The History of Islamic Sects, Qâdî 'Abd al-Jabbâr, Fâtîmids, Ismâ'îlism, *Tathbitu dalâ'il al-nubuwwa*.

## Giriş

Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), 4./10. asırda, Mu'tezilî gelenek içerisinde Şii'lik eleştirileriyle dikkat çeken isimlerden birisidir. Kâdî'nin *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* adlı eserinin son iki cildi imamet bahsine tahsis edilmiştir<sup>1</sup> ve daha ziyade İmâmiyye Şiası'na eleştiri niteliğindedir.<sup>2</sup> Kâdî Abdülcebbâr, 385/995 yılı civarında<sup>3</sup>

<sup>1</sup> İmâduddîn Ebu'l-Hasan b. Abdillâh el-Hemedânî Esedabadî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (Kahire: Dâru'l-Misriyye, ts.), 20/1-2.

<sup>2</sup> Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Veysi Ünverdi, *Mu'tezile ve İmâmet İmâmiyye Şiası'nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi: Kâdî Abdülcebbâr Örneği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020).

<sup>3</sup> Metinde 385/995 yılında olduklarına dair iki kayıt geçmektedir. Bkz. İmâduddîn Ebu'l-Hasan b. Abdillâh el-Hemedânî Esedabadî Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbitu Delâ'ili'n-Nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamberin Hayatı*, çev. M. Şerif Eroğlu - Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 104, 334. Bununla birlikte kitabın sonraki kısmında "dört yüz yıldır Hz. Muhammed'in şeriatının uygulanmakta olduğu" kaydı yer



Rey'de kaleme aldığı *Tesbîtu delâ'ili'n-nubuvve* adlı eserinde de Şiilik eleştirisine oldukça geniş yer ayırmıştır. Bu sebeple kitabın bilinen tek yazma nüshasında yer alan hâmişte “mel'ün Râfızileri, Kâdî Abdulcebbâr el-Mu'tezilî'nin bu kitabında zikrettiği delillerden daha güzel, daha dakik, daha sağlam, daha kuvvetli ve daha başarılı reddeden bir kelâm görmedim.” ifadeleri yer almaktadır.<sup>4</sup> Bu not, eserin erken dönemde Şiilik reddiyesi niteliğinde kabul edildiğine bir işaret olarak görülebilir.

Kâdî Abdulcebbâr'ın *Tesbîtu delâ'ili'n-nubuvve*'sinde İmâmiyye'ye de eleştiriler yoğun olmakla birlikte İsmâîlîlik eleştirisinin öne çıktığını söylemek mümkündür. Bu sebeple Kâdî, İsmâîlîlere yönelik müstakil bir reddiyesi bulunmadığı halde sonraki dönem müellifleri tarafından İsmâîlîleri eleştiren başlıca isimlerden biri olarak kabul edilmiştir. Nitekim İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *Mecmû'u fetâvâ* adlı eserinde İsmâîlîleri eleştirerek bu fikirlerin kendisinden önce birçok kişi tarafından dile getirildiğini ifade etmiştir. İbn Teymiyye'nin zikrettiği isimler arasında Bâkîllânî (ö. 403/1013), Kâdî Ebû Ya'lâ<sup>5</sup> (ö. 458/1066) ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) yanı sıra Kâdî Abdulcebbâr da yer almaktadır.<sup>6</sup> Zehebî (ö. 748/1348) de *Târihu'l-İslâm*'ında, Bâtıniyye bahsine değinmiş ve Bâkîllânî, Kâdî Abdulcebbâr ve Gazzâlî'nin

almaktadır. Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 728. Bu ifadenin 400/1010 yılına işaret ettiği fikrinden hareketle eserin telifinin uzun sürdüğünü ve bu yıl civarında yazıldığını ifade eden araştırmacılar da bulunmaktadır. Bkz. Bekir Topaloğlu, “Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Mart 2023); Ali Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâîlîlik* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018), 132. Ancak Kâdî Abdulcebbâr'ın burada nübüvvetin başlangıcından itibaren takriben dört yüz yıl geçtiğini kastediyor olması da mümkündür ki bu 385/995 yılına yakın bir zamana tekabül etmektedir. Kâdî Abdulcebbâr'ın Fâtımî Halifelerine dair anlatılarında en son Azîz-Billâh (365-386/975-996) hakkında bilgi vermesi ve Hâkim-Biemrillâh'tan (386-411/996-1021) bahsetmemesi de kitabını erken tarihte tamamladığını düşündürmektedir.

<sup>4</sup> Krş. İmâduddin Ebu'l-Hasan b. Abdillâh el-Hemedânî Esedabadî Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu delâ'ili'n-nubuvve* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1575), 111. Yazma eserde ilgili kısma ulaşmamızı kolaylaştıran Arş. Gör. Ahmet Bedri Yavuz'a bu vesileyle teşekkür ederiz. *Tesbîtu delâ'ili'n-nubuvve*'nin Türkçe çevirisinde yer alan “Giriş” bölümünde hâmişe yer verilmiş ancak atıf kısmında varak numarası sehven 111 yerine 11 olarak kaydedilmiştir. Krş. Hüseyin Hansu, “Giriş”, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamberin Hayatı* (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, 2017), 32.

<sup>5</sup> Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd, 1995), 35/129.

<sup>6</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 35/128-129, 137.

onlara dair eser yazdıklarına işaret etmiştir.<sup>7</sup> Kâdî Abdulcebbâr'ın eserinde İsmâîlîlik eleştirisine geniş yer ayırması, İsmâîlîlere doğrudan reddiye(ler) kaleme alan Bâkîllânî ve Gazzâlî gibi isimlerle birlikte değerlendirilmesini beraberinde getirmiştir.

4./10.-5./11. asırlarda Fâtımîlerin güçlenmesine de paralel olarak İsmâîlîlik hem itikadî hem de siyasi gerekçelerle güçlü bir şekilde eleştirilmiştir. Doğrudan İsmâîlîleri eleştirmek için yazılan müstakil reddiyelerin yanı sıra İsmâîlîlik karşıtlığı makâlât, kelâm ve fıkıh literatüründe kendisine geniş yer bulabilmiştir. Kâdî Abdulcebbâr'ın *Tesbîti* bunun erken dönemdeki örneklerinden biridir. Kâdî Abdulcebbâr, erken dönem İsmâîlîlerine, Fâtımîlere ve Karmatîlere dair birtakım bilgiler vermiş ve bir yandan da bu grupları çeşitli açılardan eleştirmiştir. Çalışmamızda Kâdî Abdulcebbâr'ın İsmâîlîlere dair genel yaklaşımına işaret edilecek olmakla birlikte Fâtımîlere bakışı irdelenecektir.

İsmâîlîlik karşıtı metinlerde Fâtımî-Karmatî bölünmesinden sonra iki grubun itikadî ve siyasi açıdan bütünüyle ayrışması, Karmatîlerin görüşlerinin bölgeden bölgeye farklılık göstermesi ve şeriata dair yaklaşımlarının muhtelif olması gibi temel unsurlar dikkate alınmaksızın bütün İsmâîlîlerin bir bütün olarak eleştirildiği dikkat çekmektedir. Erken dönemden itibaren söz konusu müelliflerin bu farklılıklardan belli ölçüde haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Yine de bu indirgemeci yaklaşım İsmâîlîlerin; tevhid, yaratılış nazariyesi, nübüvvet, imamet, şeriat, ahiret ve te'vil anlayışlarında söz konusu olmuştur. Kâdî Abdulcebbâr'ın da hem itikadî hem de tarihî açıdan Fâtımîlerle Karmatîleri irtibatlandıran ve bazı Karmatî gruplarda görülen birtakım aşırı iddiaları Fâtımîlere de teşmil eden bir yaklaşımı söz konusudur. Bu sorunlar çerçevesinde makalemizde Kâdî'nin Fâtımîlerle Karmatîleri ilişkilendirme çabaları merkezde tutularak *Tesbîtu delâ'ili'n-nubuuvve*'sinde Fâtımîleri ele alınış biçimi değerlendirilecektir.

Kâdî Abdulcebbâr'ın İsmâîlîlere ve Fâtımîlere dair verdiği bilgilere İsmâîlîlik ana konulu araştırmalarda müracaat edilmiştir. Ayrıca Kâdî Abdulcebbâr'ın söz konusu eserindeki Bâtınîlik eleştirisini daha genel çerçeveden ele alan ve daha ziyade onun eleştiri konularını değerlendiren bir çalışma bulunmaktadır.<sup>8</sup> Bununla birlikte Kâdî'nin Fâtımîlere dair algısının müstakil olarak çalışılmadığı dikkat çekmektedir. Kanaatimizce İsmâîlî karşıtı metinlerdeki en dikkat çekici

<sup>7</sup> Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebi, *Tarihu'l-İslam ve Vefeyâtu'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmurî (Beyrut, 1993), 34/30-31.

<sup>8</sup> Cemil Sarıcı, *Kâdî Abdülcebbâr'ın Bâtınîlik Eleştirisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021).

hususlardan biri Bâtînilik adı altında İsmâîlî grupların farklılıklarının görmezden gelinerek homojen bir yapı olarak sunulmasıdır. Başta şeriata yaklaşımları olmak üzere itikâdî açıdan ciddi farklılıklar gösteren, siyaseten de mücadele halinde olan Fâtımîlerle Karmatîlerin ilişkilendirilmesi de bu bakış açısından kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşım sonraki süreçte İsmâîlîlerin tamamı için dahi geçerli olmayan aşırı görüşlerin kapsamının İmâmiyye dâhil olmak üzere tüm Şîa'ya nispet edilerek genişletilmesine kadar vardırılmıştır.<sup>9</sup> Bu yaklaşımın ilk örneklerinden biri olan Kâdî Abdulcebbâr'ın çabalarının ve bu irtibatı kurma yollarının anlaşılması sonraki sürecin anlamlandırılması açısından da önem arz etmektedir. Çalışmamızda dönemin sosyo-politik yapısı ve mezhebî durumu merkezde tutularak Kâdî Abdulcebbâr'ın Fâtımîlere bakışı, Fâtımî İsmâîlîleri ile Karmatîleri ilişkilendirme çabaları ve bu yaklaşımının genel değerlendirilmesi araştırma ve yayın etiğine uygun olarak yapılacaktır. Dolayısıyla çalışmamızın temel problematiği ve bu çerçevede müellifin eserinde Fâtımîlerin ele alınış biçiminin değerlendirilmesi bakımından özgün olduğunu söylemek mümkündür.

### 1. Kâdî Abdulcebbâr'ın Yaşadığı Dönemin Siyasi ve Sosyal Ortamı

Kâdî Abdulcebbâr'ın İsmâîlîlik ve özelde Fâtımî algısını daha iyi anlayıp değerlendirebilmek için öncelikle hayatına ve yaşadığı dönemin sosyo-politik ortamına dair genel resmi ortaya koymak gerekmektedir. Kâdî Abdulcebbâr'ın yaşadığı zaman dilimine karşılık gelen 4./10. asrın başlarından 5./11. asrın ortalarına kadarki süreçte birçok Şîî hanedanın siyasi etkinliklerinin gözle görülür bir şekilde artmış olması nedeniyle bazı araştırmacılar tarafından 4./10. asır "Şîî Yüzyılı" olarak nitelendirilmiştir.<sup>10</sup> Hatta Louis Massignon, İsmâîlîlerin bu asırda daha etkin olmaları gerekçesiyle "İsmâîlî Yüzyılı" tabirini kullanmıştır.<sup>11</sup>

Kâdî Abdulcebbâr'ın kitabını yazdığı tarih, Fâtımî Halifesi Aziz-Billâh'ın (ö. 386/996) hilâfetinin son yıllarına denk gelmektedir. Bu dönem, Fâtımîlerin en geniş sınırlarına ulaştıkları ve hem siyasi hem

<sup>9</sup> Şehfûr b. Tâhir b. İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırkati'n-nâciye 'ani'l-firaki'l-hâlikîn*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1955), 43.

<sup>10</sup> Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni 2: Orta Dönemlerde İslam'ın Yayılışı*, çev. Berkay Ersöz (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017), 48-51.

<sup>11</sup> Madelung'dan naklen bkz. Wilferd Madelung, "Aspects of Ismâ'îlî Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being", *Ismâ'îlî Contributions to Islamic Culture*, ed. Seyyed Hossein Nasr (Tehran: Academy of Philosophy, 1977), 53.

de ilmî açıdan en parlak dönemlerini yaşadıkları bir zaman dilimi kabul edilmektedir. 357/968 yılında Mısır'ı topraklarına katan ve Kahire şehrini kurarak merkezlerini buraya taşıyan Fâtımiler, çok geçmeden Suriye ve Hicaz bölgelerini de hâkimiyet altına almışlardır. Kızıldeniz'i dönemin en önemli ticaret yollarından biri haline getirerek siyaseten ve ekonomik anlamda avantaj sağlamışlardır. Bir yandan da başta hilafet merkezi Kahire olmak üzere Fâtımilerin ilmî anlamda faaliyetleri geliştirdikleri dikkat çekmektedir. Bu anlamda en önemli kurumsal yapılardan biri olarak Ezher'de 378/988 yılından itibaren eğitim-öğretim faaliyetlerinin hız kazanmış olması önemlidir.<sup>12</sup> Kahire'nin kısa sürede dönemin en önemli ilmî-kültürel merkezlerinden birine dönüştüğü anlaşılmaktadır.<sup>13</sup>

4./10. yüzyılda Fâtımî İsmâîlîlerinin yanı sıra Irak, Suriye, Bahreyn, Yemen ve Horasan-Mâverâünnehir bölgelerinde Karmatîlerin etkili olduğu bilinmektedir. Kâdî Abdulcebbâr'ın eserini telif ettiği yıllar, Karmatîliğin Irak'ta büyük ölçüde Fâtımî kanadına kaydığı, Suriye'de ise zayıfladığı bir zamana tekabül etmektedir. Bahreyn'de Karmatîler varlık sürdürmekle beraber 375/985 yılından itibaren ciddi bir güç olmaktan çıkmışlardır. Bu yıllarda, Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde ise Fâtımî İsmâîlîliğinin güçlendiğini buna karşın Karmatîliğin zayıfladığını söylemek mümkündür.<sup>14</sup>

Fâtımîlerin en parlak zamanlarını yaşadığı söz konusu yıllar, Abbâsîlerin giderek zayıfladığı bir sürece karşılık gelmektedir. Fâtımî ve Karmatî tehditlerinin yanı sıra 334/945 yılında Ahmed b. Büveyh'in Bağdad'a girmesiyle birlikte Abbâsî Hilâfet merkezinde Büveyhîler siyaseten etkili olmaya başlamıştır.<sup>15</sup> Büveyhî Emirleri, halifenin seçiminden kadı atamalarına kadar siyasi işlerde söz sahibi olmuşlardır. Emir Adududdevle'nin 372/983 yılında vefatının ardından, oğulları arasında mücadeleler yaşanmış Büveyhîlerde birtakım

<sup>12</sup> Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hutat ve'l-âsâr: el-Hitatu'l-Makrîziyye*, thk. Muhammed Zeynuhum - Medîha Şerkâvî (Kahire: Mektebetu Medbûlâ, 1998), 3/213; Paul E. Walker, "Fatimid Institutions of Learning", *Journal of the American Research Center in Egypt* 34 (1997), 187-188.

<sup>13</sup> Nitekim *Ahsenu't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm* adlı eserini 387/997 civarında tamamladığı tahmin edilen Makdisî (ö. 390/1000 civarı), Mısır'ın ulemanın tercih ettiği merkezlerden biri olduğunu dile getirmiştir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenu't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, ed. M. D. De Goeje (Leiden, 1906), 197.

<sup>14</sup> Detaylı bilgi için bkz. Ali Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011), 213-323.

<sup>15</sup> Ebû Hasan Ali b. Muhammed Abdulkerîm İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fî't-târîh* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 7/87-91.

dâhilî sıkıntılar baş göstermiştir. Bahâuddevle'nin (ö. 403/1012) hâkimiyeti ile birlik sağlanmışsa da Büveyhîlerin eski güçlerini koruyamadıkları anlaşılmaktadır.<sup>16</sup>

Fâtımîlerin ve Büveyhîlerin etkin olduğu ve Abbâsîlerin hâkimiyet alanının oldukça daraldığı bu süreçte, genelde Şiîlik özelde ise İsmâîlîlik eleştirilerinin yoğunlaştığını söylemek mümkündür. İsmâîlîler bir bütün olarak eleştirilmekle birlikte Sünnî gelenekte Fâtımî karşıtı tutum giderek sertleşmiştir. Benzer bir yaklaşımı Mu'tezilî Kâdî Abdulcebbâr'da da görmekteyiz. Onun nübüvvet konusunu merkeze aldığı eserinde İsmâîlîlerin bu denli yer bulmuş olmasında itikâdî görüşlerinin yanı sıra kanaatimizce zikrettiğimiz bu gelişmelerin de etkisi bulunmaktadır. Nitekim 402/1011 yılına gelindiğinde Abbâsî Halifesi Kâdir-Billâh'ın (ö. 422/1031) girişimleriyle İsmâîlîlik özellikle de Fâtımîlik karşıtlığı yeni bir boyut kazanacaktır.

İslâm dünyasının genel vaziyetinin yanı sıra Kâdî Abdulcebbâr'ın yaşadığı coğrafyada İsmâîlîliğin seyrine işaret etmek onun İsmâîlîlik anlatısı ve eleştirilerini anlamlandırmak açısından önemlidir. Hemen dan bölgesinde bulunan Esedâbâd'da 320-325 (932-937) yılları arasında doğduğu tahmin edilen Kâdî Abdulcebbâr'ın, 360/970 yılından sonra Zeydî-Mu'tezilî eğilimi ile bilinen Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/977) daveti üzerine Rey'e gidip ilim ve tartışma meclislerinde bulunduğu bilinmektedir. Kâdî, Sâhib b. Abbâd'ın teşviğiyle 367/977 yılında Rey şehrinde kâdu'l-kudât olarak görevlendirilmiştir. Kazvîn, Azerbaycan, Suhreverd, Kum, Cürcan ve Taberistan gibi bölgelerde de kadılık görevinde bulunmuştur. Sâhib b. Abbâd'ın vefatıyla birlikte Fâhru'd-Devle (ö. 387/997) tarafından görevden alınmış, bir süre hapiste kaldıktan sonra azledilmiş ve ömrünün sonuna kadar Rey'de ilmî faaliyetlerde bulunarak 415/1025 yılında vefat etmiştir.<sup>17</sup>

Hayatının büyük bir bölümünü Rey'de geçiren Kâdî Abdulcebbâr'ın *Tesbîtu delâ'îlî'n-nubuvve'sini* de burada yazdığı anlaşılmaktadır. Rey'e İsmâîlîliğin girişini 3./9. asrın ortalarına kadar götürmek mümkündür.<sup>18</sup> Bu dönemlerden itibaren Rey şehri İsmâîlî davetin önemli merkezlerinden biri olmuştur. Her ne kadar Rey,

<sup>16</sup> İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fî't-târih*, 7/406-407, 423, 427, 436-439.

<sup>17</sup> el-Mehdi-Lidinillâh Ahmed b. Yahyâ İbnu'l Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut, 1961), 112; Osman Aydın, *Doğuşundan Büyükleme Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs, 2018), 93-94.

<sup>18</sup> S. M. Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries in North-West Persia and in Khurâsân and Transoxania", *Studies in Early Ismâ'îlism* (Leiden: Brill, 1983), 189; Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâîlîlik*, 119.

İslâm coğrafyacıları tarafından çoğunlukla Cibâl<sup>19</sup> ve Deylem<sup>20</sup> bölgelerinde sayılsa da İsmâîliler Horasan-Mâverâünnehir davetini buradan başlatmışlardır. İsmâîlî davet Horasan-Mâverâünnehir bölgelerine buradan yayıldığından Rey şehri, söz konusu bölgedeki davet faaliyetlerinin ana merkezi olmuştur.<sup>21</sup> Rey’de davetten sorumlu ve İsmâîlîliğin çevrede yayılmasında etkili olan önemli dâilerden Ebû Hâtim er-Râzî’nin (ö. 322/933-34) de etkisiyle bölgedeki bazı yöneticilerin ve çok sayıda devlet adamının İsmâîlî davete katılması, İsmâîlîliğin bölgede yayılmasını kolaylaştırmıştır.<sup>22</sup> Bölgede İsmâîlîlerin etkili olması<sup>23</sup> Kâdî Abdulcebbar’ın İsmâîlîlere ve Fâtımîlere yaklaşımını belirleyen unsurlardan biri olmuştur.

## 2. *Tesbîtu delâ’ili’n-nubuuvve’nin Kaynakları ve Muhtevası*

Kâdî Abdulcebbar’ın söz konusu kitabı kendi ifadeleriyle; “Allah’ın resulü nebimiz Muhammed’in nübüvvetinin delilleri ile onun mucizelerinin ve âyetlerinin delillerini tespit ve bunları inkâr edenlerin reddi hakkındadır”.<sup>24</sup> Kitabın sistemli bir işleyişi olduğunu söylemek oldukça güçtür. Bununla birlikte araştırmacılar eserin muhtevasını

<sup>19</sup> Makdisî, *Ahsenu’t-Tekâsîm*, 384.

<sup>20</sup> Ebû’l Kasım Muhammed İbn Havkal, *Sûretu’l-Arz*, ed. J. H. Kramers (Leiden: Brill, 1938), 2/2/375.

<sup>21</sup> Avcu, *Horasan-Maveraünnehir’de İsmâîlîlik*, 56.

<sup>22</sup> Ebû Ali Kıvamuddîn Hasan b. Ali b. İshak et-Tûsî Nizâmülmülk, *Siyeru’l-mulûk (Siyâsetnâme)*, thk. Hubert Darke (Tahran, 1991), 287-295. Stern, “The Early Ismâ’îli Missionaries in North-West Persia and in Khurāsân and Transoxania”, 201-204.

<sup>23</sup> Ebû Hâtim’in Fâtımî İsmâîlîliğinden bağımsız, Karmatî çizgide bir İsmâîlî düşünceyi benimsediğini ifade etmek gerekmektedir. Ancak onun Bahreyn ve Irak Karmatîlerinden de yer yer farklılaşan bir öğretiyi savunduğunu söylemek mümkündür. Rey bölgesinde de Ebû Hâtim merkezli İsmâîlî anlayış benimsenmiştir. Ebû Hâtim’in 316/928 yılında Mehdi’nin geleceğini bildirmesi ancak bunun gerçekleşmemesi Rey İsmâîlîliğinin bu yıldan itibaren gerileme sürecine girmesini beraberinde getirmiştir. 4./10. asrın sonlarına gelindiğinde ise bölgedeki Karmatî toplulukların dağılmaya başladığı ya da Fâtımî davete katıldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Kâdî Abdulcebbar’ın yaşadığı dönemde Rey’de Ebû Hâtim merkezli bir İsmâîlî anlayış söz konusu olmakla birlikte Fâtımî davete geçişler yaşanmaktadır. Krş. Avcu, *Horasan-Maveraünnehir’de İsmâîlîlik*, 129-149; Muzaffer Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı İsmâîlî Davet Yapılanması* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2017), 121-128. Nizâmülmülk ise Mehdi krizinin ardından bölgedeki İsmâîlîlerin çoğunun tövbe ederek Ehl-i Sünnet mezhebine geçtiğini bildirmiştir. Krş. Ebû Ali Kıvamuddîn Hasan b. Ali b. İshak et-Tûsî Nizâmülmülk, *Siyasetname*, çev. Mehmet Taha Ayar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), 302.

<sup>24</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâ’ili’n-Nübüvve*, 46-47.

üç ana tema olarak sunmuştur. Birincisi, Hz. Peygamber'in sîretindeki beşer üstü olaylardır. İkinci tema, Hz. Peygamber'in verdiği gaybî haberler ve gösterdiği mucizelerdir. Eserin üçüncü teması ise Hz. Muhammed'in nübüvvetine yapılan itirazlar ve eleştirilere verilen cevaplardır.<sup>25</sup> Bu noktada başlıca muhataplar Hıristiyanlar, Yahudiler, Mecûsiler, Maniheistler, filozoflar ve İmâmiyye Şiası'nın yanı sıra İsmâîlilerdir.

Kâdî Abdulcebbâr, tartıştığı meseleye bağlı olarak farklı bölümlerde dağınık bir şekilde İsmâîlî tarihinden bahsetmiş ve İsmâîlîlere eleştirilerde bulunmuştur. Kâdî, eserinde hem Fâtımîlerin hem de Karmatîlerin tarihine dair bazen oldukça uzun sayılabilecek anlatılar sunmuştur. Aslında bu, 4./10.-5./11. asırlarda kaleme alınan İsmâîlî karşıtı metinlerin genel tarzıdır. İsmâîlîlerin öğretilerinin sosyopolitik ve tarihi süreçlere sıkı sıkıya bağlı olması ve temelde kendilerini Hz. Fâtıma'ya dayandırmaları, muhaliflerinin ise bunun aksini savunmaları kuşkusuz bu yaklaşımın başlıca sebeplerinden biri olmuştur. Nitekim İsmâîlîler, Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) torunu olan Muhammed b. İsmâîl ve soyu üzerinden imametın devam ettiğine inanmaktadır. Muhammed b. İsmâîl'in yaklaşık 2./8. asrın ikinci yarısında<sup>26</sup> gaybete girmesi üzerine "gizli davet dönemi" başlamış, Fâtımîler Devleti'nin (297-567/909-1171) kurucusu Ubeydullah el-Mehdî'nin (ö. 322/934) 286/899 yılındaki mehdîlik ve imamet iddiasıyla ise gizlilik dönemi son bulmuş, açıktan davete geçilmiştir. Dolayısıyla bu gelişmelerin her biri İsmâîlî öğretinin şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Bu sebeple söz konusu metinlerde İsmâîlî tarihine sıklıkla değinilmiş, ancak onların soylarının Hz. Fâtıma'ya dayanmadığı iddia edilerek düşünceleri İslam dışı gruplarla ilişkilendirilmiştir.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Hansu, "Giriş", 33-34.

<sup>26</sup> Muhammed b. İsmâîl hakkında bilinenler oldukça sınırlıdır. İdris İmâduddin'in *Uyûn'u* bu dönem hakkında en ayrıntılı anlatı sunan başlıca kaynaklardan birisidir. Ancak bu anlatıların kesinliği şüphelidir. Bkz. İdris b. el-Hasen b. Abdillâh el-Kureşî İdris İmâduddin, *Uyûnu'l-ahbâr ve funûnu'l-âsâr*, thk. Mustafa Gâlib (Beirut: Dâru'l-Endelüs, 1978), 4/332-356. Muhammed b. İsmâîl'in, Halife Hârûn er-Reşîd (170-193/786-809) döneminde ya da Me'mûn'un (198-218/813-833) iktidara geçtiği ilk yıllarda vefat ettiği tahmin edilmektedir. Krş. Farhad Daftary, "The Earliest Ismâ'îlîs", *Arabica* 38/2 (1991), 227; Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı*, 29.

<sup>27</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Rizam el-Kufî et-Tâî İbn Rizâm, *er-Red 'ale'l-İsmâîliyyeti'l-Karâmita ve şerhu mezâhibihim fi's-saddi an şerâii'r-Rusûl ve'd-duâ ila ifsâdi'l memâlik ve'd-duvel ve'r-red alâ sâiri'l-mulhidîn*, thk. Fevvez b. Abdullah b. Mayuz es-Sebitî (Medine: Camiatu'l-İslamiyye bi'l-Medineti'n-Nebeviyye, 2015); *Târîhu'l-Şerîf el-Âbid Ehû Muhsin fi nesebi müessesesi'd-devleti'l-Fâtmiyye ve bed'i'd-da've ve ahbâri'd-du'at ve'l-Karâmita*.

Öte yandan İsmâîlî öğretide yedi devir merkezli bir sistem bulunmaktadır. Her devirde vahyin zâhirini insanlara ulaştırmak ve buna bağlı olarak şeriatın hükümlerini uygulamak üzere bir nâtık görevlidir. Bu sistemde her nâtığın *sâmit* adı verilen birer vekili bulunmaktadır. Sâmitler ise kendi devirlerinin şeriatının bütünde gizli olan hakikatlerini te'vil etmekle yükümlüdür. Altıncı devrin nâtığı Hz. Muhammed sâmiti ise Hz. Ali'dir. Yedinci nâtık ise beklenen imamdır.<sup>28</sup> Bu düalist yaklaşım dolayısıyla İsmâîlîler başta Kâdî Abdulcebbâr'ın eseri olmak üzere söz konusu metinlerde hem köken hem de öğreti itibarıyla Deysâniyye, Seneviyye, Mecûsiyye gibi Ortadoğu'daki bazı kadim dinî ve felsefî akımlarla irtibatlandırılmıştır.<sup>29</sup>

Hayatının büyük bir kısmını İsmâîlî davetin doğudaki önemli merkezlerinden biri olan Rey'de geçiren Kâdî Abdulcebbâr'ın başta kendi bölgesindekiler olmak üzere İsmâîlîler hakkında bilgi sahibi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Kâdî Abdulcebbâr'ın temel kaynaklarından birinin İsmâîlîlik karşıtlığının öncü isimlerinden biri olan İbn Rizâm (4./10. yüzyıl)<sup>30</sup> olduğu açıktır. Nitekim Kâdî, eserinde çoğu kez İbn Rizâm'a ismen atıf yapmıştır.<sup>31</sup> Ayrıca bazen isim vermeden aktarılan

*Temme tecmâhu min nusûs muktebise anhu ledâ en-Nuveyrî, el-Makrîzî, ed-Devâdârî ve aharîn*, thk. Abdulhâlık b. Abdulcelil el-Cenebî (Beyrut: Dâru'l-Mehcetu'l-Beydâ, 2019); Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkîllânî, *Keşfu esrârî'l-Bâtiniyye*, thk. Ali Aslan (İstanbul: Mektebetu'l-İrşâd, 2021). Detaylı bilgi için bkz. Betül Yurtalan, *Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 228-232.

<sup>28</sup> Ca'fer b. Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'l-Keşf*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: Dâru'l-Endülûs, 1984), 32-34. Ayrıca bkz. Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı*, 60-64.

<sup>29</sup> Bâkîllânî, *Keşfu esrârî'l-Bâtiniyye*, 61-62, 278; Ebu'l-Kâsım İsmâil el-Cilî Bustî, "Keşfu esrârî'l-Bâtiniyye ve 'avâri mezhebîhim", *el-İsmâîliyyun: Keşfu'l-esrâr ve nekdu'l-efkâr*, thk. Âdil Sâlim el-Abdulcâdir (Kuveyt, 2002), 306-307; Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed Bağdâdî İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fî tarihi'l-muluk ve'l-umem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 15/82-83.

<sup>30</sup> Tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Rizâm et-Tâî el-Kûfî'dir. İbn Rizâm'ın hayatı hakkında detaylı bilgi bulunmama ile birlikte 4./10. asrın başlarında yaşadığı anlaşılmaktadır. Onun *er-Red 'ale'l-İsmâîliyyeti'l-Karâmita* isimli bir reddiyesi bulunmaktadır ve eksik bir nüshası günümüze ulaşmıştır. Bkz. İbn Rizâm, *er-Red 'ale'l-İsmâîliyyeti'l-Karâmita*. Bu reddiye, sonraki İsmâîlîlik karşıtı eserlerin ana kaynağı niteliğinde olması bakımından oldukça önemlidir.

<sup>31</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbitu Delâli'n-Nübüvve*, 707, 719, 1025, 1135. Kâdî, burada ayrıca Atıyye adlı birinin kitabına da işaret etmiştir. Muhakkik Abdülkerim Osman, Atıyye için Zirikî'nin *el-A'lâm*'ına işaret etmiştir. Ancak bura-



bazı bilgilerin diğer âlimlerin kitaplarında da geçtiğini zikretmiştir.<sup>32</sup> Kâdî'nın diğer âlimler diyerek kimlere referans verdiği ise açık değildir.

İsmâîlî dâî isimlerine yer veren, İsmâîlîlerin tarihi ve görüşleri hakkında bilgiler aktaran Kâdî Abdulcebbâr'ın İsmâîlî dâîlerin müellifâtına vâkıf olup olmadığını tespit etmek ise oldukça güçtür. Kâdî, İsmâîlîlerin imameti savunmak üzere yazdıkları kitapların dünyaları dolduracağını belirterek<sup>33</sup> onların çok sayıda eseri olduğunu dile getirmiştir. Ne var ki o, eserinde çok sayıda dâî ismine yer vermekle birlikte doğrudan İsmâîlîlerin eserlerine atıfta bulunmamıştır. Onun eserinde İsmâîlîlere dayandırarak zikrettiği tek kitap ise *el-Belâğu'l-ekber ve'n-nâmûsu'l-a'zam* adlı eserdir.<sup>34</sup> İleride detaylandırılacağı üzere Kâdî, bu eser üzerinden Fâtımî İsmâîlîleri ile Karmatîleri ilişkilendirmiş ve İsmâîlîlerin tamamının şeriatı nesh ettiğini ileri sürerek ibâha türü iddialar gündeme getirmiştir. Dolayısıyla Kâdî Abdulcebbâr'ın mevcudiyeti tartışmalı olan bu eseri özellikle seçmiş olması ihtimal dâhilindedir.

Her ne kadar Kâdî, İsmâîlî geleneğe ait başka bir eserden söz etmemişse de onun bazı İsmâîlî dâîlerin eserlerini görmüş olması ya da içeriğinden az ya da çok haberdar olması muhtemel gözükmektedir. Nitekim Kâdî Abdulcebbâr'ın öğrencisi ve *Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye ve 'avâri mezhebihim* adlı müstakil bir İsmâîlîlik reddiyesinin müellifi olan Zeydî-Mu'tezilî âlim Ebu'l-Kâsım el-Bustî (ö. 420/1029 civarı), çok sayıda İsmâîlî kaynaktan bahsetmektedir ve onun bu eserlerin bir kısmını gördüğü anlaşılmaktadır.<sup>35</sup> Bu durum, Kâdî Abdulcebbâr'ın da İsmâîlî metinlerin bir kısmına erişiminin olduğunu düşündürmektedir. Zaten Bustî, reddiyesini kaleme alırken muhtemelen hocası Kâdî Abdulcebbâr'ın fikirlerinden de yararlanmıştı. Nitekim kitabında çok kez “şeyhimiz” ifadesiyle Kâdî Abdulcebbâr'a atıf

---

daki Atıyye isimli şahısların Kâdî Abdulcebbâr'ın kaynağı olması zor gözükmektedir. Krş. İmâduddîn Ebu'l-Hasan b. Abdillâh el-Hemedânî Esedabâdî Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu delâ'ili'n-nubuvve*, thk. Abdulkerîm Osman (Kahire: Dâru'l-Mustafa, ts.), 2/387; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-musta'rebîn ve'l-musteşrikîn* (Beirut: Dâru'l-ilmî li'l-melâyîn, 2002), 4/237-238. Biz Kâdî'nın zikrettiği Atıyye'nin kim olduğunu tam olarak tespit edemedik.

<sup>32</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, 707, 719.

<sup>33</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, 354-357.

<sup>34</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, 1027, 1107-1117.

<sup>35</sup> Bustî, “Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye”, 208-210, 217-227, 233, 364, 368. Bustî'nin kaynakları hakkında bir değerlendirme için bkz. Yurtalan, *Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri*, 203-206.

yaptığı anlaşılmaktadır.<sup>36</sup> Tartışma meclislerinde bulunan ve Büveyhî sarayıyla irtibatlı olan bu iki ismin İsmâîlî metinlere ulaşmaları ve söz konusu metinleri istişare etmiş olmaları mümkün gözükmemektedir.

### 3. *Tesbîtu delâ'ili'n-nubuuvve'de Fâtımîler*

#### 3.1. Fâtımîlerin Nesebi Meselesi

Bilindiği üzere Fâtımî İsmâîlîleri soylarını Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma'ya dayandırmakta ve Hz. Peygamber'e yakınlık üzerinden meşruiyetlerini temellendirmektedir. Fâtımîlere göre imamlar, Hz. Peygamber'in soyundan gelen ve ondan gizli yani bätünü ilmi alan kimselerdir. Bu durumda muhaliflerinin Fâtımîleri etkisiz kılabilmeleri ve eleştirmelerinin başlıca yollarından biri onların neseb iddiasının geçersizliğini ortaya koymak olmuştur. İsmâîlîlere göre Muhammed b. İsmâîl'in gaybete girmesiyle başlayıp Ubeydullah el-Mehdî'nin (ö. 322/934) 286/899 yılındaki mehdilik ve imamet iddiasına kadar süren dönemi kapsayan "gizli davet dönemi"ne dair verilerin sınırlı oluşu da imamların nesebinin belirlenmesini zorlaştırmıştır. Bu zorluk, İsmâîlî karşıtlarının Fâtımîlerin nesebine dair farklı iddialar öne sürmesine uygun bir zemin oluşturmuştur.<sup>37</sup>

Kronolojik olarak bakıldığında İsmâîlî karşıtı metinlerin erken dönemde bilinen en önemli isimleri olan İbn Rizâm (4./10. yüzyıl) ve Ehû Muhsin (ö. 398/1007), Ubeydullah el-Mehdî'nin nesebinin Hz. Peygamber'e dayanmadığını savunan ilk kimseler olmuştur.<sup>38</sup> İbn Rizâm ve Ehû Muhsin'in ardından ise *Tesbît*'inde İsmâîlîliğin ortaya çıkışıyla ilgili detaylı bilgiler veren Kâdî Abdulcebbâr'ın ve *Keşfu'l-esrâr ve hetku'l-estâr*<sup>39</sup> adlı reddiyesini yakın tarihlerde yazdığı tahmin edilen Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) iddiaları gelmektedir. Kâdî,

<sup>36</sup> Örnekler için bkz. Bustî, "Keşfu esrârî'l-Bätüniyye", 215, 222, 237.

<sup>37</sup> Klasik kaynaklarda Ubeydullah el-Mehdî'nin nesebi ilgili farklı yaklaşımlar söz konusu olmakla birlikte konuyla alakalı çok sayıda akademik çalışma da yapılmıştır. Söz konusu farklı yaklaşımlar hakkında daha detaylı bilgi için şu çalışmalara müracaat etmek mümkündür. Bkz. Seyyid Şerif Abdullah Muhammed Sirâcuddin er-Rifâî, *Sihâhu'l-ahbâr fi nesebi's-sadâti'l-Fâtımiyyeti'l-ahyâr* (Bombay, 1888); Mamour, *Polemics on the Origin of the Fatimi Chaliphis*; Bernard Lewis, *Origins of Ismailism* (Cambridge, 1940); Ivanow, *Ismâîli Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*; Hamdâni - de Blois, "A Re-Examination of al-Mahdi's Letter"; Madelung, "The Imamate in Early Ismaili Doctrine"; Brett, *The Rise of The Fatimids*, 29-49; Tan, *İsmâîliyye'nin Teşekkül Süreci*.

<sup>38</sup> Fâtımîlerin nesebiyle ilgili iddiaların kronolojik bir tahlili için bkz. Yurtalan, *Abbâsilerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri*, 98-108.

<sup>39</sup> Reddiyenin istinsah yılı 669/1270 olan bir nüshası bulunmuş ve 2021 yılında biri bir, diğeri iki cilt olmak üzere iki ayrı neşri yayınlanmıştır. Krş. Bâkîllânî, *Keşfu esrârî'l-Bätüniyye*; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-

Fâtımilerin soy silsilesine dair kayıtları ile literatürde önemli bir yer edinmiştir. Onun bu eserinde Fâtımilerin kökenine dair neseb zincirini üç farklı şekilde kaydettiği dikkat çekmektedir. Soy silsilesi ilkinde, “Hüseyn b. Ahmed b. Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh”<sup>40</sup>, ikincisinde ise “Abdullah b. Meymûn b. Deysân b. Saïd el-Ğadbân” olarak yer almaktadır. Üçüncü olarak, neseb zincirini “Saïd b. Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh b. Deysân b. Saïd el-Ğadbân el-Hürremî”<sup>41</sup> olarak sunmuştur.

Kâdi Abdulcebbâr’ın ilk verdiği soy silsilesinde Ubeydullah el-Mehdî’nin soyunu Meymûn el-Kaddâh’a dayandırdığı görülmektedir. İbn Rizâm ve Ehû Muhsin de benzer şekilde Ubeydullah el-Mehdî’nin Hz. Ali soyundan değil Meymûn el-Kaddâh’ın soyundan geldiği iddiasındadır.<sup>42</sup> İbn Rizâm’dan aktarılanlara göre Meymûn el-Kaddâh, Hz. Ali’ye ilâhlık atfettiği kaydedilen Ebu’l-Hattâb’ın<sup>43</sup> takipçilerindedir ve Meymûniyye’nin kurucusudur. Meymûn ve oğlu Abdullah, Deysânî’dir. Abdullah, peygamberlik iddia etmiş ve İsmâîli inancını geliştirmiştir. Nihayetinde Selemiyye’ye kaçan Abdullah, Irak’a, Hamdân Karmatla birlikte dâiler göndermiştir.<sup>44</sup> Kâdi Abdulcebbâr da Ubeydullah’ın soyundan bahsederken bu bilgilerin İbn Rizâm ve diğer âlimlerin kitaplarında da zikredildiğine işaret etmiştir.<sup>45</sup> Bu eserlerin de etkisiyle sonraki kaynakların pek çoğunda Fâtımilerin

Bâkîllânî, *Keşfu’l-esrâr ve hetku’l-estâr*, thk. İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Beyhî (Beyrut, Kahire: Dâru İbnu’l-Cevzi, 2021); Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkîllânî, *Keşfu’l-esrâr ve hetku’l-estâr*, thk. Ahmed b. Abdurrahman ed-Demici (Beyrut, Kahire: Dâru İbnu’l-Cevzi, 2021).

<sup>40</sup> Kâdi Abdulcebbâr, *Tesbitu Delâli’n-Nübüvve*, 692-693.

<sup>41</sup> Kâdi Abdulcebbâr, *Tesbitu Delâli’n-Nübüvve*, 1108-1109.

<sup>42</sup> Ebu’l-Ferec Muhammed b. Ebû Yakûb İshak el-Maaruf İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Yusuf Ali Tavi (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2010), 323-326; Ahmed b. Abdulvehhâb en-Nuveyri, *Nihâyetu’l-ereb fi funûni’l-edeb*, thk. Abdumecid Turhayni (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 25/112; Seyfüddin Ebû Bekr b. Abdillâh b. Aybek İbnu’d-Devâdâri, *Kenzu’d-durer ve câmi’u’l-gurer* (Kahire, 1961), 6/17-22; Ebu’l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir Makrîzi, *İtti’âzu’l-hunefâ’ bi-ahbâri’l-e’immeti’l-Fâtımiyyîn el-hulefâ*, thk. Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed (Kahire: el-Meclisü’l-Ala li’ş-Şuuni’l-İslamiyye, 1996), 1/22-29.

<sup>43</sup> Detaylı bilgi için bkz. Hasan Onat, “Hattâbiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Ocak 2022).

<sup>44</sup> İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 323-326.

<sup>45</sup> Kâdi Abdulcebbâr, *Tesbitu Delâli’n-Nübüvve*, 706-707.

Hız. Fâtıma soyundan gelmediği; kökenlerinin Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh'a dayandığı tekrar edilegelmiştir.<sup>46</sup>

Kâdi Abdulcebbar'da geçen ikinci neseb zincirinde Ubeydullah el-Mehdî'nin soyu Deysân b. Saîd'e dayandırılmıştır. Üçüncü zincirde ise bu isim Deysân b. Saîd el-Ğadbân el-Hürremî olarak verilmiştir. İbn Rizâm, Abdullah ve oğlunun Deysâniyye'den olduğuna işaret etmişse de Deysân b. Saîd ismine soy silsilesinde yer vermemiştir. Ehû Muhsin'de ise Ubeydullah'ın soyunun Ahmed b. Abdullah b. Meymûn b. Deysân es-Senevî'ye dayandığı kaydı yer almaktadır.<sup>47</sup> Nisbeyi farklı sunmakla birlikte her üç müellifin de Ubeydullah'ı Deysâniyye ile ilişkilendirdiği görülmektedir. Deysân, Ehû Muhsin rivayetinde es-Senevî nisbesiyle Seneviyye ile ilişkilendirilmektedir. Nitekim Ehû Muhsin, Meymûn el-Kaddâh'ın Seneviyye'den olduğunu ve Mecûsilere dayandıklarını belirtmektedir.<sup>48</sup> Kâdi Abdulcebbar'da ise söz konusu nesebin el-Hürremî nisbesiyle Hürremiyye/Hürremdiniyye ile irtibatlandırıldığı görülmektedir. Dolayısıyla Ubeydullah el-Mehdî, aynı isim üzerinden Deysâniyye, Seneviyye ve Hürremiyye ile doğrudan ilişkilendirilmektedir.

Deysâniyye, milâdi 2. yüzyılın sonu ile 3. yüzyılın başlarında yaşadığı tahmin edilen Süryanicede Bar Daysân, İslâm dünyasında ise İbn Deysân olarak anılan şahsa nispet edilmektedir. Deysâniyye, Hıristiyanlığın yanı sıra düalist bir tabiat telakkisi ile felsefi unsurların yer aldığı bir akımdır.<sup>49</sup> Seneviyye ise âlemi nur ve zulmet olmak üzere iki ezeli aslın yaratıp yönettiğine inanan düalist din veya mezhepler için kullanılan bir isimdir.<sup>50</sup> Hürremiyye/Hürremdiniyye ise bazen Mazdekiyye<sup>51</sup> ile eş anlamlı olarak kullanılmakla birlikte, Mazdekiyye ile irtibatlandırılan gruplara karşılık gelmektedir. Daha zi-

<sup>46</sup> Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *İtikâdâtı fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 76-80; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 6/446; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 35/134.

<sup>47</sup> Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*, 25/112; İbnu'd-Devâdârî, *Kenzu'd-durer ve câmi'u'l-ğurer*, 6/17-22; Makrîzî, *İtti'âzu'l-hunefâ*, 1/22-29.

<sup>48</sup> Makrîzî, *İtti'âzu'l-hunefâ*, 1/23, 28.

<sup>49</sup> Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar* (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 48-50; Mustafa Öz, "Deysâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 07 Ekim 2021); Patricia Crone, "Dayşanîs", *Encyclopaedia of Islam Three* (Erişim 11 Haziran 2023).

<sup>50</sup> Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 07 Ekim 2021).

<sup>51</sup> Detaylı bilgi için bkz. Hayreddin Kızıl, "Mazdek Hareketi ve Sebepleri", *e-Şarhiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2021), 747-767.

yade İslâm öncesi İran dinî inançlarıyla gulât Şii iddiaların karışımından oluşan fikirleri benimseyen kesimler için kullanılmıştır.<sup>52</sup> Kâdi Abdulcebbâr'ın verdiği üçüncü neseb zincirinde Deysân b. Saïd el-Hürremî adı üzerinden Hürremiyye ile Deysân arasında bir bağ kurulduğu dikkat çekmektedir. Böylece farklı akımları ifade etmek üzere kullanılan Deysâniyye ile Hürremiyye bir anlamda birleştirilmiştir. Ubeydullah el-Mehdî de her iki grupta irtibatlandırılmıştır. Böylece İsmâîlilerle kadim dinî inançlar arasında doğrudan ilişki kurulmuştur.

Kâdi Abdulcebbâr, Ubeydullah el-Mehdî'nin nesebi hakkında önemli bir başka iddiaya daha yer vermiştir. Kâdi, daha sonraları Ubeydullah olarak adlandırılan Saïd'in aslında İsmâîlilere göre gizli imamların üçüncüsü kabul edilen Hüseyin'in oğlu olmadığı, onun karısının önceki eşi olan Yahudi bir demircinin oğlu olduğu iddiasından söz etmiştir.<sup>53</sup> Hüseyin, Saïd'i kendi oğlu gibi sahiplenmiştir. Hüseyin onu Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh'ın oğullarından biri olan Ebu-ş-Şala'la'in kızıyla evlendirmiştir.<sup>54</sup> Böylece Ubeydullah'a atfedilen yukarıdaki neseb zincirlerinin yanı sıra bunlardan tamamen bağımsız, onun bir Yahudi oğlu olduğuna, Meymûn el-Kaddâh'ın soyundan gelen Hüseyin'in ise üvey babası olduğuna dair iddialar da gündeme getirilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kâdi Abdulcebbâr'ın *Tesbîti*, günümüze ulaşan kaynaklar arasında Ubeydullah'ın Yahudi oğlu iddiasını dile getiren ilk eserlerden birisidir.

Kâdi Abdulcebbâr'ın eseri de göstermektedir ki Ubeydullah el-Mehdî'nin kökenine dair henüz 4./10. asırda çok sayıda farklı iddia bulunmaktadır. Bu iddialar, Abbâsî Halifesi Kâdir-Billâh'ın 402/1011 yılında ulemaya imzalatarak yayınladığı Fâtımî karşıtı bildiriye de kaynaklık oluşturmuştur. Ubeydullah'ın nesebinin Hz. Ali'ye dayanmadığının ve meşruiyetlerinin geçersiz olduğunun vur-

<sup>52</sup> Cevad Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, çev. M. Mahfuz Söylemez vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 218-222; Wilferd Madelung, "Khurramiyya", *Encyclopaedia of Islam Second Edition* (Erişim 11 Haziran 2023). Bazı Hürremî gruplar hakkında detaylı bilgi için bkz. Farhad Daftary, "Sectarian and National Movements in Iran, Khurasan and Transoxania During Umayyad and Early 'Abbasid Times", *History of Civilizations of Central Asia*, ed. M. S. Asimov - C. E. Bosworth (UNESCO Publishing, 1998), 4/53-57.

<sup>53</sup> Kâdi Abdulcebbâr bu rivayeti Fâtümîlerin nesebine dair üçüncü versiyonu zikrettikten hemen sonra anlatmaktadır. Dolayısıyla Hüseyin, Meymûn el-Kaddâh b. Deysân b. Saïd el-Hürremî'nin soyundan gelen biri olarak sunulmaktadır. Bkz. Kâdi Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâîli'n-Nübüvve*, 1108-1109.

<sup>54</sup> Kâdi Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâîli'n-Nübüvve*, 1108-1109. Ayrıca bkz. İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/453.

gülandığı bu bildiri ile birlikte tartışma siyasi ihtilafın ana malzemelerinden birine dönüştürülmüştür.<sup>55</sup> Bu dönemden itibaren Mu‘tezilî, Sünnî ve İmâmî gelenekte Fâtımîlerin nesebinin Hz. Ali‘ye ulaşmadığı sıklıkla tekrarlanmıştır.<sup>56</sup> Kâdî Abdulcebbâr‘ın eserini bu noktada önemli kılan husus, Ubeydullah el-Mehdî‘nin kökenine dair erken dönemde dolaşımında olduğu anlaşılan farklı iddiaları barındırmasıdır.

### 3.2. Fâtımî İsmâîlîleri ile Karmatîleri İrtibatlandırma Çabası

Kâdî Abdulcebbâr‘ın *Tesbîl*‘inin en dikkat çeken özelliklerinden biri, farklı açılardan Fâtımî İsmâîlîleri ile Karmatîlerin irtibatlandırılmasıdır. Bu irtibat hem tarihsel anlatı hem de öğreti üzerinden kurulmaktadır.

Kâdî, İsmâîlîlere ait olduğu zikredilen *el-Belâğu‘l-ekber ve‘n-nâmûsu‘l-a‘zam* adlı esere dair anlatısı ile iki grup arasında doğrudan ilişki kurmuştur. Söz konusu kitabı gördüğünü ve okuduğunu açıkça belirtmemekle birlikte Kâdî Abdulcebbâr eserinin farklı yerlerinde ondan bahsetmiş, kitabın İsmâîlîlerin daveti ve *meclisu‘t-tağziye* adı verilen meclisleri hakkında bilgi verdiğine işaret etmiştir.<sup>57</sup> Varlığı şüpheli olmakla birlikte gizli davet dönemine ait olduğu anlaşılan bu eserden daha önce Ehû Muhsin (ö. 398/1007)<sup>58</sup> ve İbnu‘n-Nedîm (ö. 385/995 [?]) de söz etmiştir. Ancak onların kitaba dair anlatısı ile Kâdî Abdulcebbâr‘ın aktardıkları büyük oranda farklılıklar içermektedir. Muhtelif anlatılara rağmen sonraki İsmâîlî karşıtı literatürde de bu kitap İsmâîlî fikirlerin başlıca kaynaklarından biri olarak zikredilegelmiştir.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> Kâdir-Billâh‘ın bildirisi hakkında detaylı bir tahlil için bkz. Yurtalan, *Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri*, 88-135.

<sup>56</sup> Makrizî (ö. 845/1442) kendi dönemine kadarki iddialara genişçe yer ayırmıştır. Krş. Ebu‘l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir Makrizî, *Kitâbu‘l-Mukaffa el-kebir*, thk. Muhammed Ya‘lâvî (Beyrut: Dâru‘l-Garbi‘l-İslâmî, 1991), 4/525-551.

<sup>57</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâli‘n-Nübüvve*, 1027, 1107-1117.

<sup>58</sup> Ehû Muhsin‘in tam adı eş-Şerîf Ebu‘l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Ahmed b. İsmâîl b. Muhammed b. İsmâîl b. Ca‘fer es-Sâdık‘tır. Kendisi Muhammed b. İsmâîl‘in soyundan gelmesine rağmen Fâtımî karşıtı olması dolayısıyla oldukça önemli bir isimdir. Onun reddiyesi elimizde bulunmasa da Nuveyrî (ö. 733/1333), İbnu‘d-Devâdârî (ö. 736/1336‘dan sonra) ve Makrizî‘nin (ö. 845/1442) eserlerinde eleştirilerinin büyük bir bölümü kaydedilmiştir. Abdülhâlık b. Abdülcelîl el-Cenebî, bu nakilleri bir araya getirerek Ehû Muhsin‘in İsmâîlîlere dair görüşlerini bir bütün halinde yayımlamıştır. Bkz. *Târihu‘l-Şerîf el-Âbid Ehû Muhsin*.

<sup>59</sup> Krş. Bâkîllânî, *Keşfu esrâri‘l-Bâtiniyye*, 234, 306-307, 406; Ebû Mansur Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed Temimî Bağdâdî, *el-Fark beyne‘l-firak ve*

Ehû Muhsin, muhtemelen aynı kitaptan *Kitâbu's-Siyâse* adıyla bahsetmektedir. O, İsmâîlilerin dokuz aşamalı davet sürecine dair bilgileri içerdiğini ifade ettiği bu kitabı gördüğüne işaret etmiş ve İsmâîlilerin beşinci davetten itibaren şeriatı hafife almaya başladığını dile getirmiştir.<sup>60</sup> İbnu'n-Nedîm ise bu eseri gördüğünü, yedi bölümden oluşan eserin her bir bölümünün mezhebe davet edileceklerden farklı bir kesime hitap ettiğini ifade etmiştir.<sup>61</sup> Dolayısıyla müelliflerden birinin yedi diğerinin ise dokuz olarak sunduğu bir davet süreci söz konusudur. Muhtemelen Ehû Muhsin, gizlilik döneminden sonra gelişen İsmâîlî görüşleri söz konusu davet aşamalarına eklemiştir.<sup>62</sup> Aktarılanlar, eserin Fâtımî-Karmatî bölünmesinden önceki eski davetle alakalı olduğuna işaret etmektedir. Ehû Muhsin'in eklediği sekizinci ve dokuzuncu davetle ilgili hususların ise bölünme sonrasında İsmâîlî öğretiyeye dâhil olan konular olduğunu, dolayısıyla bölünme öncesine ait olduğu anlaşılan *el-Belâğu'l-ekber*'de bulunmasının pek mümkün olmadığı söylenebilir.<sup>63</sup>

Kâdî Abdulcebbar'da ise bu esere dair anlatının bütünüyle değiştiği dikkat çekmektedir. Ona göre İsmâîlî mezhebinin sırrını ve hakikatini içeren bu kitap<sup>64</sup>, Fâtımî Halifesi Kâim (ö. 334/946) tarafından, Bahreyn bölgesindeki Karmatilerden Ebû Tâhir el-Karmatî'ye (ö. 332/944) yazılmıştır. Kâim, Ebû Tâhir'i, Müslümanları öldürmek ve mecitlerle mushafları yakmak üzere görevlendirmiştir. Kâim, söz konusu kitabı, babası Ubeydullah el-Mehdî (ö. 322/934) hayattayken yani hilafetinden önce kaleme almıştır.<sup>65</sup> Kâdî Abdulcebbar'a göre bu kitap, derece derece İsmâîlî davetin öğretildiği *meclisu't-tağziye* adlı meclise dairedir. Burada şeriate ilişkin hükümlerin bâtnî anlamları açıklanmaktadır. İsmâîliler bu davet neticesinde güvendikleri kimselelere haramların helâl olduğunu açıklamakta; anne, kız ve kız kardeşlerin kişiye haram olmadığını bildirmekte ve eşlerde ortaklığı cömertlik olarak sunmaktadır.<sup>66</sup>

*beyânu'l-fırkati'n-naciye minhum* (Beyrut: Dâru'l-Âfâku'l-Cedide, 1977), 278-282; İsferyîni, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, 126-127.

<sup>60</sup> Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*, 25/131-134.

<sup>61</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 327.

<sup>62</sup> Detaylı değerlendirme için bkz. Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011), 186-191. İbn Rizâm da *Kitabu'l-Belağ'a* atıf yapmadan Ehû Muhsin gibi dokuz davet derecesinden bahsetmiştir. Krş. İbn Rizâm, *er-Red 'ale'l-İsmâiliyyeti'l-Karâmita*, 229-266.

<sup>63</sup> Ali Avcu, "Bir Ötekileştirme Aracı Olarak İbaha: İsmâîlilik Örneği", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), 381-382.

<sup>64</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Tesbitu Delâli'n-Nübüvve*, 1027, 1117.

<sup>65</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Tesbitu Delâli'n-Nübüvve*, 1116-1117.

<sup>66</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Tesbitu Delâli'n-Nübüvve*, 1107-1109.

Görüldüğü üzere Kâdî Abdulcebbâr, öncesinde İsmâîlî davet aşamalarıyla ilgili olduğu belirtilen bu kitabı bir Fâtımî Halifesinin yani Kâim'in yazdığını ifade etmiş ve doğrudan Fâtımîlere ait kılmıştır. Ebû Tâhir el-Karmatî'yi Müslümanları öldürmek, mescitleri ve mus-hafları yakmakla vazifelendiren kişinin de Kâim olduğunu dile getirerek Fâtımîlerle Karmatîlerin birlikte hareket ettiklerini öne sürmüştür. Söz konusu kurgunun, tüm yönleriyle olmasa da, Fâtımîlerle Karmatîlerin işbirliği ve irtibat halinde olduğunu temellendirme noktasında Kâdî Abdulcebbâr'dan sonraki dönemlerde de etkili olduğu görülecektir. Nitekim benzer bir yaklaşım Abdulkâhir el-Bağdâdî'de (ö. 429/1037-38) karşımıza çıkmaktadır.

Bağdâdî ise Ubeydullah el-Mehdî'nin Karmatî liderlerden Süleyman b. el-Hasan b. Saîd el-Cennâbî'ye (yani Ebû Tâhir el-Cennâbî'ye) bir mektup yazdığına değinmiştir. *es-Siyâse ve'l-belâğu'l-ekyed ve'n-nâmûsu'l-â'zam* adlı bu kitabı bizzat kendisinin de okuduğunu ifade etmiştir. Bağdâdî, metnin içeriğinden bahsettiği gibi bazı bölümleri doğrudan alıntılamıştır. Ona göre bu mektupta Ubeydullah el-Mehdî te'viller yapmış ve şeriatı iptal etmiştir. Ayrıca metinde kız kardeşleri ve kızları helâl kılacak aşırı görüşlerin de yer aldığını belirtmiştir.<sup>67</sup>

Kâdî Abdulcebbâr'ın *Kitâbu'l-Belâğ* ile ilgili anlatısı ile Bağdâdî'ninki belli ölçüde örtüşmekle birlikte bazı açılardan farklılıklar barındırmaktadır. Kâdî, söz konusu metni Halife Kâim'in, Bağdâdî ise Kâim'in babası Ubeydullah'ın kaleme aldığını ileri sürmektedir. Her iki müellif de Fâtımîler ile Karmatîleri doğrudan ilişkilendirmekte, inançlarının ve gayelerinin aynı olduğunu mektup aracılığıyla ortaya koymaya çalışmaktadır. Dolayısıyla aynı metne dair yazarı da dâhil olmak üzere farklı rivayetlerin olduğu görülmektedir. Önceki müellifler, bu metinle Ubeydullah el-Mehdî'yi veya Kâim'i dolayısıyla da Fâtımîleri ilişkilendirmezken, Kâdî ve Bağdâdî'de bambaşka bir kurgu gündeme gelmektedir. Bu iki müellifin Fâtımî ve Karmatîleri bir bütün ve birlikte hareket eden iki grup olarak gösterdikleri açıktır. Nitekim eserlerinde buna dair başka anlatılar da mevcuttur. Kâdî ve Bağdâdî'nin bu yaklaşımını Abbâsiler nezdinde giderek güçlenen Fâtımî karşıtlığına bağlamak mümkün görülmektedir.

Kâdî Abdulcebbâr'ın söz konusu kitaba dair verdiği bilgilerde dikkat çeken hususlardan bir diğeri ise şeriatın neshi ve haramların uygulanması noktasındaki aşırı iddialardır. Kâdî Abdulcebbâr ile birlikte önceki müelliflerde yer almayan, anne, kız ve kız kardeşlerle evlenme ve eşlerde ortaklık gibi ibâha türü iddiaların gündeme geldiği görülmektedir. Metnin Fâtımîlere ait olduğu ve Karmatîlere yazıldığı

<sup>67</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 278-282.



iddiası ise bu fikirlerin her iki kesimi de kapsayacak bir içerikle sunulduğunu göstermektedir.

Mevcut kaynaklar incelendiğinde muhtelif eserlerde bazı Karmatî grupların şeriatı nesh ettiğine, yukarıda zikredilen ibâha türü uygulamalarda bulduklarına dair veriler bulunmakla birlikte Fâtımîlerin şeriatı nesh ettiğine, haramları helâl kıldıklarına dair oldukça açık ifadelerin geçtiği en erken kaynaklardan birisinin Kâdî Abdulcebbâr'ın *Tesbîti* olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir. Öncesinde ibâha türü iddiaların açık bir şekilde Yemen Karmatîlerinden Ali b. Fadl (ö. 303/915) için gündeme geldiği anlaşılmaktadır. Bu iddiaları dile getiren Zeydî müellif Ali b. Muhammed el-Alevî'nin 327/938 tarihinden sonra vefat ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla Ali b. Fadl'a yönelik ibâha iddialarının bu yıllarda ortaya atıldığı düşünülebilir.<sup>68</sup> Ehû Muhsin ise yukarıda ifade ettiğimiz üzere *Kitâbu's-Siyâse* üzerinden İsmâîlilerin beşinci davetten itibaren şeriatı hafife almaya başladığı iddiasını dile getirmiştir.<sup>69</sup> Ayrıca davet sürecinde kadın ve erkeklerin beraberce bulunduğu toplantılardan bahsetmişse de Kâdî Abdulcebbâr'daki iddialara yer vermemiştir.<sup>70</sup> Ehû Muhsin'in anlattığı davet aşamalarının daha ziyade İlk İsmâîliler ve Karmatîler ile bağlantılı olduğunu düşünürsek eleştirdiği toplantıları da o gruplarla ilişkilendirmemiz mümkündür. Söz konusu iddiaları Fâtımîler için dile getirmiş olsa bile burada en ileri noktada yalnızca şeriatı hafife alma iddiası söz konusudur.

Kâdî Abdulcebbâr öncesinde Fâtımîler ile ilgili daha açık ifadelerin ise İbn Rizâm'da geçtiği görülmektedir. İbnu'n-Nedîm'in aktardığına göre İbn Rizâm, Ubeydulah döneminde şeriatı hafife alma ve yalancı peygamberlik iddiasının yaygınlaştığını ifade etmiştir.<sup>71</sup> Dolayısıyla öncesinde Fâtımîler için şeriatın hafife alındığına dair iddialar mevcutken Kâdî Abdulcebbâr, Fâtımîlerin şeriatı nesh ettiklerini açık bir dille ifade etmiş, daha da ileri giderek Fâtımîlerin anne, kız kardeş, kız evladı helâl saydıkları, eşlerde ortaklığa gittikleri gibi iddiaları dile getirmiştir. Bu noktada Karmatîler için bile nadiren gündeme getirilen bu ibâha iddialarını Fâtımîler için ilk ortaya atan isimlerden birinin Kâdî Abdulcebbâr olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu

<sup>68</sup> Ali b. Muhammed b. Ubeydullah el-Abbâsî el-Alevî, *Siretu'l-Hâdî ile'l-Hakk Yahyâ b. Hüseyin*, thk. Suheyl Zekkâr (Beyrut, 1972), 394; Avcu, "Bir Ötekileştirme Aracı Olarak İbâha", 373-374.

<sup>69</sup> Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*, 25/131-134.

<sup>70</sup> Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*, 25/115.

<sup>71</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 325.

iddialar, sonraki süreçte İsmâîlî karşıtı müellifler tarafından tekrar edilegelmiştir.<sup>72</sup>

Kâdî Abdulcebbâr'ın Fâtımîlerin şeriatı nesh ettikleri ve haramları uygulama noktasında aşırıya gittikleri yönündeki iddiaları yalnızca *Kitâbu'l-Belâğ'a* dair anlatısından ibaret değildir. O, mevcut Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh'ın (ö. 386/996) içki içmeyi, şarkı dinlemeyi, ipek kıyafetler giymeyi, altın ve gümüş kaplar kullanmayı, anneler ile evlenmeyi, eşlerde ortaklığı yasaklamadığını bilakis uyguladığını belirtmiştir. Kâdî, Azîz'e bağlı dâilerin de bu çirkinlikleri uyguladığını ifade etmiştir.<sup>73</sup> Ayrıca dâilerin Hz. Peygamber'e hakaret ettiğini ve onun şeriatına ta'nda bulduklarını dile getirmiştir.<sup>74</sup> Dolayısıyla Kâdî Abdulcebbâr kendi dönemindeki Fâtımî Halifesi ve çevresindeki dâilerin bizzat bu uygulamalarda bulunduğunu ileri sürmüştür.

Ayrıca Kâdî, Azîz-Billâh ve dâilerinin temiz olmadıklarını, idrar ile temizlendiklerini, leş ile beslendiklerini, öyle ki bölgedeki Mecûsilerin dahi onlarla aynı tabaktan yemediklerini belirtmiştir.<sup>75</sup> Onun bir taraftan genelde İsmâîlîleri özelde Fâtımî halifeleri ve taraftarlarını itikâdî konularda eleştirerek aşırı iddiaları gündeme getirmesi diğer taraftan ise bu gibi toplumda hoşnutsuzluk yaratacak özelliklerden bahsetmesi İsmâîlîliğe yönelik ilgiye kesin bir set çekme çabası gibi gözükmektedir.

Esasında Kâdî Abdulcebbâr'ın hem tarihsel gelişimi hem de fikirleri bağlamında İsmâîlîlere dair geniş bir malumata sahip olduğu anlaşılmaktadır. Kâdî, Ubeydullah el-Mehdî ve Kâim'i şiddetle kötüler ve eleştirirken Halife Mansûr'un (ö. 341/953) ve hilafetinin ilk yıllarında Mu'iz-Lidînillâh'ın (ö. 365/975) nispeten mutedil bir yaklaşım benimsediğini belirtmiştir. Ancak Mu'iz'in zamanla değişip dâilere yaklaştığını ifade etmiştir.<sup>76</sup> Kâdî, muhtemelen Mu'iz döneminde İsmâîlî geleneğe meydana gelen gelişmelerden haberdardır. Fâtımî imamet öğretisini sistemleştiren halifenin Mu'iz-Lidînillâh olduğu bilinmektedir. Mu'iz, Karmatî İsmâîlîlerini Fâtımî davete dâhil etmek ve imamet konusundaki belirsizliğe son vermek amacıyla Fâtımî ima-

<sup>72</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 278-282; İbn Malik Hammâdî, *Keşfu esrârî'l-Bâtıniyye ve ahbâru'l-Karâmita*, thk. Muhammed Osman el-Huş (Kahire, 1985), 27-31; İsferyâni, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, 123-130; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/82-83.

<sup>73</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, 1136-1137, 1202-1203.

<sup>74</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, 1132-1133.

<sup>75</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, 1202-1203.

<sup>76</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, 1116-1121.

met anlayışını, İlk İsmâîlilerin imamet anlayışı üzerinden yeniden yorumlamış ve soylarını Muhammed b. İsmâîl'e dayandırmıştır.<sup>77</sup> Muhtemelen öğretideki bu gelişmeler dolayısıyla Kâdî onun zamanla değiştiğini dile getirmiştir. Diğer yandan Fâtımîlerin Mısır'ı Mu'iz döneminde topraklarına katmaları ve doğuya doğru açılmaları da Kâdî Abdulcebbâr'ın eleştirilerinde etkili olmuştur. Nitekim Mu'iz'i eleştirdikten sonra Fâtımîlerin Mısır'a girişini anlatmıştır.<sup>78</sup>

Anlaşılan o ki Kâdî Abdulcebbâr, Fâtımîlerin şeriatı nesh etmediklerinin de farkındadır. Bilindiği üzere, bazı Karmatî grupların bölünme sonrası şeriatı nesh ettikleri kesin olmakla birlikte Fâtımîler başlangıçtan itibaren dinin hem zâhirine (şeriat) hem de bâtınına bağlı kalmışlardır. Onları Karmatîlerden ayıran temel unsurlardan biri de bu olmuştur.<sup>79</sup> Ancak yukarıda ifade ettiğimiz üzere Kâdî Abdulcebbâr, çeşitli vesilelerle Fâtımîlerin şeriatı nesh ettiklerini vurgulamıştır. Bir taraftan da Fâtımîlerin başlangıçta Hz. Peygamber'in arkasına saklanıp, zâhiren onun şeriatına bağlılık göstererek Mehdî'ye davet ettiklerini ancak aslında bahsettiği türden rezillikleri ortaya koyduklarını dile getirmiştir.<sup>80</sup> Yine Kâim döneminde yaşanan Hâricî Ebû Yezîd en-Nukkârî (ö. 336/947) isyanı<sup>81</sup> sürecinde açıktan Hz. Peygamber'e sövmekten ve onun şeriatını iptal etmekten vazgeçtiklerini, ancak gizliden gizliye insanları aldatmaya devam ettiklerini ifade etmiştir.<sup>82</sup> Dolayısıyla Kâdî Abdulcebbâr aslında Fâtımîlerin şeriatı uyguladıklarını bilmektedir ancak bu uygulamayı yalnızca zâhiren şeriatı kabul eder ve uygular gibi gözükmek ama aslında reddetmek olarak değerlendirmiştir.

*el-Belâğu'l-ekber* anlatısında Fâtımîler ile Karmatîlerin birlikte hareket ettiklerini, hatta Karmatîleri isyana teşvik edenlerin Fâtımîler olduğunu ifade eden ve öğretiyeye dair hususlarda da Fâtımîler ile Karmatîleri bir tutan Kâdî Abdulcebbâr'ın aynı zamanda Fâtımîler ile Karmatîlerin mücadelelerinden de haberdar olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>77</sup> Detaylı bilgi için bkz. Ali Avcu, "Fatımi İmamet Anlayışında Değişim Süreci", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011), 151-171.

<sup>78</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâli'n-Nübüvve*, 1120-1129.

<sup>79</sup> Kâdî Nu'mân'ın *De'â'imu'l-İslâm* isimli kitabı şeriatın esaslarını ele almaktadır. Krş. Ebû Hanife Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr el-Kâdî et-Temîmî el-Kayrevânî Kâdî Nu'mân, *De'â'imu'l-İslâm ve zikru'l-helâl ve'l-harâm ve'l-kadâyâ ve'l-ahkâm 'an ehli beyti Rasûlillâh 'aleyhi ve 'aleyhim efdalu's-salât*, thk. Âsaf Ali Asgar Feyzi (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1951).

<sup>80</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâli'n-Nübüvve*, 1132-1133.

<sup>81</sup> Bölgedeki Sünnîler tarafından da desteklenen bu isyan uzun süre Fâtımîleri meşgul etmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Aydın Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi (909-1171)* (İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 2018), 98-137; Brett, *The Rise of The Fatimids*, 165-175.

<sup>82</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâli'n-Nübüvve*, 216-217.

Nitekim kendisi eserinde Fâtımilerin Suriye bölgesinde hâkimiyet elde etmesi sonrasında (357/967) bölgeden elde ettikleri vergi gelirini yitiren Karmatilerin onlarla giriştiği mücadeleden bahsetmiştir. Karmatî lideri Ebû Ali el-Cennâbî'nin Fâtımilere karşı Abbâsî Halifesi Mutî'-Lillâh (ö. 364/974) ile ittifak kurma çabasından bahsederek olayların seyrine yer vermiştir. Buna göre, Mutî'-Lillâh ittifak teklifini kabul etmeyince Ebû Ali el-Cennâbî, siyah üzerinde "emîru'l-mu'minin el- Mutî'-Lillâh" ve "Hakka dönen Seyyidler" yazan siyah bayraklarla Şâm'a doğru hareket etmiş ve Fâtımilerle savaşmıştır. Fâtımilerin Muhammed el-Kaddâh soyundan gelen hilekârlar ve İslâm düşmanları olduğunu anlatarak halkı Abbâsî Halifesi'ne itaate davet etmiştir. Hatta Kâdî, bu süreçte Hanefî ulemadan bir kimsenin Fâtımilerin Ahsâ'daki Karmatilerden daha tehlikeli olduğunu söylediğine işaret etmiştir.<sup>83</sup> Dolayısıyla Fâtımilerle Karmatiler zaman zaman birbiriyle mücadele eden ve Abbâsilere oluşturdukları tehdit açısından kıyaslanabilecek iki ayrı gruptur. Bunları aktarmakla birlikte Kâdî Abdulcebbâr'a göre Fâtımiler ile Karmatiler birlikte hareket edebilen ve itikâdî açıdan benzer aşırılıklara sahip iki gruptur.

### Sonuç

4./10.-5./11. asırlarda Fâtımilerin gelişiminin ve İsmâîlî davet faaliyetlerinin İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde etkili bir biçimde sürdürülmesinin de etkisiyle İsmâîlî karşıtı metinler kaleme alınmış ya da farklı tür eserlerde İsmâîlîler yoğun bir biçimde eleştirilmiştir. Kâdî Abdulcebbâr'ın 385/995 yılı civarında Rey'de kaleme aldığı *Tesbîtu delâ'ili'n-nubuwwi*'si de İsmâîlîlik eleştirileri noktasında öne çıkan eserlerdendir. Kâdî, eserinde İlk İsmâîlîler, Fâtımiler ve Karmatilerin tarihine dair uzun anlatılar sunmuş, bir yandan da başta tevhid, yaradılış nazariyesi, nübüvvet, imamet, şariat, ahiret ve te'vil anlayışları olmak üzere muhtelif açılardan onları eleştirmiştir. Söz konusu eserin en dikkat çekici yönlerinden birisi ise Kâdî'nin Fâtımilere bakışıdır.

Kâdî Abdulcebbâr'ın *Tesbît*'ini önemli kılan hususlardan biri, Fâtımilerin kökenine ilişkin sunduğu muhtelif iddialardır. Ubeydullah el-Mehdî'nin nesebine dair üç farklı soy silsilesi zikreden Kâdî, bunların her biri aracılığıyla Fâtımileri; Deysâniyye, Seneviyye ve Hürremiyye gibi gruplarla doğrudan ilişkilendirmiştir. Öte yandan Kâdî Abdulcebbâr, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk kez Ubeydullah el-Mehdî'nin Yahudi birinin oğlu olduğu iddiasını dile getiren kişi olmuştur. Bu çerçevede yalnızca *Tesbît*'in dahi Ubeydullah el-Mehdî'nin kökenine dair henüz 4./10. asırda çok sayıda farklı iddia bulunduğunu gösterir nitelikte olduğunu söylemek mümkündür. Bu

<sup>83</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nübüvve*, 1126-1133.

ihtilaflar doğrultusunda Ubeydullah'ın nesebinin Hz. Fâtıma'ya dayanmadığı ve Fâtımîlerin meşruiyetlerinin geçersiz olduğu savunulmuştur.

Fâtımî-Karmatî bölünmesinden sonra iki grubun itikadî ve siyasi açılarından büyük ölçüde ayrıştığı bilinmektedir. Kâdî Abdulcebbâr'ın da bu gelişmelerden haberdar olduğu eserindeki bazı kayıtlardan anlaşılmaktadır. Ne var ki bu durum Kâdî Abdulcebbâr'ın Fâtımî İsmâîlîleri ile Karmatîleri hem itikadî hem de siyasi açılarından doğrudan irtibatlandırma çabasının önüne geçememiştir. Nitekim *Tesbî't*'in en dikkat çekici özelliklerinden birisi Fâtımî İsmâîlîleri ile Karmatîleri tarihsel anlatılar ve şeriata yaklaşım üzerinden doğrudan irtibatlandırma gayretidir. Kâdî, İsmâîlîlerin erken dönemine ait olduğu anlaşılan *el-Belâğu'l-ekber* adlı eserin Fâtımî Halifesi Kâim (ö. 334/946) tarafından, Bahreyn bölgesindeki Karmatîlerden Ebû Tâhir el-Karmatî'ye (ö. 332/944) yazıldığını ileri sürmektedir. Ayrıca kitapta ibâhâ türü iddiaların yer aldığını dile getirmektedir. Bu vesileyle erken dönem İsmâîlî öğretileri ve ibâhâ türü uygulamaları Fâtımîlere nispet etmekte, bir yandan da Karmatîlerin Fâtımîlerin teşvikiyle hareket ettiğine işaret etmektedir. Kâdî, muasırı olan Fâtımî Halifesi Azîz'in, önceki halifelerin ve İsmâîlî dâilerin; anne, kız ve kız kardeşlerle evlenme ve eşlerde ortaklık gibi şeriata aykırı uygulamaları bizzat benimsediklerini iddia etmektedir. Böylece şeriati nesh ettikleri anlaşılan Karmatîlerin bile yalnızca bazı grupları için gündeme gelen iddiaları bâtin ile birlikte şeriatin da gerekliliğini savunan Fâtımîlere nispet etmektedir.

İsmâîlîlik karşıtı metinlerden günümüze ulaşanlar kronolojik olarak incelendiğinde söz konusu iddiaları açıkça Fâtımîler için dile getiren ilk isimlerden birinin Kâdî Abdulcebbâr olduğu anlaşılmaktadır. Kâdî'nin bu tutumunu Fâtımîlerin gelişimi ve ilerlemesiyle irtibatlandırmak mümkün gözükmemektedir. Nitekim Kâdî'nin yaşadığı dönem Fâtımîlerin hâkimiyet alanının en geniş sınırlarına ulaştığı, Suriye'nin ele geçirilmesiyle birlikte Abbâsîlere yönelik tehdidin arttığı, siyasi ve ekonomik gücün yanı sıra Fâtımî hilafet merkezi olan Kahire'nin ilmi-kültürel anlamda da Bağdad'ı geride bıraktığı bir döneme karşılık gelmektedir. Öyle ki Kâdî Abdulcebbâr sık sık eserinde İsmâîlîlilerin güçlü, toprakları geniş ve kalabalık bir kesime ulaşmış olmasının onların davalarında haklı olduğunu göstermediğini vurgulamak mecburiyetinde kalmıştır. Böyle bir ortamda müelliflerin zaten itikadî konularda bütünüyle karşı oldukları İsmâîlîleri çok daha sert bir üslupla ve aşırı iddiaları merkeze alarak eleştirmeye başladıkları dikkat çekmektedir. Bu yaklaşım Kâdî Abdulcebbâr örneğinde olduğu gibi bazı aşırı İsmâîlî gruplarda benimsenen fikirlerin ve toplum tarafından kabul edilmesi mümkün olmayan uygulamaların

Fâtımiler de dâhil olmak üzere tüm İsmâîlilere hamledilmesini beraberinde getirmiştir. Kâdî Abdulcebbâr'ın bu tavrını müteakip bazı müelliflerin de sürdürdüğünü söylemek mümkündür.

Tüm bu yönleriyle Kâdî Abdulcebbâr'ın *Tesbîtu delâ'ili'n-nubuve* adlı eserinde Fâtımilere dair sunduğu fotoğrafın söz konusu dönemdeki algı biçimini anlamlandırmak açısından oldukça önemli olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir. İslâm dünyasının önemli bir gücü konumuna yükselen Fâtımilerin benimsemedikleri birtakım görüş ve uygulamalarla ilişkilendirilmesi ve muhalefet halinde oldukları Karmatilerle itikâdî görüşler ve siyasi açıdan irtibatlandırılması, sonraki dönemlerde Kâdî'nin de etkisinin olduğu anlaşılacak şekilde karşımıza çıkmaya devam etmiştir.

#### **Kaynakça**

- Alevî, Ali b. Muhammed b. Ubeydullah el-Abbâsî el-. *Sîretu'l-Hâdi ile'l-Hakk Yahyâ b. Hüseyin*. thk. Suheyl Zekkâr. Beyrut, 1972.
- Avcu, Ali. "Bir Ötekileştirme Aracı Olarak İbaha: İsmâîlîlik Örneği". *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), 355-390.
- Avcu, Ali. "Fatîmi İmamet Anlayışında Değişim Süreci". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011), 151-171.
- Avcu, Ali. *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâîlîlik*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.
- Avcu, Ali. *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs, 2018.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed Temimî. *el-Fark beyne'l-firak ve beyânu'l-firkati'n-naciye minhum*. Beyrut: Dâru'l-Âfâku'l-Cedîde, 1977.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-. *Keşfu esrârî'l-Bâtiniyye*. thk. Ali Aslan. İstanbul: Mektebetu'l-İrşâd, 2021.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-. *Keşfu'l-esrâr ve hetku'l-estâr*. thk. İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Beyhî. 2 Cilt. Beyrut, Kahire: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2021.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-. *Keşfu'l-esrâr ve hetku'l-estâr*. thk. Ahmed b. Abdurrahman ed-Demicî. 2 Cilt. Beyrut, Kahire: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2021.
- Brett, Michael. *The Rise of The Fatimids: The World of The Mediterranean and The Middle East in The Fourth Century of The Hijra, Tenth Century CE*. Leiden : E.J. Brill, 2001.

- Bustî, Ebu'l-Kâsım İsmâil el-Cîlî. "Keşfu esrârî'l-Bâtiniyye ve 'avâri mezhebîhim". *el-İsmâiliyyun: Keşfu'l-esrâr ve nekdu'l-efkâr*. thk. 'Âdil Sâlim el-Abdulcâdir. Kuveyt, 2002.
- Ca'fer b. Mansûr el-Yemen. *Kitâbu'l-Keşf*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1984.
- Chokr, Melhem. *İslam'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Crone, Patricia. "Daysanīs". *Encyclopaedia of Islam Three*. Erişim 11 Haziran 2023. [https://referenceworks-brillonline-com.yale.idm.oclc.org/entries/encyclopaedia-of-islam-3/daysanis-COM\\_25955?s.num=0&s.rows=20&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-3&s.q=Daysan](https://referenceworks-brillonline-com.yale.idm.oclc.org/entries/encyclopaedia-of-islam-3/daysanis-COM_25955?s.num=0&s.rows=20&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-3&s.q=Daysan)
- Çelik, Aydın. *Fâtımîler Devleti Tarihi (909-1171)*. İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- Daftary, Farhad. "Sectarian and National Movements in Iran, Khurasan and Transoxania During Umayyad and Early 'Abbasid Times". *History of Civilisations of Central Asia*. ed. M. S. Asimov - C. E. Bosworth. 4/47-65. UNESCO Publishing, 1998.
- Daftary, Farhad. "The Earliest Ismā'īlīs". *Arabica* 38/2 (1991), 214-245.
- Hamdani, Abbas - Blois, François de. "A Re-Examination of al-Mahdi's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs". *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1983), 173-207.
- Hammâdî, İbn Malik. *Keşfu esrârî'l-Bâtiniyye ve ahbâru'l-Karâmita*. thk. Muhammed Osman el-Huşî. Kahire, 1985.
- Hansu, Hüseyin. "Giriş". *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamberin Hayatı*. 25-43. İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Hodgson, Marshall G. S. *İslam'ın Serüveni 2: Orta Dönemlerde İslam'ın Yayılışı*. çev. Berkay Ersöz. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017.
- Ivanow, Vladimir. *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*. Calcutta: Oxford University, 1942.
- İbn Havkal, Ebû'l Kasım Muhammed. *Sûretu'l-Arz*. ed. J. H. Kramers. Leiden: Brill, 1938.
- İbn Rizâm, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Rizam el-Kufî et-Tâî. *er-Red 'ale'l-İsmâiliyyeti'l-Karâmita ve şerhu mezâhibihim fi's-saddi an şerâii'r-Rusûl ve'd-duâ ila ifsâdi'l memâlik ve'd-*

- duvel ve'r-red alâ sâiri'l-mulhidîn*. thk. Fevvaz b. Abdullah b. Ma-yuz es-Sebîti. Medine: Camiatu'l-İslamiyye bi'l-Medineti'n-Nebe-viyye, 2015.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd, 1995.
- İbnu'd-Devâdârî, Seyfüddîn Ebû Bekr b. Abdillâh b. Aybek. *Kenzu'd-durer ve câmi'u'l-ğurer*. Kahire, 1961.
- İbnu'l Murtazâ, el-Mehdî-Lidinillâh Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtu'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut, 1961.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *el-Muntazam fî tarihi'l-muluk ve'l-umem*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnu'l-Esir, Ebû Hasan Ali b. Muhammed Abdülkerîm. *el-Kâmil fî't-târih*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebû Yakûb İshak el-Maaruf. *el-Fihrist*. thk. Yusuf Ali Tavîl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- İdris İmâduddin, İdris b. el-Hasen b. Abdillâh el-Kureşî. *Uyûnu'l-ahbâr ve funûnu'l-âsâr*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1978.
- İsferâyînî, Şehfûr b. Tâhir b. *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-firkati'n-nâciye 'ani'l-firaki'l-hâlikîn*. thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî. Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1955.
- Kâdî Abdulcebbâr, İmâduddîn Ebu'l-Hasan b. Abdillâh el-Hemedanî Esedabadî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Kâdî Abdulcebbâr, İmâduddîn Ebu'l-Hasan b. Abdillâh el-Hemedanî Esedabadî. *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamberin Hayatı*. çev. M. Şerif Eroğlu - Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kâdî Abdulcebbâr, İmâduddîn Ebu'l-Hasan b. Abdillâh el-Hemedanî Esedabadî. *Tesbîtu delâ'ili'n-nubuvve*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1575, 303.
- Kâdî Abdulcebbâr, İmâduddîn Ebu'l-Hasan b. Abdillâh el-Hemedanî Esedabadî. *Tesbîtu delâ'ili'n-nubuvve*. thk. Abdülkerîm Osman. Kahire: Dâru'l-Mustafa, ts.
- Kâdî Nu'mân, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr el-Kâdî et-Temîmî el-Kayrevânî. *De'â'imu'l-İslâm ve zikru'l-helâl ve'l-*



- harâm ve'l-kadâyâ ve'l-ahkâm 'an ehli beyti Rasûlillâh 'aleyhi ve 'aleyhim efdalu's-salât.* thk. Âsaf Ali Asgar Feyzî. Kahire: Dâru'l-Maârif, 3. Baskı., 1951.
- Kızıl, Hayreddin. "Mazdek Hareketi ve Sebepleri". *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2021), 747-767.
- Lewis, Bernard. *Origins of Ismailism*. Cambridge, 1940.
- Madelung, Wilferd. "Aspects of Ismâ'îlî Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being". *Ismâ'îlî Contributions to Islamic Culture*. ed. Seyyed Hossein Nasr. 53-65. Tehran: Academy of Philosophy, 1977.
- Madelung, Wilferd. "Khurramiyya". *Encyclopaedia of Islam Second Edition*. Erişim 11 Haziran 2023. [https://referenceworks-brill-online-com.yale.idm.oclc.org/entries/encyclopaedia-of-islam-2/khurramiyya-SIM\\_4341?s.num=6&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Khurrami](https://referenceworks-brill-online-com.yale.idm.oclc.org/entries/encyclopaedia-of-islam-2/khurramiyya-SIM_4341?s.num=6&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Khurrami)
- Madelung, Wilferd. "The Imamate in Early Ismaili Doctrine". *Shii Studies Review* 2/1-2 (2018), 62-155. <https://doi.org/10.1163/24682470-12340019>
- Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Ahsenu't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. ed. M. D. De Goeje. Leiden, 1906.
- Makrîzî, Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitat ve'l-âsâr: el-Hitatu'l-Makrîziyye*. thk. Muhammed Zeynuhum - Mediha Şerkâvî. Kahire: Mektebetu Medbûlâ, 1998.
- Makrîzî, Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir. *İtti'âzu'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ*. thk. Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed. 3 Cilt. Kahire: el-Meclisü'l-Ala li'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1996.
- Makrîzî, Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir. *Kitâbu'l-Mukaffa el-kebîr*. thk. Muhammed Ya'lâvî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1991.
- Mamour, Prince P. H. *Polemics on the Origin of the Fatimi Chaliphs*. London, 1934.
- Meşkûr, Cevad. *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*. çev. M. Mahfuz Söylemez vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Nizâmülmülk, Ebû Ali Kıvamuddîn Hasan b. Ali b. İshak et-Tûsî. *Siyasetname*. çev. Mehmet Taha Ayar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- Nizâmülmülk, Ebû Ali Kıvamuddîn Hasan b. Ali b. İshak et-Tûsî. *Siyeru'l-mulûk (Siyâsetnâme)*. thk. Hubert Darke. Tahran, 1991.

- Nuveyrî, Ahmed b. Abdulvehhâb en-. *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-edeb.* thk. Abdulmecîd Turhaynî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Onat, Hasan. "Hattâbiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Ocak 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hattabiyye>
- Öz, Mustafa. "Deysâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 07 Ekim 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/deysaniyye>
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn. *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn.* thk. Alî Sâmi en-Neşşâr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Sarıcı, Cemil. *Kâdî Abdülcebbâr'ın Bâtınlık Eleştirisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Seneviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 07 Ekim 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/seneviyye>
- Sirâcuddin er-Rifâî, Seyyid Şerif Abdullah Muhammed. *Sihâhu'l-ahbâr fî nesebi's-sadâti'l-Fâtımiyyeti'l-ahyâr.* Bombay, 1888.
- Stern, S. M. "The Early Ismâ'îlî Missionaries in North-West Persia and in Khurāsân and Transoxania". *Studies in Early Ismâ'îlism*. 189-233. Leiden: Brill, 1983.
- Tan, Muzaffer. *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı İsmâilî Davet Yapılanması*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2017.
- Tan, Muzaffer. *İsmâiliyye'nin Teşekkül Süreci*. Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005.
- Topaloğlu, Bekir. "Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tesbitu-delailin-nubuvve>
- Ünverdi, Veysi. *Mu'tezile ve İmâmet İmâmiyye Şıası'nun İmâmet Anlayışının Eleştirisi: Kâdî Abdülcebbâr Örneği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Walker, Paul E. "Fatimid Institutions of Learning". *Journal of the American Research Center in Egypt* 34 (1997), 179-200. <https://doi.org/10.2307/40000806>
- Yurtalan, Betül. *Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tarihu'l-İslam ve Vefeyâtu'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm.* thk. Ömer Abdusselam Tedmurî. 56 Cilt. Beyrut, 1993.

Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-musta'rebîn ve'l-musteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-ilmî li'l-melâyîn, 2002.

*Târîhu'l-Şerîf el-Âbid Ehû Muhsin fî nesebi müessesesi'd-devleti'l-Fâtîmiyye ve bed'i'd-da've ve ahbâri'd-du'at ve'l-Karâmita: Temme tecmîahu min nusûs muktebise anhu ledâ en-Nuveyrî, el-Makrîzî, ed-Devâdârî ve aharîn*. thk. Abdulhâlık b. Abdulcelîl el-Cenebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mehecce'tu'l-Beydâ, 2019.

### Extended Summary

Qâdî 'Abd al-Jabbâr (d. 415/1025) is one of the most prominent figures in the Mu'tazilite tradition in the 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> century with the criticism of Shi'ism. Qâdî 'Abd al-Jabbâr devoted a great deal of space to criticizing Shi'ism in his work *Tathbîtu dalâ'il al-nubuwwa*, which he wrote in Ray around 385/995. Although criticism of the Imâmiyya is also intense in Qâdî 'Abd al-Jabbâr's work, it is possible to say that the critique of Isma'ilism is at the forefront. For this reason, al-Qâdî was accepted as one of the main figures who criticized the Isma'ilis by the authors of the following period, although he had no independent refutation of the Isma'ilis. This article will examine Qâdî 'Abd al-Jabbâr's view of the Fâtîmids in his *Tathbît*.

In his work, al-Qâdî presented long narratives on the history of the early Ismâ'ilites, the Fâtîmids, and the Qarmaṭians, while criticizing them from various perspectives, especially their conceptions of tawhîd, the theory of creation, nubuwwa, imâma, sharī'a, the hereafter, and ta'wîl. One of the most remarkable aspects of this work is Qâdî's view of the Fâtîmids. In our opinion, one of the most significant issues in anti-Isma'ilī texts is the presentation of Isma'ilī groups as a uniform organization by disregarding their differences within the term "Bāṭinism". The association of the Fâtîmids and the Qarmaṭians, who had serious differences in terms of theology, especially in their approach to the sharī'a, and who were in political struggle, also originates from this point of view. In the following process, this approach has been expanded to the extent that the scope of extreme views, which are not even valid for all Isma'ilīs, has been attributed to all Shī'a, including the Imâmiyya. Understanding the efforts of Qâdî 'Abd al-Jabbâr, one of the first examples of this approach, and the ways of establishing this connection is also important in terms of understanding the subsequent process. For this reason, this study focuses on the socio-political structure and the sectarian situation of the period, Qâdî 'Abd al-Jabbâr's view of the Fâtîmids, his efforts to associate the Fâtîmid Ismâ'ilites with the Qarmaṭians, and the general evaluation of this approach.

One of the most significant aspects of Qāḍī ‘Abd al-Jabbār’s *Tathbīt* is the various claims he presented regarding the origins of the Fāṭimids. He mentioned three different lineages regarding the progeny of ‘Ubayd al-‘Abd Allah al-Mahdī and directly connected the Fāṭimids with groups such as the Dayṣāniyya, the Thanawiyya, and the Khurramiyya through each of these lines of descent. On the other hand, Qāḍī ‘Abd al-Jabbār was, as far as we have been able to determine, the first to claim that ‘Ubayd al-‘Abd Allah al-Mahdī was the son of a Jewish person. In this way, he argued that ‘Ubayd al-‘Abd Allah al-Mahdī’s lineage is not based on Fāṭima and that the legitimacy of the Fāṭimids is illegitimate.

One of the most noteworthy aspects of the *Tathbīt* is its attempt to directly connect the Fāṭimid Ismā‘īlīs and the Qarmaṭians through historical narratives and the approach to sharī‘a. Qāḍī argues that *al-Balāgh al-akbar*, which seems to belong to the early period of the Ismā‘īlites, was written by the Fāṭimid Caliph al-Qā‘im (d. 334/946) to Abū Ṭāhir al-Qarmaṭī (d. 332/944), one of the Qarmaṭians in Bahrain. He also states that the book includes ibāḥā-type claims. In this connection, he attributes the early Ismā‘īlī teachings and practices of ibāḥā to the Fāṭimids, while indicating that the Qarmaṭians acted with the encouragement of the Fāṭimids. Qāḍī claimed that his contemporary, the Fāṭimid Caliph ‘Azīz, the previous caliphs, and the Ismā‘īlī dā‘īs themselves adopted practices contrary to the sharī‘a, such as marrying mothers, daughters, and sisters, and partnership in wives. Thus, he attributed to the Fāṭimids, who defended the necessity of the sharī‘a along with the bāṭin, claims that were raised only for some groups of the Qarmaṭians, who were understood to have abrogated the sharī‘a.

When the extant texts against Ismā‘īlism are analyzed chronologically, it is understood that Qāḍī ‘Abd al-Jabbār was one of the first to express these claims explicitly for the Fāṭimids. It seems possible to connect this attitude of Qāḍī with the progress and development of the Fāṭimids. As a matter of fact, Qāḍī’s lifetime corresponds to a period in which the Fāṭimid domain reached the broadest borders, the threat to the Abbāsids increased with the conquest of Syria, and Cairo, the center of the Fāṭimid Caliphate, surpassed Baghdād in terms of political and economic power, as well as scholarly and cultural knowledge.

In all these aspects, it seems possible to say that the photograph presented by Qāḍī ‘Abd al-Jabbār about the Fāṭimids in his work *Tathbītu dalā‘il al-nubuwwa* is very significant for understanding the way of perception in the period under discussion. The association of the Fāṭimids, who had risen to the position of an important power in

the Islamic world, with certain views and practices that they did not adopt and the linking of them with the Qarmaṭians, with whom they were in opposition, in terms of theological views and politics, continued to appear in the following periods in such a way that it was understood that Qāḍī also had an influence.

**Tayyibî İsmâîlîler’de Nefsânî Tekâmül ve Tenasüh**

The Spiritual Development And Reincarnation (Tanâsukh) in the  
Tayyibî İsmâ‘îlî Tradition

Asiye TIĞLI\*

**Öz**

Geç dönem İsmâîlîlerden olan Müsta‘li-Tayyibîler, genel anlamda Fatimî öğretisine bağlı kalmışlardır. Fakat, Adem’in yeryüzüne hubutu, çok sayıda nebevî döngünün kabulü ve ölümden sonra ruh göçü ile cennet ve cehennem gibi konularda bazı ilavelerde bulunmuş ve daha mitolojik bir anlatım tarzını benimsemişlerdir. Bu çalışmada, Tayyibîler’in ruh göçüne olan yaklaşımları nefsin tekâmülü ile ilişkili olarak ele alınmıştır. Buna göre Letafet Alemi’ne çıkacak kadar arınmayan nefslere tekâmül şanslarını; maddî dünyaya tekrar geri gelip farklı kalıp ya da bedenlerle tezahür etmek yahut daha latif olan felekler arasında iniş ve yükselişler yaşamak suretiyle sürdürülebilmektedirler. Çeşitli deformasyonlara uğradıkları bu döngü sarmalında ruhlar, hak ettikleri cezayı çekip gerçeği idrak ettikten sonra, davete icabet etme yoluyla arınma şansını tekrar elde etmiş olurlar. Fakat onlara göre ruhun hadden hadde geçiş yoluyla sağladığı bu yükselişlerin tenasühle karıştırılmaması gerekmektedir.

**Abstract**

The Musta‘li-Tayyibis, some of the Ismailis of the late time, generally adhered to the Fatimi philosophy. However, they did add certain additions and adopted a more mythological narrative approach on such subjects as Adam’s descent to earth, the recognition of numerous prophetic cycles, transmigration of the soul after death and the concept of Heaven and Hell. In this study, the Tayyibis’ methods to transmigration are discussed in relation to the development of the nafs (soul). According to this, souls who are not yet pure enough to ascend to the "spiritual world" (al-‘alam al-rûhî) will have a chance to advance spiritually by returning to the physical world in various forms or bodies, or by ascending and descending through the seven planetary spheres of hell. After receiving the penalty they earned and realizing the truth, souls in this spiral of cycles, in which they experience numerous deformations, are given the opportunity to be purified once more by accepting the invitation. However, the Tayyibis claim that reincarnation

\* Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Ana Bilim Dalı, Bursa, Türkiye, asiyetigli@uludag.edu.tr; <http://orcid.org/0000-0003-3693-692X>.

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
19.02.2023	15.06.2023	30.06.2023

DOI 10.18403/emakalat.1253220

Geçirdiği farklı aşamalardan sonra davetin nuruyla aydınlanan her ruh, nihayet bedeninden ayrılıp hiyerarşide kendisinden daha üst makama yükselir ve Letâfet Aleminde diğer mübarek ruhlarla birleşir.

**Anahtar Kelimeler:** Tayyibi, Tenasüh, tekâmül, nefis, İsmâîli.

should not be confused with the advancements the soul makes after traveling through numerous stages. Each soul, having passed through these stages and illuminated by the light of the invitation, finally leaves the body and rises to a higher position in the hierarchy where it unites with other venerable souls in the spiritual world.

**Keywords:** Tayyibi, İsmâîlism, reincarnation (tanâsukh), soul (nafs), perfection (takâmul).

### Giriş

Fatimî halifesi el-Müstansır-Billâh'ın vefatından (ö. 487/1094) sonra İsmâîli mezhebi Nizârililer ve Müsta'fîler olmak üzere iki kola ayrılmıştır. Bu kollardan taht mücadelesini kazanan taraf olan Müsta'fîler de kendi içlerinde bölünmeler yaşamışlardır. Bunlardan el-Âmir'in oğlu olan Tayyib'i imam olarak kabul edenler Fatimî-Müsta'fî kolunun bir devamı olarak Yemen'de yeni bir davetin öncülüğünü yapmışlardır. Günümüzde, Hindistan'da bulunan Dâvüdüler ile Yemen'de kalan Süleymânî Bohralar varlıklarını sürdürmeye devam etmektedirler. Nizari İsmâîlilerin tersine Müsta'fî-Tayyibi İsmâîliler, imamları Ebü'l-Kâsım et-Tayyib'in, 524/1130 tarihinden beri gaybette olduğuna inanmaktadırlar. Onun yokluğunda, vekilleri olarak kabul edilen dailer ve en yüksek otoriteye sahip temsilciler (*Dâ'î-yi mutlak*) bu topluluğa önderlik etmektedir.<sup>1</sup>

Müsta'fî-Tayyibi İsmâîliler'de nefsin tekamülü ve tenasüh konusu, esasında daha önce kaleme alınan bir incelemenin devamı niteliğindedir.<sup>2</sup> "İsmâîlilik'te Nefsânî Diriliş ve Tenasüh İnancı" başlıklı bu ilk çalışmada, klasik dönem İsmâîli öğretinin öncüleri kabul edilen Hamidüddin el-Kirmânî (ö. 411/1020'den sonra), Nâsır-ı Hüsrev (ö. 465/1073'ten sonra), Sicistânî (ö. 393/1003 [?]) ve Nasîrüddin et-Tüsî (ö. 672/1274) gibi İsmâîli öğretinin şekillenmesinde etkili olan yazarların konuyla ilgili görüşleri incelenmiştir. Bu sefer geç dönem

<sup>1</sup> Daha ayrıntılı bilgi için bak. Farhad Daftary, *The Ismailis Their History and Doctrines*, (New York: Cambridge University Press, 2007), 238-241. Ayman Fu'ad Sayyid in collaboration with Paul E. Walker, Maurice A. Pomerantz. *The Fatimids and their Successors in Yaman : the history of an Islamic community [Arabic edition and English summary of volume 7 of Idris 'Imad al-Din's 'Uyun al-akhbar]*, (London : I.B. Tauris ; The Institute of Ismaili Studies, 2002), 1-6.

<sup>2</sup> İlk makale için bk. Asiye Tıǵlı, "İsmâîlilik'te Nefsânî Diriliş Ve Tenasüh İnancı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (16 Mayıs 2022): 1-37.

İsmâîlîlik olarak ifade edebileceğimiz Tayyibîler'in aynı konu etrafındaki yaklaşımları ele alınmaktadır.

Bu bağlamda incelediğimiz yazarlardan İbrahim b. Hüseyin el-Hâmîdî (ö. 557/1162), Tayyibî İsmâîlîler'in ikinci dâ'î el-mutlakı olarak atanan ve yazdığı *Kenzü'l- Veled* adlı eseriyle mezhebin inanç sistemini belirlemede önemli etkiye sahip olan bir simadır. Bu konuda görüşlerine odaklandığımız ikinci önemli isim ise Tayyibî İsmâîlîler'in sekizinci dâ'î-y-i mutlakı olarak görev yapan Hüseyin b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Velîd (ö.682-1284) olacaktır. Onun *el-Mebde' ve'l-Me'âd* adlı eseri, makalede öne çıkan önemli kaynaklardan biridir. Kronolojik olarak sıraladığımız bu yazar silsilesinde üçüncü önemli isim, Yemen'de Zeydîler'e karşı yaptığı savaşlarla bilinen ve aynı zamanda tarihçi yönü ile de meşhur olan İdris İmâduddîn el-Kureşî (ö. 872/1468)'dir. Tayyibîler'e kırk yıl boyunca liderlik yapan İdris İmâduddîn'in, mezhebin Hindistan'da (özellikle Gucerât) yaygınlık kazanması için özel bir gayret sarfettiği bilinmektedir. Onun meşhur eseri, *Zehru'l-me'ânî*'de, Tayyibî öğretisi daha kapsamlı bir şekilde anlatılmaktadır.<sup>3</sup> Çalışma'da başvuracağımız bir diğer kaynak ise, açıkça ruh göçünden söz eden ve yapılan son çalışmalarla Ebû Temmâm'a (ö. 4./10.yy ortaları) ait olduğu anlaşılan *Kitâbu's-Şecera*<sup>4</sup> adlı eser olacaktır. Tayyibî İsmâîlî toplumunun Hindistan ve Yemen'deki kolları bu kitabın farklı bir nüshasını günümüze kadar korumuşlardır. Bu kitap Walker'ın ifadesiyle "Ortodoks Fatîmi davadan" farklı olarak heteredoks bir imaya sahip olsa da<sup>5</sup>, Tayyibî İsmâîlîler'in eserlerinde kullandığı mitolojik dil özelliklerine ve ruh göçünü mümkün gören izahlara sahip olmasıyla konumuz açısından dikkate değer kabul edilmiştir.<sup>6</sup>

Henry Corbin ve De Smet, Tayyibî İsmâîlîler'in, altıncı İmam Cafer es-Sadık'ın gizli ilhamlarını içerdiği varsayılan erken dönem Şii gulat

<sup>3</sup> Hayatı ve eserleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için bak. Ayman Fu'ad Sayyid, *The Fatimids and their Successors in Yaman*, 9-16.

<sup>4</sup> Bu kaynak yanlışlıkla Abdân Karmatî'ye atfedilmiştir. Asıl yazarının Ebû Temmâm olduğu artık bilinmektedir. Ancak yararlandığımız kaynak Arif Tamir tarafından bu isimle anıldığı için dipnotta da bu şekilde geçmektedir. Söz konusu düzeltme için bk. Wilfred Madelung - Paul E. Walker, *An Isma'ili Heresiography: The "Bâb al-shaytan" from Abû Tammâm's kitâb al-shajara*, (Brill: Leiden, Boston, Köln: 1998), Preface: vii-xi.

<sup>5</sup> Wilfred Madelung-Paul E. Walker, *An Ismaili Heresiography*, Preface: viii. Ayrıca kitap hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. 1-15.

<sup>6</sup> Tayyibî İsmâîlî kaynaklar hakkında özel bir araştırma için bk. Samer Tra-boulsi, "Sources fort he History of the Tayyibî İsmâîlî Da'wa in Yaman and Its Relocation to India", *Journal od Islamic Manuscript*, 5 (Leiden: 2014), 246-274.



metinlerinden (*Kitâbü'l-Haft ve Ümmü'l-Kitâb gibi*) alınan birçok “gnostik” unsuru benimsediklerini ifade etmektedirler. De Smet ayrıca Tayyibî müelliflerinin, Kirmânî'nin düşüncesini, İhvân-ı Safâ'ya atfedilen *Resâilü İhvân-ı Safâ* ve *er-Risâletü'l-câmi'a* ışığında tefsir ettiklerini vurgulamakta ve Daftary de bunu teyit eden ifadelerle yer vermektedir.<sup>7</sup> Nitekim İdris İmaduddin'in İhvân-ı Safâ'yı İsmâilî olarak kabul edip<sup>8</sup> onların risalelerine atıfta bulunması, onların konuyla ilgili görüşlerini de dikkate almamızı gerekli kılmıştır.

Klasik kaynakların dışında makalede çağdaş çalışmalardan da yararlanılmıştır. İlk makalede olduğu gibi İsmâilîlik'te cehennem ve ruh göçü (transmigration) çalışmalarıyla konuya spesifik olarak yaklaşan Danile De Smet bu başlık altında da yararlandığımız isimlerin başında gelmektedir. Ancak De Smet, çalışmalarında Tayyibî doktrini özel olarak konu edinmediği gibi daha ziyade ruh göçü ve cehennem konularına odaklanmaktadır. Bu çalışmada ise, İsmâilî öğretinin kurtuluş doktrini temel alınarak tenasüh inancı değerlendirilmekte ve ruhların nihai durumları yeniden sorgulanmaktadır.<sup>9</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu isim dışında İsmâilîler'de tenasüh konusu müstakil olarak çalışılmamıştır. Sonuç olarak belirtmek gerekir ki; tenasüh, ba's, kıyamet, cennet ve cehennem gibi eskatolojik konuların incelenmesi İsmâilî yazarlar arasında farklılık gösterdiği ve çoğu zaman bu meseleler muğlak bir ifade biçimiyle ele alındığı için bazı güçlükleri de beraberinde getirmektedir. Bununla birlikte, bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkeleri de dikkate alınarak, bu çalışmada tenasüh konusu nefsin kurtuluşu ile ilişkisi bağlamında biraz daha netleştirilmeye çalışılmaktadır.

<sup>7</sup> Daftary, *The Ismailies*, 267-268, 274. Bk. Daniel De Smet; “Isma'ili Vision of Hell: From the “Spiritual” Torment of the Fâtimids to the Tayyibî Rock of Sijjîn”, *Locating Hell in Islamic Traditions*, ed. Christian Lange, (Brill: 2016), 260.

<sup>8</sup> Daftary, Yemenli Tayyibî dâi İdris İmaduddin'in, İhvân-ı Safâ risalelerini ilk İsmâilîlerin gizli imamlarından birine atfettiğini belirtmektedir. Bk. Daftary, *The Ismailies*, 235.

<sup>9</sup> Bunun dışında Farhad Daftary ile Henry Corbin'in çalışmaları da sıkça başvurduğumuz ikincil kaynaklar arasında zikredilmelidir. Farhad Daftary'nin, *İsmâilîler*, adlı eserinin “Geç Fatımiler ve Müsta'li İsmâilîlik” bölümü ile Henry Corbin Henry, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis (Islamic Texts and Contexts)*. (London: Keganpual International [and] Islamic Publications, 1983) adlı kaynaklar, konuyla doğrudan ilgili olmasa da en önemli ikincil kaynaklar arasında zikredilmelidir.

### 1. Nefsin Kurtuluş Kapılarından Geçerek Melekiyyet Düzeyine Yükselmesi

Klasik İsmâîlî gelenekte olduğu gibi Tayyibî İsmaililer de öldükten sonraki yaşamı, insanın en kalıcı yönü olan nefis<sup>10</sup> ve onu kemale erdirecek ilim ile bağlantılı olarak izah etmektedirler. Batınî ilmin (ilm-i mahz) kurtarıcı ve yüceltici özelliği Tayyibî yazarlarca da sıkça vurgulanmaktadır. Buna göre nefsin dönüşü (me'adı), doğal mekanı olan ve yüce nurlar ile latif ilmin bulunduğu Letafet (Akıl, İbda' yahut Ulvî) Alemine doğru olacaktır. Ölümden sonra her şey kendi özüne dönmeye programlanmıştır. Nefis ulvî aleme, beden ise süfli aleme aittir. Bedenin ayrışan parçalarının her bir elementi dahi kendi ana-vatanına ve özüne döner. Nefsi kemale erdirecek olan manevî yaşam ise, tabii alemde beden aracılığıyla ve batını ilme sahip masum imamların rehberliğinde gerçekleştirilmektedir. Aleme sirayet etmiş olan hudud ve hiyerarşi, bireyin tek başına kendi çabalarıyla kurtuluşunu mümkün kılmamaktadır. Bu nedenle cennetin anahtarı, hiyerarşide üst basamakta yer alan "hadd"ine gösterdiği bağlılık ve itaatte saklıdır.

Karanlığın, kirin ve çokluğun karışmadığı hakiki ilmi elde etmenin biricik yolu haddinin, yani kendisinden önceki hiyerarşide yer alan ve kendisine rehberlik etmekle mükellef olan masum muallimin öğrettiğini ikrar etmesiyle mümkündür. Ona itaat etmek, Mabudun tevhidini kabul edip daha iyi anlamak anlamına gelmektedir. Hâmidî'nin ifadesiyle; mahdûdun (yani sıralamada sonra gelenin) cenneti haddine itaat, cehennemi ise ona isyan etmesidir.<sup>11</sup> Çünkü aleme sirayet etmiş olan hudud ve hiyerarşi, bireyin tek başına kendi çabalarıyla kurtuluşunu mümkün kılmamaktadır. Bu nedenle cennetin anahtarı, hiyerarşide üst basamakta yer alan "hadd"ine gösterdiği bağlılık ve itaatte saklıdır. Yine dikkat çekici cümlelerden biri de, şehirlerin sakinleriyle bilinir olmasına benzer şekilde, müminlerin de

<sup>10</sup> Metinde nefis kavramı insana ölümsüzlük niteliğini kazandıran cevher anlamıyla (psyche) kullanılmaktadır. Tayyibî yazarlar da Kirmâni'nin yolundan giderek nefsi zaman zaman ruh kavramıyla da eş anlamlı olarak kullanmaktadırlar. Bu ikisinin eş anlamlı olduğuna dair izah için bk. Hamidüddin Ahmed b. Abdullah el-Kirmâni, *Râhetü'l-'akl*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1983), 453.

<sup>11</sup> İbrâhim b. Hüseyin Hâmidî (öl. 557/1162), *Kenzü'l-veled*, nşr. Mustafa Gâlib, (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1979), 171. İbnü'l-Velid de Hâmidî'ye benzer şekilde, mahdûd olanın, ustası olan haddine doğru yükseldiğini ve ruhlarının birbirine karıştığını belirtir. Bk. Hüseyin b. Ali b. Muhammed el-Velid (İbnü'l-Velid, v. 627-667/1230-1268), *el-Mebde' ve'l-me'ad fi fikri'l-İsmâ'îli*, thk. Hâlid el-Mir Mahmûd, (Dimeşk: Dâru 'Alâeddin, 2007, 1. Baskı), 43.

kendi önderlerinde (hadd) karar kılacak olmalarıdır. Yani kendi dönemlerindeki imamlarına tabi olanlar yüksek derecelere nail olarak onların bulunduğu makama yükselmiş olacaktır. İmama itaat eden kimse bedeninden ayrıldığında, sahip olduğu ilim, amel ve itikat oranında elde ettiği tasavvurla, imamların suretleriyle benzeşerek onlarla birleşirler (الْحَق). Çünkü dönüşleri onlara olacaktır. Zira “o gün herkes kendi önderiyle çağrılacaktır. (İsrâ, 17/7).”<sup>12</sup>

Davete icabet eden kişi, sadık öğreticisine bağlandığında, ona ilahi emirle birleşik olduğu kabul edilen hayat ruhundan (batni ilim) üflenir. Böylece sahip olduğu ilimle, onu yükseltecek iksiri kazanmış ve sureti, mecazi değil hakiki anlamıyla hayat bulmuş olur. Çünkü, İhvân-ı Safâ'nın yaklaşımına uygun bir ifadeyle, bir ezililik nedenine (ilim) sahip olan, ezeliyeti de elde eder.<sup>13</sup> İşte nefsin temel gayesi bu şerefe; melekleşmenin diğer bir ifadesi olan, “ikinci kemal”<sup>14</sup> mertebesine erişmektir. Nefs bu şerefe, varlıkta kendisinden öncekileri kuşatan ve ulvî akıllar (ibdâ ve inbias alemindeki ayanlar) yoluyla elde edilen ilahi suretleri tasavvur ederek ulaşabilir. Böylece tasavvur eden, tasavvur edilen ile aynileşir ve aydınlanır. Bu durum İbda Diyarında Mukarrebûn melekleriyle birlikte uçmak' olarak tasvir edilir.<sup>15</sup>

İsmâîli öğretinin sıkça vurguladığı bu hiyerarşik sistemde ibda' alemindeki hudud sıralamasının din aleminde de bir yansıması vardır. Yokluk aleminden varlık alemine çıkış bu rütbelere göre olur. Bazıları diğerlerini kuşatır. Onlardan ilki tabiat alemine en yakın olanı halis Müslümanların sahip olduğu rütbedir.<sup>16</sup> Din alemindeki

<sup>12</sup> İdris İmâdüddin el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, thk. Mustafa Gâlib, (Beyrut: el-Müessesetü'l-Cami'e li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1411/1991), 311.

<sup>13</sup> Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 179-180. İhvân-ı Safâ, “Matematik Kısımının Dokuzuncu risâlesi: Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâki Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler Ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine”, çev. İsmail Çalışkan, Enver uysal, *İhvân-ı Safâ Risâleleri I*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 204, 216-217.

<sup>14</sup> El-Kemâlü'sânî”, yani nefsin İkinci Kemâ düzeyine sık sık atf yapılması, Kirmânî'nin etkisini göstermesi açısından önemlidir. Bu kavramın kullanımına örnek için bk. El-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 306, 309, 310, 311.

<sup>15</sup> el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 306.

<sup>16</sup> Bu felek “felekü'l-me'zûni'l-mahsûrin” olarak adlandırılır. Onun yukarısında “felekü'l-me'zunin el- mutlak” yer alır. Burada “me'zun” kavramının dâi-yi mutlakın yardımcısı anlamına geldiğini hatırlayalım. Daha yukarıda ise “Du'atu'l-bellağ” feleği; yani doğru yola ulaştıran dâilerin yer aldığı felek, bulunmaktadır. Sonra el-Hucetü'l-Uzma gelir ki buna Hâmidî, metnin başka bir yerinde Felekü'l-ebvâb/Felekü'l-bâb demektedir. Hamidî burasını ruhların toplanma yeri (mecma') olarak tanımlar. Bk. Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 168, 174.

yükseliş tabakalarında, müminlerin suretini kazandığı ilk derece ise “es-selâle (السلالة)” olarak belirlenir. Dâ’î’ye tabi olup elde ettiği ilim, kabul ve itaatle nutfe (النفطة) misali, müminlerin feleği olarak tanımlanan ikinci basamağa yükselir. Gelişimin üçüncü basamağı<sup>17</sup> ise ‘alak (العلاقة)’a benzetilir. Mutlak olanların feleğine (المطلقين فلك) yükseldiğinde ise, mudğa (مضغة) aşamasına geçer. Da’îlerin feleğine (فلك الدعوات) yükseldiğinde ise kemik (عظام) gibi olur. Toplanma yeri olarak tanımlanan felekü’l-bâb düzeyine çıktığında ise et (لحم) gibi olur.<sup>18</sup> Buradan da artık nihai olarak “vahdet feleğinin (felekü’l-vahde) düzeyine varmış olmaktadır. Burası, son kemal, bilfiil olma ve gerçek hayata kavuşma düzeyidir ve son yaratılış (الخلق الآخر) gibidir. Artık gayelerin gayesine ulaştığı için bundan öteye gideceği bir yer yoktur.<sup>19</sup>

## 2. Ruh Göçü ve Nefsin Tekâmülü

### 2.1. Ölümünden Sonra Ruhların Tekrar Arınma İmkânı

Nihai anlamda ne cennetin ne de cehennem bu dünyada olmayacağı yönündeki klasik İsmâîlî görüş, makaleye konu edindiğimiz Tayyibî yazarlarca da sürdürülmektedir. Ancak onlara göre, ‘yerler ve felekler var olduğu sürece’ nefsin kurtuluş imkanı bedenden ayrıldıktan sonra da devam etmektedir. Çünkü her fırsatta nefis tevhid akidesine davet edilir ve hakkettiği cezayı çekerek arınması için ona çeşitli imkanlar sunulur. Kıyamet yahut Keşf Devri’nden önce, yani Setr Devri devam ederken bedenlerinden ayrılan insan ruhlarının, tekamüle devam etmeleri için rüzgarımsı, yahut eter nitelikli de olsa her halükarda fiziksel bir desteğe ihtiyaç duydukları anlaşılmaktadır. Diğer bir deyişle maddi unsulardan tam olarak arınıp Latif Aleme layık bir hale gelemedikleri için, yine bir şekilde fiziksel bir destekle maddi aleme geri gönderilerek arınmaları için yeni bir fırsat verilmektedir. Ancak İsmâîlî yazarlar ruhun bu varoluş durumu hakkında

<sup>17</sup> Hâmidî bu sefer farklı bir adlandırmayla bu basamağa karşılık gelen feleğe “felekül-mükasirîn” demektedir. Bk. Hâmidî, *Kenzü’l-veled*, 174-175.

<sup>18</sup> Tabii bu gelişim seyri, Mü’min, 23/14. Ayete binaen isimlendirilmektedir: “Sonra nutfeyi bir alaka (embrio) yarattık, derken o alakayı bir mudğa (bir çiğnem et parçası halinde) yarattık, derken o mudgayı bir takım kemik yarattık, derken o kemiklere bir et giydirdik, sonra onu diğer bir yaratık olarak teşekkül ettirdik. Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah, pek yücedir”.

<sup>19</sup> Benzer şekilde yedi kuvvenin de kendi içinde yükselme basamakları (menâzilü’l-irtikâ’) vardır. Bunlar, madenî (el-kuvve el ma’deniyye), bitkisel, hayvansal, beşerî cisim, cin, melek ve nihayet, bilfiil insan (والأنس بالفعل) olarak sıralanır. İnsanın en mükemmel suretine erişmesi, en latif haliyle meleklemesidir. Hâmidî, *Kenzü’l-veled*, 174-175. Yedi aşamalı bu gelişimin benzer bir izahı için bakınız; El-Kureşî, *Zehru’l-me’ânî*, 310-311.

farklı ve oldukça karmaşık izahlara sahiptirler. Hiyerarşik olarak dizilmiş berzahlarda yahut gök kürelerinin farklı katmanlarında meydana gelen bu yeniden doğuşların oldukça karışık ve çoğu kez üstü kapalı bir anlatımla dile getirildiğini belirtmek gerekir.

Klasik yazarlardan dolayı olarak tenasühe inandığı ima edilen Sicistânî, ilk nâlık Hz. Adem devrinde genç yaşta ölen birinin, tekrar dirilmek için Kıyamet'in kopmasına kadar beklemek zorunda kalmasını ilahi adalete uygun bulmamıştır. Ayrıca bunun tabiatta gözlemlendiğimiz zıtların; oluş (كون) ve dirilişin (بعث) birbiriyle iç içeliğine aykırı bir durum olduğunu savunmuştur. Bu nedenle 'yokluğa önceden karışanın, sonradan karışana kıyasla, yeniden var oluşu kabulde öncelik hakkına sahip olduğunu belirtmiştir'.<sup>20</sup> Sicistânî'nin bu ifadelerinde Kıyametin gelişine kadar, bir şekilde ölümlerin tekrar dirilebileceği imasını sezme mümkünüdür. Fakat tabii alemde gerçekleşen bu yeniden dirilişlerin ne amaçla ve ne şekilde olduğu, ceza veya ödül için bir karşılık barındırıp barındırmadığı konusunda daha net izahlara ihtiyaç olduğu açıktır.

Her şeyden önce klasik İsmâîli gelenekte olduğu gibi, nefslerin cüz'î ve külli olarak ayrılmasına benzer şekilde ceza ve ödül de temel olarak iki şekilde değerlendirilmektedir. Bu ayırmda cüz'î olma durumu geçiciliği; külli nitelik ise kalıcı olma ifadesini ifade etmektedir. Ruhun bedeni aracılığıyla tattığı lezzetler en düşük düzeydeki ödül yahut nimet (نعيم ادنى) kategorisinde yer alır. Güzel şeyler yemek, soğuk su içmek, güzel koku, kulağa hoş gelen ses veya söz ve güzel manzara gibi. Aynı şekilde dünyevi çirkinlikler ve eziyetler de en düşük düzeydeki cüz'î azaplardır (اصغر بلاء, عذاب ادنى). Açlık ve susuzluk çekmek, musibetlere uğramak, yaşlanmak vb. şeyler cüz'î azap olarak nitelenir. Bu azap kısmında bazen orta diyebileceğimiz bir düzey de söz konusu olabilir.<sup>21</sup>

Ruh bedenden ayrıldıktan sonra ise kişinin daha önceki yaşamında imamların talimi yoluyla öğrendiği batını bilgiyi reddetmesine yahut kabul etmesine bağlı olarak, Letafet Alemine uzaklık ve yakınlık durumu belirlenmiş olmaktadır. Bu belirlenmişlik, gireceği kalıp yahut sureti de içinde barındırmaktadır. Bu bağlamda geç dönem

<sup>20</sup> Sicistânî, *Keşfu'l-maḥcûb*, 83. Daniel De Smeth, "La transmigration des âmes. Une notion problématique dans l'ismaélisme d'époque fatimide", dans: Orkhan Mir-Kasimov (éd.), *Unity in Diversity. Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, (Islamic History and Civilization. Studies and Texts 105), (Leiden-Boston, Brill: 2014), 100. Daha ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bk. Tıǧlı, "İsmâîlîlik'te Tenasüh", 26.

<sup>21</sup> İhvânü's-Safâ, *er-Risâletü'l-Câmia*, 313-314. Konunun devamında izah edeceğimiz gibi, bu ayırım diğer Tayyibî yazarlarca da desteklenmektedir.

İsmâîlîlik'te nefsanî tekamülün, ya bu dünyaya tekrar geri gelip çeşitli azap berzahlarından geçme yahut felekler alemindeki basamakları aşma yoluyla ölümden sonra da devam edebildiği anlaşılmaktadır. Normal yaşamında yaptığı seçimlerle nefis hangi aleme daha yakın durmaktaysa yönünü de ona göre belirlemiş olur. Bu durumda, Letafet Alemine yükselmeyen nefislerden, belli bir süre azap çektikten sonra tekrar davete icabet etmeleri istenmektedir. Davete icabetin ise ancak maddi alem ve felekler baki olduğu süre içinde ve Kıyamet dönemi gelmeden önce gerçekleşmesi mümkün görülmektedir.

Müsta'li-Tayyibi yazarlarca eserleri günümüze kadar ulaştırılan Ebû Temmâm (ö. 4./10.yy ortaları), Cismani Alemin yanı sıra Letafet ve Kesafet Alemleri arasında yer alan Felekler (Cirmâni) Alemini de arınmanın gerçekleşebileceği ebedi olmayan diyarlardan biri olarak zikretmektedir. Bu ayrıma binaen cismani, cirmâni (felekler alemi) ve ruhani olmak üzere üçe ayırdığı cezalandırma yöntemlerinden bahsetmektedir. Cismani alemdekiler, zahire en çok bağlı olanların arınma ve dolayısıyla da azap çekme mekanı olmaktadır. Söz konusu cezalandırma türleri, Letafet alemine doğru daha saf bir hal alır. Cismâni olarak tanımlanan ve dünyada gerçekleşen cezalandırma yöntemi, en düşük düzeydeki azabı ifade etmekte ve idrak düzeyleri zahiri (maddi) aleme yakın olanlara layık görülmektedir. Zira bir zahirinin cehennemi, batını kavrayamaması ile başlamaktadır. Cismâni alem bu nedenle, zahirde takılıp kalan avam için bir azap mekanıdır. Her bir cehennem de yedi aşaması vardır. En düşük düzeydeki (al-'azabu'l-ednâ) azab, nâtıkların yedi devrinde, cismani olarak doğanların arasında yer almak olarak tanımlanmaktadır. Nisâ Suresi 56. ayette geçen "...onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, derilerini başka derilerle değiştiririz ki acıyı duysunlar!..." ifadesini Ebu Temmâm, ardı ardına gelen nebevî döngülere atıfla yorumlamaktadır. Buna göre her devir sahibinin (nâtıkların) şeriat dönemi sona erdiğiğinde, yerini yeni bir zahiri döneme bırakır. Daha sonraki satırlarda ise daha net bir şekilde devirler arası geçişlerde derilerin (جلود) değişmesinden söz etmektedir. Burada tenasühe bir imada bulunduğu açıktır. Bu ise idrak düzeyleri düşük olan mukallitlerin azap türüdür.<sup>22</sup>

Öte yandan yedi süfli felek (Zühal, Müşteri, Merih, Şems, Zühre, Utarit); zahiri anlamıyla tabibler<sup>23</sup>, mühendisler, astrologlar (nücum alimleri), felsefeciler, fakihler ve kelamcılar gibi daha ziyade havas

<sup>22</sup> Abdân Karmatî, Kitâbu Secerati'l-Yakûîn, thk. Arif Tamir (Beyrut: Dâru'l-Afâkı'l-Cedîd, 1402/1982), 134. Daniel De Smet, buradaki ifadenin açıkça ruh göçüne işaret ettiğini ifade etmektedir. Doğrusu metindeki ifadeden bunun böyle olduğu çok net olarak anlaşılmamaktadır.

<sup>23</sup> Çünkü bir de tıbb-i ruhânî vardır.

olarak adlandırabileceğimiz tabakanın cirmâni düzeydeki cehennemi olmaktadır. Çünkü onların idrak kapasitesi maddi aleme kıyasla daha iyi ve daha latif olmakla beraber hakiki ilmi tam olarak kavrayabilmiş değillerdir. Bu nedenle Cirmâni olarak adlandırılan bu azap türü sıradan insanlar için değildir. Bu kategoride yer alanların azabı, manevi suretlerini kontrol etme yeteneği kazanıncaya kadar devam eder. Yani sürekli değildir. Bu azaptan gerektiği şekilde faydalandıktan sonra mukallitlerin hüküm sürdüğü devirlerde yaşayan (yani nâtiklerin yedi devrinde olan) sair insanların arasına eklenirler. Bu geri dönüş onların tekrar arınma imkanı kazanmaları içindir. Çünkü onlar nankör (جاحدون) değil, münkirdirler.<sup>24</sup> Buna mukabil Zühal feleğindeki azabı hakeden günahkarlar (mu'akıblar) aralarındaki imamı ya da nâtiği bilip tanıdıkları halde bile bile inkar ettikleri için cezaları daimi olanlardır. Feleklerin fena bulmasından, yani büyük devrin tamamlanmasından sonra onların azabı ruhanî ve ebedî bir nitelik kazanır. Çünkü onlar münkir değil nankördürler.<sup>25</sup> Dinin hem zahiri hem de batını yönüne tam bir sadakatle bağlı bir İsmâilî'nin gideceği en âlâ mekan ise, Akıl Cenneti olacaktır. Hakiki imanın karşılığında cennet nihâi olarak Akıl'dır. Fakat cennetin de sekiz kapısı vardır ve bunlar, manevi alemdeki en yüce hududdan başlayarak aşağıya doğru kademeli olarak sıralanırlar.<sup>26</sup>

Dolayısıyla asıl ve üçüncü kademedeki ruhanî azab, Kaim'in kıyamet gününde basit suretiyle zuhur ettiği esnada gerçekleşir. Neticede kötü ruhlara (أبليس) verilen azabın ölçüsü, layık olduğu cehenneme göre belirlenir. En düşük azap nâtiklerin devirlerinde cismâni olarak doğmaktır. Aradaki altı felekte bulunanların azabı ise maddi alemdekilerden daha şedid olmakla birlikte bu da eninde sonunda bitecektir. Öyle anlaşılıyor ki mukallitler, bedenleri bozulduktan sonra ölürlere; inkarda ve nankörlükte ısrarcı olanlar ise cezalarını ebedi ve canlı olarak hissederler. Ruhun asıl mekanı olan Akıl Cenneti'nde olamadıkları için Allah Teala onları, “ne ölü ne de diri” olarak (Ta-Ha, 20/74) vassfeder.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Karmatî, *Şeceratü'l-yakîn*, 134-135.

<sup>25</sup> Şu ayeti de bu izahına delil olarak gösterir: “Gönülleri kesin olarak kabul ettiği halde, haksızlık ve büyüklenmelerinden ötürü onları bile bile inkar ettiler. Bozguncuların sonunun nasıl olduğuna bir bak!”. (Neml, 27/14). Bk. Ebû Temmâm, *Şeceratü'l-yakîn*, 135.

<sup>26</sup> Karmatî, *Şeceratü'l-yakîn*, 13-149.

<sup>27</sup> Karmat, *Şeceratü'l-yakîn*, 135-137. Daniel de Smet de, Ebû Temmâm'ın konyla ilgili ifadelerden hareketle Kaim'in zuhuru ile göklerin ve yerin helâk olacağı zaman, beden ve semavi ateşteki azabın sona ereceğini vurgular. Büyük Diriliş, akledilir dünyanın “manevi ateşinde” bulunan “manevi cezaı” (el

Öte yandan Tayyibîler'in ikinci mutlak dâ'isi el-Hâmidî (ö. 557/1162), mü'minlerin de bir şekilde yeryüzüne tekrar geri gelerek tekamüle yükselmelerinden söz etmektedir. Onun anlatımında yeryüzündeki güzelliklerin kaynağı güzel ruhların buraya yeniden dönüşüyle izah edilmektedir. Tam tersi yeryüzündeki kötülükler de kötü ruhlardan doğmuş olmaktadır. Örneğin Hâmidî Kur'an'da bahsi geçen; yasak olmayan ve tükenmeyen meyveler, içi dolu kadehler, sıra sıra dizilmiş yastıklar, yüksek tahtlar, üzüm, hurma ve narlar, tadı bozulmayan sütler, leziz şaraplar ve saf ballar gibi cennet nimetlerinin esasında müminlerin güzel sıfatlarına ve onların yeryüzüne tekrar dönüşlerine işaret ettiğini söylemektedir. Onların bu temiz nimetlere dönüşten (عودة) kastının ise, devirler süresince intikal ettikleri cisimlerin zamanla ayrışarak (تحلل) övülen ve sevilen bitki ve madenlere dönüşmeleri olduğunu dile getirir. Bu temiz yiyeceklerden beslenenlerde feleklerin saflaştırdığı şeffaf bir nutfe oluşur. Bu nutfe anne karnında gelişerek ilk kemal evresini (el-kamalü'l-evvel) tamamlar ve dışarı çıkar.<sup>28</sup>

Daha önceki çalışmamızda belirttiğimiz gibi Kirmânî tenasüh fikrini en açık şekilde reddeden İsmâilî yazarlardan biridir. Hâmidî ve İdris İmâdüddin el-Kureşî, onun izinden gitmiş ve ona çok sık atıfta bulunmuş olmalarına rağmen bu konuda daha farklı düşündükleri açıktır. Bu iki yazarın Kirmanî'ye yaptıkları atıflarda, aslında bu İsmâilî filozofun kastettiğinin ötesinde bir anlam yükledikleri anlaşılmaktadır. Bunlardan biri de "İlk Kemal (*el-Kemâlû'l-evvel*) ve İkinci Kemal (*el-Kemâlû's-Sânî*)" ayrımında açığa çıkmaktadır. Kirmânî, İlk Kemal düzeyini şu şekilde izah etmektedir: Tabiat alemi, mahiyet olarak cevher yönünde tek bir şey iken; madde üzerindeki eylemleri açısından çokluk barındırmaktadır. Dolayısıyla taşıdığı cevher itibarıyla tabiat alemi de Alemlü'l-Kuds'tan bağımsız değildir. Tabiat alemindeki mevcudat da asıl varlıklarını Ulvi Aleme borçludurlar. Yerler ve gökler bu alemin cevherinden hali değildir. İşte tabiat alemindeki mevcudatın, kendilerine has formlarını kazanıp varlık alemine çıkmaları İlk Kemal düzeyi olarak tanımlanmaktadır. Böylece her varlık zatında, Aristo'nun gâî sebebinin hatırlatan İlk Kemalini potansiyel olarak barındırmış olmaktadır. Diğer bir deyişle kendini gerçekleştire-

'azâbü'r-rûhâniyye) başlatır. Garip bir şekilde, cehennem bu üçüncü seviyesi, sonsuza kadar sürecek tek cehennemdir ve mürtedlerin ruhlarıyla sınırlı tutulmuştur. Bk. Daniel De Smet; "Isma'ili Vision of Hell: From the "Spiritual" Torment of the Fâtimids to the Tayyibî Rock of Sijjîn", *Locating Hell in Islamic Traditions*, ed. Christian Lange, (Brill: 2016), 241-267; 250.

<sup>28</sup> Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 184.



rip tamama erdirecek İkinci Kemal düzeyine erişme potansiyelini bil-kuvve olarak bünyesinde taşımaktadır. İlk kemal derecesi zatında bulunuyorken, ikincisi eylemleriyle (ahvalinde) gerçekleşen kemal düzeyidir.<sup>29</sup> İkinci Kemal düzeyi ise ilahi desteğe sahip seçkin kulların eğitimiyle gerçekleşmektedir.<sup>30</sup>

Hâmidî'nin İlk Kemal düzeyine atfı ise, müminlerin vefatı ile bedenlerinin ayrışmasından sonra yeryüzünde cennette vadedilen güzel yiyeceklere dönüşmesi bağlamında olmaktadır. Yani yeryüzüne tekrar bir dönüş ve döngüye katılış söz konusudur. Bu durumda, İkinci Kemal düzeyine çıkış bir seferde değil, döngüsel tekrarlardan sonra gerçekleşmektedir. Yukarıda izahını verdiğimiz şekilde yeni ölen bir mümin, yeterince arınma aşamalarından geçtikten sonra bir üst kademede, güzel yiyeceklerle beslenenlerden doğanlar vasıtasıyla tekrar dirilmekte ve arınarak bir üst makama yükselebilmektedir.<sup>31</sup>

Nitekim İbnü'l-Velîd de Hâmidî'yi destekleyen bir anlatımla, yeni imamların nasıl ortaya çıktığını<sup>32</sup> anlatırken, müminlerin arınarak daha üst bir makama (imamet) geçebilmelerinden benzer şekilde söz etmektedir. Buna göre her müminin vefatından sonra bedeninde bir canlılık emaresi ("nefs-i nâmiye"sinde bir iz) kalır. Bu eser, cismin içinde yer alan doğal bir sıcaklıktır (الحرارة الغريزية). Beden kabre konulduğunda, beden canlılığından gelen bu eser- ki rüzgarımsı bir nefis (النفيس الريحية) olarak adlandırılır- üç gün boyunca orada kalır. Üçüncü gün ise kabirden dışarı çıkar ve gözlerin idrak edemeyeceği latif bir buhar olarak göğe doğru yükselir. Ay ışığı bu rüzgarımsı nefsi algılar ve Utarit (Merkür) ve Zühre (Venüs) vasıtasıyla onu Güneşe taşır. Buradaki arınma aşamasından sonra bu defa Müşteri (Jübiter)'ye gönderilir. Orada da bir müddet kalır. Böylece farklı adalardan (on iki ada kastedilmektedir) gelen nefisler, Güneş ve Müşteri tarafından adeta damıtılarak arındırılırlar. Bu rüzgarımsı nefisler bu şekilde Güneşin yanında kemale erdikten sonra, Müdebbir Teâlâ imamet niteliğine sahip olan şahsın zuhuruna izin verir. Bu durumda Güneş harekete geçer ve arınan bu nefisleri (ruh) yine Zühre ve Utarit aracılığıyla Aya geri gönderir. Ay bunları ışınlarıyla, küçük serpintiler halinde ya temiz bir suya, yahut temiz ve şerefli bir meyveye ulaştırır.

<sup>29</sup> Kirmâni, *Râhatü'l-'aql*, 269-272; 279-282; 512-514.

<sup>30</sup> Kirmâni, *Râhatü'l-'aql*, 512-514. Ayrıca bk. Asiye Tıǧlı, "İsmâililik'te nefsanî diriliş ve tenasüh inancı". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 31(1), 1-37, (2022), 13, 23.

<sup>31</sup> Hâmidî bu dirilişlere delil olarak Süre 50/44 ve 15. Ayetler ile 36/79. âyetleri zikreder. Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 184-185.

<sup>32</sup> İbnü'l-Velîd bu bilgileri "في كيفية حصول الإمام الذي تظهر به الإمامة" başlığı altında vermektedir. Bk. İbnü'l-Velîd, *el-Mebde' ve'l-me'ad*, 46.

Müdebbir bu serpintileri, imamın dışında ona ulaşabilecek ellerden korur. Nihayet o ve temiz eşi bu suyu içer yahut meyveyi yerler. Bu aşamadan sonra imam ve eşi birlikte olduklarında, onlardaki nutfe ile temiz yiyeceklerdeki serpintiler birleşerek imamın şahsını meydana getirmiş olurlar. İmam, meydana gelen doğumla şerefli ve kafuri renkte bir cisim olarak zahir olur. Böylece heykel-i nurânî olarak tanımlanan imamet, yeryüzünde bu kafuri ve şerefli bedenle ve nasla atanan yeni bir imam adayı olarak tezahür etmiş olur.<sup>33</sup>

Dolayısıyla bedenden ayrılan ruhlar, bir çocuğun anne karnındaki gelişimine benzer şekilde bir sonraki aşamaya yükselmek için Büyük Kıyamet'e kadar nebevî devirler arasında yeni davetlerle arınma döngüsüne tabii olmaktadır. Bu döngüsel yükseliş dönemin imamı tarafından aydınlanmaya bağlı olarak gittikçe İlahi Işığa yaklaşmaya paralel bir gelişimdir. Böylece kurtuluşa eremeyip “ara (berzah)”da kalan ruhların tekrar davete çağrılmalarına imkan tanınmıştır. Nitekim el-Kureşî ruhların “berzah”ta kalışlarının sebebini, tabiat diyarında kendi benzerlerinin peş peşe gelmesi, hudûdun ta’lim ve tasvîr olarak eylemlerinin tamamlanması ve böylece “yeni yaratılışın (الخلق الجديد)” kemale ermesi olarak izah etmektedir. Nihayet Yedinci Devrin sonunda Kâim’in zuhuruyla herkes bir araya gelecektir.<sup>34</sup> Berzah, bir ceninin gelişimini tamamlamak için anne rahminde bulunmasına benzetilmiştir. Cenin burada olgunlaştıktan sonra dünyaya gelir. Ba’s gününe kadar, Mukaddes Alem’in (عالم القدس) en yakınında fakat yine de onun dışında bir yerde yer alan Berzah Alemi de rahmin bu işlevini görmektedir. Yani amaç, yaratılışın kemale ermesi için tüm devirlerin döngüsünü tamamlamak ve külli ruhun kemale ermesini sağlamaktır. Bu tamamlanma da tüm devirlerin sahibi olan Kâim’in zuhuruyla gerçekleşecektir.<sup>35</sup>

## 2.2. Kötü Ruhların Arınma İmkânı ve Büyük Cehennem

Azap derecesinin en uç noktası olan Cehennemu’l-Kübra’ya Allah dostlarına karşı düşmanlık gösterip, inatları nedeniyle ve bilerek hakikati kabul etmek istemeyenler layık görülmüştür. Bu büyük azap türü diğerlerinden farklıdır. Bu konuda dikkat çeken ilk hususlardan biri, en yüce makamda yer alanların tam karşısına konumlandırılan en büyük ve en karanlık düşmanların; “Karşıtlar/muhalifler (الأضداد)”

<sup>33</sup> İbnü'l-Velîd, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 46-47.

<sup>34</sup> “Şüphesiz öncekiler de sonrakiler de, belli bir günün belli vaktinde mutlaka toplanacaklardır.” Ayeti de bu görüşe delil gösterilir. Vâkı'a, 56/50. el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 313.

<sup>35</sup> el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 315.

olarak vasıflanmış olmalarıdır. Zira Allah'ın dostları ne kadar aydınlıkta, onların tam karşıtı konumundaki zalim düşmanlar da o derece karanlıktır. Bunlar gece ve gündüz gibi birbirinin tam zıddı iki gurubu ifade etmektedir. Bu karanlık düşmanlar cezanın da en büyüğünü (العذاب الأكبر) hak eden cenahta yer almaktadırlar. Onların varacağı yer, “es-Sâhra” künyesiyle anılan “Siccîn” cehennemidir. Letâfet Aleminde çok uzakta ve kesafet aleminin de en uç noktasında yer alan bu yere günahlarında ısrar eden en büyük şeytanlar varır.<sup>36</sup>

Hız. Muhammed'in devrinde nurların ve fazilette ileri olanların varlığına paralel olarak şeytanlıklar ve azgınlıklar da en azgın dönemdedirler. İblis de iblislikte son noktayı (hâtemu'l-ebâlis) temsil etmektedir. Bu nedenle kim Allah'ın hududunu bilerek inkar ederse ve ismet sıfatına sahip olanlarla bağını koparıp isyanında ısrar ederse iblislerin ve en kötülerin layık olduğu cezaya çarptırılır. Bu ısrar ve istikbar ehli, Allah'ın rahmetinden de en uzakta yer alanlardır.<sup>37</sup>

Bu hâbis suretler, bedenlerini terk ettiklerinde Letâfet Alemi'ne doğru yükselmek isterler. Fakat, inatları ve kötü ahlakları nedeniyle ne yükselebiller ne de bedenlerine, yahut eski yaşantılarına dönebilirler. Yer ile gök arasında mütereddit bir şekilde dolanırlar. Bu tür ruhlar şeytan ve iblislerden olan yerilmiş cinlerdir. Delalet ile isyan ehlinin rüyalarına girerler ve sirayet ettikleri kişilerde düşmanlık ve kötülük olarak açığa çıkarlar. Gözle görülmezler ancak cahil ve sapmaya yatkın kişiliklere zahir olup onları kışkırtırlar. Daha ziyade insanlardan uzak, necis ve ıssız yerlerde tezahür ederler. Ancak bu yerilmiş cinler arasında imam ve vâsiye muhalefet etmeyen günahkarlar için bir ümit vardır. Zira onlardan günahı az olanlar Allah'ın iradesiyle doğru yola erişerek bir veli veya nebinin çağrısına cevap verebilirler. El-Kureşî davete icabet eden bu topluluğa Kur'an'ı dinleyen cinler topluluğunu (Cin, 72/1) örnek gösterir. Sonuç olarak insana kötü ve rezil işler yaptıran bu kötü suretler; kınanmış cinler, şeytanlar ve insanlar için zararlı, isyankar ifritlere dönüşürler. Bu ifritler insanlara bazı haberler de getirebilirler.<sup>38</sup>

İbnü'l-Velid, bu karanlık ruhların (ظلمانية صورة), Müdebbir'in dilediği süre boyunca تنها ve ürkütücü yerlerde dolaşmaya devam ettiklerini söyler. Sonra nihayet er-Re's denilen ve İbda aleminde işlenen hata (الخطيئة) nedeniyle oluşan karanlık bir aleme gönderilirler. Burası

<sup>36</sup> el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 321. El-Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 241-243.

<sup>37</sup> Tıpkı Kabil'in Hâbil'in zıddı, yahut Nuh'un oğlu Sam'ın veya Muaviye'nin Hz. Ali'nin zıddı olamsı gibi. Bu isimlerle birlikte Nizar'ın da e-Mustansırillah için bu anlamı taşıdığını söylemesi, Müsta'li Tayyibî bir alim için manidardır. Bk. el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 324.

<sup>38</sup> İbnü'l-Velid, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 53. el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 325-326

ise kötöleri mıkknatıs gibi çeken bir yerdir. Diğer bir deyişle aralarındaki zulmet bağı onları birbirine yaklaştırır ve burası kötölerin merkezi olur.<sup>39</sup> el-Kureşî ise burayı, yalnızca Letafet değil Cirmâni Alem'in de dışında bulunan, güneş ve ay ışığının yansımadağı ve iki karanlığın kesiştiğı bir yer olarak tanımlar. Öyle anlaşılıyor ki burası tabiat aleminin de dışında yer almakta ve karanlık ruhların buluşma noktası olarak tarif edilmektedir.<sup>40</sup>

Fakat durum yine de büsbütün ümitsiz değildir. Zira burada bir müddet ikamet eden bu ruhlar en düşük azabın olduğı (برزخ العذاب إلى الأدنى) berzaha, yani tabii aleme gönderilirler. Böylece aralarında günahları az olanlar peygamberlerin çağrısına cevap vererek ve teslim olup onlara hizmet ederek yükselme şansını elde edebilirler. Bu umutla tekrar maden, bitki ve hayvan şeklinde sıralanan “yükseliş berzahlarına (الصعود برازخ)” yönlendirilir. Nihayet insan suretine girdikleri aşamaya geldikten sonra, nebilerin davetine karşılık verip yeniden yükselme şansını elde edebilirler.<sup>41</sup>

Elbette bu fırsatları değerlendirmeyip davete hiçbir şekilde karşılık vermeyen muhaliflerin (الضد) yönü aşağıya yani azap berzahlarına doğru olacaktır. Kötü ruhun bedeni toğrağa gömüldüğünde, soluduğı nefes olan en-nesim (yahut “nefsen hevâiyyeten”, yani rüzgarımsı nefes) henüz içindedir. Beden toprakta çürüyüp dağıldıktan sonra, vücudun her bir elementi ait olduğı kaynağa döner. Safra ateşle, balgam suyla, sevda topraklar, kan havayla birleşir. Sonra ondan yükselenler bir araya gelip yağmur olarak toprağa düşer. Bu yağmurdan nasibini alan bitkilere habis ruhun keyfiyeti de sirayet edecektir. Bu nedenle bu bitkilerden yalnızca, benzer şekilde habis olan kişiler beslenebilir. Böylece bu ruhlar, aşağıya doğru bir seyirle azap berzahlarını geçmeye başlarlar. Yani, bu habis bitkilerden öncelikle insanlığın en düşük düzeylerinden biri olan siyah tenliler (zenci) beslenirler.<sup>42</sup> Onlardan doğan çocuklar da bu habis ruhu taşır. Nihayet

<sup>39</sup> İbnü'l-Velid, *el-Mebde' ve'l-me'ad*, 53.

<sup>40</sup> el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 327.

<sup>41</sup> İbnü'l-Velid, *el-Mebde' ve'l-me'ad*, 53. El-Kureşî de benzer ifadelerle sahiptir. Bk. el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 327.

<sup>42</sup> el-Kureşî, kötö ruhların; sirayet ettiğı bitki ve hayvanlarla beslenen zenci veya ona benzer habis zümreden olan kimselerde yeniden açığa çıktığını ve insan denemeyecek kadar düşük düzeyde; fakat dik duran insan benzeri varlık (القائمة الألفية) suretinde zahir olduğunu söyler. Öldüklerinde ilahi inayetle “es-sahik (السحيق)” denen yeraltının uzak yerinden tekrar yükseltilerek bir gıda olarak tüketildiklerinde yeniden açığa çıkarlar. Bu şekilde her aşamada ve her kötö/habis cinste yetmiş gömlek değiştirirler. Zenci türlerinden daha aşağı

onlar da hakettiği kadar bu dŸnyada ikamet edip öldükten sonra bu döngüye katılır. Onların ruhları bitkilere aktarılınca, bu sefer maymun veya ayı gibi daha düşük düzeydeki canlılar bunlarla beslenir. Onlar da ölüp bitkiye dönüştüğünde daha da seilmeyen hayvanlara sıra gelir. Nihayet son aşamada bu habis ruhlara zehirli bitkiye dönüşürler. Onlardan yiyen insan ve hayvanlar helak olurlar. Bu defa daha alt tabaka olan, sülfid, kibrit, demir, kurşun gibi madenlere dönüşme hiyerarşisine geçerler. Tüm bu gömlek değiştirmeler “dönüşüm” anlamına gelen “mesh (المسح)” kelimesiyle ifade edilir. Maden berzahındaki ceza aşaması da bittikten sonra, Kıyamet devrinde hak ettikleri cezayla yüzleşme üzere bir bitkiye tutunup onunla beslenenler aracılığıyla tekrar insan suretine kadar yükselirler.<sup>43</sup>

Çeşitli düzeylerde gerçekleşen bu geçiş ve berzah aşamaları Kâim’in gelişine kadar bu şekilde devam eder. Onun döneminde her nâtık ve imam kendi ehlini yargılar. Esas büyük azaba çarpıtılma bu aşamadan sonra başlar.<sup>44</sup> Muhaliflere karşı oldukça acımasız bir ceza şekli belirlenir. Allah’ın dostlarına (evliyâ) karşı olup isyan edenler (أهل الضدادة والعصيان) ve bu tutumlarında ısrarcı olanlar, Kıyamet günü “Ne oluyor bu kitap küçük büyük saymadık bir şey bırakmadı” diyeceklerdir. Şek ve şüphe dolu bu habis suretlerin geri dönme istekleri reddedilir ve üzerlerine ateş yağar. Kâim’in kıyamı süresince insanların kalplerine nifak sokan şeytan, şüphelerden arınmış mananın zuhuruna bir alamet olarak boğazlanır ve cesetleri yeryüzünü dolduruncaya kadar fırlatılıp atılır. Müminler onların kokularından rahatsız olunca, gökyüzünden üzerlerine ateş düşer; kül ve dumana dönüşünceye kadar yakılırlar. Yer bu dumanı kendi derinliklerine çeker ve en aşağısına kadar süzülürler. Yeryüzünün bu en derin yerinde, Hâviye ve Hâmiye olarak adlandırılan Allah’ın ateşi, yani Cehennem-i Kübra (yahut Siccîn<sup>45</sup>) saklıdır. Karanlık, yerilmiş, çarpık suretlere sahip olan şahıslar burada elim azapta kalırlar. Bu azap felekler baki olduğu sürece devam eder. Orası, aşağıların da aşağıları için hazırlanmış ve Allah’ın merhametinin olmadığı “sahra (Siccîn)” olarak adlandırılan çetin azabın yeridir.<sup>46</sup>

düzelere; ayı, maymun ve domuz gibi hayvanlara dönüştürülürler. Bu duruma İsrâ, 17/50-51. âyetler delil olarak gösterilir. Bu duruma İsrâ, 17/50-51. âyetler delil olarak gösterilir. el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 327-328.

<sup>43</sup> Kötü hayvan suretlerine geçişi Furkân, 25/44. âyeti ile teyit edilir. el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 327-328.

<sup>44</sup> Bu azaba Zümer, 39/71-72. âyetler delil olarak gösterilir. el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 328-329.

<sup>45</sup> İbnü'l-Velid, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 55-56.

<sup>46</sup> İbnü'l-Velid, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 55-56. el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 303-304; 327-329

Bu büyük ceza, esasında imamlara isyanda, şerde ve kötülükte önücülük edenlerin, deyim yerindeyse elebaşların çarptırılacağı tür olarak belirlenmektedir. Halkın aşağı tabakası ise bu büyük azaba layık görülmemektedir. Çünkü adaletin bir gereği olarak herkesin, kendi fiili kadar azap görmesi gerekmektedir. Avam tabakasından yahut reayadan biri öldüğünde ise, yukarıda bahsettiğimiz benzer aşamalardan sonra, amellerine göre berzahlardan yukarıya doğru bir dönüşüm aşaması geçirir ve nihayet beşer suretinde yeniden doğmayı başarır. Kendisine davet tekrar arz edilir. Bu davete icabet ederse kurtuluşa erer, yani ulvî aleme doğru yükselme hakkı kazanmış olur. Aksi takdirde ise tekrar hakettiği şekilde daha düşük düzeydeki dönüşümlere maruz kalır.<sup>47</sup>

Nihayet Büyük Döngünün (الكبير الكور) ardından yerin ve göğün harap olmasından sonra, bu kararmış ruhlar tekrar davete çağrılır. Bu davete karşılık veren kurtuluşa ermek için yeni bir şans daha yakalamış olur. Aksi takdirde azabı idrak etmeye geri gönderilir ve kurtulup yükselinceye kadar Büyük Döngü süresince tereddüt içinde azaba düşer kalır. Tевbe edip davete icabet eden kimse ise, kendisinden önce gelen yüce nurların ardı sıra yükselir. Böylece onlara Aziz ve Cabbar olanın rahmeti idrak ettirilmiş ve azaptan kurtarılmış olurlar. Ancak bu kurutulmuş formülü, yine de tevbe etmeyen inatçı karışıkların önde gelenleri için değil, onların iftiralarına kanıp peşinden gidenler için geçerlidir. Çünkü onlar, katı bir inatta yahut bile bile gerçeği örtmeye çalışmaktan ziyade bir gaflet ve yanlgı içindedirler. Onlar, bu döngü sarmalında hakettikleri cezayı çektikten ve gerçeği idrak ettikten sonra tekrar insan düzeyine yükselirler ve yeniden davete icabet etme şansını elde ederler.<sup>48</sup>

el-Kureşî, Hamidî ve İbnü'l-Velîd'in izinden gidip bu dönüşüm aşamalarından ayrıntılı bir şekilde bahsettikten sonra; Sicistânî, Kirmânî ve Müeyyed fi'd-Dîn eş-Şirâzî'nin görüşlerine de yer verir.<sup>49</sup> Bu İsmâilî filozoflara göre söz konusu değişimler cisimlerde değil, esasında batını olarak nefslerde gerçekleşmektedir. Örneğin Sicistânî bu durumu, Kur'an'ın zahiri olarak lafızlarının korunmasına rağmen anlamlarının tahrif edilmesine benzetir. Bu ruhların, düşmüş yaratıklar olarak, domuza yahut yerilen hayvanlara, hatta taşa benzetilmeleri, esasında nâtığın hayat verici mesajından uzak kalmalarını betimlemek içindir. Müeyyed fi'd-Dîn eş-Şirâzî'ye göre de tahrif ci-

<sup>47</sup> İbnü'l-Velîd, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 56.

<sup>48</sup> el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 329.

<sup>49</sup> Haleflerine kıyasla Sicistânî ve Kirmânî'nin daha çok etkisinde olduğu anlaşılan el-Kureşî, cennet nimetlerinden söz ederken daha akli ve manevi izahlara yönelmektedir. Bk. el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 306.

simde değil, nefste meydana gelir. Dolayısıyla mesh (yani azap berzahlarındaki deformasyonlar), akli düzeyleri düşük olanların zannettiği gibi cisimsel bir değişim değildir. Zira onlar bir kavmin, köpek, maymun yahut domuz gibi hayvanlara dönüşerek fiziksel görünüşlerinin defromasyona uğradığını zannederler. Oysa bunlar, düşük akıllılarla zayıf görüşlülerin enerjilerini sarf ettikleri misallerden başka bir şey değildir. Aksi taktirde, bir kavim için kalplerinin taşlaşması yönünde bir kinaye kullanıldığında, bundan gerçek bir taş dönüşüm kastedilmez. Bu ifadeyle, görünüşte öyle olsalar da insani vasıflarını kaybedip, manevi olarak adeta cemada benzemeleri kastedilmektedir.<sup>50</sup> Fakat ilginç bir şekilde el-Kureşî, onların bu ifadelerini, kitabında ayrıntılı bir şekilde anlattığı “mesh” düşüncesiyle çelişkili olarak görmez ve özellikle Kirmânî'nin bu yöndeki görüşlerine bolca yer verir.<sup>51</sup>

Fakat tüm bu anlatılanlar neticede Tayyibi yazarlar tarafından tenasüh olarak değerlendirilmemektedir. Ne ruhun arınması ve layık olduğuyula karşılaşması için azap berzahlarında geçirdiği deformasyonlar (meskh, memsukh), ne de felekler aleminde tabi tutulduğu azap ve arınma hallerinden sonra aleme geri dönüşleri tenasüh olarak kabul edilir. Hatta İbnü'l-Velîd, kötü ruhların bu şekilde yenilerek bitki, maden ve hayvanlara dönüşmesini, tenasüh ehlinin görüşleriyle karıştırmamak gerektiği konusunda özellikle uyarıda bulunmaktadır. Zira nefsin ölü bir bedenden çıkıp doğrudan yeni doğan birine intikal etmesini cehalet ve delalet olarak değerlendirir. Böyle bir şeye inanmak, helak ve lanetli olmaya sebeptir. el-Kureşî ise, ruhların kıyamet günü imamlarıyla birlikte bir araya toplanmalarından söz ederken Kirmânî'nin tenasüh ehlini eleştiren görüşlerine atıf yapmakta ve ondan aşağıdaki alıntıyı paylaşmaktadır:

“... Kuşkusuz bu, doğru yoldan sapmış ve delalete düşmüş tenasüh ehlinin inandığından farklıdır. Onlar nefslerin başka şahıslara intikal edeceğini, iyiliklerin karşılığı olarak dünya nimetleriyle ödüllendirileceklerini, ceza (ikab) olarak ise (yine bu dünyada), üzüntü, azap ve elem ile karşılaşacaklarını söylerler. Böyle bir inançtan Allah'a sığınırız... Cahillerin zannettikleri gibi, nefsler bir bedenden çıkıp başka bir bedene intikal etmezler. Bilakis sevaba nail olan nefs-

<sup>50</sup> el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 332-334.

<sup>51</sup> Kitabında yer verdiği bu bilgilerde Kirmânî Siccîn'i, en-Nihayetu'l-Ulâ'ya en uzak nokta olarak te'vil eder. Siccîn, tabiat diyarında hapsolmek gibi, günahkarların azap gördüğü ve bedbaht olduğu yerdir. Burası, “illiyûn” olarak adlandırılan iyilerin mekanına en uzak noktada yer alır. el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 338-343.

ler, bedenlerini terk ettiklerinde Letafet Aleminden akan nur sütunıyla (عمود النور) birleşir ve ona tutunurlar, kendi haddinin (imamının) suretiyle iç içe girmiş olarak ve intikali esnasında nefesine komşu olarak onunla birleşir. (İmaminin) sureti ile (onun) nefsi birbirine karışır. Fakat onun bu ittisali hulul değildir. Aksine onu yüceltecek şeye duyduğu şevkle oluşan ilmi bir cazibe ve çekimle (مغناطيس) gerçekleşen bir buluşma ve benzeşmedir...<sup>52</sup>

Yukarıdaki alıntıda vurgulanmak istenen şey; herkesin hesap vermek gayesiyle yeniden imamlarıyla birlikte bir arada toplanmasının; tenasüh ehlinin kastettiği anlamda anlaşılmasında gerektiğidir. Yani farklı bedenlerle bir dirilme olmadığı vurgulanmak istenmektedir. Nitekim, hemen ardından ruhların berzahta olacakları ve Kıyamet gününe kadar orada kalacakları belirtilir. Burası Alemler-Kuds'a (Akıl Alemi) yakın olmakla birlikte onun dışında yer almaktadır. Ruhlar, bu ara bölgede (berzah) tıpkı anne karnındaki ceninin dışardaki büyük dünya için hazır hale gelmesine benzer şekilde, gelişimlerini tamamlamaktadırlar.<sup>53</sup> Dolayısıyla el-Kureşî, Kirmânî'den hareketle, maddi alemin içinde olmayan bu berzah aleminde ruhların bir başka bedene intikal etmesini de manevi olarak yorumlamış olmaktadır.

### 3. Devirlerin Tekamülü ve Ebedi Diyara Yükseliş

İhvân-ı Safâ'nın "gaye"nin içinde "nihayet" de saklıdır<sup>54</sup> cümlesi, İsmâilî öğretideki kozmoloji ve eskatoloji birlikteliğini güzel özetlemektedir. Çünkü bu öğretiye göre insanı kurtuluşa erdirecek olan ilim; başlangıcı (el-bed'u) ve sonu (el-me'ad), dönüşü ve dönüşümü, zıtlıkları ve ayrışmaları içinde barındıran külli bir yapıya sahiptir.<sup>55</sup> Alemdeki hiyerarşiyi ve değeri belirleyen şey, bu külli ilme sahip olma derecesidir. Belli bir hiyerarşi içinde doğan tüm diğer mevâlidin (maden, bitki, hayvan ve insan) gayesi insan, insanın gayesi de Allah'ın evliyalarıdır. Mutlak anlamıyla insan, ufuklarda ve tüm zamanlarda tek bir ferttir. Nebi (as) ve onun soyundan gelen imamların her biri birer mutlak insan (el-insânü'l-mutlak) numunesidir. Kâim ise, imamların ve hadlerin toplamı (مجمع الأئمة و مجمع الحدود) olarak tanımlanır. Yani nebi, vâsi, imam ve seçkinlerden oluşan tüm davet ehlinin nihai gayesi ve toplanma yeri Kâimlik rütbesidir. Tarihin farklı dönemlerinde ortaya çıkmış olan davet ehlinin her biri Kâim'in bir cüzünü oluşturmaktadır.<sup>56</sup>

<sup>52</sup> el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 315-316.

<sup>53</sup> el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 315-316.

<sup>54</sup> İhvânü's-Safâ, *er-Risâletü'l-Câmia*, 437.

<sup>55</sup> İhvânü's-Safâ, *er-Risâletü'l-Câmia*, 429-431, 435

<sup>56</sup> el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 298-300.



Tayyibi eskatolojiye göre, Üçüncü Aklın (Semâvî yahut Ruhânî Adem) işlediği hata nedeniyle üçüncü sıradan onuncu sıraya düşmesi neticesinde kaybettiği kemalini telafi etmesi, ancak hadden hadde geçişlerle gerçekleşen bir yükselmeye mümkündür. Bu hiyerarşide sahip olduğu ilimin derecesi bakımından bir üst hadde (makamda) bulunan kişi; manevi olarak kendisinden sonra gelenin imamı olmaktadır. Hz. Adem'den Hz. Muhammed'in devrindeki son imama kadar tüm nâtık ve vasiler, bu dünyadan intikal ettiklerinde Onuncu Ufukta (افق العاشر) tabiat aleminin müdebbiri olurlar ve Kâimu'l-Kıyame gelinceye kadar orada beklerler. Mukaddes olarak doğan her imam, bu dünyadan intikal ettiğinde Onuncunun yerine geçer. Onuncu ufukta olan da bir üst mertebeye geçer ve bu süreç bu şekilde devam eder. İmamların sırası akılların da sırasını göstermektedir. Bu gelişim süreci kaybedilen üçüncü sıraya yükselineceye kadar bu şekilde devam edecektir. Bu sıralamada üçüncü akıl, yahut başka bir deyişle yedi aklın ilki, İlk İnbî'as dairesi içinde yer alır. Buna Hazîretu'l-Kuds (Yani Külli Nefs, حظيرة القدس) da denir. Yükselişte olan her şeyin nihayete ereceği yer (gaye) burasıdır. Burası iyilerin ulaşmaya çalıştığı Rahman'a en yakın yerdir. Es-Sabıku'l-Evvel (İlk/Külli Akıl) mertebesine ise kimse erişemez. Bu durum elli bin sene sürecek olan Keşf Devrine ve tüm nâtıkların nurlarını bünyesinde toplayan yedinci nâtık el-Kâim'in doğuşuna kadar bu şekilde sürüp gider.<sup>57</sup> Bu süreçte görevini hakkıyla eda eden her mü'minin dünyadaki mürebbisi (yahut haddi) ahirette onun mıknaatısı<sup>58</sup> olacak ve ikisi birbirine yakınlaşacaktır:

“...Dünyada iken ona bitişen plasentadan (المشيمة)<sup>59</sup> ayrıldığında, mürebbisinin sureti manevi bir gömlekle ve *heykel-i nurani* olarak tekrar kendisine döner. Nefsi, (mürebbisinin) nefesine yaklaşır ve sureti suretine karışır. Onun nefsi, ilmiyle amelinden ve tasavvur edip kazandıklarından farklı birşey değildir. Çünkü o, mürebbisinin ilim ve hikmet adına söylediklerine kulak kesilip, davete icabet etmişti. Bu durumda gerekli olan, daha düşük düzeydekinin ondan yararlanması, onun da bir üstünden faydalanmasıdır. Böylece talep eden

<sup>57</sup> İbnü'l-Velîd, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 47-49; 52.

<sup>58</sup> Mıknaatısın demiri çekmesi gibi, o da onu yukarıya doğru kendisine çekecektir. Hâmidî (öl. 557/1162), *Kenzü'l-veled*, 183.

<sup>59</sup> Burada, İsmâîlî kaynaklarda ruhun dünyadaki gelişimini sembolik olarak izah etmek için sıkça atıfta bulunulan anne karnındaki bebeğe bir gönderme söz konusudur. Yani bir bebeğin anne karnında bir plasenta içinde gelişmesine benzer şekilde ruh da bedeninin (plasenta) içinde olgunlaşmaktadır. Buna işaretlerle böyle bir kavram tercih edilmiştir.

(sâil) de bu talebe icabet eden (mucîb) gibi olur ve mesajıyla (olgunlaşarak) onun makamına erişir. (Kavrayış açısından) aralarında bir eşitlik (التساوي) olduğunda ise adeta tek bir zata dönüşmüş olurlar...”<sup>60</sup>

Allah dostlarının davetine icabet eden kişinin nefsinde daha ilk andan itibaren nurdan bir nokta oluşmaya başlar. Kendi döneminin imamına daha çok bağlandıkça ve ibadetlerini yerine getirip salih amel işledikçe nefsindeki bu ışıltı artar ve makamı gittikçe yükselir. Öldüğünde ise kazandıklarıyla oluşturduğu bu parlak sureti, nurdan bir sütun (عمود من النور) olan ilahi mıknaatîs tarafından çekilecektir. Çünkü her nefsin kazandıkları onun suretini şekillendirmekte ve kişi bedenini terk ettiğinde onunla karşılaşmaktadır.<sup>61</sup> Her aklın yahut nefsin şerefi, kendisinden önce gelenin bilgisini öğrenmekle artar. Tabiat alemindeki akıllar, şerefi ancak bu mukaddes akılları ihata etmekle kazanabilirler. Böylece tüm rütbeleri/basamakları aşarak ezeli ve yüce gayeye erişmiş olurlar.<sup>62</sup>

Bu da esasında kurutuluşun ancak topyekün bir şekilde tasarlandığı anlamına gelmektedir. Nitekim bu noktada el-Kureşî “*Ey cin ve insan toplulukları! Göklerin ve yerin sınırlarını aşıp öteye geçebilirsiniz haydi geçin! Ama (tarafımızdan verilmiş) bir güç olmadıkça geçemezsiniz*” (Rahman, 55/33) ayetini hatırlatır ve “hudûd tarafından elde edilen bir güç olmaksızın, maddi alemden ayrılıp ulvî aleme yükselmenin mümkün olmadığını savunur. Cismâni alemin nihai terki ise yedinci devir sahibinin bilfiil ortaya çıkması ve herkesi bir araya getirmesi ile gerçekleşecektir. Aksi takdirde tek tek cüz’î nefslerin yerin ve göğün sınırlarını aşmasına imkan yoktur. Bu durumda fertlerin tek başına bütünüyle kemale ermeleri de mümkün değildir.<sup>63</sup> Çünkü imametin nesilden nesile taşıdığı hakikat bilgisi küllî, latif ve birleştirici bir özelliğe sahiptir. Rütbesinde yükselen herkes, kendisinden üst konumdaki haddin rütbesine eriştiğinde, bunların ikisi

<sup>60</sup> Hamidi, bu izahıyla esasında Müsta’li Tayyibi inancındaki dâi-yi mutlak makamına atıfta bulunmaktadır. Zira böylece İmam Tayyib gaybette olduğu için onların naibi konumunda olan dâi-yi mutlakın esasında rütbe olarak kendisiyle aynı düzeyde olduğunu tebaasına izah etmek istemektedir. Bu izah, eserin tahkikini yapan Mustafa Galip tarafından aynı eserde ve sayfada dipnotta verilmektedir. Bu izah ve yukarıdaki alıntı için bk. İbrâhim b. Hüseyin Hâmîdî (öl. 557/1162), *Kenzü’l-veled*, nşr. Mustafa Gâlib, (Beyrût: Dârü’l-Endelüs, 1979), 171. (5. Dipnot)

<sup>61</sup> Ali İmran, 3/30’da “her nefis ne hayır işlemiş, ve ne kötülük yapmış ise önüne konmuş bulacağı gün!” ayeti bu duruma delil gösterilir. İbnü’l-Velîd, *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, 43.

<sup>62</sup> el-Kureşî, *Zehru’l-me’ânî*, 305.

<sup>63</sup> “...لا يمكن العبور الأفراد النفس وحدانها إلا جملة و إنما”, el-Kureşî, *Zehru’l-me’ânî*, 314.

arasında bir fark kalmaz ve tek bir zata dönüşürler. Zira bu nurlu letafet aleminde ayrılık gayrılık yoktur. Ait olduğu bütünle (Küll) birleşir ve o bütünlük içinde işitir, tadar ve koklar. Buna mukabil kesafette ayrılık vuku bulur. Çünkü çokluk alemi için bu ayrılık gereklidir. Letafet ise birleştiricidir.<sup>64</sup>

Allah'ın hududundan her bir hadd yahut imam; daveti ve ilmiyle kendi devrinde emrine tabi olanlar için bir mecma', yani toplanma mekanıdır. Adem'den Kıyamet dönemine kadar gelip geçen tüm imamların ruhları ise Kâimu'l-Kıyame'de birleşir ve kerim bir nefis olup tek bir surete bürünürler.<sup>65</sup> Dolayısıyla her mümin tabi olduğu imamda (hadd) her imam da Kâim'de cem olur. İmamların ruhlarından oluşan bu birleşim büyük nurani bir heykel (هيكل عظيم روحانيا) olarak tanımlanır.<sup>66</sup> Tüm cüz'i ruhlar, nihai toplanma yerine (mecma') gelerek, bilfiil, şeffaf ve bütün halindeki suretin bir parçası haline gelir. Böylece Yine tıpkı vücudun azalarına benzer şekilde, herkes yaptıklarının miktarına göre bu nurani heykelde farklı konumlarda bulunur. Bazıları kalp konumunda<sup>67</sup>, bazıları dimağ, göz, kulak, el ve ayak konumunda yer alır. Kimseye haksızlık yapılmaz ve herkes hakettiği yere yerleştirilir. Bu heykel (heykel-i nürâni) ise "imamet" olarak adlandırılmaktadır. Katılan her yeni üye (uzuv), bu bütünlüğün bir parçası olur. Bu tekamül süreci, - tıpkı bir bebeğin yeni bir dünyaya ve hayata başlaması gibi- başka bir yaratılışı hakkedinceye kadar devam eder.<sup>68</sup>

Bu noktada söz konusu tekamül sürecinin sonunda maddi alemin ve dolayısıyla zamanın sonlanıp sonlanmayacağı akla gelen sorulardan biridir. Zira Kıyamet ve Ahiret tamamen manevi olarak yorumlanmaktadır. Öğretiye göre tüm nurları bünyesinde toplayan<sup>69</sup>

<sup>64</sup> Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 172.

<sup>65</sup> Bu geleneğe uygun yorumlarda bulunan İhvân-ı Safâ'ya göre "Haşr Günü", cüz'i nefslerin külli nefste toplanmasıdır: "الحشر هو حشر النفوس الجزئية إلى النفس الكلية". İhvânü's-Safâ, *er-Risâletü'l-Câmi'a*, 441.

<sup>66</sup> İbnü'l-Velid, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 48-49.

<sup>67</sup> Hâmidî'ye göre, bâbın sureti bu üyeler için (bedendeki) kalp konumunda olur. Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 172.

<sup>68</sup> İbnü'l-Velid, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 43. Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 172. el-Kureşî, *Zehru'l-me'âni*, 314-315. Hâmidî, toplanma yeri olarak, yüce ruhların tüm dini feleklerde kemal suretini elde ederek yükseldiği makamı "el-Huccetu'l-'Uzma" yahut, "Felekü'l-ebvâb/Felekü'l-bâb" olarak adlandırır. Hamidi burasını ruhların toplanma yeri (mecma') olarak tanımlar. Bk. Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 168.

<sup>69</sup> Zira Kâim, mütekaddim ve müteahhir olan her şeyi bünyesinde toplayandır. "De ki: Hem öncekiler hem de sonrakiler.", Vâkı'a, 50/49 ayeti bu ifadeye delil olarak sunulur. İbnü'l-Velid, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 50.

Kâim'in zuhuruyla başlayan devirde hakikat bütün saflığıyla açığa çıkar. Din yalnızca Allah'ın olur ve Hakk batıla üstün gelir. Şüphelerden, benzerliklerden (müteşabih) ve zıtlıklardan uzak saf bir dönem başlamış olur. Kâim devrinin ehli, ezeli hayırlar, celi burhanlar ve aydınlık ilimler içinde olur.<sup>70</sup> Dolayısıyla kıyamet ve ahiret soyut, manevi ve akli bir niteliğe sahiptir. el-Kureşî, İhvân-ı Safâ Risalelerine atıfla bu konuda şöyle demektedir:

“Kardeşim bil ki; insanlardan ahiretin geleceğine inananlar iki gruptur: İlki onun gelecek bir zamanda ve gökyüzü ile yeryüzünün harap olmasıyla gerçekleşeceğini bekleyenlerdir. Onlar duyulur şeylerden başka durumların veya cismani olanın dışında bir cevherin yahut zahir olanın dışında farklı hallerin olduğunu bilmezler. Diğer grup ise Ahiretin kendileri için bir keşif, beyan ve bilgilendirme olduğunu görürler. Onlar akli durumları, manevi cevherleri ve nefsanî halleri kavrayanlardır...”<sup>71</sup>

Benzer şekilde iki kere sura üflenmesi de, bedenlerin dirilişi değil ruhların manevi anlamda uyanışı olarak değerlendirilir. İlk sura üfleniş bu alemde, ruhlar bedende iken gerçekleşir. İkincisi ise tamamen ruhsal makamda olur. İkinci sura üfleme ise ruhlara ölümsüzlüğü kazandırır. Bu ikinci nefhanın sahibi ise Kaimu'l-Kıyame'dir.<sup>72</sup> Dolayısıyla Müslüman çoğunluğun aksine, kıyamet ve me'ad öğretileri bütünüyle manevi bir niteliğe sahiptir. Bu durumda iki alem arasında orta bir hareket<sup>73</sup> olarak değerlendirilen Kıyamet'in fiziksel olarak anlaşılmadığı açıktır. Fakat bu yine de dünyanın bir sonu olmadığı anlamına gelmez. Zira Kıyamet her ne kadar manevi olarak yorumlansa ve devirler bir döngüden daha fazla sayıda kabul edilse de dünya ve felekler için belli bir sürenin tayin edildiği anlaşılmaktadır. Yani Kıyametle sonlanan yedi bin yıllık süreç bir seferlik değildir ve

<sup>70</sup> el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 304-305.

<sup>71</sup> el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 320-321.

<sup>72</sup> el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 311-312. Mukayese için bk. Tıǧlı, “İsmâililik'te Nefsânî Diriliş ve Tenasüh İnancı”, 13.

<sup>73</sup> Her halükarda Kıyâmet Devri, diğer devirlerden her zaman farklı bir nitelikte tarif edilmektedir. Örneğin İhvân-ı Safâ, sabah namazının, yatsının son saati gündüzün ilk saatinde eda edilmesine benzer şekilde, yedinci devrin de bir yönüyle cismani, bir yönüyle de ruhani bir niteliğe sahip olduğunu söylemektedir. Yani tıpkı, iki alem arasında ve dünya vaktinin sonu ile ahiret vaktinin hemen başlangıcında gerçekleşen ölüm gibi orta bir harekettir. Bu durumda Kaimu'l-Kıyame, İhvân-ı Safâ'nın kullanımıyla Yedinci Reis (الرئيس السابع), Setr Devri ile Keşf Devri arasında bir aracı (mutavassıt) konumundadır ve ilmi aleme sevkeden (bâis) sebeptir. Bk. İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-Câmi'a*, 444, 461-464. Benzer ifade için bk. El-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 305. İbnü'l-Velid, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 48-50.

devirler Keşf ve Setr olarak birbirini takip etmektedir. Bu anlamda tarih anlayışı hem lineer hem de döngüsel bir karmadan oluşmaktadır. Her Keşf Devri'nin ardında gelen Setr Devri 7000 yıl sürmektedir. Ardından tekrar Keşf? Dönemi başlamakta ve bu döngü bu şekilde devam edip gitmektedir.<sup>74</sup> Nitekim bu konuda el- Kureşî'nin şu izahi bazı yönleri aydınlatıcı niteliktedir:

“Keşf Devri elli bin sene devam eder. (Ardından) devirler birbirini takip eder ve asırlar arka arkaya gelir. Setr Devrinde nâtıklar şeriatleriyle kıyam ederler. Onlardan Yedinci Kâim, Keşf Devrinin sahibi (صاحب الكشف) olur. İsmi “zuhûr” olan bu devir gelince örtük ve saklı olan tüm manalar açığa çıkar. Kâim, alemden ayrılıp el-‘Âşir’a (10. Akl’ın bulunduğu kata) yükseleceği zaman, tüm nebi ve imamların yaptığı gibi oğlunu nasla kendi halefi olarak atar. Bu dönemin (الدهر) üzerinden de, Kâim’in kıyamı ve sonların sonu (نهاية النهايات) gelinceye kadar devirler gelip geçer. O vakit (geldiğinde) gök cisimlerinin bağı çözülür ve yer ile gök harap olur. Bu esnada ateş ehli (ehlü'n-nâr) serbest bırakılır; Aziz ve Cabbar olanın rahmeti onlara idrak ettirilir. Ruhani akıllar ve tabiat aleminden yükselen kimseler, yüce, şerefli ve nurlu toplanma yerlerinde bir araya gelirler. Hepsi, Külli Nefs olan el-Münbe‘isü'l-Evvel (Külli Akıl’dan doğan ilk varlık) dairesinde toplanmış olurlar.”<sup>75</sup>

O halde yaradılış da devamlı olarak birbirini takip etmiş olmaktadır. Bu Büyük Döngü (Kevru'l-A'zam); “gökteki dram”ın telafi edilmesi ile sona ermektedir. Böylece hem Ruhani Adem hem de onun taraftarları kurtulmakta ve Daftary'nin ifadesiyle- bir kez daha geride yalnızca sükûnet içinde olan İbdâ'/Letâfet Alemleri kalmaktadır.<sup>76</sup> Fakat nihayetlerin de bir nihayetinin olması acaba yaratılışın bir sonu olduğu anlamına gelmekte midir? Nitekim İbnü'l-Velid, nebi, vasi veya imam makamlarının tümünün Akıl’dan doğarak maddeyle birleştiğini ve bu durumun bir an dahi kesintiye uğramadığını söylemektedir.<sup>77</sup> Bu da yaradılışın devamını vurgulayan bir ifadedir.<sup>78</sup> Öte yan-

<sup>74</sup> İbnü'l-Velid, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 48-50.

<sup>75</sup> el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 305.

<sup>76</sup> İbnü'l-Velid de hiçbir şekilde davete icabet etmeyen inatçı muhalifler için büyük döngü (التكرار العظيم) müddetince sürecek olan büyük azaptan söz ederken bu süreyi 360.000x360.000 olarak ifade etmektedir. İbnü'l-Velid, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 55. Daftary, *The Ismailies*, 274.

<sup>77</sup> İbnü'l-Velid, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 48-50.

<sup>78</sup> Nitekim Nizâri İsmâîli topluluğun lideri Şah Kerim al-Husayni Aga Khan IV, tekamül nazariyesi ile Allah'ın sürekli yaratması arasında bir ilişki kurmakta

dan el- Kureşî, kıyamet ve ba's bilgisinin saklı ve gizemli bir ilim olduğunu vurgularken ona "temiz olanlardan başkasının dokunamayacağını" ifade etmektedir. Yani bu ilim, cahil ve gafillerden saklıdır. Çünkü onlar latif olanların bilgisine yönelemediklerinden kesafet aleminde gözlemediklerinden gayrısını görememektedirler.<sup>79</sup> Bu ifadenin eskatoloji konusunun bazı yönleriyle saklı ve muğlak kalması gerektiğini ifade etmesi açısından manidar olduğunu belirtmek gerekir.

### Sonuç

Tayyibiler, Fatimî yazarların şekillendirdiği öğretiyi muhafaza etmekle birlikte onun Yeni Platoncu karakterine mitolojik bir karakter kazandırmışlardır. Örneğin Üçüncü Aklın (Ruhani Adem) yedinci düzeye düşüşü ile ilgili olarak anlatılan "gökteki dram"; İsmâilî kozmoloji anlayışının hikayeleştirilmiş bir anlatısını bize sunmaktadır. Diğer bir farklılık ise, -belki de Hindistan ile olan ilişkilerinin de etkisiyle- Büyük Kıyamete kadar, Üçüncü Aklın, diğer bir deyişle Külli Adem'in tekamülünü tamamlayacak yedi devirli nebevi tarih yerine neredeyse sınırsız sayıda döngüsel bir tarih anlayışı tasavvur etmiş olmalarıdır. Sonuç olarak Tayyibi öğretisi, gerek Manevî (ruhani) Ademin yeryüzüne inişi ve devirler nazariyesi, gerekse ruhun tekamülü konusunda gnostik etkileri daha fazla gözlemleyebildiğimiz bir niteliğe sahiptir.

Müsta'li Tayyibiler, ruhun tekamülü konusunda temelde Fatimiler döneminde şekillenen doktrine geleneksel olarak bağlı kalmışlardır. Yani, nefsin tekamülü ve cennet olarak tanımlanan ebedi vatana dönüş; imamların talimi yoluyla öğrenilen batını bilgiyi elde etme ve kabul etme ile bağlantılı olarak izah edilmiştir. Buna mukabil batını bilgiyi reddetme yahut görmezden gelme yoluyla oluşan bilgi eksikliği, cehalet ve imamlara itaatsizlik ise tüm acıların ve cehennemin ana kaynağı olarak kabul edilmiştir. Bu anlamda öğretinin temel fel-fesi korunmakla birlikte asıl değişiklik ruh göçünün devreye girmesiyle başlamaktadır. Örneğin klasik dönem yazarlarından olan ve Tayyibilerin de üstad kabul ettikleri Hamiduddin Kirmânî, tenasühü açık bir şekilde reddeden önemli isimlerden biridir. Tayyibiler üstadlarına rağmen, bu konuda daha farklı bir doktrin geliştirmişlerdir. Fakat geliştirdikleri bu doktrini hiçbir şekilde tenasüh olarak adlandırmamakta, hatta zaman zaman bu inanca sahip olanları eleştirebilmektedirler. Çünkü onların nazarında olgunlaşmamış ruhların ceza olarak daha düşük varlıklar şeklinde cisimleşmeleri ve giderek

ve bugünkü bilimsel gelişmelerin de bunun bir sonucu olduğunu söylemektedir. Çünkü Allah'ın yaratması da kendisi gibi kadimdir. Bk. Andani, Khalil, "Evolving Creation: An Ismaili Muslim Interpretation Of Evolution" *Zygon*, 57/2 (21 February 2022): 448-449. <https://doi.org/10.1111/zygo.12774>.

<sup>79</sup> el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 320-321.

Siccîn'e doğru yol almaları tenasüh değildir. Nefsin gelişimini tamamlaması, çok sayıda döngüyü gerektirse de, her döngünün sonunda bir Kıyamet bulunmakta ve ruhların nihai kaderleri bu süreçlerde açığa çıkmaktadır. Bu da onların zihnindeki ruh göçünü diğerlerinden ayıran önemli bir faktördür.

Bu konuda en önemli itiraz noktaları, nihai anlamıyla ödül ve ceza yerinin, reenkarnasyon inancında olduğu gibi bu dünya olarak kabul edilmemesidir. Çünkü İsmâîlî kurtuluş doktrinine göre asıl amaç, hem külli hem de cüz'î anlamda "insan nefsinin" cezalandırılması değil, arınarak kaybettiği statüye melekleşmek suretiyle geri dönmesidir. Bu bağlamda dünyada bulunma, her halükarda nefsin tekamülü için gerekli olan geçici bir durum olarak kabul edilmektedir. Diğer bir deyişe, maddi alem nihai ceza ve ödül yeri değil, nefsin kemale erip bilfiil hale gelebilmesinin mekanıdır. Sonuç olarak nefsin arınıp bilfiil hale gelmesi, insan, hayvan veya bitki olarak bir şekilde madde ile birlikteliği gerekli kılmaktadır. Kendilerine tanınan zaman zarfında başarısız olan nefslere istenen kemal düzeyine erişmemeleri durumunda gerek bu dünyaya geri gelme, gerekse feleklerde yahut azap berzahlarında gerçekleşen arınma süreçlerine tabii olma gibi seçenekler sunulmaktadır. Bu durum bize nefsanî tekamül sürecinin ölümden sonra da devam ettiğini göstermektedir. Kişi, bu dünyada yaptığı seçimlerle, ölümden sonraki yaşamında, nasıl bir surete sahip olacağını ve hangi dünyaya daha yakın duracağını belirlemiş olmaktadır. Bir madde gibi ağır ve kesif olan ruhlar, yahut diğer bir ifadeyle zahire bağlı kalanlar, doğal olarak yükselemeyip maddi dünyanın eziyetine tabii olurlar. Ruh, her fırsatta kendisine sunulan davete icabet ettikçe tekrar arınma şansını elde ederek Letafet Alemine yaklaşır ve böylece hafifleyip yukarıya doğru ilerleme şansını elde eder.

Nefsin bu tekamül sürecinin, felekler baki olduğu sürece<sup>80</sup> devam edeceği ifade edilmektedir. Ancak Ulvî (Akıl, Letâfet) Alem hariç, maddî alem gibi felekler de, baki değildir. Nitekim hiçbir şekilde iflah olmayan ruhların ebedi olarak asıl ceza şekli olan büyük ve manevî azaba düşer olmaları belirtilmektedir. Bu da Büyük Devrin tamamlanması ile gerçekleşen ve Akıl Alemi ile Batını İlme olan uzaklık nedeniyle çekilen hasretle tanımlanan manevî bir cezalandırma şeklidir. Çünkü idrak düzeyleri daha yüksek olduğu halde katı inatları ve Allah dostlarına gösterdikleri düşmanlık nedeniyle ebedi cezaya layık görülmüşlerdir. Ancak nihai anlamda hedef, bir bütün olarak Ruhani Adem'in yahut külli olarak eksik kalan nefsin kurtuluşu ol-

<sup>80</sup> el-Kureşî, *Zehru'l-me'ânî*, 329.

duğuna göre bu “ebedi ceza”dan kastın ne olduğu muğlak kalmaktadır. Ayrıca bu azabın, felekler ortadan kalktıktan sonra nasıl ve nerde sürdürüleceği tam olarak açık değildir. Buna mukabil, iyi ruhların mekanı konusunda ise daha net izahlar mevcuttur.

#### **Kaynakça**

- Andani, Khalil. “Evolving Creation: An Ismaili Muslim Interpretation of Evolution”. *Zygon*, 57/2 (21 February 2022), 443-466.
- Ayman Fu’ad Sayyid in collaboration with Paul E. Walker, Maurice A. Pomerantz. *The Fatimids and their Successors in Yaman : the history of an Islamic community* [Arabic edition and English summary of volume 7 of Idris ‘Imad al-Din’s ‘Uyun al-akhbar]. London : I.B. Tauris ; The Institute of Ismaili Studies, 2002.
- Corbin, Henry. *Cyclical Time and Ismaili Gnosis (Islamic Texts and Contexts)*. London: Keganpual International [and] Islamic Publications, 1983.
- Daftary, Farhad. *The Ismailis Their History and Doctrines*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- De Smeth, Daniel. “İsma‘îli Vision of Hell: From the “Spiritual” Torment of the Fâtimids to the Tayyibî Rock of Sijjîn”. *Locating Hell in Islamic Traditions*. ed. Christian Lange, (Brill: 2016), 241-267.
- De Smeth, Daniel. “La transmigration des âmes. Une notion problématique dans l’ismaélisme d’époque fatimide”, dans: Orkhan Mir-Kasimov (éd.), *Unity in Diversity. Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam* (Islamic History and Civilization. Studies and Texts 105). (Leiden-Boston, Brill: 2014). 77-110.
- Hâmidî, İbrâhim b. Hüseyin (öl. 557/1162). *Kenzü’l-veled*. nşr. Mustafa Gâlib. Beyrût: Dârü’l-Endelüs, 1979.
- Ihvân-ı Safâ. “Matematik Kısımının Dokuzuncu risâlesi: Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâkî Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler Ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine”. çev. İsmail Çalışkan - Enver uysal, *İhvân-ı Safâ Risâleleri I*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Karmatî, Abdân. *Kitâbu Şecerati’l-Yakîn*. thk. Arif Tamir. Beyrut: Dârü’l-âfâkı’l-cedîd, 1402/1982.
- el-Kureşî, İdrîs İmâdüddin. *Zehru’l-me’anî*. thk. Mustafa Gâlib, Beyrut: el-Müesasetü’l-Cami’e li’l-Dirâsât ve’n-Neşr ve’t-Tevzî, 1411/1991.
- el-Kirmânî, Hamîduddîn Ahmed b. Abdullah. *Râhetu’l-‘akl*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dârü’l-Endülüs, 2. Baskı, 1983.



- Pabani, Nadim. "The Qā'im and Qiyāma Doctrines in the Thought of Faṭḩimid and Alamūt Ismā'ilism: The Evolution of a Doctrine". MSc Islamic and Middle Eastern Studies. University of Edinburgh: 16.08.2022.
- Sā'idrāzī Abdulalī. "Me'ad ez Didgāh-i İsmā'iliyyān". *İsmā'iliyye. Gurūh-i Mezāhib-i İslāmī*, (Kum: Merkez-i Mutalaāt-i ve Tahkikāt-i Edyān ve Mezāhib), 189-248.
- Sicistānī, Ebu Yakub İshak b. Ahmed (öl. 393/1003 [?]). *Keşfu'l-maḩcūb*. Fransızca mukaddime: Hanry Corbin. Tahran: Encümeni-i İranşinasī-yi Franse. 3. Baskı, 1367/1988.
- Traboulsi, Samer. "Sources fort he History of the Tayyibi İsmā'ili Da'wa in Yaman and Its Relocation to India". *Journal od Islamic Manuscripts*. 5 (2014). 246-274
- Tıǧlı, Asiye. "İsmā'ililik'te Varlığın Hudūdu ve Âdem'in Hübūtu". *Kader*. 19/2 (31 Aralık 2021), 785-812. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.993777>.
- Tıǧlı, Asiye. "İsmā'ililik'te Nefsānī Diriliş ve Tenasūh İnancı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31/1 (Haziran 2022), 1-37. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1103575>.
- Walker, E. Paul. *Early Philosophical Shiism: The Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*. Cambridge University Press, 1993.
- Walker, E. Paul. "Eternal Cosmos and The Womb of History: Time in Early Ismaili Thought". *International Journal of Middle East Studies*. Cambridge University Press. 9/3, (Oct. 1978), 355-366.
- Wifred Madelung - Paul E. Walker. *An Ismaili Heresiography: The "Bāb al-shaytan" from Abū Tammām's kitāb al-shajara*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998. preface vii-xi.

### **Extended Summary**

It is known that the Musta'li-Ṭayyibīs, who were among the late Ismā'īlīs, made some additions to the Fatimi doctrine of classical period on a number of different topics. In fact, the Ṭayyibī writers adhered to the Fatimid teaching in general. However, they did add certain additions and adopted a more mythological narrative approach on such subjects as Adam's descent to earth, the recognition of numerous prophetic cycles, transmigration of the soul after death and the concept of Heaven and Hell. Their approach to these issues allows us to observe more gnostic influences.

According to the Ṭayyibīs, souls who are not sufficiently pure enough to ascend to the Subtle Realm will have the opportunity to do so. They can do this by returning to the physical world while inhabiting other patterns or bodies and experiencing ascents and descents among the more subtle planetary spheres (aflāk). In this spiral of cycles, in which souls undergo various deformations, having suffered the punishment they deserved and having realized the truth, souls regain the chance to be purified by responding to the invitation. It is believed that these transitions and intermediate stages of the souls, which take place at various levels (plant, human being, animal), continue until the coming of Qāimu'l-Qiyāmah (Lord of the Resurrection). Because the main purpose is to return to the domain of Reason, which is the soul's eternal home.

As it is accepted in the Ṭayyibī theosophy the Universal Adam (Ādam al-kollī), who represents all of humanity, has lost the level of angelhood he had in the Sublime/High Realm (ʿālam al-ʿulwī) by violating the boundary he was in. That he should regain this position and reach the level he deserves (The Third Degree in the Supreme Spiritual Realm), each individual soul and the Universal Soul must go through certain stages of evolution. Therefore, the material realm is ultimately neither the place of eternal reward nor of eternal punishment. In this case, the low/material (sufī) realm is a temporary place that enables the soul to attain its true home.

Therefore, it is necessary to consider the transmigration in the Ṭayyibīs' theosophy, as an opportunity given to the soul, which is essentially the traveler of the Subtle Realm, a chance to be purified again rather than a type of punishment or reward for the souls. Running parallel to the continuous repeating of the prophetic cycle, human self can also obtain the opportunity to purify again after leaving its body.

It also determines the distance between a person and the Subtle Realm by the choices he makes in his life and especially by the proximity or distance to the esoteric knowledge he learns through the

training of the imams. This indicates that it also establishes the pattern or appearance he will experience. Or, as some authors state, a person determines the direction of whichever realm he stands closer to with the choices he makes in his life. Sometimes, this form of punishment occurs through their manifestation as beings in hierarchically arranged barzakhs and in increasingly lower stages. Sometimes they are purified in different layers of the celestial spheres and rise towards their original places. Those souls who cannot ascend to the Subtle Realm are asked to respond to the invitation again after suffering for a certain period of time. The invitation appears to be open for acceptance only while the planetary spheres and material worlds are still in existence, or until the Great Resurrection day.

As a result, with the different explanations given on this subject, it is understood that the souls who are not worthy of the Subtle Realm are sent back to the material world in order to receive the punishment they deserve and to be purified, and this cycle will continue in this way until the Great Resurrection day. On the other hand, Ṭayyibī Ismā'īlīs do not openly state that they believe in reincarnation (*tanāsukh*), they also accuse of heresy those who pursue such belief. According to them, the rises achieved by the soul by moving through several stages should not be confused with *tanāsukh*. After the different stages it has gone through, each soul enlightened by the light of the invitation finally leaves its body and rises to a higher position in the hierarchy than itself and there forms a unity with it. All souls who have been illuminated by the light of invitation or Imamate come together at the last stage in the Subtle Realm, free from all ties to the material world.

We have previously dealt with the issue of *tanāsukh* in Ismā'īlism on the basis of classical doctrine with philosophical content and examined it under the title of "The Spiritual Resurrection and Transmigration (*Tanāsukh*) in Classical Isma'ili Thought". We have tried to deal with the same subject, this time through the works of Ṭayyibī Ismā'īlī authors who accepted Hamiduddin Kermāni as an authority, and sometimes by comparing them with the approaches of Abū Tammām and Ikhwanus as-Safā. In this context, Ibrāhīm b. Husayn al-Hamidī (d. 557/1162), Husayn b. Ali b. Muhammad Ibn al-Walid (d.682-1284), Idrīs 'Imād al-Dīn al-Qurashī (d. 872/1468), who is known for his wars against the Zaydis in Yemen and a famous historian, is one of the names whose works we have used. Another source we refer to in the study is the *Kitāb al-Shajara* of Abū Tammām (d. mid-4th/10th century), which is preserved by the branches of the Ṭayyibī Ismā'īlī community in India and Yemen until today. Although this work has a heterodox allusion in terms of the Ismā'īlī line, it has been considered remarkable in terms of discussed subject because it

uses mythological terminology and justifies the possibility of soul travel. The fact that Tayyibî authors referred to Kermâni and Ikhwanus Safâ , whom they accepted as masters, made it necessary to take these works into consideration in this research.

It should be noted that apart from classical works, there are very few studies that focus specifically on this topic. In addition to Daniel De Smet, who was particularly interested in the Tanāsukh problem, Henry Corbin and Farhad Daftary are two other important scholars we profited from whose works. Unlike the studies done on this subject, the subject of tanāsukh is explored in connection to the Tayyibî Ismā'îlîs and the evolution of the soul in the article. As a result, an effort was made to clarify what the Tayyibî Ismā'îlîs had to say about this matter in comparison to the Fatimid tradition.

## Ehl-i Hadis Tarihinde Zâhirîlik Ayrışması ve Mâverâünnehirli İlk Zâhirîler

The Divergence of Zâhirîyyah in the History of Ahl-e Hadîth and The First Zâhirîs in Transoxania

Ahmet ATEŞYÜREK\*

### Öz

Zâhiri anlayış, ehl-i hadîs içerisinde 3/9. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Kurucu ismi Dâvûd b. Ali ile bu anlayış re'î karşıtlığında zirveyi temsil etmektedir. Dâvûd b. Ali'nin düşünce dünyasının olgunlaşmasında, farklı dinî anlayışların güçlü temsilcilerinin gözlemlendiği Horasan'ın Nişabur şehrinin önemli bir yeri vardır. Bu bağlamda, onun, genelde re'îye, özelde Hanefîliğe karşı sert tutumuyla tanınmış İbn Râhûye ile yakın ilişkisi dikkat çekmektedir. Ancak o, daha sonraları, Kur'an'ın lafzının mahlûk olduğu düşüncesinden dolayı, İbn Râhûye ve Ahmed b. Hanbel gibi ehl-i hadîsin önde gelen isimleri tarafından dışlanmıştır. Onun dinin zâhire göre anlaşılması gerektiği düşüncesinde diğer ehl-i hadîs çevrelere göre daha ileri bir noktada olmasının sebeplerinden birisi de Kerrâmîlikle etkileşimi olmalıdır. Zira Kerrâmîlik, re'î ehli oluşunun yanında, mistik düşünceye önem veren yaklaşımıyla Nişabur'da son derece etkili olmuş bir mezheptir.

### Abstract

The Zâhiri understanding emerged among the ahl-e hadîth in the 3<sup>rd</sup>/9<sup>th</sup> century. With its founder, Dâvûd b. 'Alî, this understanding represents the peak in opposition to ra'î. In the maturation of Dâvûd b. 'Alî's world of thought, the city of Nîshâpûr in Khurâsân, where strong representations of different religious understandings are observed, has an important place. In this context, his close relationship with Ibn Râhûya, who is known for his harsh attitude towards ra'î (personal opinion) in general and Hanafîyya in particular, is noteworthy. However, he was later ostracized by prominent ahl-e hadîth figures such as Ibn Râhûya and Ahmad b. Hanbal because of his belief that the words of the Qur'an were created. One of the reasons why he was more advanced than other ahl-e hadîth circles in the idea that religion should be understood according to the Zâhirism must have been his interaction with Karrâmîyya. In addition to being a sub-sect within ahl-e ra'î, Karrâmîyya is also a sect

\* Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Amasya, Türkiye/ email: ahmet.atesyurek@amasya.edu.tr / ORCID ID:https://orcid.org/0000-0001-9436-0725.

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
01.03.2023	20.06.2023	30.06.2023
DOI	10.18403/emakalat.1258354	

Dāvūd b. Ali'nin temsil ettiği anlayışın kendisinden sonraki serüvenine gelince, yapılan çalışmaların Irak ve Endülüs çevreleriyle sınırlı kaldığı görülmektedir. Oysa henüz Dāvūd b. Ali hayatta iken, onun dinî anlayışının Mâverâünnehir gibi uzak bölgelerde dahi temsil edildiği anlaşılmaktadır. Bu çalışmada, Zâhirî anlayışın ilk takipçileri ve özellikle Nesef ve Buhara'daki takipçilerinin sosyo-kültürel hayattaki izleri de takip edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Zâhirîlik, Ehl-i Hadîs, Dāvūd b. Ali, Mâverâünnehir.

that has been extremely influential in Nîshâpūr with its approach that gives importance to mystical thought. As for the adventure of the understanding represented by Dāvūd b. 'Ali after him, it is seen that the studies were carried out limited to the Iraqî and Andalusian circles. However, while Dāvūd b. 'Ali was still alive, it is understood that his religious understanding was represented even in distant regions such as Transoxania. In this study, the traces of the first followers of the Zâhirî understanding, especially their followers in Nasaf and Bukhara in the socio-cultural life will also be followed.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Zâhirîyya, Ahl-e hadîth, Dāvūd b. 'Alî, Transoxania.

## Giriş

Zâhirîlik, İslam düşüncesinde kendine has usulü ile temayüz etmiş bir fıkıh mezhebidir. Fıkıh mezhepleri salt ameli gaye veya sebeplerle ortaya çıkmış yapılar değildir. Gerek varoluşları gerekse de gelişim süreçlerinde sosyo-politik ve itikadi saikler her zaman şekillendirici olmuştur. İslam düşüncesinde var olmuş diğer mezhepler gibi Zâhirîlik de bu etkenlerden bağımsız değildir. Her ne kadar daha çok fıkıh yönüyle temayüz etmiş olsa da Zâhirîlik itikadi sahada da kendine has bir usul benimsemiştir.<sup>1</sup>

Zâhirîlik ehl-i hadîs gelenek içerisinde ortaya çıkmış bir ekoldür. Bu mezhebin karakteristiği, mensubu olduğu ehl-i hadîs anlayışın re'ý karşıtlığının zirve noktasını temsil etmesidir. Malum olduğu üzere, meselenin kökeni, eserci ehl-i hadîs anlayışla meselelerin çözümünde akla da yer veren ehl-i re'ý ayrışmasına dayanmaktadır. Bu mücadelenin ehl-i hadîs kanadında, Zâhirîliğin kurucu ismi Dāvūd b. Ali ile birlikte rey karşıtlığının son noktasına ulaşmıştır.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Örnek olarak Zâhirîliğin sıfat kavramına, haberî sıfatlar ve müteşâbih lafızlara dair düşüncelerine dair ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Şaşa, *Kelâm'da Müteşâbihler Haberî Sıfatlar Ekseninde Mukayeseli Bir İnceleme* (Sonçağ Yayıncılık: Ankara, 2022), 122-139.

<sup>2</sup> H. Yunus Apaydın, "Zâhiriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31.10.2022).

Zâhirîliğin ehl-i hadisle paralel olarak takındığı “lafızcı” tutum, birinci asırdaki Haricilik ve ikinci asırdaki erken Mu‘tezili düşüncedeki lazıfçılıkla da irtibatlandırılmıştır.<sup>3</sup>

Zâhirîlerin lafızcı/zâhiri metodu ve fukahanın kıyas konusundaki tutumlarına karşı kıyas karşıtlığında ısrarcı olmaları diğer ekollerce tepkiyle karşılanmıştır. Onların bu metodlarından ödün vermemeleri kendilerini yenilemelerinin de önüne geçmiş ve toplumdaki kabullerini azaltmıştır. Zamanla mezhebin takipçisi azalmış, zengin literatürü görmezden gelinmiştir. Neticede mezhep inkıraza uğramıştır. Günümüzde Zâhirî düşünce İbn Hazm’ın eserleri üzerinden anlaşıl-maktadır. Oysa mezhebin İbn Hazm öncesinde bir geçmişi ve birikimi vardır. Zâhirîlik mezhebinin kurucu ismi Dâvûd b. Ali, onun takipçileri ve İslam düşüncesinde ve coğrafyasındaki gelişimi ve etkileri henüz kapsamlı bir şekilde ortaya konulmaktan uzaktır. Ulaşabildiğimiz kadarıyla konuya dair yapılan çalışmalar genel olarak fıkıh alanına yöneliktir.<sup>4</sup> Bu çalışmalarda mezhebin var olduğu coğrafya ve temsilcilerine de değinilmektedir. Buradaki bilgiler mezhebin daha çok İslam’ın batı topraklarında, Bağdat merkezli ve Endülüs’te varlık gösterdiği yönündedir. Mezhebin doğudaki varlığına dair bilgiler yok denecek kadar azdır. Bu bilgiler de genel olarak, mezhep âlimi bir temsilcinin ismi ile yetinerek, herhangi bir şehir adı verilmeksizin Horasan’da yaşadığıyla sınırlıdır. Oysa 3/9. ve 4/10. yüzyılda Horasan ve Mâverâünnehir gibi geniş bir coğrafyada İslam düşüncesinin en güzel örnekleri vücuda gelmekteydi. Zâhirîliğin bânisi Dâvud b. Ali de aynı dönem ve coğrafyada, Nişâbur’da ikamet etmiş ve düşüncelerini buradaki ilim havzasında olgunlaştırmıştır. Bildiğimiz kadarıyla bölgedeki Zâhirîliğe dair bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışmada, mezhebin özellikle Nesef ve Buhâra gibi islam coğrafyasının doğudaki sınır bölgesinde de varlık gösterdiği, araştırma ve yayın etiğine uyularak ortaya konmaya çalışılacaktır.

<sup>3</sup> Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev: Mehmet Dağ vd. (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997), 74.

<sup>4</sup> Ahmed Bukayr Mahmûd, *el-Medresetü’z-Zâhiriyye bi’l-meşrik ve’l-mağrib*, (Beyrut: Dârü’l-Kütaybe, 1990); Ârif Halil Ebû İd, *el-İmâm Dâvûd ez-Zâhiri ve eseruhü fi’l-fikhi’l-İslâmî* (Kuveyt: Dâru’l-Erkam, 1984); Oğuzhan Tan, “Kökeni Oluşumu ve Algılanışı Bakımından İbn Hazm Öncesinde Zâhirîlik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/2(2010), 137-166; Mustafa Türkan, *Dâvud ez-Zâhiri: Doktrini ve İslâm Hukukuna Katkıları* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

## 1. Dâvûd b. Alî ve Ehl-i Hadîs İçerisindeki Yeri

### 1.1. Dâvûd b. Alî ve Ehl-i Hadîs Tavrı

Zâhirî anlayış İslam düşüncesinin en hızlı gelişim gösterdiği 3/9. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu dönem, birçok farklı anlayışın mezhepleşme serüveninde önemli bir kesiti ifade etmektedir. İslam coğrafyasının her tarafında, Zâhirîlik gibi, birçok mezhep vücuda gelmiştir. Bunlar ya süreçte konu edindiğimiz mezhep gibi kaybolmuş ya da dönüşerek varlıklarını devam ettirmişler veya başka mezhepler içerisinde erimişlerdir.<sup>5</sup>

Zâhirîliğin kurucu ismi Ebû Süleymân Dâvûd b. Alî b. Halef el-İsfahânî (öl. 270/884) 200/815 yılında Küfe'de doğmuştur. Dâvûd b. Alî hakkındaki bilgiler kısıtlıdır. Bunun sebebi olarak onun tanınmış bir aileden gelmeyişi, ayrıca delil çıkarmada sözün zâhirine yönelmesi, taklide karşı çıkışı, kıyası reddetmesi, içtihat kapısını açması gibi sebeplerle de muhalifi olan ulema tarafından görmezden gelinmesi sıralanabilir. Daha sonra mezhebi devam ettiren öğrencilerinin azlığından dolayı, İbn Hazm gibi bir ismin onun mezhebini benimsemediği varsayıldığında, muhtemelen diğer takipçisi olmayan mezhepler listesinde yerini alacaktı.<sup>6</sup>

Zâhirîliğin içeriğini oluşturan re'yi terk etme ve nassların Zâhirî ile hükmetme esasına dayanan anlayışın Dâvûd b. Alî'den önceye uzandığı malumdur. Rey karşıtlığı şeklinde ifade edebileceğimiz bu anlayış İslam'ın batı topraklarındaki kadar güçlü olmasa da doğusu olan Horasan'da da gelişim göstermiştir. Bu hususta Ebû'l-Hasen Nadr b. Şümeyl et-Temîmî (öl. 204/820), Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838), İbn Râhûye lakabı ile meşhur olan Ebû Yâkub İshâk b. İbrâhîm et-Temîmî el-Mervezî (öl. 238/853) gibi isimler bu oldukları yerlerde ve özellikle Horasan'ın Merv ve Nişabur kentlerinde eserleri ve faaliyetleri ile ciddi bir mücadele içerisinde olmuşlardır.<sup>7</sup> Ehl-i hadîsin bölgedeki faaliyetleri, daha sonra Mihne hadi-

<sup>5</sup> Mukaddesî, 4/10. yüzyılda takipçisi olan mezheplerin arasında "Dâvûdiyye" ismiyle Zâhirîliği de anmaktadır. O, Zâhirîlikle birlikte o dönemde Râhûyye/Râhûiyye, Evzâiyye, Münzirîyye isimli mezheplerin varlığından bahsetmektedir. Yine o, aynı dönemde Atâiyye, Sevriyye, Ebâziyye, Atâkiyye gibi fıkıh mezheplerinin ise artık takipçisi kalmadığı tespitine de yer vermektedir. Bk. Muhammed b. Ahmed el-Mukaddesî, *Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlîm* (Leiden, Beyrut ve Kahire: Dâru Sadr ve Mektebetü Medbûli, 1991), 37.

<sup>6</sup> Arif Halil, *el-İmâm Dâvûd ez-Zâhirî*, 45.

<sup>7</sup> İsimler ve faaliyetlerine dair bk. Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelecekçiler-Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi* (Ankara: Kitâbiyât, 2002).



sesinde yaşananlarla birlikte, genel anlamda rey karşıtlığının şekillenmesinde etkili olmuştur.<sup>8</sup> Bu gelişimde ve Dâvud b. Ali'nin görüşlerinin oluşmasında Nişabur şehrinin ve özellikle bahsi geçen isimlerden İbn Râhûye'nin özel bir konumu bulunmaktadır.

İbn Râhûye kıyas karşıtlığında son derece ısrarcı bir kişidir. O, doğduğu Merv şehrinde, Hanefî bir çevrede çocukluğunu geçirmiştir. On yaş civarında iken Abdullah b. Mübarek'in derslerine devam etmiştir. Safedî, İbn Râhûye'nin Abdullah b. Mübarek'ten rivayette bulunmamasını çocuk yaşta oluşuna bağlamaktadır.<sup>9</sup> Belki de bunda Abdullah b. Mübarek'in fıkıh anlayışının Ebû Hanîfe perspektifinde oluşunun etkisi vardı. İbn Râhûye, anlaşıldığı kadarıyla, yetiştiği Merv'deki Hanefî çevrenin de etkisiyle, hacca gidene kadar Ebû Hanîfe'nin sarsılmaz bir otoritesi olduğu düşüncesindeydi. Ancak hac yolculuğu esnasında görüştüğü Irak ve Hicazlı bazı âlimlerin Ebû Hanîfe hakkındaki olumsuz kanaatleri onun fikirlerinin değişmesinde etkili olmuş görünmektedir.<sup>10</sup> Yirmili yaşlarının başlarında yaptığı ilim yolculukları dinî anlayışının ehl-i hadîs yönünde olgunlaşmasında etkili olmuştur. Neticede onun Ebû Hanîfe ve rey ehline olan bağlılığı tam anlamıyla bir karşıtlığa dönüşmüştür. Bu aşamadan sonra, onun Horasan'da rey karşıtlığı konusunda aktif bir tutum izlediği görülmektedir. O, aynı zamanda, ehl-i hadîs'in önde gelen isimlerinin saygı gösterdiği önemli bir şahsiyettir.<sup>11</sup> Onunla yakın ilişki içerisinde olan isimlerden birisi de Dâvud b. Ali'dir. Hatta, aralarındaki yaş farkına rağmen, ikilinin ilişkisinin hoca-öğrenciden arkadaşlık boyutuna vardığı da ifade edilmektedir.<sup>12</sup> Zâhirî mezhebinde Ahmed b. Hanbel'in ve İbn Râhûye'nin muteber oluşunun izlerine İbn

<sup>8</sup> Örnek olarak, Mihne sürecinde halku'l-Kur'an'a dair görüşlerinde direnen isimlerden İbn Râhûye'nin de öğrencisi olan Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Nasr b. Malik el-Huzâî, Muhammed b. Nuh b. Meymun el-Medrûb ve Nuaym b. Hammâd'ın Merv'li oluşları bir fikir verebilir. Bu kimselerden Nuaym b. Hammâd hapiste vefat etmiş, Ahmed b. Nasr boynu vurularak öldürülmüştür. Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî (öl. 748/1348), *Tezhibü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Ganim Abbas Ganim ve Mecdi es-Seyyid Emin, (y.y.: el-Faruk el-Hadise, t.y.), 1/210.

<sup>9</sup> Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Ahmed el-Arnaud ve Türki Mustafa (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs, 2000), 8/251.

<sup>10</sup> Ahmet b. Muhammed b. el-Haccâc, *Ahbâru's-şuyûh ve ahlâkihîm*, thk. Amir Hasen Sabri (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005), 162.

<sup>11</sup> Bk. Ebû Bekr Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Doktor Beşşar Avvâd Maruf, (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 7/362.

<sup>12</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyer-i a'lâmi'n-nübelâ'* (Dârü'l-Hadîs, 2006), 10/270, 10/272; Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya (Haydarabad: Dairatülmearif, 1962), 9/129.

Hazm'ın *el-İhkâm fî usûli'l-ihkâm* ve *el-usûl ve'l-furû'* eserlerinde rastlanılabilir. O, güvenilir kaynaklar arasında bu isimleri mezhep imamı Davud ez-Zâhirî ile beraber saymaktadır.<sup>13</sup> Yine reyle hüküm vermenin sapkınlık olduğuna dair, İbn Râhûye'nin de içerisinde bulunduğu, uzun bir rivayeti aktarmaktadır.<sup>14</sup> Zâhirî düşüncenin kıyas karşıtlığındaki keskinliğini anlamak için meşhur Zâhirî âlimi İbn Hazm'dan bir örnek vermek faydalı olacaktır. O, dinde kıyasla ilk hüküm verenin İblis olduğunu söylemiş, İblis'in dininin kıyas olduğunu dolayısıyla onun Allah'ın dinine muhalefet ettiğini söyleyerek kıyas-tan Allah'a sığınmıştır.<sup>15</sup>

Ebû Sevr İbrahim b. Halid (öl. 240/854) de Dâvûd b. Ali'nin hocalarındandır. Ebû Sevr de İbn Râhûye ve Dâvûd b. Ali gibi Hanefî geçmişe sahiptir. Bu noktada yukarıda bahsi geçen üç isim ve aslında ehl-i hadîs'in tamamı için de dönüm noktası olan önemli bir isimden de bahsetmek gerekecektir. Bu isim Şâfiî'dir. O, ehl-i hadîsin fıkıh noktasındaki ihtiyacına cevap bulmuş biri olarak kabul görmüştür.<sup>16</sup> Şâfiî Bağdat'a geldiğinde, Dâvûd b. Ali'nin fıkıhta hocası olan Ebû Sevr de Hüseyin el-Kerâbisî ile onu ziyaret etmiş, meseleye rey ile değil Kur'an ve sünnetle yaklaşmasını pek beğenmiş, daha önce içerisinde buldukları ve bidat olarak nitelendirdikleri re'yi terk ederek hemen Şâfiî'nin usûlünü benimsemişlerdir.<sup>17</sup> Dâvûd b. Ali de Şâfiî'den çok etkilenmiş, bir dönem sıkı bir Şâfiî savunucusu olmuş hatta onun hayatı ve faziletlerine dair bir eser telif etmiştir.<sup>18</sup> Dâvûd b. Ali ve mensubu olduğu ehl-i hadîs çevrelerde Şâfiî'nin 2/8. yüzyılın sonunda henüz hayatta iken gördüğü hüsnü kabul Bağdat'la sınırlı kalmamış, bir asır sonra Şâfiilik tüm İslam coğrafyasında ehl-i hadîs toplulukları neredeyse tamamen bünyesinde eritmiştir.<sup>19</sup>

<sup>13</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-Usûl ve'l-furû'*, thk. İbn Hazm Abdülhak et-Türkmânî (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2011), 4/226; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ihkâm* (Beyrut: Darü'l-Âfâkûlcedide, t.y.), 1/99, 4/226, 4/237.

<sup>14</sup> İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-furû'*, 6/36.

<sup>15</sup> İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-furû'*, 8/113.

<sup>16</sup> Şâfiî'nin bu anlamda etkilediği isimlerden birisi de Ahmed b. Hanbel'dir. Şâfiî'nin onun üzerindeki etkisi için bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/404.

<sup>17</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/576.

<sup>18</sup> Ebu Nasr Taceddin İbnü's-Sübki, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed Tanahi (yy.: Hicr, 1992), 2/284.

<sup>19</sup> George Makdisi, "Şâfiî'nin Hukukî Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkıhın Kökenleri ve Önemi", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, der. M. Hayri Kırbasoğlu, çev. Sami Erdem, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 31.

Zâhiri anlayışın ortaya çıkışının, Hadis mirasının bir araya getirildiği ve kayıt altına alındığı daha sonraki süreçte gerçekleşmesi de tesadüf değildir.<sup>20</sup> Malum olduğu üzere, fıkıh mezhepleri içerisinde ilk ortaya çıkan mezhep Hanefiliktir. Mezhebin, prensip olarak, ehl-i hadîse nazaran reyle fıkıh yapmaya yöneldiği bilinen bir husustur. Bu dönem hadis tedvini açısından erken bir döneme tekabül etmektedir. 3/9. yüzyılın ortalarına doğru ise artık re'ye karşı çıkarken onun yokluğunda boşluğunu dolduracak bir birikim oluşmuştur. Hadis literatürünün gelişmesinin yanında, bu birikimin belli bir disiplin ve sistem dâhilinde inşası da gerekiyordu. Bunu sağlayan ismin de Şafii olduğu anlaşılmaktadır. O, bir hadisin sübutu için sadece isnadından hareket edilmesi gerektiği iddiası ile Hanefi ve Mâlikî fikhına muhalefet etmiştir.<sup>21</sup> Ayrıca Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin kaleme aldığı eserler için reddiyeler kaleme almıştır.<sup>22</sup> Şâfiî'nin ehl-i hadîs çevrelerce ciddi bir kabul görmesinde onun ehl-i re'ye karşı bu duruşu önemlidir.<sup>23</sup> Ancak, eserci çevrelerde rey karşıtlığına karşı bu karşı duruş Şâfiî ile henüz zirvesini yapmış görünmemektedir.

Ehl-i hadîse yakın da olsa, Şafilik İmam Şafii ve belirlediği usule dayanan kitaplarla devam ediyordu. Oysa Buhârî'nin camisinde bir şahsın "re'y"i değil Hz. Peygamber'in hadisleri vardı. Ebu Bekir el-Kaffâl ve Mervli diğer ulemanın da hocası olan Şafii fakihî Ebu Zeyd el-Mervezi (öl. 371/981) rüyasında Rasûlullah (a.s.)'i görür. Rasûlullah (a.s.) ona: "Ey Ebâ Zeyd ne zamana kadar benim kitabımı okumadan Şâfiî'nin kitaplarını okumaya devam edeceksin?" der.<sup>24</sup> Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, 3/9. yüzyılın ortalarında ehl-i hadîsin oluşturmayı başardığı hadis külliyyatı, artık hayatla ilgili hemen her konuya dair başlıklar altında çözüm üretebilecek rivayetlere sahipti. Bu durumda, ehl-i hadîs anlayışa göre, ortada Hz. Peygamber'in hadisi varsa, başkasının fikri en hafif anlamıyla "fazlalık" olacaktır. Zâhiri anlayış da ehl-i hadîs çevrede ortaya çıkmıştır. Yukarıdaki ifadelerle birlikte okunduğunda, onun lafızcı anlayışının ehl-i

<sup>20</sup> Apaydın, "Zâhiriyye".

<sup>21</sup> Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, (Beyrut: Dârü'l-Fıkr. 1990), 7/201. Konuya dair ayrıntılı bilgi için bakınız: İshak Emin Aktepe, "İmam Şâfiî'nin Ehl-i Kelâm ve Mâlikilere Karşı Hadis Savunusu", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, VI/1, 2008, 121-123.

<sup>22</sup> Bilal Aybakan, "Şâfiî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 14.12.2022), <https://islamansiklopedisi.org.tr/safii>.

<sup>23</sup> Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 98-99.

<sup>24</sup> Ebu İsmail Abdullah b. Muhammed el-Herevî, *Zemmü'l-keîâm ve ehlühü*, thk. Abdurrahman Abdülaziz (Medine: Mektebetü'l-Ülüm ve'l-Hikem, 1998), 2/190.

hadis düşüncesinin gelişiminin getirdiği sonuçlardan birisi olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

### 1.2. Dâvûd b. Ali'nin Halku'l-Kur'ân Tartışmasındaki Tavrı ve Dışlanması

Halku'l-Kur'ân merkezli Mihne süreci dinî anlayışların şekillenmesi ve ayrışmasında ciddi bir rol oynamıştır. Halku'l-Kur'ân meselesinin bir uzanımı olarak, Kur'an'ı telaffuz etmenin ve onun lafızlarını yazmanın mahlûk olup olmadığı şeklinde ifade edilebilecek olan "mes'eletü'l-lafz"<sup>25</sup> ehl-i hadis çevrelerce tartışma konusu olmuştur.<sup>26</sup> Zâhirî anlayışın öncüsü Dâvûd b. Ali'nin de, ehl-i hadis çevreye mensup bir âlim olarak, mevcut tartışmaya taraf olduğu bilinmektedir. Bu vesile ile ehl-i hadis'in meseleye yaklaşımı ile ilgili maksadı aşmayacak şekilde bilgi vermek faydalı olacaktır.

Kelam sıfatının bir uzanımı olarak, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı tartışmasında ehl-i hadis'in genel kanaati mahlûk olmadığı yönündedir. Ancak bu konuda bilinemezci bir tavır takınarak yorum yapmamayı tercih eden "Vâkıfe" isimli bir grup da mevcuttur.<sup>27</sup> Ali b. el-Ca'd (öl. 230/845), Yakub b. Şeybe (öl. 262/875) gibi ehl-i hadis'in büyüklerinden sayılan isimler bu görüşe mensup oldukları için bidat ehli olmakla suçlanarak dışlanmışlardır.<sup>28</sup>

Ehl-i hadis içerisinde Kur'an'ın mahlûk olmadığı ancak telaffuzunun mahlûk olduğu görüşünü savunan ve "Lafziyye" şeklinde anılan bir grup daha vardır.<sup>29</sup> Kur'an'ın telaffuzunun mahlûk olduğu görüşünü ehl-i hadis içerisinde ilk seslendiren kişinin Hüseyin b. Ali b. el-Kerâbisî (öl. 248/862) olduğu ifade edilmektedir.<sup>30</sup> Kerâbisî ehl-i hadis tarafından saygı gören bir âlimken bu görüşünden dolayı tepki görmüş ve itibarını kaybetmiştir.<sup>31</sup> Kur'an'ın lafzının mahlûk olduğu görüşünde Kerâbisî'nin yalnız olmadığı, ehl-i hadis içerisinde itibar

<sup>25</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Lafziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim, 08.01.2023).

<sup>26</sup> Mihne sonrası ehl-i hadis arasındaki ihtilaflara dair bk. Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İfav, 2016), 79-86.

<sup>27</sup> Vâkıfe'ye dair ayrıntılı bilgi için bk. Ümit Toru, *İslâm Düşüncesinin İlk Akılcılarından Cehm b. Safvân ve Cehmiyye* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022), 275-283.

<sup>28</sup> Zehebî, *Siyer-i a'lâmi'n-nübelâ'*, 10/125.

<sup>29</sup> Lafziyye'ye dair ayrıntılı bilgi için bk. Toru, *Cehm b. Safvân ve Cehmiyye*, 283-290.

<sup>30</sup> Zehebî, *Siyer-i a'lâmi'n-nübelâ'*, 1/65.

<sup>31</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *es-Sikât*, (Haydarabad: Dâiratü'l-Meârif'l-Osmâniyye, 1973), 8/189.

gören başka önemli isimlerin de onun ardından bu görüşü savundukları görülmektedir. Bu isimler arasında meşhur muhaddisler Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc (öl. 261/875) ve Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî (ö. 256/870)'in de adı geçmektedir.

Buhârî, Kur'an'ın Allah kelâmı olduğu ancak (insanın fiillerini mahlûk kabul ettiği için) kişinin Kur'an metnini okumasından doğan fiillerinin mahlûk olduğu kanaatindeydi. Buhârî'nin bu görüşü, onun, hocası ve meşhur bir muhaddis olan Muhammed b. Yahyâ ez-Zühli tarafından Nişabur'dan kovulmasına ve birtakım ehl-i hadîs çevrelerce dışlanmasına sebep olmuştur. Bu konuda Buhârî gibi düşünen Müslim de tartışmaya dâhil olmuş ve düşüncesinden vazgeçmemiştir.<sup>32</sup> Anlaşılan Horasan ve Mâverâünnehir'deki ehl-i hadîs içerisinde kişinin Kur'an'ı telaffuz fiilini mahlûk sayanlar azınlıkta değildi. Zira Dâvûd b. Ali'nin de aynı kanaate sahip olduğu bilinmektedir.

Dâvûd b. Ali'nin Nişabur'a gittiğinde burada Kur'an'ın muhdes olduğuna dair fikir beyan ettiği ifade edilmektedir. Dâvûd ile yakın bir ilişkisi olan İshak b. Râhûye'nin, (öl. 238/853) onun Kur'an hakkındaki düşüncesini öğrendiğinde, sert tepki gösterdiği ve ondan uzaklaştığı aktarılmaktadır. Davud'a ait olduğu ifade edilen bir rivayette o, Kur'an'ın muhdes olduğunu, insanların onu telaffuz etmelerinin de mahlûk olduğunu söylemektedir.<sup>33</sup> Ahmed b. Hanbel, Dâvûd b. Ali Bağdat'a geldiğinde, Kur'an'a dair düşüncesinin bidat olduğu kanaatinden dolayı onunla bir araya gelmemiştir.<sup>34</sup> Ehl-i hadîsten hadis hafızı ve cerh ve ta'dil konusunda değerli bir âlim olarak kabul edilen<sup>35</sup> Abdurrahman b. Hırâş'ın (öl. 283/896) Dâvûd b. Ali'yi tekfir edecek derecede sert tepki verdiği ifade edilmektedir.<sup>36</sup> Ehl-i hadîs

<sup>32</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmûrî (Beyrut: Darû'l-Kütübî'l-Arabî, 1994), 20/188; 19/269.

<sup>33</sup> Zehebî, *Siyer-i a'lâmi'n-nübelâ'*, 10/271.

<sup>34</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 9/131; Ahmed b. Hanbel'in oğlu Ebu Abdullah'ın kaleme aldığı *es-Sünne* isimli kitapta birçok rivayette Ahmed b. Hanbel Kur'an'ın telaffuzunun mahlûk olduğunu söyleyen kimsenin Cehmî olduğunu ifade etmektedir. Bk. Ebû Abdurrahman Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, thk. Muhammed b. Said b. Sâlim el-Kahtânî (Demmam: Dârü İbn Kayyim, 1986) 1/164.

<sup>35</sup> Bk. Muhammed İbrahim Said Hasen el-Fârisî, *el-Hâfız Abdurrahmân b. Hırâş ve akvâluhû fi'l-cerh ve't-ta'dil* (Amman: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Öğretim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

<sup>36</sup> Abdurrahman b. Hırâş'ın kendisi de Dâvûd b. Ali gibi İsfahanlıdır ve bir müddet Nişabur'da ikamet etmiştir. O, Dâvûd b. Ali'nin kafir olduğu kanaatindeydi. Ancak ehl-i hadîsin önemli isimlerinden Ebû Zûr'a Abdurrahman b. Hırâş'ın bu yargısına katılmayarak Dâvûd b. Ali'nin tekfir edilmesini doğru

çevrenin tavrına rağmen, Dâvûd b. Ali'nin Bağdat'taki ilmi faaliyet ve halkasına engel olacak bir gelişmenin olmadığı, derslerine çok sayıda kimsenin devam ettiği anlaşılmaktadır. Zâhirî anlayışın Dâvûd b. Ali sonrası serüveninde, mes'eletü'l-lafz meselesine yaklaşımının ne şekilde olduğuna dair sis perdesi ise henüz ortadan kalkmamıştır.

## 2. Dâvûd b. Ali'nin İlk Takipçileri ve Zâhirî Anlayışın Sosyo-Kültürel Hayatta Belirginleşmesi

Dâvûd b. Ali, Bağdad'a geldiğinde, dönemindeki hadis literatürünün de kendisine sunduğu imkânla, birçok eser telif etmiştir.<sup>37</sup> Günümüze ulaşmasa da, Dâvûd b. Ali ve ashabının oluşturduğu zengin literatürün, henüz o dönemde bile, Zâhirî düşüncenin "mezhep" olarak ifade edilebilecek kapsamlı bir disipline ulaşabildiğini göstermektedir.<sup>38</sup> Onun ilim meclisinde dört yüz civarında öğrenci hazır bulunmaktaydı.<sup>39</sup> Bunlardan önde gelenler arasında Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Hüseyin el-Basrî'nin adı geçmektedir.<sup>40</sup> Dâvûd b. Ali'nin ilim halkasının önemli isimleri arasında oğlu Muhammed b. Davud, Zekeriya b. Yahya es-Sâcî, Yusuf b. Ya'kûb b. Mihrân ed-Dâvûdî ve el-Abbâs b. Ahmed de bulunmaktaydı.<sup>41</sup> Dâvûd b. Ali'nin vefatının ardından ilim halkasını oğlu Ebû Bekir Muhammed b. Dâvud (öl. 297/909) devam ettirmiştir.<sup>42</sup> Dâvûd b. Ali'nin ardından Zâhirî anlayışın önemli bir temsilcisi olarak Abdullah b. Ahmed b. el-Muğallis'den (öl.

bulmadığını vurgulamıştır. İbn Hacer onunla ilgili ilim ehlinin yaptığı gibi tartışmalı meselelerde fazlaca söz söylemekten geri durması gerekirken muhtemelen bidat ehlinin iddialarına cevap vermek kastıyla bazı beyanlarda bulunduğu kanaatindedir. Zira İbn Hacer, Dâvûd b. Ali'nin kitaplarında bu tür konulara dair bilgilere rastlamadığını söylemektedir. Devamında Dâvûd b. Ali'nin kelam konusunda bilgi sahibi olmadığını zaten mensubu olduğu çevrenin levhi mahfuzda olanla Mushaflarda yazılı olanların arasında bir fark olmadığı görüşünde olduklarını ifade etmektedir. Bk. İbn Hacer Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettah Ebu Gudde (yy.: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002) 3/405.

<sup>37</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 9/129.

<sup>38</sup> Bugün Zâhirî literatürün bir kısmı elimizde olsaydı mezhep içerisindeki belki halku'l-Kurân'a kadar uzanan farklı yaklaşımları görme fırsatımız olacaktı. Örnek olarak İbn Hazm ve Dâvûd b. Ali arasındaki bazı farklı yaklaşımlar için bk. Mustafa Türkan, "İki Zâhirî İmam Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm'ın İbâdetler Fıkhına Dair İhtilafları", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*/ 51 (Haziran 2019), 235-258.

<sup>39</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 3/405.

<sup>40</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 9/130.

<sup>41</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 9/131.

<sup>42</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 9/130.

324/935) bahsedilmektedir.<sup>43</sup> Muğallis, Ebu Bekr Muhammed b. Dâvûd b. Alî ile görüşmüş ve ondan Zâhirî anlayışa dair eserleri almıştır.<sup>44</sup> Ebû'l-Fadl Muhammed b. Abdullah eş-Şeybânî ve başkaları Muğallis'e öğrencilik etmiştir. Muğallis, Zâhirî anlayışın yayılmasında etkili bir isimdir.<sup>45</sup> Şirâzî de bu anlayışın farklı beldelere yayılmasında aynı isme işaret eder.<sup>46</sup> Haydar b. Ömer Ebu'l-Hasen ez-Zendeverdî (öl. 358/968) de Dâvûd b. Ali'nin görüş ve yaklaşımlarını devam ettiren önde gelen isimlerden biridir. Onun da Müğallis'in öğrencilerinden olduğu ifade edilmektedir.<sup>47</sup> Dâvûd b. Ali'nin yakın çevresinden kâtabi olarak ifade edilen Hüseyin b. Abdullah b. Şakir es-Semerkandî isimli bir şahıstan da bahsedilmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Hüseyin b. Abdullah aslen Mâverâünnehirli olsa da daha sonra geldiği ve yerleştiği Bağdat'ta ikamet etmiştir.<sup>48</sup> Yukarıda adı geçen isimler Bağdat ve Basra civarında yaşamış kişilerdir.

Şirazi, tarihsel süreçte Dâvûd b. Ali'nin fikirlerinin Bişr b. Hüseyin'in öğrencisi Ebû'l-Ferec Kadî (öl. 414/1023) tarafından, Hırsan'ın batıda kalan bir toprağı olan Şirâz'a taşındığını ifade etmektedir. Bu aşamadan sonra Zâhirî anlayışın Ebû'l-Ferec ve öğrencileri tarafından Şirâz'da var olmaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Ebû'l-Ferec fıkhîta Zâhirî anlayışa sahip olmasının yanında döneminin önde gelen Mu'tezilî bir âlimidir.<sup>49</sup> Dâvûd b. Ali'nin görüş ve düşüncelerinin çok takipçisi olmakla birlikte, daha çok İslam'ın batı toprakları Bağdat ve Endülüs gibi yerlerde yayıldığı ifade edilmektedir.<sup>50</sup> Oysa Zâhirî anlayışın İslam'ın doğu sınırları olan Nesef, Buhâra ve Semerkant'a uzanan geniş bölgede de takipçileri olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>43</sup> Şahıs hakkında bilgi için bk: Muhammed, *el-İmâm Dâvûd ez-Zâhirî ve eseruhû fî fikhî'l-İslâmî*, 108.

<sup>44</sup> Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Darü Sadr, 1995), 3/154.

<sup>45</sup> Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed İbnü'l-Esir, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*, (Beyrut: Dârü Sadr, ty.), 2/297.

<sup>46</sup> Ebu İshak İbrahim eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ'*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'r-Râidi'l-Arabî, 1970), 177.

<sup>47</sup> Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, 26/178; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/195; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 6/338.

<sup>48</sup> Şirazi, *Tabakâtü'l-fukahâ'*, 177; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/601.

<sup>49</sup> Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ'*, 179.

<sup>50</sup> Ebû Muhammed el-Hüseyin el-Begavî, *et-Tehzîb fî fikhî'l-İmâm eş-Şâfî*, thk. Adil Ahmed, Ali Muhammed (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye: yy., 1997), 1/40.

Dâvûd b. Ali'nin fikirlerinin olgunlaştığı şehir Nişabur'dur. Dolayısıyla onun din anlayışı da diğer bütün anlayışlar gibi içinde yaşadığı sosyo-kültürel ortamda şekillenmiştir. Bu kapsamda mutlaka Kerrâmiyye etkisinden bahsetmek gerekir. Zira dinin zâhire göre anlaşılması gerektiği düşüncesinde onu diğer ehl-i hadîs çevrelere göre daha ileri bir noktaya taşıyan etkenlerden birisi Kerrâmîlik olabilir. Horasan ve ilerleyen süreçte özellikle Mâverâünnehir'in İslamlaşmasında Hanefiliğin, henüz Ebû Hanîfe'nin hayatta olduğu dönemden başlayarak, belirleyici olduğu artık bilinen bir husustur. Çin sınırına kadar olan bölgede, Müslüman Araplar ve İslamlaşmış halklar, batıda Bağdat ve Basra gibi şehirlerdeki yoğun mezhebi tartışmalardan nispeten uzak, gayr-i müslim topluluklara karşı ortak bir mücadele veriyorlardı.<sup>51</sup> Bölgede rey ehli olan Hanefiler, demografik olarak baskın olsalar da, 3/9. yüzyıl boyunca, Mâverâünnehir'e göre batıda kalan Merv ve Nişabur gibi bölgelerde siyasi açıdan daha dezavantajlı bir konumda bulunuyorlardı. Bölgenin hâkimi olan Tâhirî sarayının ehl-i hadîs ulemaya daha yakın olduğu anlaşılmaktadır. Tâhirî yönetimi de ircâ düşüncesine sahip Hanefilere yakın durmamayı tercih etmekteydi.<sup>52</sup> Tâhirî emiri Abdullah b. Tâhir'in (ö. 230/844) "Mürchie" konusunda Nişabur'daki rey karşıtı ehl-i hadîs ulema ile aynı kanaatlere sahipti.<sup>53</sup> Dikkatlice bakıldığında, tavır alınan Mürchie'nin, Nişabur'da güçlü bir temsili olan Kerrâmîler olduğu görülecektir. Zira Herat, Merv ve Nişabur'da o dönem hem ehl-i re'y olan Hanefî hem de ircâ düşüncesine sahip çoğunluk Kerrâmîlerdir.<sup>54</sup>

Kerrâmîliğin kurucu ismi Muhammed b. Kerrâm Nişabur'da uzun süre ikamet etmiş ve burada etkili olmuş bir isimdir. Buradaki ehl-i hadîs isimlerin muhalefeti ile karşılaşmış ve 243/857 yılında Tâhir b. Abdullah'ın emriyle yıllarca hapis yatmıştır. İlham aldığını söylediği için bu şekilde cezalandırıldığı ifade edilmektedir. Anlaşılan Muhammed b. Kerrâm ve takipçilerinin mistik yönleri<sup>55</sup> dinin zâhire göre anlaşılması gerektiği konusunda hassas olan ehl-i hadîsin tepkisiyle

<sup>51</sup> Ebû'l-Muzaffer İmâdüddin Şâhfür b. Tâhir el-İsferâyîni, *et-Tebstir fi'd-dîn ve Temyîzi'l-furkati'n-Nâciye*, thk. Kemal Yusuf el-Hüt, (Beyrut: Âlemül-Kütüb, 1983), 195.

<sup>52</sup> Bk. Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzi, *Menâkibu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin e't-Türki (Riyad: Dâru Hicr, 1988-1989), 204.

<sup>53</sup> Bk. Bağdâdi, *Târîhu Bağdâd*, 7/372.

<sup>54</sup> Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürchie ve Tesirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 231-240.

<sup>55</sup> Hüseyin Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 147-161.



karşılaşmıştır. Dâvûd b. Ali de aslen Horasan'ın Isfahan kentindedir. Muhammed b. Kerrâm'ın faaliyette bulunduğu dönemlerde onun Nişâbur'da ikamet ettiği düşünüldüğünde, Zâhiriliğin ortaya çıkışının arka planında, Dâvûd b. Ali'nin eserci din anlayışına sahip biri olarak, mistik anlayışa karşı duruşu da hesaba katılmalıdır. Dinî söylemi Kerrâmîlikle ciddi derecede benzerlik taşıdığı için, Kerrâmî olduğu yönünde kanaat bildirilen<sup>56</sup> Ebû Mutî Mekhûl b. el-Fazl en-Nesefî'nin (öl. 318/930) Dâvûd b. Ali'den rivayette bulunan bir isim olduğu ifade edilmektedir.<sup>57</sup> Ayrıntılarına vakıf olamasak da, birbirine muhalif dinî anlayışların, Nişâbur örneğinde olduğu gibi, temas halinde oldukları anlaşılmaktadır.

Dâvûd b. Ali'nin reyi toptan reddeden anlayışının bölgede, o daha hayatta iken karşılık bulduğu anlaşılmaktadır. Zâhiriliğin Mâverâünnehir'deki somut izine, tespit edebildiğimiz kadarıyla, Buhârâ'da rastlamaktayız. Bu iz, Arap asıllı, Buhârâ'da mukim olan Ebu Muhammed Ahmed b. Muhammed el-Acennesî'dir (öl. 290). Acennesî'nin Irak tarafına yaptığı yolculukta Mısır ve Hicazlı ulema ile görüştüğü ifade edilmektedir. O, aynı zamanda, Dâvûd b. Ali ile görüşmüş ve *el-Musannef* adlı eseri kendisine okumuştur.<sup>58</sup> Kendisinin kıyası inkâr eden zâhir ashabının görüşlerini benimsediği belirtilmiştir. Hatta, kıyası inkar konusunda ileri gelenlerden birisi olduğu ve bu konuda kendisinin daha önce duyulmamış acayip görüşlere sahip olduğu ifade edilmiştir. Vefat tarihi esas alındığında, henüz mezhebin banisi Dâvûd b. Ali hayatta iken Zâhirî düşüncenin Buhârâ'ya ulaştığı anlaşılmaktadır. Acennesî'nin torunu Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdurrahman'ın da dedesinin görüşlerini devam ettirdiği ifade edilmektedir.<sup>59</sup>

Dâvûd b. Ali'nin görüş ve düşüncelerinin Buhârâ'daki daha sonraki varlığına dair önemli bir isim de Ahmed b. Muhammed b. Salih b. Abdirabbih Ebû'l-Abbas el-Mensûri'dir. el-Mensûri'nin Ercân'da<sup>60</sup>

<sup>56</sup> Bk. Louis Massignon, *Sur Essai Les Origines Du Lexique Technique De La Mystique Musulmane*, (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1922), 241; Ulrich Rudolph, *Mâturîdî-Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, çev. Özcan Taşçı, (İstanbul: Litera Yayınları, 2016), 154; Kutlu, *Mürchie ve Tesirleri*, 263.

<sup>57</sup> Zehebî, *Siyer-i a'lâmi'n-nübelâ'*, 15/33.

<sup>58</sup> İbnü'n-Nedîm'in Dâvûd b. Ali'ye ait sunduğu listede bu kitap geçmemektedir. Bk. Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 267-268.

<sup>59</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 9/242.

<sup>60</sup> Ehvaz ve Fâris arasında kalan eski bir şehir bk. Mukaddesî, *Ahsenü't-tekâsim*, 24, 421.

kadılık yaptığı, 360/970 yılında Buhara'ya döndüğü ifade edilmektedir. Kendisinin Zâhiriyye mezhebi kadılarından olduğu bilgisine yer verilmiştir.<sup>61</sup> Zâhirî anlayışın Buhârâ'daki seyrine dair malumat bu bilgilerle kısıtlıdır.

Zâhirîlik açısından Mâverâünnehir'de dikkat çeken diğer bir şehir Nesef'tir. Nesef, İslami ilimler adına, büyük Hanefî âlimler yetiştiren Nesefî ve Pezdevî gibi aileleri barındıran önemli bir şehirdir. Şehrin bu özelliğinin sadece Hanefîliğe mahsus olmadığı anlaşılmaktadır. Zira Nesef'te Zâhirîlik temayüllü kişiler de vardır. Ebû Ya'lâ Abdülmü'min b. Halef (öl. 346/957) bu yönüyle dikkat çeken isimlerdendir. Ebû Ya'lâ'nın ehl-i hadîs geleneğe sahip Arap bir aileye mensup olduğu anlaşılmaktadır. O Nesef'te mukim Temîm kabilesine mensuptur. Ebû Ya'lâ'nın dedesi (öl. 279/892) de Nesef'in önemli simalarından Ebu Zeyd Tufeyl b. Zeyd b. Tufeyl b. Şerik et-Temimî el-Ammi en-Nesefî'dir. Ebû Zeyd'in Nesef'in ilk meşhur âlim ve muhadislerinden olduğu, elli seneden fazla kadılık yaptığı ifade edilmektedir. Muhammed b. İdris el-Buhârî Nesef'e geldiğinde, onu evinde ziyaret etmiş ve kendisinden övgüyle bahsetmiştir.<sup>62</sup> Ebû Zeyd, Nesef halkının önderi ve kadısı olarak anılmaktadır.<sup>63</sup> Nesef'te bahsi geçen meşhur ailelerden birine mensup Hanefî bir âlim olan Mekhul b. Fazl en-Nesefî de kendisinden rivayette bulunmuştur.<sup>64</sup>

Ebû Zeyd'in torunu olan ve Zâhirî düşüncenin önemli simaları arasında yer alan Ebû Ya'lâ Abdülmü'min b. Halef de seksen yedi yıllık hayatında Nesef'in saygı duyulan önemli âlimlerinden birisi olmuştur. Ebû Ya'lâ doğu ve batıda birçok yere ilim yolculuğuna çıkmıştır. Bunun için çevre illeri olan Semerkant, Buhârâ, Soğd'da Erbencen, Küşâniyye, Debûsiyye gibi beldeler başta olmak üzere, Kis, Tirmiz, Belh ve Horasan'da başka beldelerde bulunmuştur. Ayrıca batıda Bağdat, Basra, Vâsıt, Musul, Dimeşk, Halep gibi beldeleri, civardaki tüm beldelerle birlikte Mısır'a ve Yemen'e kadar gezmiş ve buralarda ilim tahsil etmiştir.<sup>65</sup>

Ebû Ya'lâ'nın Zâhirî düşünceye dair kitapların çoğunu, ilim talebi için gittiği Bağdat'ta, mezhebin o dönemdeki lideri olan, Dâvûd b.

<sup>61</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, 1/615.

<sup>62</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/118; Nesefî, Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand*, thk. Muhammed Yahya İsmail ve Mühenned Yahya İsmail (İstanbul: Haşimi Yayınları, 2021), 1/487-488.

<sup>63</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 7/33.

<sup>64</sup> Nesefî, *el-Kand*, 1/487.

<sup>65</sup> Nesefî, *el-Kand*, 1/738-742.

Ali'nin oğlu Ebû Bekir Muhammed b. Dâvûd'dan bizzat aldığı anlaşılmaktadır.<sup>66</sup> Ancak onun bu düşünce ile olan münasebeti muhtemelen daha önceye dayanmaktadır. Zira bu düşüncenin Buhârâ'daki varlığına dair bahsi geçen Ebu Muhammed Ahmed b. Muhammed el-Acennesî, Ebû Ya'îlâ'nın dayısıdır.

Ebû Ya'îlâ, Dâvûd b. Ali'nin görüş ve fikirlerine bağlı eserci bir müftü olarak tanınmıştır. O, Zâhirî anlayışa sahip bir âlim olarak, kıyas ehlinden nefret eden ve onlara karşı çok sert birisi şeklinde meşhur olmuştur.<sup>67</sup> Onun, ayrıca, ehl-i hadîsin kıyas karşıtlığı konusunda önde isimlerinden Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye'ye fazlaca ittiba ettiği belirtilmektedir.<sup>68</sup> Bağdat Mu'tezilesi'nin lideri olarak kabul edilen Ebu'l Kâsîm el-Ka'îbî ile aralarında geçen olay da Ebû Ya'îlâ'nın kıyas karşıtlığı konusunda ne kadar sert olduğunu doğrulamaktadır.

Ebû'l-Kasîm el-Ka'îbî el-Belhî bir müddet Nesef'te ikamet etmiştir. Bu süre zarfında şehirdeki ilim merkezlerinden birisi olan Cevbak ribatında kalmıştır. Burada kendisinin imlâ meclisi vardır. Ribatta kendisini Nesef valisi ve ashabı karşıladı ve ona ikramda bulunurlardı. Muhtemelen Mu'tezili olduğu için Nesef uleması kendisinden hoşlanmıyordu. Ancak yine de onun hadis meclisine katılıp ziyaret etmişlerdir. Ancak Ebu Ya'îlâ, Ka'îbî'nin itikadını doğru bulmadığı için ziyaretine gitmemiştir. Bunun üzerine Ka'îbî'nin nezaketten onu ziyarete gittiği, onun mescidine girerek selamlamasına rağmen Ebû Ya'îlâ'nın onun selamını almadığı aktarılmaktadır.<sup>69</sup> Hatta daha da ileri giderek Ka'îbî'yi tekfir ettiği de ifade edilmektedir.<sup>70</sup> Ebû Ya'îlâ'nın Mu'tezili olmayan Hanefilere karşı tavrının ne olduğu da akla gelen sorulardandır. Bu bağlamda, kendisi ile aynı dönemde Semerkant'ta yaşamış Hanefî âlim Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî ile görüştüğüne dair bir malumata henüz erişilebilmiş değildir.

Bölgede Zâhirî düşüncenin önemli bir temsilcisi olduğu anlaşılan Ebû Ya'îlâ'nın hayatta olduğu dönem, İsmâilî davetin Mâverâünnehir'de başladığı, yayıldığı ve baskı altına alındığı dönemleri içermektedir. İsmâilîliğin o dönemdeki liderliğini Nesefli olan Muhammed b.

<sup>66</sup> Ebû Muhammed et-Tayyib el-Hicrânî, *Gilâdetü'n-nahr fi vefeyâti a'yânî'd-dehr*, thk. Bû Cüm'atü Mekrî ve Halid Zevârî (Riyad: Dârü'l-Minhâc, 2008), 3/138; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 25/354.

<sup>67</sup> Zehebî, *Siyer-i a'lâmi'n-nübelâ*, 12/71; Merzûk b. Hiyâs, *Nisbetün ve Mensûbun*, (yy.: yy, 2014), 739.

<sup>68</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 25/354; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 19/158.

<sup>69</sup> Nesefî, *el-Kand*, 1/561.

<sup>70</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, 4/429.

Ahmed en-Nahşebî el-Bezdevî yürütmüştür.<sup>71</sup> Davetin önceki lideri Hüseyin b. Ali Mervezi'nin Nahşebî'yi hareketin başına getirdiği ifade edilmektedir.<sup>72</sup> İsmâililiğin gücünün artması için Sâmânî emiri Nasr b. Ahmed'in davete kazandırılması gerekmektedir.<sup>73</sup> Nahşebî, Buhârâ'ya gittiğinde, davet açısından ortamı uygun görmemiş ve memleketi Nesef'e dönerek, burada faaliyetlerine devam etmiştir. Bu süreçte Horasan emiri Nasır b. Ahmed'in yakın çevresindeki yöneticilerin davete kazandırıldığı ifade edilmektedir.<sup>74</sup> Nahşebî, muhtemelen, yakın olan Buhârâ ve yönetimle ilişkilerini koparmadan, güvenli olan Nesef'ten propagandasını başarılı bir şekilde devam ettirmiştir.<sup>75</sup> Bir müddet sonra Nesef, Buhâra ve çevre yerleşimlerdeki seçkinlerden ciddi sayıda insan davete kazandırılmıştır.<sup>76</sup> Neticede Karmati öğretiyi kabul eden yöneticiler arasında Sâmânî emiri Nasr b. Ahmed de yer almıştır.<sup>77</sup>

Ebû Ya'la'nın, Mu'tezilî düşünceyle olduğu gibi, İsmâilî faaliyetlerle de ilişkisinin gergin bir seyir izlediği anlaşılmaktadır. Onun İsmâilî dâiyle yaşadığı olay bu konuda bize bir bakış açısı sunmaktadır. O, bir kadir gecesi halkın ve yöneticilerin katılımının olduğu merkezi bir camide, hatim duası esnasında, orada hazır bulunan İsmâilî vezir Ebû Tayyib el-Mus'abî'yi zındık ve mülhid olarak anmış ve Karâmita'ya beddua etmiştir. Bu olaydan sonra Mus'abî'nin kaçtığı aktarılmaktadır.<sup>78</sup> İsmâilî davetin zirveye ulaştığı ve Nesef'i merkez edindiği, hatta İsmâilî davete karşı çıkan valinin malına el konularak hapsedildiği bir dönemde Ebû Ya'la'nın gösterdiği bu tepki, bölgedeki sünni kesim arasında itibarını artırmıştır.

Mâverâünnehir'de Zâhirîliğe dair bahsedeceğimiz diğer bir isim Ebû'l Kâsım Ubeydullah b. Ali'dir (öl. 376/986). Ebu'l-Kâsım da, verdiğimiz diğer örnekler de olduğu gibi, Kufe-Neha asıllı Arap bir âlim-

<sup>71</sup> Ebû Ali Kivâmüddin (Giyâsüddeve, Şemsülmille) Hasen b. Ali et-Tüsi Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, çev: Nurettin Bayburtlugil, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 229.

<sup>72</sup> Nizamülmülk, *Siyâsetnâme*, 229; Muzaffer Tan, *Haşşâşiliğin Tarihsel Arka Planı- İsmâilî Davet Yapılanması* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2017), 113.

<sup>73</sup> Nizamülmülk, *Siyâsetnâme*, 229-230.

<sup>74</sup> Nizamülmülk, *Siyâsetnâme*, 230.

<sup>75</sup> Ali Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâililik* (Ankara: Asitan Kitap, 2014), 154; Muzaffer Tan, *Haşşâşiliğin Tarihsel Arka Planı*, 114.

<sup>76</sup> Nizamülmülk, *Siyâsetnâme*, 230.

<sup>77</sup> Nizamülmülk, *Siyâsetnâme*, 230-231.

<sup>78</sup> Bk. Nesefî, *el-Kand*, 1/738-742.

dir. Onun 360/970 senesinden önce Nesef kadılığı yaptığı ifade edilmektedir. Tus ve Tirmiz kadılığı yaptığı da aktarılmaktadır.<sup>79</sup> Daha sonra Buhara'ya göçmüş ve burada vefat etmiştir.<sup>80</sup> O, döneminde Horasan'da Zâhiri mezhebi fakihi olarak tanınmıştır. Irak, Mısır'a hadis dinlemek için seyahat etmiş, Mısır'da Hanefi fakih Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahavi'nin meclisine katılmıştır. Kendisinden yine Hanefi mezhebine mensup meşhur tarihçi ve muhaddis Müstağfirî hadis rivayet etmiştir.<sup>81</sup> Ancak Ebû'l-Kâsım'ın Zâhiri anlayış içerisindeki yeri ve Horasan ve Mâverâünnehir'deki faaliyetlerine dair bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Ebû Ya'lâ'dan sonra Nesef'te Zâhiriliğin durumuna dair kayda değer bir malumat yoktur. Ancak onun seçkin ashabından birisi olarak Ebû Ya'lâ Abdülmü'min b. Abdülmecid (öl. 360/970'den sonra) isimli bir şahıstan bahsedilmektedir. Hocası Ebû Ya'lâ'nın hadis dersine Abdülmü'min b. Abdülmecid hazır olmadan başlamadığı ifade edilmektedir. Semerkand ve Nesef'te saygı duyulan bir âlim olduğu anlaşılan Abdülmü'min b. Abdülmecid hac yolculuğuna çıktığında beraberinde dihkân Ebül-kasım Ahmed b. Cebrail de bulunmaktaydı. Meşhur tarihçi İdrisî kendisinden rivayette bulunmuştur. O, Abdülmü'min b. Halef'in dayısı Buharalı Zâhiri âlim Ahmed b. Muhammed el-Acennesî ile görüşmüş ve ondan rivayette bulunmuştur.<sup>82</sup> Bu malumat bize, 4. yüzyılın ortasından sonraya kadar, Nesef ve Buhâra'da Zâhiri âlimlerin halk ve yöneticiler nezdinde saygın bir konumda olduklarını göstermektedir.

### Sonuç

Zâhirilikle ilgili çalışmalar çoğunlukla İbn Hazm üzerinden, coğrafya olarak Bağdat ve Endülüs merkeze alınarak gerçekleştirilmiştir. Çalışmaların bu çerçevede kalması, muhtemelen konuya dair klasiklerin İslam topraklarının daha çok batısında olan biteni kayıt altına alması ve İslam'ın Çin sınırına kadar dayanan geniş topraklarındaki gelişmelerin gözden uzak kalması ile ilgilidir. Bu duruma Zâhiriliğin süreçte görmezden gelinmesini de eklemek doğru olacaktır. Oysa mezhebin kurucusu Dâvûd b. Ali Horasan'ın önemli bir merkezi olan Nişabur'da fikirleri olgunlaşmış ehl-i hadis çevreye mensup bir âlim-

<sup>79</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 26/577.

<sup>80</sup> Nesefî, *el-Kand*, 1/783.

<sup>81</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/294-295; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*, 1/487; Ebû Bekr Muînüddîn (Muhibbüddîn) Muhammed İbn Nukta, *Tekmiletü'l-ikmâl*, thk. Abdülkayyum Abdürab en-Nebi (Câmiatü Ümmü'l-Kurâ: Suudi Arabistan, 1997), 2/589.

<sup>82</sup> Nesefî, *el-Kand*, 1/742.

dir. Dâvûd b. Ali'nin yaşadığı dönem hadis literatürünün gelişmesinin yanında, bu birikimin belli bir disiplin ve sistem dâhilinde inşasının da gerçekleştiği bir sürece tekabül etmektedir. Zâhiriliği ortaya çıkartan arka planın yanında farklı dinî anlayışlar da hesaba katılmalıdır. Nişabur o dönemde hem ehl-i re'y hem de mistik düşünceye sahip Kerrâmiyye'nin güçlü temsilinin olduğu bir şehirdir. Dolayısıyla Dâvûd b. Ali'nin, diğer ehl-i hadisi geride bırakacak derecede rey karşıtlığında zirveyi temsil etmesinde ve dinin zâhirine tutunmasında Kerrâmiyye'nin güçlü temsilinin etkisi de hesaba katılmalıdır. Onun rey karşıtlığı ve zâhire dayanması daha o hayatta iken, Mâverâünnehir'de yankı bulmuştur. Malum olduğu üzere, Mâverâünnehir ehl-i re'y olan Hanefilerin "kalesi" konumunda olan bir bölgedir. Muhtemelen zaten rey karşıtı olan bir grup ehl-i hadîs için Dâvûd b. Ali'nin fikirleri dikkat çekici olmuştur. Bundan dolayı olsa gerek, Ebu Muhammed Ahmed b. Muhammed el-Acennesî Buhâra'dan Bağdat'a giderek bizzat Dâvûd b. Ali'den mezhebe dair kitapları edinmiştir. Bir sonraki nesil Zâhiriliğin temsilcisi olarak, Acennesî'nin de yeğeni ve Nesef'te meşhur bir aileye mensup Ebû Ya'lâ Abdülmü'min b. Halef dikkat çekmektedir. Nesef halkının saygı duyduğu kanaat önderi bir âlim profilinde olan Ebû Ya'lâ da Zâhiriliğe dair kitapları Bağdat'a giderek Dâvûd b. Ali'nin oğlu Ebû Bekir Muhammed b. Dâvûd'dan almıştır. Ebû Ya'lâ, zâhirî düşünceye sahip bir âlim olarak, yaşadığı bölgedeki Mu'tezilî ve İsmâilî/Bâtîni düşünceye karşı sert bir tavır aldığı anlaşılmaktadır. Onun özellikle İsmâilî muhaliflerine karşı sert tavrının sünni çevrelerde itibarının artmasına sebep olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Ya'lâ'nın öğrencisi, Abdülmü'min b. Abdülmecid gibi bir sonraki nesil ulemanın da bölgede halk ve yöneticilerin saygı duyduğu kimseler oldukları görülmektedir. Ayrıntılarına henüz vakıf olunamasa da, İslam'ın batı topraklarında 3/9. yüzyılın ortasından itibaren ve 4/10. yüzyılda güçlü bir şekilde temsil edilen Zâhirî anlayışın, aynı dönemde, Mâverâünnehir'in Nesef ve Buhârâ gibi büyük merkezlerinde de temsil edildiği ortaya çıkmaktadır.

### **Kaynakça**

- Aktepe, İshak Emin. "İmam Şâfiî'nin Ehl-i Kelâm ve Mâlikilere Karşı Hadis Savunusu", *Hadis Tetkikleri Dergisi*. VI/1, 2008, 111-133.
- Abdullah b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *es-Sünne*. thk. Muhammed b. Said b. Sâlim el-Kahtânî. Demmam: Dârü İbn Kayyim, 1986.
- Apaydın, H. Yunus "Zâhiriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31.10.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zahiriyye>

- Avcu, Ali. *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlîlik*. Ankara: Asitan Kitap, 2014.
- Aybakan, Bilal. "Şâfiî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim 14.12.2022) <https://islamansiklopedisi.org.tr/safii>
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ali b. Sâbit el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Doktor Beşşar Avvâd Maruf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn. *et-Tehzîb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Adil Ahmed, Ali Muhammed. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye: yy., 1997.
- Ebû İd, Ârif Halil. *el-İmâm Dâvûd ez-Zâhirî ve eseruhû fî'l-fıkhi'l-İslâmî*. Kuveyt: Dâru'l-Erkam, 1984.
- Fârisî, Muhammed İbrahim Said Hasen. *el-Hâfız Abdurrahmân b. Hırâş ve akvâluhû fî'l-cerh ve't-ta'dîl*. Amman: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Öğretim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Haccâc, Ahmet b. Muhammed b. *Ahbâru's-suyûh ve ahlâkihim*. thk. Amir Hasen Sabri Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Darü Sadr, 1995.
- Herevî, Ebu İsmail Abdullah b. Muhammed. *Zemmü'l-keîâm ve eh-lühû*. thk. Abdurrahman Abdülaziz. Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem; Medine, 1998.
- Hicrânî, Ebû Muhammed et-Tayyib. *Gilâdetü'n-nahr fî vefeyâti a'yânî'd-dehr*. thk. Bû Cüm'atü Mekkî ve Halid Zevârî. Riyad: Dârü'l-Minhâc, 2008.
- İbnü'l-Cevzî \Ebu'l-Ferec ٱ *Menâkibu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin e't-Türki. Riyad: Dâru Hicr, 1988-1989.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Lisânü'l-Mizân*. thk. Abdülfettah Ebu Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Usûl ve'l-furû'*. thk. İbn Hazm Abdülhak et-Türkmânî. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2011.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fî usûli'l-ihkâm*. Beyrut: Darü'l-Âfâkülcedide, t.y..
- İbn Hibbân. Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sikât*. Haydarabad: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1973.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed. *el-Lübâb fî teh-zîbi'l-ensâb*. Beyrut: Dârü Sadr, ty..

- İbnü'n- Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- İbn Nukta, Ebû Bekr Muinüddin (Muhibbüddin) Muhammed. *Tekmilatü'l-ikmâl*. thk. Abdülkayyum Abdürab en-Nebi. Câmîatü Ümmü'l-Kurâ: Suudi Arabistan, 1997.
- İbnü's-Sübki, Ebu Nasr Taceddin. *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed Tanahi. yy.: Hicr, 1992.
- İğde, Muhyettin. *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İfav, 2016.
- İsferâyini, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddin Şâhfür b. Tâhir. *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-firkati'n-nâciye*. thk. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kutlu, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*. Ankara: Kitâbiyât, 2002.
- Mahmûd, Ahmed Bukayr, *el-Medresetü'z-Zâhiriyye bi'l-meşrik ve'l-mağrib*. Beyrut: Dârü'l-Küteybe, 1990.
- Massignon, Louis. *Sur Essai Les Origines Du Lexique Technique De La Mistique Musulmane*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1922.
- Merzûk b. Hiyâs, *Nisbetün ve Mensûbun*, (yy.: yy, 2014.
- Mukaddesî, Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. Leiden, Beyrut ve Kahire: Dâru Sadr ve Mektebetü Medbûli, 1991.
- Makdisî, George. "Şafî'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkhın Kökenleri ve Önemi", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafî'nin Rolü*. der. M. Hayri Kırbasoğlu. çev: Sami Erdem. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed. *el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand*. thk. Muhammed Yahya İsmail ve Mühenned Yahya İsmail. İstanbul: Haşimi Yayınları, 2021.
- Nizamülmülk, Ebû Ali Kıvâmüddin (Gıyâsüddeve, Şemsülmille) Hasen b. Ali et-Tûsi. *Siyâsetnâme*. çev: Nurettin Bayburtlugil, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.



- Rudolph, Ulrich. *Mâturîdî-Semerkan'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, çev. Özcan Taşcı. İstanbul: Litera Yayınları, 2016.
- Safedî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. Ahmed el-Arnaud ve Türki Mustafa. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs, 2000.
- Schacht, Joseph. *İslâm Hukukuna Giriş*. çev: Mehmet Dağ vd.. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1997.
- Sem'ânî. Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahya. Meclisü Haydarabad: Dairatülmearif, 1962.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Beyrut: Dârü'l-Fikr. 1990.
- Şaşa, Mehmet. *Kelâm'da Müteşâbihler Haberi Sıfatlar Ekseninde Mukayeseli Bir İnceleme*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022.
- Şirâzi, Ebu İshak İbrahim *Tabakâtü'l-fukâhâ'*, thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dârü'r-Râidi'l-Arabî, 1970.
- Tan, Muzaffer. *Haşşâşiliğin Tarihsel Arka Planı- İsmâilî Davet Yapılanması*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2017.
- Tan, Oğuzhan. "Kökeni Oluşumu ve Algılanışı Bakımından İbn Hazm Öncesinde Zâhirîlik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 51:2(2010), 137-166.
- Toru, Ümit. *İslâm Düşüncesinin İlk Akılcılarından Cehm b. Safvân ve Cehmiyye*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022.
- Türkan, Mustafa. *Dâvûd ez-Zâhirî: Doktrini ve İslâm Hukukuna Katkıları*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Türkan, Mustafa. "İki Zâhirî İmam Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm'ın İbâdetler Fıkhına Dair İhtilafları", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi/* 51 (Haziran 2019), 235-258.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Lafziyye". (Erişim, 08.01.2023). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/lafziyye>
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyer-i a'lâmi'n-nübelâ'*. Dârü'l-Hadîs, 2006.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm*. thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmürî. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabî, 1994.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezhîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Ganim Abbas Ganim ve Mecdi es-Seyyid Emin. y.y.: el-Faruk el-Hadise, t.y.

### **Extented Summary**

Zāhirīyyah is a fiqh sect that has distinguished itself in Islamic thought with its unique method. Fiqh sects are not structures that have emerged for purely practical purposes or reasons. Socio-political and creed motives have always been shaping, both in their existence and development processes. Like other sects existed in Islamic thought, Zāhirīyyah is not independent from these factors. Although it has distinguished itself mostly in terms of fiqh, it has adopted a unique method in the field of theology, as well.

Zāhirīyyah is a school that emerged in the tradition of the ahl-e hadīth. The characteristic of this sect is that it represents the main opposition part of ahl-e hadīth towards ahl-e ra'y. As it is known, the origin of the issue is based on the division of the ahl-e ra'y, which also includes reason in the solution of problems, with the understanding of the works of the ahl-e hadīth. On the side of ahl-e hadīth of this struggle, together with the founder of Zāhirīyyah, Dāwūd b. 'Alī', he reached the peak of that opposition.

The literal method of the Zāhirīs and their insistence on the opposition of qiyās against the attitudes of the fuqahā on qiyās were met with reactions from other schools. The fact that they did not compromise on these methods also prevented them from renewing themselves and reduced their acceptance in the society. Over time, the followers of the sect have decreased and its rich literature has been ignored. As a result, the sect was disappeared. Today, Zāhirī thought is mainly understood through the works of Ibn Ḥazm. However, the sect has a history and accumulation before Ibn Ḥazm. The founding name of the Zāhirī sect Dāwūd b. 'Alī', his followers and his development and effects in Islamic thought and geography have not comprehensively researched yet. As far as we can reach, the studies on the subject are generally related to the field of fiqh. In these studies, the geography of the sect and its representatives are also mentioned. The information here is that the sect is mostly in the western lands of Islam, centered in Baghdad and in Andalusia. There is hardly information about the existence of the sect in the east. This information is generally limited to the fact that a representative of sectarian scholars lived in Khorasan, without giving any city name. Whereas 3<sup>rd</sup>/9<sup>th</sup> and 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> centuries, the most beautiful examples of Islamic thought were emerging in a wide geography such as Khorasan and Transoxiana. The founder of Zāhirīyyah was Dāwūd b. 'Alī' also resided in Nīshāpūr, in the same period and geography, and matured his thoughts in the scientific basin here. Therefore, his understanding of religion, like all other understandings, was shaped in the socio-cultural environment in which he lived. In this context, it is absolutely necessary to mention the influence of Karrāmiyya sect on him.

Because Karrāmiyya may be one of the factors that carried him to a higher point in the thought that religion should be understood in terms of appearance, compared to general ahl-e hadith thought. It is a well-known fact that Ḥanafīyya has been decisive in the Islamization of Khorasan and in the following period, especially in Transoxiana, starting from the period when Abū Ḥanīfa was still alive. In the region up to the Chinese border, Muslim Arabs and Islamized peoples were waging a common struggle against non-Muslim communities, relatively far from the intense sectarian debates in cities such as Baghdad and Basra in the west. Although the Ḥanafīs, who are also called ahl-e ra'y in the region, are demographically dominant, during the 3<sup>rd</sup>/9<sup>th</sup> century, they were in a more disadvantaged position politically in regions such as Marv and Nīshāpūr, which were located in the west compared to Transoxiana. It is understood that the Tahirī palace, which was the ruler of the region, was closer to the ahl-e hadīth scholars. Tahirī administration also preferred not to stay close to the Ḥanafīs who had the idea of irjā. Tahirī leader Abdullah b. Tahir (d.230/844) had the same opinions as the anti-religious ahl-e hadīth ulama in Nīshāpūr regarding the "Murji'a". When looked carefully, it will be seen that Murji'a, who has taken a stand, is the Karrāmis who have a strong representation in Nīshāpūr. Because in Herat, Marv and Nīshāpūr, the majority of Ḥanafī people who were ahl-e ra'y at that time, and the majority who had the idea of irjā, were Karrāmis.

The founder of Karrāmiyya is Muḥammad b. Karrām, who lived in Nīshāpūr for a long time and was an influential figure there. He faced opposition from the ahl-e hadīth, and he was imprisoned for years by the order of Ṭāhir b. Abdullah in 243/857. It is stated that he was punished in this way because he said he was inspired. Apparently, the mystical aspects of Muḥammad b. Karrām and her followers faced the reaction of the ahl-e hadīth, who were sensitive about the literal understanding of religion. Considering that Muḥammad b. Karrām was residing in Nīshāpūr during his activities, the stance of Dāwūd b. 'Alī' against mystical understanding should also be taken into account, in the background of the emergence of Zāhirīyyah. According to the narration of Dāwūd b. 'Alī', it is stated that Ebu Muṭī' Makhūl b. el-Faḍl en-Nasafī (d.318/930) was a member of Karrāmiyya. Although we do not know the details, it is understood that opposing religious understandings are in contact, as in the example of Nīshāpūr.

It is understood that Dāwūd b. 'Alī's understanding of rejecting the ra'y found a response in the region while he was still alive. As it is known, Transoxiana is a region that is the "fortress" of the Ḥanafīs, who are the ahl-e ra'y. For a group of ahl-e hadīth that were probably already anti-ra'y, Dāwūd b. 'Alī's ideas were remarkable. It must be

because of this that Abu Muḥammad Aḥmad b Muḥammad al-‘Acannasī went to Baghdad from Bukhara and obtained books on the sect from Dāwūd b. ‘Alī' himself. As the representative of the next generation of Zāhiriyyah, Abu Ya'lā Abd al-Mu'min b. Khalaf, nephew of al-‘Acannasī and a member of a famous family in Nasaf, draws attention. Abu Ya'lā, who is in the profile of a scholar and opinion leader respected by the people of Nasaf, went to Baghdad for his books on Zāhiriyyah, and got it from Dāwūd b. ‘Alī's son, Abu Bakr Muḥammad b. Dāwūd. It is understood that Abu Ya'lā, as a scholar with an outward thought, took a harsh stance against the Mu'tazilite and Ismā'īlī thought in the region where he lived. It is understood that his harsh attitude especially towards Ismā'īlī opponents caused his prestige to be increased among Sunnī circles. It is seen that the next generation of 'ulamā, such as Abu Ya'lā's disciple, Abd al-Mu'min b. Abd al-Macīd, are also people respected by the people and rulers in the region. Although the details are not yet known, it is revealed that the Zāhiri understanding, which was strongly represented in the western lands of Islam from the middle of the 3<sup>rd</sup>/9<sup>th</sup> century and in the 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> century, was also represented in the great centers of Transoxiana, such as Nasaf and Bukhara.

**Zeydî-Mu'tezilî Literatürde Bir Yitiğın Keşfi: İbn Şervîn ve  
Yâkütetü'l-İmân ve Vâsiyatü'l-Burhân'ı  
– İnceleme ve Neşir –**

Discovery of a Loss in Zaydî-Mu'tazilî Literature: Ibn Sharwîn and  
His *Yâqutat al-İmân Wa-Wâsiyat al-Burhân*

– Analysis and Edition of the Text –

Serkan ÇETİN\* - Ulvi Murat KILAVUZ\*\*

**Öz\*\*\***

Zeydilik ile Mu'tezililik arasındaki, teşekkül dönemlerine kadar uzandığı da iddia edilen ilişki ve etkileşim, Bûveyhî veziri Sâhib b. Abbâd'ın Kâdi Abdülcebbâr'ı Rey'e davet etmesi ve kâdikudât olarak atamasıyla birlikte Mu'tezililiğın merkezi hâline gelen Rey'de daha güçlü bir evreye geçmiştir. Bu süreçte Taberistan/Hazar Zeydileri'nden birçok âlim Kâdi'den ders alarak onun talebesi olmuştur. Zeydî-Mu'tezilî kimliğı açık olan İbn Şervîn de bu âlimlerden biridir. İbn Şervîn kelâm ve fıkıh alanında önemli eserler telif etmiş ve eserleri Taberistan sınırları içerisinde kalmayarak Yemen Zeydileri'ne kadar ulaşmıştır.

**Abstract**

The relationship and interaction between Zaydism and Mu'tazilism, which is claimed to date back to the formative periods, entered a stronger phase as a result of the invitation of al-Qâdi 'Abd al-Jabbâr by the Buwayhid vizier al-Şâhib ibn 'Abbâd to Ray which afterwards became the center of Mu'tazilism, and his appointment as the chief judge (*qâdi l-quḍât*). In this process, many scholars from the Tabaristan/Caspian Zaydis took lessons from al-Qâdi and became his students. Ibn Sharwîn, whose Zaydî-Mu'tazilî identity is clear, is one of these scholars. He wrote important works in the field of *kalâm* and *fiqh*, and his works

\* Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelâm ve İtikadî İslâm Mezhepleri Anabilim Dalı, Niğde, Türkiye / e posta: serkance-tin505@gmail.com / ORCID: 0000-0002-2476-6882

\*\* Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, Bursa, Türkiye / e posta: umkilavuz@uludag.edu.tr / ORCID: 0000-0002-5095-9522

\*\*\* Makalenin teşekkülünde tavsiyeleri ve katkıları vesilesiyle Doç. Dr. Kadir Gömbeyaz'a, Arş.Gör. A. İskender Sarıca'ya ve iki değerli hakem hocamıza teşekkür ederiz.

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
12.05.2023	15.06.2023	30.06.2023
DOI	10.18403/emakalat.1296423	

Onun Yemen Zeydileri'ne kadar ulaşan önemli kelâm eserlerinden birisi de yakın zamana kadar kayıp olarak bilinen ve tarafımızdan keşfedilen bir mecmua içerisinde, önemli bazı diğer Zeydî-Mu'tezilî eserlerle birlikte bulunan *Yâkütetü'l-îmân ve vâsıfatü'l-burhân*'dır. İbn Şervîn, Zeydî-Mu'tezilî kelâm metinlerinde zaman zaman kısmen farklı formlarıyla rastlandığı biçimde *Yâkütetü'l-îmân*'ın sistematüğünü, i. *Tevhîd*, ii. *'Adl*, iii. *Va'd*, iv. *Va'id*, v. *Emr bi'l-ma'rûf*, vi. *Nehy 'ani'l-münker*, vii. *Nübüvvet*, viii. *İmâmet* şeklinde sıraladığı dinin sekiz temel ilkesi üzerine kurmuştur. Onun bu metni üzerine VI./XII. yüzyıl Yemen Zeydileri içerisinde Behşemî kelâm geleneğinin önemli bir temsilcisi olan Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *et-Tibyân li-Yâkütetü'l-îmân ve vâsıfatü'l-burhân* başlığıyla "Tevhîd" ve "Adl" bölümleriyle sınırlı oldukça kapsamlı bir şerh kaleme almıştır.

**Anahtar kelimeler:** Kelâm, Mu'tezile, Zeydiyye, İbn Şervîn, Hasen b. Muhammed er-Rassâs.

did not remain within the borders of Tabaristan, but reached the Zaydîs of Yemen. One of his valuable theological works that reached the Zaydîs of Yemen is *Yâqutat al-îmân wa-wâsıfat al-burhân*, which is thought to be lost until recently and found along with several other important Zaydî-Mu'tazilî works in a compilation discovered by us. Ibn Sharwîn systematized *al-Yâqutat*, as seen from time to time in partially different forms in the Zaydî-Mu'tazilî kalâm texts, in an eight-fold classification of the basic principles of religion (*uşûl al-dîn*) as i. *al-Tawhîd*, ii. *al-'Adl*, iii. *al-Wa'd*, iv. *al-Wa'id*, v. *al-Amr bi-l-ma'rûf*, vi. *al-Nahy 'an al-munkar*, vii. *Prophethood*, viii. *Imamate*. On this text of his, an important representative of the Bahshamî tradition among the 6<sup>th</sup>/12<sup>th</sup> century Yemeni Zaydîs, al-Ḥasan ibn Muḥammad al-Raṣṣâs wrote a comprehensive commentary focusing only on the sections of "*al-Tawhîd*" and "*al-'Adl*" under the title of *al-Tibyân li-Yâqutat al-îmân wa-wâsıfat al-burhân*.

**Keywords:** Kalâm, Mu'tazilah, Zaydiyyah, Ibn Sharwîn, al-Ḥasan ibn Muḥammad al-Raṣṣâs.

## 1. Erken Dönem Zeydîlik-Mu'tezile İlişkisi

Klasik fırak ve makâlât literatüründeki, Zeydîlik'in kurucusu olan Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740), Mu'tezile'nin kurucularından Vâsil b. Atâ (ö. 131/748) ile birlikte Medineli olup aynı sosyo-kültürel ortamda yetiştikleri<sup>1</sup> ve her ikisinin de Muhammed İbnü'l-Hanefiyye (ö. 81/700) ya da onun oğlu Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed'den kelâm tahsil ettiklerine dair ifadelerle<sup>2</sup> binaen Zeydiyye'nin Mu'tezilî

<sup>1</sup> Hüsâmeddin Ebû Abdillâh Humeyd eş-Şehîd b. Ahmed b. Muhammed el-Muhalî, *el-Ḥadâ'iku'l-verdiyye fî menâkıbi e'immeti'z-Zeydiyye*, thk. el-Murtazâ b. Zeyd el-Mahatverî el-Hasenî (San'â: Mektebetü Merkezi Bedr el-İlmî ve's-Sekâfî, 1423/2002), 1/243; Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman el-Malatî, *et-Tenbih ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*, nşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1428/2007), 45.

<sup>2</sup> Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî, *Ẓikru'l-Mu'tezile min Kitâbi'l-Makâlât*, thk. Fuâd Seyyid – Eymen Fuâd Seyyid (*Faḍlü'l-i'tizâl ve*

görüşleri benimsemesini Zeyd ve Vâsıl'ın itizâlî görüşleri bu iki isimden almalarına kadar geri götüren<sup>3</sup> ya da Zeyd b. Ali'nin Vâsıl b. Atâ'nın talebesi olduğu ve/ya onunla müzakerelerde bulunduğu<sup>4</sup> yönündeki kayıtlara dayanarak Zeydilik'teki Mu'tezilî yaklaşımı doğrudan Vâsıl b. Atâ'ya bağlayan bazı tespitler<sup>5</sup> bulunmakla birlikte, her iki ihtimalin de –tarihî gerçeklikler ve Zeyd ile Vâsıl'ın serencamları göz önünde bulundurulduğunda– zayıf olduğu kaydedilmektedir.<sup>6</sup> Maamâfih İsnâaşerî müellif Ebû Ca'fer Muhammed İbn Kibe er-Râzi'nin (ö. 319/931'den sonra), Zeydî âlim Ebû Zeyd İsâ b. Muhammed b. Ahmed el-Alevî'nin (ö. 326/937-8) *Kitâbü'l-İşhâd*'ına reddiye olarak kaleme aldığı ve Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) *Kitâbü Kemâlî'd-dîn*'i içerisinde hemen tamamı günümüze ulaşan *Naẓzu'l-İşhâd*'ında, Zeydiler arasında hadis ehline yakın olan ve bu yönüyle Mu'tezilîliğe karşı çıkan (*müşbite*) ve Mu'tezilî fikirleri kabul eden (*Mu'tezile*) iki neşveden bahsetmesi,<sup>7</sup> üçüncü/dokuzuncu yüzyılın sonunda artık Zeydiyye içerisinde imâmet meselesi dışında tamamen ya da en azından büyük ölçüde Mu'tezilî fikirleri benimseyen bir zümrenin varlığı

*tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde; Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017), 5, 9, 41; Kâdî Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Faqlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve mübâyetühüm li-sâ'iri'l-muḥâlifîn*, thk. Fuâd Seyyid – Eymen Fuâd Seyyid (*Faqlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde; Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017), 203; Ebû'l-Kâsım İsmâil b. Ahmed b. Mahfûz el-Büstî el-Cilî, *Kitâbü'l-Merâtib fi feğâ'ili Emîri'l-mü'minin ve seyidi'l-vasıyyîn*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî (Kum: ed-Delîl, 1421/2000), 156; Mehdî-lidinillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Ṭabakâti'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1961), 7; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel fi şerhi'l-Milel ve'n-nihâl*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 132.

<sup>3</sup> Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1981), 1/382, 2/122, 135; Muhammed Ebû Zehra, *el-İmâm Zeyd: Hayâtühü ve aşruhü arâ'ühü ve fikrhühü* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1425/2005), 44.

<sup>4</sup> Ebû'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Muhammed Seyyid Kilânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1975), 1/30, 155; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Ṭabakâti'l-Mu'tezile*, 23; Ebû Abdillâh Salâhuddin Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-zeyl aleyhâ*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1973), 2/37.

<sup>5</sup> Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî 'ilmi'l-keâm Dirâse felsefiyye li-ârâ'i'l-firaki'l-İslâmiyye fi uşûli'd-dîn: 3 (ez-Zeydiyye)* (Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1411/1991), 55, dip. 1.

<sup>6</sup> Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümlüne Kadar* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 81-88.

<sup>7</sup> Ebû Ca'fer Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî, *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*, nşr. Hüseyin el-A'lemî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1412/1991), 124.

ğını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, erken dönem Zeydiler arasında ön plana çıkan Ebû'l-Cârûd Ziyâd b. Münzir (ö. 150/767 [?]), Hasen b. Sâlih b. Hay (ö. 169/785), Kesirünnevâ (ö. 169/785), Süleyman b. Cerir, İsâ b. Zeyd (ö. 168/784) ve Ahmed b. İsâ b. Zeyd (ö. 247/861) gibi isimlerin Mu'tezile'nin temel kanaatlerine aykırı yaklaşımlarının olduğu görüşlerinden hareketle tespit edilebildiğinden,<sup>8</sup> onlar ile Zeydiyye'nin Mu'tezilileşmesinin başladığını söylemek mümkün görünmemektedir. Yine Zeydî gelenekte önemli yeri olan Kâsım er-Ressî (ö. 246/860) özellikle cebr ve teşbihin reddi gibi konularda Mu'tezile ile koştur bir noktada olsa da<sup>9</sup> Mu'tezilî görüşlerle öz ve yaklaşım açısından belirgin farklılıkları da söz konusudur ve bu nedenle Mu'tezilîliği Zeydîliğe dercettiği söylenemeyecektir.<sup>10</sup> Ancak Taberistan Zeydîliği'nin Mu'tezilî eğilimlerinin teşekkülünde Ressî'nin rolü olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ed-Dâî el-kebîr Hasen b. Zeyd (ö. 270/884) tarafından Taberistan'da kurulan ilk Zeydî devletinin alt yapısı, Kâsım er-Ressî'nin Taberistanlı öğrencileri ve göndermiş olduğu dâîler vasıtasıyla hazırlanmış,<sup>11</sup> o, Taberistan'taki takipçilerinin dinî konularda sorduğu sorulara cevap vermiştir.<sup>12</sup> Hasen b. Zeyd bu zemin doğrultusunda imâmeti süresinde dinî politikasında Mu'tezile kelâmı ile Şii hukukunu uygulamaya koymakla<sup>13</sup> birlikte, dönemin Mu'tezilî âlimleri ile temas içerisinde olup olmadığı açık değildir.

<sup>8</sup> bk. Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 40-50.

<sup>9</sup> Hassan Ansari – Sabine Schmidtke, “The Cultural Transfer of Zaydî and Non-Zaydî Religious Literature from Norther Iran to Yemen (Sixth/Twelfth Century through Eighth/Fourteenth Century)”, *Globalization of Knowledge in the Post-Antique Mediterranean, 700-1500*, ed. Sonja Brentjes – Jürgen Renn (London - New York: Routledge, 2016), 141-142; Muhammed Aruçi, “Ressî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/587.

<sup>10</sup> Wilferd Madelung, “Imam al-Qâsim ibn İbrâhîm and Mu'tazilism”, *Studies in Medieval Shi'ism*, ed. Sabine Schmidtke (Farnham: Ashgate Variorum, 2012), IV/39, 46-47. Hattâ Madelung, Ressî'nin Allah'ın yaratılmışlardan mutlak farklılığı ve insanın özgür iradesini savunmasında Mu'tezilî etkiden ziyade Mısır'da iken karşılaştığı Hristiyan muasırları arasındaki kelâmî tartışmalardan ilham almasının belirleyici olduğunu ifade eder; Madelung, “al-Qâsim ibn İbrâhîm and Christian Theology”, *Studies in Medieval Shi'ism*, ed. Sabine Schmidtke (Farnham: Ashgate Variorum, 2012), V/35-43.

<sup>11</sup> Ümit, “Hazar Zeydîleri ve Mu'tezilîler”, *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (2011), 232-233.

<sup>12</sup> Ressî, Taberistanlı takipçileri Ubeydullah b. Sehl ve Hişâm b. Müsennâ'nın, Allah'ın birliği ve sıfatları konusunda sorduğu soruları cevaplayan bir risâle yazmıştır. Geniş bilgi için bk. Binyamin Abrahamov, “The Tabaristânîs' Question: Edition and Annotated Translation of One of al-Kâsim ibn İbrâhîm's Epistles”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 11 (1988), 16-54.

<sup>13</sup> Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany, NY: SUNY Press, 1988), 88.



Maamâfih onun, Mu'tezilî Kur'ân öğretisine paralel olarak Allah'ın kelâmının yaratıldığını savunduğu kaydedilmektedir.<sup>14</sup> Mu'tezilî âlimler Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî (ö. 319/931) ve Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî'nin (ö. 322/934), Hasen b. Zeyd'in kardeşi ve Taberistan Zeydî Devleti'nin ikinci lideri Muhammed b. Zeyd'in (ö. 287/900) kâtibi olarak yakınında yer almaları onun zamanında da Zeydî-Mu'tezilî ilişkisinin bir şekilde sürdüğünü göstermektedir.<sup>15</sup> Kâsım er-Ressî'nin Yemen'de Zeydî imâmetini kuran torunu Hâdî-ilelhak Yahyâ b. el-Hüsey'nin (ö. 298/911) –her ne kadar kendisini Mu'tezile ile özdeşleştirmekten ve hattâ onların görüşlerini paylaştığını açıkça ifade etmekten kaçınsa da– Yemen Zeydiliği'nin Taberistan Zeydiliği'ne göre daha erken ve –en azından erken dönemde– daha belirgin biçimde Mu'tezilileşmesi'nin önünü açtığı söylenebilecektir. Bu durumun sebebi olarak bazı kaynaklarda yer alan Hâdî-ilelhak'ın Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî'den ders aldığı yönündeki rivayet<sup>16</sup> gösterilse de tarihsel açıdan ikisi arasında böyle bir hocalık-talebelik ilişkisi mümkün değildir.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Hasen b. Zeyd, Âmül şehrinde duvara yazılmış, Abbâsiler döneminden kalma “Kur'ân gayr-ı mahlûktur, onun mahlûk olduğunu söyleyen kâfirdir” yazısını gördüğünde sinirlenmiş ve mahalle sakinlerinin onun kızgınlığının farkına varıp yazıyı kaldırmalarının akabinde, “Allah'a yemin olsun ki canlarını ölümden kurtardılar” demiştir. Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Nuhab min Kitâbi Cilâ'î'l-ebşâr*, thk. Wilferd Madelung (*Ahbârü e'immeti'z-Zeydiyye fi Taberistân ve Deylemân ve Cilan* içinde; Beyrut: el-Ma'hedü'l-Elmânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye, 1987), 132.

<sup>15</sup> Ümit, “Hazar Zeydileri ve Mu'tezililer”, 236.

<sup>16</sup> Safiyyüddin Ahmed b. Abdillâh el-Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-mezkûre fi Şerhi'l-Ezhâr* (Ebû'l-Hasen Abdillâh b. Miftâh, *el-Müntezâ'u'l-muhtâr mine'l-gaysi'l-midrâr el-ma'rûf bi-Şerhi'l-Ezhâr* ile birlikte; Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1435/2014), 1/70.

<sup>17</sup> Ka'bî 273/886'da Belh'te doğmuş, uzun müddet Bağdat'ta tahsil görmüş ve ancak gençlik döneminde Taberistan'da Muhammed b. Zeyd'in hizmetinde bulunmuştur. 245/859'da doğan Hâdî-ilelhak henüz on yedi yaşında iken icihad seviyesine ulaşmış ve eser vermeye başlamıştır. Sadece 270-275/884-889 yılları arasında Taberistan'da ikamet etmiş ve akabinde Yemen'e geçerek bir daha bu coğrafyaya dönmemiştir. Hâdî-ilelhak Taberistan'dan ayrıldığında Ka'bî'nin henüz iki yaşında olduğu ve o esnada Taberistan'da bulunmadığı dikkate alındığında onun Hâdî-ilelhak'a hocalık yapmış olamayacağı anlaşılacaktır. Bk. Yusuf Gökâl, *Şii Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi: Erken Dönem Zeydilik* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 136.

İlerleyen dönemde Taberistan/Hazar Zeydiliği'nde Ebû Zeyd el-Alevî'de de yine cebr ve teşbihin reddi gibi konularda Mu'tezile'ye yakınlık söz konusudur.<sup>18</sup> Bununla birlikte, Taberistan Zeydiliği ile Mu'tezile arasındaki en erken doğrudan ilişkinin, Ebû Zeyd'in Rey'de Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin (ö. 319/931) talebelerinden Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Mekânî'î er-Râzî'den<sup>19</sup> kelâm okumuş olması muhtemel görünen<sup>20</sup> talebesi Ebû'l-Abbâs el-Hasenî (ö. ykl. 352/963) ile olduğu öngörülebilir. Zeydî âlimlerin Mu'tezilî öğretiyi yoğun biçimde ve doğrudan Mu'tezilî âlimlerden, müfredatın bir parçası olarak okumaya başlaması Büveyhiler döneminde ve hususen Bağdat'ta gerçekleşmiştir. Taberistan/Hazar Zeydileri'nin Taberistan'a hâkim olan son lideri Mehdi-lidinillah Ebû Abdillâh Muhammed İbnü'd-Dâi el-Hasen (ö. 360/971), Bağdat'ta Behşemî kelâmcı Ebû Abdillâh el-Basrî'den (ö. 369/979-80) kelâm okumuş ve onunla müzakerelerde bulunmuştur.<sup>21</sup> Aynı zamanda Ebû'l-Abbâs el-Hasenî'nin de talebesi olan iki Buthânî kardeş, İmam Müeyyed-billâh Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Hüseyn (ö. 411/1020) ile İmam Nâtık-bilhak Ebû Tâlib Yahyâ (ö. 424/1033) da Ebû Abdillâh el-Basrî'den Bağdat'ta ders okuyanlar arasındadır. İlk tahsilini babasından alan ve İsnâaşerî akîdesi üzere yetişen Müeyyed-billâh, sonradan Zeydî akîdeye dönüşünde etkili olan Ebû'l-Abbâs el-Hasenî'den Bağdat ekolü üzere Mu'tezilî görüşleri okuduktan<sup>22</sup> sonra Ebû Abdillâh el-Basrî üzerinden de Basra

<sup>18</sup> Ansari, "Mu'tezililiğin Şii Alımlanması (I): Zeydiler", çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 256.

<sup>19</sup> Mu'tezile'nin dokuzuncu tabaka âlimleri arasında ismi zikredilmektedir; bk. İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel*, 187; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Tabakâti'l-Mu'tezile*, 102.

<sup>20</sup> Madelung, "Hasanî, Abu'l-'Abbâs Aḥmad b. Ebrâhîm", *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 3 Nisan 2023). Mekânî'î'nin Ebû'l-Kâsım el-Belhî'den, Ebû'l-Abbâs'ın da Mekânî'î'den rivayette bulunduğu dair kayıtlar bu ihtimali güçlendirmektedir; bk. Nâtık-bilhak Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn el-Hârûnî el-Hasenî el-Buthânî, *el-İfâde fî târihi'l-e'immeti's-sâde*, thk. Mektebetü Ehli'l-Beyt (Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 1435/2014), 76; Ali b. Abdillâh b. Kâsım b. Muhammed eş-Şihâri es-San'ânî, *Bülûğu'l-ereb ve künûzü'z-zeheb fî mâ'rifeti'l-mezheb*, thk. Abdullâh b. Abdillâh b. Ahmed el-Hüsî (Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1423/2002), 330.

<sup>21</sup> Ebû'l-Abbâs Cemâlüddin Ahmed b. Ali İbn Inebe el-Hasenî, *Umdetü'l-âlib fî ensâbi âli Ebî Tâlib*, nşr. Muhammed Hasen Âlû't-Tâlekânî (Necf: el-Matbatü'l-Haydariyye, 1961), 83-86.

<sup>22</sup> Mürşed-billâh Yahyâ b. el-Hüseyn b. İsmâil el-Cürcânî eş-Şecerî, *Siretü'l-İmâm el-Mü'eyyed-billâh Ahmed b. el-Hüseyn el-Hârûnî*, thk. Sâlih Abdullâh Kurbân (San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2003), 16, 37; Muhallî, *el-Hadâ'îku'l-verdiyye*, 2/123.

ekolünün görüşlerine muttali olmuştur.<sup>23</sup> Nâtık-bilhak da ağabeyi gibi başlangıçta İsnâaşerî olup sonradan Zeydîliğe dönüş yapmış, Ebû'l-Abbâs el-Hasenî'den fıkıh, Ebû Abdillâh el-Basrî'den ise kelâm ve fıkıh usûlü tahsil etmiştir.<sup>24</sup>

Ebû Abdillâh el-Basrî'nin talebesi<sup>25</sup> ve -itikadî/mezhebî kimliği hakkında ihtilâflı rivayetler bulunmakla birlikte<sup>26</sup> kesinlikle Mu'tezilî ve kuvvetli ihtimalle bir Zeydî olan<sup>27</sup> Büveyhî veziri Ebû'l-Kâsım İsmâil b. Abbâd'ın (Sâhib b. Abbâd; ö. 385/925) Kâdî Abdülcebbâr'ı Rey'e davet etmesi ve kâdilkudât olarak atamasıyla Rey Mu'tezilîliğin merkezi hâline gelmiş ve Zeydî-Mu'tezilî etkileşiminde güçlü bir evreye geçilmiştir. Bu dönemde Rey'e intikal eden ve Sâhib b. Abbâd ile de yakın ilişkiler kuran Buthânî kardeşlerden Nâtık-bilhak'ın Kâdî Abdülcebbâr ile irtibatlı olduğu yönündeki kaydın (*itteşale bi-Ķâdî'l-kuĶât*)<sup>28</sup> bir talebelik ilişkisine kesinlik derecesinde işaret ettiğini söylemek zor olsa da, Cüşemî, onun Ebû Abdillâh el-Basrî'den tahsil görmeden önce Ebû'l-Abbâs el-Hasenî'nin yanı sıra Kâdî Abdülcebbâr'dan da okuduğunu açıkça ifade etmektedir.<sup>29</sup> Müeyyed-billâh'ın Kâdî'nin talebesi olduğu ise daha net biçimde bilinmektedir.<sup>30</sup> Buthânî kardeşlerin Zeydî-Mu'tezilî kelâm çizgisindeki telifleri,

<sup>23</sup> Yahyâ b. el-Hüseyn eş-Şecerî, *Sîretü'l-İmâm el-Mü'eyyed-billâh*, 37.

<sup>24</sup> Bahâüddin Muhammed b. Hasen İbn İsfendiyâr-ı Kâtib, *Târîhu Taberistân*, çev. Ahmed Muhammed Nâdî (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2002), 111; Muhallî, *el-Hadâ'îku'l-verdiyye*, 2/165; Cüşemî, *et-Tabakâtânî'l-hâdiye 'aşera ve's-şâniye 'aşera min Şerhi 'Uyûni'l-mesâ'il*, thk. Fuâd Seyyid – Eymen Fuâd Seyyid (*FaĶlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde; Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017), 386.

<sup>25</sup> Nâtık-bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn, *el-İfâde*, 118. Her ne kadar Ebû Hayyân et-Tevhidî, "Ebû Abdillâh el-Basrî'nin talebesi olma"yı sadece Sâhib b. Abbâd'ın bir iddiası olarak resmetse de, sonraki süreçte onun hayretle karşıladığı bir tarzda, kendi aralarındaki yazışmalarında İbn Abbâd'ın Basrî'ye eş-şeyhu'l-mürşid, Basrî'nin de İbn Abbâd'a 'imâdü'd-dîn şeklinde hitap ettiklerini belirtmesi, ikili arasında süren bir ilişkiye işaretler; bk. Ebû Hayyân Ali b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhidî, *Ahlâku'l-vezireyn: Meşâlibü'l-vezireyn eş-Şâhib b. Abbâd ve İbni'l-Amîd*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1412/1992), 201-202.

<sup>26</sup> İlyas Çelebi, "Sâhib b. Abbâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/523.

<sup>27</sup> Tevhidî, *Kitâbü'l-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, nşr. Heysem Halife et-Tuaymî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1432/2011), 1/61.

<sup>28</sup> İbn İsfendiyâr, *Târîhu Taberistân*, 111.

<sup>29</sup> "İhtelefe ile's-Şeyh Ebî 'Abdillâh ve Ķara'e 'aleyhi ba'de Ķirâ'etihî 'ale's-Seyyid Ebi'l-Abbâs ve Ķâdî'l-kuĶât"; Cüşemî, *NuĶab min Kitâbi Cilâ'i'l-ebşâr*, 125.

<sup>30</sup> İbn İsfendiyâr, *Târîhu Taberistân*, 109. Cüşemî, ilginç biçimde "Kâdî Abdülcebbâr'ın Müeyyed-billâh'a tâbi olduğu, ondan tahsil gördüğü ve ilim aldığı'nın

hem İran hem de Yemen Zeydiliği'nin muteber külliyyatının bir parçası ve başvuru kaynakları hâline gelmiştir.<sup>31</sup> Kâdî Abdülcebbâr'ın talebeleri olan kelâmcı ve fakih Ebü'l-Kâsım İsmâil b. Ahmed b. Mahfûz el-Büstî el-Cilî (ö. 420/1029 civarı)<sup>32</sup> ve hadis hafızı olan ve Sünnî hadisin Zeydiler'e intikalinde önemli rolü bulunan Ebü Sa'd İsmâil b. Ali b. el-Hüseyn es-Semmân er-Râzî (ö. 445/1053)<sup>33</sup> ile önce Kâdî Abdülcebbâr'dan, devamında da Buthânî kardeşlerden tahsil gören Ebü'l-Hüseyn Kıvâmüddin Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed el-Hüseynî (Mânkdim Şeşdiv; ö. 425/1034)<sup>34</sup> ve Ebü Abdillâh Hüseyn b. İsmâil eş-Şecerî el-Hasenî el-Cürcânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk yarısı)<sup>35</sup>

nakledildiğini (*hukiye*)" belirtir; Cüşemî, *eş-Tabakatân*, 386. Rivayetin aktarım biçimi doğruluğunu sorgulanır kılmakla birlikte, şayet doğru ise Müeyyed-billâh ile Kâdî arasında karşılıklı bir tahsil ilişkisinin varlığından da söz etmek mümkün olacaktır. Öte yandan, başka yerlerde "es-Seyyid Ebü'l-Hüseyn el-Hârûnî'nin [Müeyyed-billâh] Kâdî'den okuduğunu" sarahatle ifade etmektedir; Cüşemî, *eş-Tabakatân*, 398; krş. Cüşemî, *Nuḥab min Kitâbi Cilâ'i'l-ebşâr*, 125.

<sup>31</sup> Bu eserler, muhteva, özellik, yayılım ve etkileri için bk. Ansari, "Mu'tezililiğin Şii Alimlanması (I): Zeydiler", 258-261.

<sup>32</sup> Cüşemî, *eş-Tabakatân*, 399; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Tabakâti'l-Mu'tezile*, 117; Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-mezkûre*, 1/36.

<sup>33</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Tabakâti'l-Mu'tezile*, 119; İmâmî müellif Müntecebüddin er-Râzî (ö. ykl. 600/1203-4) Semmân'ı İmâmî kabul etse de (Müntecebüddin Ebü'l-Hasen Ali b. Ubeydillah b. Bâbeveyh er-Râzî, *Fihristü esmâ'i 'ulemâ'i's-Şi'a ve muşannifihim*, thk. Abdülaziz et-Tabatabâi [Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1406/1986], 8), Zeydî tabakalarında bu mezhebin bir âlimi olarak kaydedilmektedir; Safiyyüddin Ahmed b. Sâlih b. Muhammed b. Ali İbn Ebî'r-Ricâl, *Matla'u'l-büdü'r ve mecma'u'l-buḥûr fi terâcimi ricâli'z-Zeydiyye*, thk. Abdürrekîb Mutahhar Muhammed Hacer (Sa'de: Merkezü Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1425/2004), 1/575-576; Yahyâ b. el-Hüseyn b. el-Kâsım el-Hasenî es-San'ânî, *Kitâbü't-Tabakât fi zikri faḍli'l-'ulemâ' ve 'ilmihim ve muşannefâtihim ve's-senâ' aleyhim mimmen 'aşarahü'l-muşannif el-ma'rûf bi-smi'l-Müsteḥâb*, thk. Abdürrekîb Mutahhar Muhammed Hacer (San'â: Merkezü't-Türâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, 1442/2021), 249-250. Bunun yanı sıra, onun bir hadis eseri olan *el-Emâlî*'sinin Zeydî çevrelerde yaygın ilgi ve kabul görmesi, vasiyetinde Zeydî kimliğinin açıkça görülmesi ve talebesi Ebü'l-Hüseyn Yahyâ eş-Şecerî'nin kendi *Emâlî*'sinde ondan Zeydî öğretiyi destekleyen rivayetler nakletmesi (Ansari, "Un Muḥaddit Mu'tazilite Zaydite: Abū Sa'd al-Sammân al-Râzî et ses *Amâlî*", *Arabica* 59 [January 2012], 273-274) gibi hususlar, Semmân er-Râzî'nin Zeydî-Mu'tezilî kimliği hususunda şüpheye mahal bırakmamaktadır.

<sup>34</sup> Yahyâ b. el-Hüseyn eş-Şecerî, *Siretü'l-İmâm el-Mü'eyyed-billâh*, 45; Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-mezkûre*, 1/27.

<sup>35</sup> Cüşemî onun Kâdî'nin talebesi olması yanında, Zeydiyye'ye meylettiğini de kaydetmektedir; Cüşemî, *eş-Tabakatân*, 398. Ansari, Mânkdim Şeşdiv'in Kâdî Abdülcebbâr'a ait bir eser olarak referansta bulunduğu *Muḥtaşaru'l-Ḥasenî'nin* (Ebü'l-Hüseyn Kıvâmüddin Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed Mânkdim Şeşdiv el-Hüseynî, *Ta'lûk 'alâ Şerḥi'l-Uşûli'l-ḥamse*, thk. Abdülkerim

gibi Zeydî âlimler dolayısıyla Taberistan Zeydiliği Mu'tezililik ile tam anlamıyla bütünleşmiş ve söz konusu âlimlerin eserleri Mu'tezilî-Zeydî kelâm literatürünün bir parçası hâline gelmiştir. Kâdî Abdülcebbâr'ın, bu bütünleşme döneminin bir aktörü ve temsilcisi olan bir başka öğrencisi de İbn Şervîn'dir.

## 2. İbn Şervîn: Hayatı ve Eserleri

Zeydî-Mu'tezilî kimliği açık bir âlim olan İbn Şervîn'in<sup>36</sup> tam adı kaynaklarda ekseriyetle Ebü'l-Fadl el-Abbâs b. Şervîn olarak kaydedilir.<sup>37</sup> İmâmî kaynaklarda ise İbn Şervîn'in hatalı nisbelerle yer aldığı görülmektedir. İbn Şervîn'e nispetle geç dönem sayılabilecek hicrî onuncu yüzyıl İmâmî müelliflerden Yahyâ b. Hüseyin el-Bahrânî'nin (ö. 970/1563'ten sonra [?]) *Tezkiretü'l-müctehidîn* veya *Risâle fî meşâyihî's-Şî'a* isimli eserinde İbn Şervîn'in ismi, "Ebü'l-Fadl es-Sebî" şeklinde verilir.<sup>38</sup> Bahrânî ile aynı döneme ait, ancak müellifi

Osman [Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse* adıyla; Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988], 122), talebesi Ebü Abdillâh eş-Şecerî'ye hitaben kaleme alınmış olabileceğini kaydetmektedir; bk. Ansari, "Münâkaşa-yi der bâre-yi yekî ez kitâb-hâ-yi mensûb bih Kâdî 'Abdülcebbâr", *Berresî-hâ-yi târîhi* (Erişim 30 Mart 2023). Müeyyed-billâh'tan okuduğu hakkında bk. Yahyâ b. el-Hüseyin eş-Şecerî, *Sîretü'l-İmâm el-Mü'eyyed-billâh*, 44.

<sup>36</sup> Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-mezkûre*, 1/81; Mansûr-billâh Ebü Muhammed Abdullah b. Hamza b. Süleymân, eş-Şâfi, thk. Mevdüddin b. Muhammed b. Mansûr el-Müeyyedî (Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 1430/2008), 1/449; Abdullah b. el-Hasen b. Yahyâ b. Ali el-Kâsımî ed-Dahyânî el-Yahyâvî, *Kitâbü'l-Cevâhiri'l-muğî'e fî ma'rifeti ricâli'l-hadis mine'z-Zeydiyye* (San'â: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, ZA 283-03), 76; Ali b. Abdillâh es-San'ânî, *Bülûgu'l-ereb*, 506.

<sup>37</sup> Ör. bk. Cüşemî, *eş-Tabakatân*, 399; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Tabakâti'l-Mu'tezile*, 117; Ebü Muhammed el-Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *et-Tibyân li-Yâküteti'l-İmân ve vâsihati'l-burhân fî uşûli'd-dîn* (San'â: Mektebetü'l-Evkâf, 2401), 116<sup>a</sup>: "eş-Şeyhu'l-celîl ez-zâhid es-sa'îd Ebü'l-Fadl el-Abbâs b. Şervîn". Cündârî ise hem tertipte hem de "Sîrin" vezninde okunacağını belirtip okuyuşta bir fark ortaya koyarak ismi Ebü'l-Abbâs el-Fadl b. Şervîn şeklinde vermektedir; Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-mezkûre*, 1/81. Cüşemî'nin *eş-Tabakatân*'ının nâşirleri de bu okuyuşu takip etmekle birlikte, İbn Şervîn'in eserinin şerhi olan Hasen b. Muhammed er-Rassâs'ın *et-Tibyân*'ının yazma nüshasında "Şervîn" şeklinde harekeleme söz konusudur. San'ânî de ilginç biçimde "*el-Münye ve'l-emel*"de 'kûnyesi Ebü'l-Abbâs'tır' denildiği'ni belirtir, ancak mevcut nüshalarda isim Ebü'l-Fadl el-Abbâs b. Şervîn şeklinde geçmektedir; Yahyâ b. el-Hüseyin es-San'ânî, *Kitâbü eş-Tabakat*, 1/241; krş. İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel*, 198.

<sup>38</sup> Bunun tahkike dayalı hatalı bir okuma veya tercih olduğu açıkça görülmektedir. Nitekim muhakkiklerin de dipnotta işaret ettiği üzere Bahrânî'nin eserinin diğer yazma nüshalarında "es-Sebî" yerine "eş-Şii" veya "eş-Şa'bi" ifadesi yer almaktadır; Şerefüddin Yahyâ b. İzzeddin Hüseyin b. Aşire b. Nâsır el-Müftî el-Bahrânî el-Yezdî, *Tezkiretü'l-müctehidîn: Risâle fî ma'rifeti meşâyihî's-*

meçhul bir risâlede de İbn Şervîn'in adı yine hatalı olarak "eş-Şeyh Ebü'l-Fadl eş-Şii" şeklinde geçmektedir. İlginç biçimde müellif, İbn Şervîn için "ve le'allehü hüve'l-Bağdâdi" diyerek bir kimlik belirlemesi yapmaya çalışmakta, ancak devamında "va'llâhu a'lem" diyerek bu tespitin kesinlik taşımadığını ifade etmektedir.<sup>39</sup> Yine bir İmâmî âlim olan, İbn Şervîn'e ilişkin bilgileri büyük ölçüde İmâmiyye'nin müceddidlerinden sayılan Muhakkık-ı sâni Ebü'l-Hasen Ali el-Kereki'nin (ö. 940/1534) talebelerinden birisinin mezhebin ulemasına ilişkin bir risâlesinden, kısmen de Bahrâni'nin risâlesinden aldığı anlaşılabilir. Mirzâ Abdullah el-Efendi'nin (ö. 1130/1718) *Riyâd u'l-'ulemâ*'sında İbn Şervîn'in ismi "Ebü'l-Fadl eş-Şa'bi" şeklinde kayıtlıdır. İbn Şervîn'in "kendi mezhebinin üstatlarından olduğu (*kâne min meşâ'ihî aşhâbinâ*)" şeklindeki ifadesi, İbn Şervîn'in kimliği, özellikle de Zeydi oluşuna ilişkin bilgisi olmadığına işaret etmektedir.<sup>40</sup> İbn Şervîn hakkındaki bilgileri Efendi'den nakleden ve adını yine "eş-Şeyh Ebü'l-Fadl eş-Şa'bi" olarak veren Muhsin el-Emîn'in de (ö. 1952) yaklaşımı ve ifade tarzı, İbn Şervîn'in İmâmî olduğu kanaatini taşıdığını göstermektedir.<sup>41</sup> İbn Şervîn'in adını "eş-Şeyh Ebü'l-Fadl eş-Şii" şeklinde kaydeden Âgâ Büzürg-i Tahrâni (ö. 1970) ise onun "İmâmiyye âlimlerinden (*min meşâyihî'l-İmâmiyye*)" olduğunu söyleyerek bu yanlış kanaati açıkça ortaya koymaktadır.<sup>42</sup>

Hakkında çok sınırlı bilgiye ulaşılabilen İbn Şervîn, Esterâbâd'dan<sup>43</sup> yani İran'ın kuzeydoğusundaki Cürçân/Gürgenç'tendir. Kâdi Abdülcebbâr ve Müeyyed-billâh'ın talebelerindendir.<sup>44</sup>

Şi'a, thk. Hüseyin Cûdi Kâzım el-Cübûri (Kerbelâ: Merkezü Kerbelâ li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs Mecmau'l-İmâm el-Hüseyin el-İlmî li-Tahkiki Tûrâsi Ehli'l-Beyt, 1439/2017), 80; Bahrâni, *Risâle fi meşâyihî's-Şi'a teştemilü 'alâ esmâ'i ba'di'r-ruvât ve 'ulemâ'i's-Şi'a ve muşannefâtihim ilâ seneti 965*, thk. Nizâr el-Hasen (Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 1430/2009), 48.

<sup>39</sup> *Esmâ'ül-meşhûrin mine'l-'ulemâ*, nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh (Muhammed Takî Dânişpejûh, "Dü Risâle der-bâre-'i Dânişmendân-ı Şi'î - 2" içinde), *Neşriyye-'i Dânişgede-'i Edebiyyât-ı Tebriz* 84 (1346 HS), 416.

<sup>40</sup> Mirzâ Abdullah b. İsâ el-Efendi el-İsfahâni et-Tebrizî, *Riyâd u'l-'ulemâ ve hiyâd u'l-fudâ' alâ'*, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseyinî (Kum: Mektebetü Âyetul-lahi'l-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, 1403/1983), 5/490.

<sup>41</sup> Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şi'a*, thk. Hasen el-Emîn (Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1403/1983), 2/399a.

<sup>42</sup> Muhammed Muhsin b. Ali b. Muhammed Rızâ Âgâ Büzürg-i Tahrâni, *ez-Zerî'a ilâ teşânifi's-Şi'a* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1403/1983), 25/272.

<sup>43</sup> Cüşemî, *eş-Tabakatân*, 399.

<sup>44</sup> Cüşemî, *eş-Tabakatân*, 400; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel*, 198; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Tabakâti'l-Mu'tezile*, 117; Yahyâ b. el-Hüseyin es-San'ânî, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/241; Cündâri, *Terâcimü'r-ricâli'l-mezkûre*, 1/81;

Mu'tezile'nin, ekseriyetini Kādî Abdülcebbâr'ın talebelerinin teşkil ettiği on ikinci tabakasından olup kaynaklarda vefatı için bir tarih belirtilmediği kaydedilir.<sup>45</sup> Maamâfih, Kādî Abdülcebbâr'ın ve ondan tahsil gören öğrencilerinin vefat tarihleri dikkate alındığında, IV./X. yüzyılın son yarısı ile V./XI. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşadığını söylemek mümkün görünmektedir.

İbn Şervîn, kelâmcı kimliğinin yanı sıra edib ve fesahat sahibi ve ayrıca zâhid bir kimse olarak vâsfeedilir ve vaazlarının Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) vaazlarına benzediği aktarılır.<sup>46</sup> Yüz bin beyti ezbere bildiği<sup>47</sup> ve uyku hâlinde iken bile şiir beyitleri inşad ettiğine ilişkin rivayet,<sup>48</sup> edib yönünün kuvveti hakkında ilgi çekici bir kayıttır. İbn Şervîn'in Kādî Abdülcebbâr'dan gördüğü tahsilin ardından memleketine dönüp tedris faaliyetinde bulunduğu, gerek sözlü olarak gerekse hayat tarzı ile tevhid ve adlin, başka bir deyişle Mu'tezili görüşlerin temsil ve davetçiliğini yaptığı anlaşılmaktadır.<sup>49</sup>

İbn Şervîn'in kaynaklarda aktarılan az sayıdaki görüşlerinden birisi, Hz. Peygamber'in Cebrâil'i gördüğünde onun bir elçi melek oluşunu zarurî değil istidlâlî olarak bildiği yönündeki kanaatidir.<sup>50</sup> Ayrıca, ehl-i kible'nin tekfir edilmeyeceği ilkesinden hareketle, Mücbire gibi muhalif mezheplerin ilzâma dayalı olarak, yani küfre delâlet eden açık bir durum olmadığı müddetçe, görüşleri yorumlanarak tekfir

Kâsımî, *Kitâbü'l-Cevâhiri'l-muğî'e* (Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, ZA 283-03), 76.

<sup>45</sup> Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-mezkûre*, 1/81.

<sup>46</sup> Cüşemî, *eş-Tabakatân*, 399-400; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münnye ve'l-emel*, 198; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Tabakâti'l-Mu'tezile*, 117; Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-mezkûre*, 1/81.

<sup>47</sup> Cüşemî, *eş-Tabakatân*, 399; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münnye ve'l-emel*, 198; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Tabakâti'l-Mu'tezile*, 117; Yahyâ b. el-Hüseyn es-San'ânî, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/241; Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-mezkûre*, 1/81.

<sup>48</sup> *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz = An Anonymous Commentary on Kitâb al-Tadhkira by Ibn Mattawayh: Facsimile Edition of Mahdawi Codex 514 (6<sup>th</sup>/12<sup>th</sup> Century)*, faksimile neşre haz. Sabine Schmidtke – Nasrullah Pürcevâdî (Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2006), 150<sup>b</sup>.

<sup>49</sup> Cüşemî, *eş-Tabakatân*, 400.

<sup>50</sup> Ali b. Pirmerd ed-Deylemî, *el-Muğni fi ru'ûsi mesâ'ili'l-hilâf beyne'l-İmâm en-Nâşir-ilhâk 'aleyhi's-selâm ve sâ'iri fukahâ'i Ehli'l-beyt 'aleyhimü's-selâm ve fukahâ'i'l-âmmeh* (Vatikan: Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat.ar.1036), 149<sup>a</sup>.

edilemeyeceğini savunduğu bilinmektedir.<sup>51</sup> Ondan günümüze intikal eden görüşler arasında özellikle imâmet meselesine dair olanlar ise ön plana çıkmaktadır. Nitekim sonraki dönem Zeydî literatürde bu hususta otorite kabul edildiğini gösteren atıflar bulmak mümkündür.<sup>52</sup> Maamâfih erken dönemdeki imamların ilmi yeterlilik açısından kendi zamanındaki imamın seviyesine ulaşamadığı görüşü<sup>53</sup> sebebiyle eleştiriye de mâruz kalmıştır. İmamın bulunmadığı bir dönemde had cezalarının tatbikinin ihmal edilmemesi için hürlere ve kölelere, bunu yerine getirmeye elverişli bir Müslüman'ın da had cezalarını uygulayabileceği, bunun için bir imamın varlığının şart olmadığı,<sup>54</sup> Hz. Ali'nin imâmetinin bilinmesinin sadece âlimler için vacip olduğu, zira avam için bunun gerekli olmadığı kanaatindedir.<sup>55</sup> Ona göre insanlar arasında iyiliği emrederek kötülüğü ve zulmü ortadan kaldırmak imkânına sahip olan bir kimse imâmetini ileri sürdüğünde, halk bu şahsa yardım etmelidir; zira aslolan İslâm'ın ve hükümlerinin muhafaza edilmesi, yani tatbik edilip sürdürülmesidir. Bu kimse hadleri uygulayıp ahkâmı yerine getirdiğinde asıl maksat hâsıl olmuştur.<sup>56</sup>

<sup>51</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Bağri'z-zehhâri'l-câmi' li-mezâhibi 'ulemâ'i'l-emşâr*, nşr. Yahyâ Abdülkerîm el-Fadîl (San'â: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1988), 4/178-179; Yahyâ b. el-Hüseyn es-San'ânî, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/241.

<sup>52</sup> Ansari – Schmidtke, “Mu'tazilism in Rayy and Astarâbâd: Abû l-Fağl al-'Abbâs b. Şarwîn”, *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions* (Atlanta, Georgia: Lockwood Press, 2017), 40, dip. 9.

<sup>53</sup> Kendi dönemindeki imam ile kastettiği Müeyyed-billâh'tır. Onun talebesi olması ve buna dayalı olarak ona verdiği değer söz konusu görüşüne kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır. Kâsımî, *Kitâbü'l-Cevâhiri'l-muğî'e* (Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, ZA 283-03), 76; Yahyâ b. el-Hüseyn eş-Şecerî, *Siretü'l-İmâm el-Mü'eyyed-billâh*, 48; Yahyâ b. el-Hüseyn es-San'ânî, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/241; Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-mezkûre*, 1/81.

<sup>54</sup> Yahyâ b. el-Hüseyn es-San'ânî, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/241; Ahmed b. Muhammed b. Salâh eş-Şerefi el-Kâsımî, *Kitâbü 'Uddeti'l-ekyâs fi şerhi Me'âni'l-esâs* (San'â: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1995), 2/225; Ebû'l-Hasen Abdullah b. Miftâh, *el-Müntezâ'u'l-muhtâr mine'l-ğaysi'l-midrâr el-ma'rûf bi-Şerhi'l-Ezhâr* (Safiyüddin Ahmed b. Abdillâh el-Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-mezkûre fi Şerhi'l-Ezhâr* ile birlikte; Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1435/2014), 10/429; Yûsuf b. Ahmed b. Osmân es-Selâi, *Tefsîru's-semerâti'l-yâni'a ve'l-ahkâmi'l-vâdihâti'l-kâti'a*, thk. Muhammed Kâsım el-Hâşimî (Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1423/2002), 4/352, 5/382.

<sup>55</sup> İbn Miftâh, *el-Müntezâ'u'l-muhtâr*, 10/4120.

<sup>56</sup> Mutahhar b. Muhammed b. Ahmed el-Muntasır eş-Şerîf el-Hasenî el-Cürmüzî, *Tuĥfetü'l-esmâ' ve'l-ebşâr bi-mâ fi's-sireti'l-Mütevekkiliyye min ġarâ'ibi'l-aĥbâr: Siretü'l-İmâm el-Mütevekkil-'alellâh İsmâ'îl b. el-Kâsım (1019-1087 h.)*, thk. Abdülhakîm b. Abdülmecîd el-Hecerî (San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1423/2002), 2/572.



İbn Şervîn, klasik müellifler tarafından güzel/değerli (*hisân*) olarak nitelenen<sup>57</sup> ve Yemen Zeydileri arasında yaygınlık kazanan<sup>58</sup> kelâm eserleri telif etmiştir.<sup>59</sup>

i) *el-Vücûh elletî ta'zumu 'aleyhe't-tâ'ât*: Bilinen tek nüshasının, İtalya'da Ambrosiana Kütüphanesi'nde E 462 numaralı mecmua içerisinde 12<sup>b</sup>-24<sup>a</sup> varak aralığında yer aldığını tespit edebildiğimiz, ancak nüshasına ulaşamadığımız bu risâlede İbn Şervîn'in teklif meselesini ele aldığı kaydedilmektedir.<sup>60</sup>

ii) *el-Medhal ilâ uşûli'd-dîn*: VII./XIII. yüzyılın önde gelen Zeydî mütekellim ve fakihlerinden Abdullah b. Zeyd el-Ansî'nin (ö. 667/1268) icâzetinde bu eser İbn Şervîn'e atfedilmektedir.<sup>61</sup>

iii) *Haķâ'ıku'l-eşyâ'*: Zeydî-Mu'tezilî düşüncenin kelâm, fıkıh, cedel, münazara, mezhepler tarihi disiplinlerinde kullanılan kavramla-

<sup>57</sup> ör. bk. Cüşemî, *eṭ-Ṭabaķatân*, 399; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel*, 198; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Ṭabaķâtî'l-Mu'tezile*, 117.

<sup>58</sup> Ansari, "Mu'tezilîliğin Şii Alımlanması (I): Zeydiler", 261.

<sup>59</sup> İbn Şervîn'in fıkha dair bilinen ve Zeydî literatürde sıklıkla atıf yapılan eseri ise *el-Medhal ilâ mezhebi'l-Hâdi 'aleyhi's-selâm* yahut *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm el-Hâdi-ileḥaķķ'tır*; bk. Yahyâ b. el-Hüseyn es-San'ânî, *Kitâbü't-Ṭabaķât*, 1/241; Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-mezkûre*, 1/81; Kâsımî, *Kitâbü'l-Cevâhiri'l-muḍî'e* (Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, ZA 283-03), 76; Muhammed Kâzım Rahmetî, *ez-Zeydiyye ft İrân*, çev. Mustafa Ahmed el-Bekkûr (Beyrut: el-Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâseti's-Siyâsât, 2020), 164; Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecih, *A'lâmü'l-mü'ellifîne'z-Zeydiyye* (San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1439/2018), 1/530; Ahmed el-Hüseynî, *Mü'ellefâtü'z-Zeydiyye* (Kum: Mektebetü Âyetullâhi'l-Uzmâ el-Mar'aşı en-Necefi, 1413/1992-1993), 2/453.

<sup>60</sup> bk. Ansari, "Dü kitâb-i tâze-yâb Mu'tezilî ez mekteb-i Rey", *Ez-gencîne-hâ-yi nüşaḥ-ı ḥaṭṭi: Mu'arrifi-yi dest-nüvişte-hâ-yi erzişmend ez kitâbhâne-hâ-yi bü-zürġ-i cihân der Ḥavze-yi 'ulûm-i İslâmî* (İsfahan: Defter-i Tebligât-ı İslâmî, 1394 HŞ), 203; Ansari, "Mu'tezilîliğin Şii Alımlanması (I): Zeydiler", 262.

<sup>61</sup> Ansari -Schmidtke, "The Literary-Religious Tradition among Seventh/Thirteenth-Century Yemeni Zaydis (II): The Case of 'Abd Allâh b. Zayd al-'Ansî", *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions* (Atlanta, Georgia: Lockwood Press, 2017), 201-202. Ansî'nin icâzeti, ilgili kitap bölümünde 199-203 sayfa aralığında bulunmaktadır. Ansari, başlangıçta, Rebiulevvel 499/Aralık 1105 tarihinde Sa'de'de Ebü Muhammed el-Hasen b. Fâlit b. Abdillâh b. Kahtân ez-Zühelî eş-Şeybânî (ö.?) tarafından istinsah edilen ve Milano Ambrosiana Kütüphanesi'nde bulunan nüshanın İbn Şervîn'in *el-Medhal ilâ uşûli'd-dîn*'i olabileceğini ve aynı zamanda Behşemî eserler içerisinde Yemen'e ilk ulaşan eserlerden biri olduğunu ifade etmiştir. Ansari'nin, İbn Şervîn'in *el-Medhal ilâ uşûli'd-dîn*'i olarak teşhis ettiği bu nüsha, Wilferd Madelung tarafından Nâtk-bilhakk'ın *Mebâdi'ü'l-edille*'si olarak tanıtılmıştır. Geniş bilgi için bk. Ansari -Schmidtke, "Mu'tazilism in Ray and Astarâbâd", 40-41; Michael Allan Cook,

rının anlaşılması hususunda önemi hâiz olan ve iki farklı neşri yapılan<sup>62</sup> bu risalede İbn Şervîn, cevher, araz, çizgi, yüzey, mekân vb. gibi kozmolojiye; mevcûd, ma'dûm, muhdes vb. gibi ontolojiye; ilim, itikad, cehl, zan, şek, zorunlu ve iktisabî bilgi vb. gibi epistemolojiye; delil, medlûl, münazara, cedel vb. gibi metodolojiye; sünnet, farz, mendûb, illet, emir-nehiy, umum-husus vb. gibi fıkıh ilmine; Adliyye, Mücbir ve Kaderî gibi mezhepler tarihine; tevhid vb. gibi ilâhiyyâta; va'd-va'id, hasen ve kabîh fiiller, zorunlu ve ihtiyarî fiiller, lütuf, ivaz, tövbe, büyük ve küçük günah gibi adalete; zât sıfatı, muktezî, muktezâ, musahhih, illet vb. gibi hâller teorisine ilişkin 120'den fazla terimi izah eder.<sup>63</sup>

iv) Bu makalede yayına hazırlanan *Yâkütetü'l-îmân ve vâsıfatü'l-burhân*.

### 3. *Yâkütetü'l-îmân ve vâsıfatü'l-burhân*

#### 3.1. Eserin Aidiyeti ve Nüshaları

*Yâkütetü'l-îmân ve vâsıfatü'l-burhân*'ın İbn Şervîn'e aidiyeti konusunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. İlk olarak eser, neşirde de kullanılan nüshanın girişinde “*el-Yâkûte*; te'lifü's-Şeyhi'l-celîl el-'Abbâs b. Şervîn rağiya'llâhü 'anhü” şeklinde açık bir biçimde İbn Şervîn'e nispet edilmektedir. Yazmanın girişinde eserin ismi her ne kadar kısa bir şekilde verilse de İbn Şervîn eserini *Yâkütetü'l-îmân ve*

---

*Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 203; Rahmetî, *ez-Zeydiyye fî İrân*, 165. Fakat Ansari, daha sonraki görüşünde bu eserin İbn Şervîn'e de ait olmayıp Sâhib b. Abbâd'ın eseri olabileceğini söylemektedir; Ansari, “Kitâbî-yi Kelâmî muhtemelen ez-Şâhib b. 'Abbâd”, *Berresî-hâ-yi târihi* (Erişim 17 Ağustos 2021).

<sup>62</sup> Ebü'l-Fadl el-Abbâs İbn Şervîn, *Ḥakā'iku'l-eşyâ'*, nşr. Hassan Ansari – Sabine Schmidtke (Ansari – Schmidtke, “Mu'tazilism in Rayy and Astarâbâd” içinde), 56-66; İbn Şervîn, *Ḥakā'iku'l-eşyâ'*, nşr. A. İskender Sarıca – Serkan Çetin (A. İskender Sarıca – Serkan Çetin, “Zeydi-Mu'tezilî Düşüncede Terimler: İbn Şervîn'in *Ḥakā'iku'l-eşyâ'* Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi” içinde), *Kader* 19/2 (2021), 824-835.

<sup>63</sup> Geniş bilgi için bk. A. İskender Sarıca – Serkan Çetin, “Zeydi-Mu'tezilî Düşüncede Terimler: İbn Şervîn'in *Ḥakā'iku'l-eşyâ'* Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi”, *Kader* 19/2 (2021), 814-823.

*vâsıfatü'l-burhân* şeklinde isimlendirdiğini açıkça dile getirmektedir.<sup>64</sup> İkinci olarak, Yahyâ b. Hüseyin el-Bahrânî *Tezkiretü'l-müctehidîn*'inde,<sup>65</sup> Mirzâ Abdullah el-Efendî ise *Riyâdü'l-'ulemâ*'sında<sup>66</sup> İbn Şervîn'in *Yâkütetü'l-îmân ve vâsıfatü'l-burhân*'ından söz etmektedirler. Yukarıda zikri geçen, Bahrânî ile aynı döneme ait müellifi meçhul risâlede de *Yâküte* kaydedilmektedir.<sup>67</sup> Son olarak, aşağıdaki karşılaştırmada da görüleceği üzere Hasen b. Muhammed er-Rassâs'ın (ö. 584/1188) *Yâküte* üzerine yazdığı *et-Tibyân li-Yâkütetü'l-îmân ve vâsıfatü'l-burhân* isimli şerhinde İbn Şervîn'in ismini birçok yerde açık bir şekilde zikretmesi<sup>68</sup> ve şerhte yaptığı –aşağıda örnekleri verilen– alıntılarla elimizdeki nüshadaki ibarelerin bire bir örtüşmesi *Yâkütetü'l-îmân*'ın İbn Şervîn'e ait olduğunu kesin bir şekilde ortaya koymaktadır:

<sup>64</sup> İbn Şervîn, *Yâkütetü'l-îmân ve vâsıfatü'l-burhân* (Riyad: Mektebübü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 7.

<sup>65</sup> Bahrânî'nin eserlerinde İbn Şervîn'in eserine *Akviyetü'l-îmân ve vâsıfatü'l-burhân* olarak işaret edilmektedir. Ancak İbn Şervîn'in nisbesinde olduğu gibi bunun da tahkike dayalı hatalı bir okuma veya tercih olduğu açıkça görülmektedir. Nitekim muhakkikler başka nüshalarda "*Akviye*" yerine "*Yâküt*" ifadesinin yer aldığını belirtmektedir. Bk. Bahrânî, *Tezkiretü'l-müctehidîn*, 80; Bahrânî, *Risâle fi meşâyihî's-Şi'a*, 48.

<sup>66</sup> Eserin adını *Yâkütü'l-îmân ve vâsıfatü'l-burhân* olarak veren Efendî, *Akviyetü'l-îmân* isimlendirmesinin hatalı olduğu kanaatindedir. Efendî, *Riyâdü'l-'ulemâ*, 5/490. İbn Şervîn'e ilişkin bilgilerde Efendî'ye dayanan Muhsin el-Emîn, eserin adının *Takviyetü'l-îmân ve vâsıfatü'l-burhân* olmasının da mümkün olduğu kaydını düşmektedir; Emîn, *A'yânü's-Şi'a*, 2/399a. Âgâ Büzürg-i Tahrânî'de ise eserin adı "*Yâkütü'l-îmân* veya *Yâkütetü'l-îmân ve vâsıfatü'l-burhân*" şeklinde kayıtlıdır; Tahrânî, *ez-Zerî'a*, 25/272. Modern biyo-bibliyografik kaynakların bir kısmında bu verilere dayalı olarak aynı yanlış bilgiler kaydedilmişken, bir kısmında İbn Şervîn ve eseri hakkındaki malumatın tasahih edildiği görülmektedir; el-Lecnetü'l-İlmiyye fi Müesseseti'l-İmâm es-Sâdık, *Mu'cemü't-türâsi'l-keleâmî: Mu'cem yetenâvelü zikra esmâ'ül-mü'ellefâti'l-keleâmîyye (el-mahtûât ve'l-mahtû'ât) 'abra'l-kurûn ve'l-mektebâti'lletî tetevefferu fihâ nûsahuhâ* (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık 1423[2003]), 5/532; el-Lecnetü'l-İlmiyye fi Müesseseti'l-İmâm es-Sâdık, *Mu'cemü't-tabakâti'l-mutekellimîn* (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık 1424[2003-2004]), 2/213.

<sup>67</sup> Burada diğer kaynaklardan farklı biçimde eserin ismi doğru olarak "*Yâkütetü'l-îmân ve vâsıfatü'l-burhân*" şeklinde verilmektedir; *Esmâ'ül-meşhûrin mine'l-'ulemâ*, 416.

<sup>68</sup> ör. bk. Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *et-Tibyân li-Yâkütetü'l-îmân* (Mektebübü'l-Evkâf, 2401), 76<sup>b</sup>, 95<sup>a</sup>, 116<sup>b</sup>.

<b>İbn Şervîn</b> <b><i>Yâkütetü'l-îmân ve vâsîtatü'l-burhân</i></b>	<b>Hasen b. Muhammed er-Rassâs</b> <b><i>et-Tibyân li-Yâkütetü'l-îmân ve vâsîtati'l-burhân</i></b>
<p>فإن قال قائل: فما العدل؟ فقل: العلم بتنزيه الله عز وجل -  عن القبايح كلها، والعلم بأن جميع أفعاله حسنة. وتفسير ذلك: أن  تعلم أنه سبحانه - لا يخلق أفعال العباد ولا يريد الكفر ولا يضل  ولا يختار الظلم، وأنه سبحانه - يكره المعاصي ويريد الطاعات،  ولا يؤاخذ ولماً بذنب والده، ولا يؤلم الأطفال في الآخرة، ولا  يقضي ما نهى عنه وقر منه، ولا يأمر الكافر بالإيمان إلا بعد  إقداره عليه. وتعلم أن قدرة العباد توجد قبل أفعالهم، وأن قدرة  الإيمان هي قدرة على العصيان، وأنه سبحانه - يفعل بنا ما هو  أصلح لنا في ديننا.<sup>69</sup></p>	<p>ولما فرغ الشيخ الجليل الزاهد السعيد أبو الفضل العباس  بن شروين رضي الله عنه من الكلام في الأصل الأول من  أصول الدين وهو التوحيد تكلم في الأصل الثاني وهو العدل  فقال:  فإن قال قائل: فما العدل؟ فقل: العلم بتنزيه الله عز وجل -  عن القبايح كلها، والعلم بأن جميع أفعاله حسنة. وتفسير ذلك: أن  تعلم<sup>70</sup> أنه سبحانه - لا يخلق أفعال العباد ولا يريد الكفر ولا  يضل ولا يختار الظلم، وأنه سبحانه - يكره المعاصي ويريد  الطاعات، ولا يؤاخذ ولماً بذنب والده، ولا يؤلم الأطفال في  الآخرة، ولا يقضي ما نهى عنه وقر منه، ولا يأمر الكافر بالإيمان  إلا بعد إقداره عليه. وتعلم أن قدرة العباد توجد قبل أفعالهم، وأن  قدرة الإيمان هي قدرة على العصيان، وأنه سبحانه - يفعل بنا ما  هو أصلح لنا في ديننا.<sup>71</sup></p>
<p>دليل ثان: لو خلقها لجاز أن تقع محكمة متقنة من جاهل  بها؛ لأنه تعالى - لا يفتقر في إحكامها وإتقانها إلى علمنا، وهذا  يؤدي إلى أن يستوي حال العالم بالتحريف من الجاهل  المتقوص في بعض الحرف والصناعات في وقت من الأوقات،  وهذا فاسد.<sup>72</sup></p>	<p>وأما الطريقة الثانية التي ذكر الشيخ الجليل رضي الله عنه  في الدلالة على أن أفعال العباد لا يجوز أن تكون من خلق القديم  جل وعز فهي أنها لو كانت من خلقه تعالى لجاز أن تقع متقنة  من جاهل بها؛ لأنه تعالى - لا يفتقر في إحكامها وإتقانها إلى  علمنا، وهذا يؤدي إلى أن يستوي حال العالم بالتحريف وحال  الجاهل المتقوص في بعض الحرف والصناعات في وقت من  الأوقات، وهذا فاسد.<sup>73</sup></p>

<sup>69</sup> İbn Şervîn, *Yâkütetü'l-îmân ve vâsîtatü'l-burhân* (Mektetebü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 12 (str. 9-14).

<sup>70</sup> Şerhin yazma nüshasında ifade "يَعْلَمُ" şeklindedir.

<sup>71</sup> Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *et-Tibyân li-Yâkütetü'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkâf, 2401), 116<sup>b</sup> (str. 3-17).

<sup>72</sup> İbn Şervîn, *Yâkütetü'l-îmân ve vâsîtatü'l-burhân*, 12 (str. 21-23).

<sup>73</sup> Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *et-Tibyân li-Yâkütetü'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkâf, 2401), 163<sup>b</sup>-164<sup>a</sup>.

Yukarıdaki bilgilerden hareketle İbn Şervîn'e aidiyeti şüphesiz olan ve yakın zamana kadar kayıp olarak bilinen<sup>74</sup> *Yâkûtetü'l-îmân ve vâsiyatü'l-burhân*'ın günümüze ulaşan ve birisi tarafımızca bulunarak neşre esas alınan, dolayısıyla kesin, diğeri ise ihtimalli iki nüshası bulunmaktadır:

Birinci nüsha, Riyad Melik Fehd Millî Kütüphanesi'nde (Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye), 748 numarada kayıtlı bir mecmua içerisinde yer almaktadır. Hususen İbn Şervîn'in eserinde bir istinsah tarihi veya müstensih ismi kaydı söz konusu değildir. Maamâfih, aynı mecmua içerisinde yer alan *Ta'liku't-Tebşıra* isimli eserin başında nüshanın el-Hasen b. Muhammed b. Ahmed b. Ali Ebi'l-Aşîre'ye ait olduğu bilgisi yer almakta, sonunda ise "552 senesi Cemâziyelâhir ayının 7'si Cuma gecesi el-Hasen b. Muhammed b. Ahmed b. Ali Ebi'l-Aşîre'nin istinsahı tamamladığı" şeklinde bir ferağ kaydı bulunmaktadır.<sup>75</sup> Mecmuanın tamamında bu meseleye ilişkin var olan tek veri de budur. Mecmuadaki tüm eserlerin aynı kalemde çıktığı göz önünde bulundurulduğunda, İbn Şervîn'in eserinin müstensihinin mezkûr zât olduğu kesinlik derecesinde söylenebilecektir. İstinsah tarihinin de *Ta'liku't-Tebşıra* ile aynı veya ona çok yakın bir tarih olması kuvvetle muhtemeldir.

Eserin ulaşamadığımız ikinci nüshası ise, 7 varak olarak *Yâkûtetü'l-îmân ve vâsiyatü'l-burhân fî uşûli'd-dîn* başlığıyla Seyyid Allâme el-Murtazâ b. Abdillâh el-Vezîr (Âlü'l-Vezîr) Kütüphanesi'nde 99 numaralı mecmua içerisinde yer almaktadır.<sup>76</sup> Yazmaya ulaşamadıklarını belirten Thiele, Ansari ve Schmidtke, herhangi bir gerekçe belirtmeksizin bu nüshanın İbn Şervîn'in *Yâkûtetü'l-îmân*'ı değil, Hasen er-Rassâs'ın *et-Tibyân* isimli şerhinin bir parçası olabileceğini öne sürmüşlerdir.<sup>77</sup> Ancak Âlü'l-Vezîr Kütüphanesi'ndeki yazmanın

<sup>74</sup> Ansari – Schmidtke, "Mu'tazilism in Rayy and Astarâbâd", 44; Ansari, "Mu'tezilîliğin Şii Alımlanması (I): Zeydiler", 262. Jan Thiele, "Propagating Mu'tazilism in the VIth/XIIth Century Zaydiyya: The Role of al-Hasan al-Rassâs", *Arabica* 57/5 (January 2010), 550.

<sup>75</sup> Ebû Muhammed İsmâil b. Ali b. İsmâil el-Ferrezâdi, *Ta'liku't-Tebşıra* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 41, 120.

<sup>76</sup> Abdullah Muhammed el-Hibşî, *Fihrisü mahtûtâti ba'di'l-mektebâti'l-hâşşa fil-Yemen*, thk. Julian Johansen (Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 1994), 49; Vecih, *A'lâmü'l-mü'ellifîne'z-Zeydiyye*, 1/500; Vecih, *Meşâdiru't-türâs fi'l-mektebâti'l-hâşşâ fi'l-Yemen* (San'â: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1422/2002), 2/396-397.

<sup>77</sup> Thiele, "Propagating Mu'tazilism in the VIth/XIIth Century Zaydiyya", 550, dip. 81; Ansari – Schmidtke, "Mu'tazilism in Rayy and Astarâbâd", 41, dip. 35. Aynı iddia –muhtemelen onlara istinad eden– Rahmetî tarafından da ileri

da elimizdeki tam nüsha gibi kısa olması ve iki mecmua içerisinde ortak başka bir metnin yer alması, mezkûr isimlerin varsayımından farklı biçimde Âlü'l-Vezîr Kütüphanesi'ndeki yazmanın da tam bir *Yâkütetü'l-îmân* nüshası olma ihtimalini güçlendirmektedir.

### 3.2. Yazma Nüshanın Yer Aldığı Mecmuanın Tavsifi

İbn Şervîn'in *Yâkütetü'l-îmân*'ının neşre temel teşkil eden nüshasının da yer aldığı Riyad Melik Fehd Millî Kütüphanesi'nde (Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye) 748 numarada kayıtlı mecmua kayda değer başka birtakım eserleri de ihtiva etmektedir. Mecmuadaki eserlerin hattı, hicrî V. asırda telif edilen ve Yemen'de bulunan diğer yazmaların hattına benzemektedir. Binaenaleyh mecmuanın Yemen'den söz konusu Kütüphane'ye intikal etmiş olması muhtemeldir. Başı ve sonu eksik olan mecmuanın orijinal varak numaralandırması bulunmayıp, sonradan sayfa numaralarının eklendiği görülmektedir. Mecmuada 1-7. sayfa aralığında yer alan ilk eserin ne olduğu ve müellifin kim olduğu hakkında kesin bir veri bulunmamaktadır. Bununla birlikte eserin sonunda, müellif adı zikredilmeksizin "imâmet meselesi, bunun temelleri ve ona ilişkin tali bahislerle ilgili olarak *Kitâbü'd-Di'âme*'ye müracaat edilmesi"nin salık verildiği görülmektedir (Mecmua, s. 7). Burada zikri geçen *Kitâbü'd-Di'âme*'nin, Taberistan Zeydîliği imamlarından Nâtık-bilhak Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn el-Buthânî'ye ait *Kitâbü'd-Di'âme fi'l-imâme* (ya da: *ed-Di'âme fi teşbîti'l imâme*) olduğu –eserin Zeydî gelenekte tuttuğu yer göz önünde bulundurulduğunda– hemen hemen kesinlik derecesindedir. Müelliflerin herhangi bir meselede kendi eserlerine atıf yapmalarının teamül ve mutat olmasına binaen –kesin bir kanaat öne sürmek mümkün olmamakla birlikte– mecmuanın içinde yer alan bu ilk eserin Nâtık-bilhak'ın eserlerinden biri olması muhtemel görülebilecektir. Nâtık-bilhak'ın mevcut eserleri arasında<sup>78</sup> imâmet bahsini *Kitâbü'd-Di'âme*'ye atıf yaparak kapatan bir eser ise tespit edilememiştir. Bu durumda –mecmuada yer alan söz konusu eser şayet

sürülmüştür; Rahmetî, *ez-Zeydiyye fi İrân*, 165. Bu farazî ve çıkarımsal tespitin dayanağı, Hasen b. Muhammed er-Rassâs'ın şerhinde, İbn Şervîn'in kendi eserinde de açıkça ifade ettiği üzere *Yâkûte*'nin sekiz asıl üzere tertip edildiğinin zikredilmesi olmalıdır. Muhtemelen Rassâs'ın sadece tevhîd ve adl bahislerini şerh etmesine rağmen hayli hacimli olan eserine kaynaklık eden ve sekiz asıl içeren bir eserin, değerlendirmeye konu olan nüsha gibi yedi varaktan ibaret olabileceği ihtimal dışı görülmüş olmalıdır.

<sup>78</sup> Nâtık-bilhak el-Buthânî'nin basılı ve yazma hâlindeki eserleri için bk. Vecîh, *A'lâmü'l-mü'ellifîne'z-Zeydiyye*, 2/447-448; Muhammed b. Şerefüddin b. Abdillâh el-Hüseynî, *Meşâdiru 'ilmi'l-kelâmi'z-Zeydî* (Riyad: Dâru Fâris, 1443/2022), 168-178, 350-352.

Nâtık-bilhakk'a ait ise– onun *el-Mebâdi' fi 'ilmi'l-keâm*'nin<sup>79</sup> şimdiye kadar tespit edilememiş bir nüshası olması muhtemeldir.

Mecmuada ikinci sırada, 7-16. sayfalar arasında bu makalede yayına hazırlanan, İbn Şervîn'in *el-Yâküte/Yâkütetü'l-îmân ve vâsıatü'l-burhân fi uşûli'd-dîn* adlı eseri yer almaktadır.

Mecmua içerisinde 17-18. sayfalarda, bir eser değil, Hz. Peygamber'e nispet edilen bir rivayete dayalı olarak, ona Cebrâil tarafından öğretilen bir müstecap dua bulunmaktadır. Bunun hemen akabinde ise mecmuanın üçüncü eseri olarak, müellif ve eser hakkında herhangi bir veriye ulaşamadığımız, Ebû Ca'fer künyeli bir şahsa nispet edilen *en-Nesîm fi'l-uşûl* adlı eserin yalnızca yarım sayfalık bir kısmı yer almaktadır. Girişte “Dinin temeli (*uşûlü'd-dîn*) fiil, fail ve bu ikisine ulaştırılan hususların bilinmesidir. Çünkü her şer'î fiil ancak bu bilgi ile geçerlilik kazanır.” denilmektedir. Akabinde bu bilgiye ulaştırılan şeyin delil üzerinden nazar olduğu, ilk olması sebebiyle en yüce failin Allah, fiillerin en şereflişinin de ilâhî fiiller olduğu, marifetullaha ulaşılmadığı takdirde Allah'a asi olup helâke uğramaktan emin olunamayacağı, bu bilgiye ulaşmada taklidin caiz olmadığı gibi bir Mu'tezilî eserin klasikleşmiş giriş ifadeleri bulunmaktadır.<sup>80</sup> *en-Nesîm fi'l-uşûl*'den sonraki iki sayfa (19-20) ise yine tespit edemediğimiz başka bir eserin parçaları gibi görünmektedir.

Mecmuanın kayıt kartında *Mesâ'il fi uşûli'l-Mu'tezile* başlığı ile kaydedilen ve mecmua içerisinde 21-34 sayfaları arasında yer alan dördüncü eserin baş kısmı eksiktir ve eser içerisinde nispeti tespit edebileceğimiz herhangi bir veri bulunmamaktadır. Ancak metin tetkiki neticesinde *Mesâ'il fi uşûli'l-Mu'tezile* şeklinde kaydedilen bu eserin, Nâtık-bilhakk'ın ağabeyi, Zeydî imam Müeyyed-billâh Ahmed b. el-Hüseyn el-Buthânî'nin *et-Tebşıra fi't-tevhîd ve'l-'adl* isimli eserinin bir nüshası olduğu tespit edilmiştir.

Mecmuanın 34-39 sayfa aralığında, yayın aşamasında olan başka bir makalede giriş ve tetkikiyle birlikte tarafımızdan neşre hazırlanan Kâdî Abdülcebbâr'ın *Hudûdü'l-elfâz*'i yer almaktadır. Bu eser,

<sup>79</sup> Milano'da Biblioteca Ambrosiana'da ar. X 96 Sup. numarasıyla kayıtlı 67 varaklık bir eser, Madelung tarafından Nâtık-bilhakk'ın *el-Mebâdi' fi 'ilmi'l-keâm*'i olarak tanıtılmıştır; Madelung, “Zu einigen Werken des Imams Abû Tâlib an-Nâtiq bi l-Hâqq”, *Der Islam* 63/1 (1986), 5-10. Ansari ve Schmidtke ise aynı nüshanın İbn Şervîn'in *el-Medhal ilâ uşûli'd-dîn* adlı eseri olduğu kanaatindedir; bk. yk. dip. 14.

<sup>80</sup> Ebû Ca'fer, *en-Nesîm fi'l-uşûl* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 18.

“*Kitâbü'l-Hudûd* sona erdi” ibaresi ve hamdele ve salvele ile bitmekte,<sup>81</sup> aynı sayfanın devamı ve takip eden sayfada ise mahiyeti/aidiyeti tespit edilemeyen, varlıkları niteleyen sıfat ve hükümlerin tasnifi ve akli bilgilerin neler olduğunu veren kısa birer fasıllık açıklamalar bulunmaktadır. Akli bilgilere ilişkin bu faslın sonunda “*el-'Ulûm* sona erdi (*temmet*)” ibaresinin yer almasına bakılırsa, bu kısım ya başka bir eserin son kısmından iktibas ya da mecmuaya dercedilmiş müstakil bir fasıl olmalıdır.

Mecmuanın 41-120 sayfa aralığında döneminin önde gelen Zeydî âlimlerinden Ebû Muhammed İsmâil b. Ali b. İsmâil el-Ferrezâdî'nin (V./XI. yy.'ın sonu-VI./XII. yy.'ın başı) Müeyyed-billâh'ın *et-Tebşıra*'sı üzerine yazdığı *Ta'liku't-Tebşıra* isimli eser bulunmaktadır.<sup>82</sup> Yukarıda ifade edildiği üzere mecmua içerisinde istinsah/ferâğ ve müstensih kaydının yer aldığı tek eser budur.

Mecmuanın 121-145 sayfa aralığı, yine müellif ve eser hakkında herhangi bir bilgi tespit edemediğimiz Ebû'l-Kasem Muâz b. Ebi'l-Hayr el-Hemedânî'nin *Mühecû'l-'ulûm* adlı eserini muhtevidir. Giriş sayfasının kenarında, müstensihin başka bir nüshadan naklettiği ve o nüshada başlık kısmında müellifin ifadesi olarak yer aldığı anlaşılan, eserin telifine ilişkin “eş-Şerif Ebû Abdillâh el-Hasen b. Abdillâh b. Ahmed b. Ali el-Hasenî, el-Emir Ebû'l-Fütûh aracılığıyla [itikada ilişkin] temel ilkeleri (*uşûl*) ve akli bahislere giriş mahiyetindeki hususları (*temhîd fi'l-'ukûl*) muhtevi muhtasar bir eser yazmamı talep etti.” ibaresi yer almaktadır.<sup>83</sup> Eserin sonunda da telifinin Hâdî-ilel-hak Yahyâ b. el-Hüseyn'in kabri (*meşhed*) yanında tamamlandığı kaydedilmektedir.<sup>84</sup> Cevherler ve Behşemî düşünceyi takip ederek özellikle arazlar konusunu detaylı bir şekilde ele alarak başlayan eser daha sonra “*mes'ele*” başlığı altında diğer kelâmî konulara yer vermektedir.

Mecmua içerisinde son olarak Mehdî-lidinillâh Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen ed-Dâi el-Hasenî'nin<sup>85</sup> (ö. 360/971) *Haķā'iku'l-*

<sup>81</sup> Kādî Abdülcebbar, *Hudûdü'l-elfâz* (Riyad: Mektetebü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 39.

<sup>82</sup> Ferrezâdî ailesi, Ebû Muhammed el-Ferrezâdî ve eser hakkında bilgi için bk. Ansari, “Mu'tezililiğin Şii Alımlanması (I): Zeydiler”, 264-265; Muhammed el-Hüseynî, *Meşâdiru 'ilmi'l-keîâmî'z-Zeydî*, 412-413.

<sup>83</sup> Ebû'l-Kasem Muâz b. Ebi'l-Hayr el-Hemedânî, *Mühecû'l-'ulûm* (Riyad: Mektetebü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 121.

<sup>84</sup> Hemedânî, *Mühecû'l-'ulûm* (Mektetebü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 145.

<sup>85</sup> Hayatı hakkında bk. Muhammed el-Hüseynî, *Meşâdiru 'ilmi'l-keîâmî'z-Zeydî*, 337-341.



*a'râz ve ahvâlühâ ve şerhuhâ* isimli risâlesi yer almaktadır ve risâle-  
nin sonu eksiktir.

### 3.3. *Yâkütetü'l-îmân ve vâsıfatü'l-burhân'ın Muhtevası*

*Yâkütetü'l-îmân*'ın sistematiği Zeydî-Mu'tezilî kelâm metinlerinde zaman zaman kısmen farklı formlarıyla rastlandığı biçimde sekiz temel ilke üzerine kuruludur. Muhtemelen ezberlenmeye elverişli olması için kısa bir şekilde tasarlanan eserin girişinde İbn Şervîn ilk önce dinin temel ilkelerine yer vermektedir. Genellikle Zeydî-Mu'tezilî metinlerde çift taraflı tek ilkeler olarak kabul edilen *va'd-va'id* ve *emr bi'l-ma'rûf ve nehy 'ani'l-münkeri* ayıran İbn Şervîn, kendine özgü bir biçimde "dinin temel ilkeleri" (*uşûlü'd-dîn*), başka bir deyişle temel itikadî esaslarının sekiz tane olduğunu belirterek bunları i. *Tevhîd*, ii. *'Adl*, iii. *Va'd*, iv. *Va'id*, v. *Emr bi'l-ma'rûf*, vi. *Nehy 'ani'l-münker*, vii. *Nübüvvet*, viii. *İmâmet* şeklinde sıralar.<sup>86</sup> *Yâkütetü'l-îmân*'ın sekiz temel ilke üzerine kurulan bu sistematiğinin sonraki dönemde Abdullah b. Zeyd el-Ansî'nin (ö. 667/1269) eserlerinde rastlanan tasnif biçimine benzer olabileceği tespiti, esasların sayısı açısından isabetli olmakla birlikte<sup>87</sup> iki müellifin sekiz temel ilke anlayışı birbirinden oldukça farklıdır. Nitekim İbn Şervîn'in yukarıda yer verilen sekiz temel ilkesinden farklı olarak Ansî ilkeleri i. *Tevhîd*, ii. *'Adl*, iii. *Nübüvât*, iv. *Şerâ'i*, v. *İmâmet*, vi. *Emr bi'l-ma'rûf ve nehy 'ani'l-münker*, vii. *Va'd ve va'id*, viii. *Esmâ' ve ahkâm* şeklinde belirler.<sup>88</sup>

<sup>86</sup> İbn Şervîn, *Yâkütetü'l-îmân* (Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 8.

<sup>87</sup> Ansari – Schmidtke, "Mu'tazilism in Rayy and Astarâbâd", 51.

<sup>88</sup> Hüsameddin Abdullah b. Zeyd b. Ahmed b. Ebi'l-Hayr el-Ansî, *el-Mahaccetü'l-beydâ' fi usûli'd-dîn* (Münih: Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab. 1286), 3<sup>a</sup> (str. 10-12). *es-Sirâcü'l-vehhâc'ında aynı içeriği kısmî ibare farklılıklarıyla* i. Allah ve kemal sıfatlarını, ii. *'Adl* ve hikmetini, iii. Hz. Peygamber'in nübüvvetini, iv. Onun Allah'tan getirdiği hususlarda doğruluğunu, v. İmâmeti, vi. *Emr bi'l-ma'rûf ve nehy 'ani'l-münkerin* gerekliliğini, vii. *Va'd ve va'id*, viii. *Esmâ' ve ahkâmı* bilmek olarak *kaydeder*; Ansî, *es-Sirâcü'l-vehhâc'ü'l-mümeyyiz beyne'l-istikâme ve'l-i'vicâc* (Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz, Glaser 123), 180<sup>b</sup>-181<sup>a</sup>. *et-Temyîz*'inde ise başlıklarda ilkelerin bir kısmını bir arada zikrederek i. *Tevhîd*, ii. *'Adl*, iii-iv. *Nübüvât ve şerâ'i*, v. *İmâmet*, vi-vii. *Va'd ve va'id* viii. *Esmâ' ve ahkâm* tasnifi yer alır; *et-Temyîz beyne'l-İslâm ve'l-Mu'tarrifiyye et-taşâm* (San'â: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, ZA: 344-01), 1<sup>b</sup>, 8<sup>b</sup>, 10<sup>b</sup>, 12<sup>b</sup>, 13<sup>b</sup>, 14<sup>b</sup>. Ansî bu eserin girişinde Hâdîl-ilelhak ve başka âlimlerin beyanına göre de *uşûlü'd-dîn*in şu sekiz asıldan ibaret olduğunu belirtir: i. *Tevhîd*, ii. *'Adl*, iii. *Nübüvât*, iv. *Şerâ'i*, v. *İmâmât*, vi. *Cihâd* (buna müteallık [ve Zeydî düşüncede önem arz eden meseleler olarak] *fesâdin izâlesi*, *hicret*, *velâ ve berâ*), vii. *Va'd ve va'id*, viii. *Esmâ' ve ahkâm*; Ansî, *et-Temyîz*, 1<sup>b</sup>. İbn Şervîn'in Mu'tezile'nin temel esaslarını ayırarak ortaya koyduğu tasnife kaynaklık etmesi muhtemel –ameli ve ahlâkî ilkeler de eklenerek genişletilmiş– bir benzeri Kâsım b. İbrâhim er-Ressî'de görülmektedir. Onun

*Uşûlü'd-dîni* yukarıda zikredildiği şekilde belirleyen İbn Şervîn her bir ilkeye iki meseleyi eklediğini ifade etse de<sup>89</sup> bunların altında iki meseleden daha fazlasına değinmektedir. İlk önce soru-cevap formatında (*in kâle kâ'ilûn fe-kul*) her bir ilkenin ne anlama geldiğine ilişkin açıklamalara yer veren İbn Şervîn, akabinde ise ilkelerin altında ele aldığı her bir meseleye ilişkin iki delil sunar. O, metin içerisinde bu iki delilin dışında muhaliflerinin görüş ve itirazlarına yer vermediği gibi kelâmî meseleler dışında herhangi bir konuya da değinmez. Binaenaleyh, Hasen b. Muhammed er-Rassâs'ın fıkıh usulüne dair eseri *el-Fâ'ik ft uşûli'l fikh'ta Yâkûte'nin* şerhi olan *et-Tibyân'a* atıfta

ifadesiyle *uşûlü'd-dîn* şu on sekiz ilkedir: i. Tevhîd, ii. Adl, iii. Va'din tasdiki, iv. Va'id, v. Nübüvvet, vi. İmâmet, vii. Velâ', viii. Berâ', ix. Namaz, x. Zekât, xi. Oruç, xii. Hac, xiii. Cihad, xiv. Emr bi'l-ma'rûf, xv. Nehy ani'l-münker, xvi. Ebeveynye iyilik, xvii. Akraba ile irtibatı koparmamak, xviii. Kendisi için istediğini insanlar için de istemek ve kendisi için hoşlanmadığını onlar için de kerih görmek; bk. Ebû Muhammed el-Kâsım b. İbrâhîm el-Hasenî el-Alevî er-Ressî, *Fuşûl fi't-tevhîd*, thk. Abdülkerim Ahmed Cedbân (*Mecmû'u kütüb ve resâ'ilil-İmâm el-Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî* içinde; San'â: Dâru'l-Hikmetil-Yemâniyye, 1422/2001), 1/653. İbn Şervîn öncesi ve sonrası Zeydi gelenekte *uşûlü'd-dîni* kısmen farklı içeriklendirmelerle sekiz esas olarak tespit edenler olduğu gibi, daha az ya da daha çok sayıda ilke olarak belirleyenler de bulunmaktadır; ör. bk. Muhammed b. Kâsım er-Ressî (ö. 284/897): i. Ma'rifetullah, ii. Adl, iii. Va'd ve va'id, iv. Melekleri bilmek ve onlara iman, v. Peygamberleri bilmek, vi. Kitapları bilmek, vii. İmâmet, viii. Birr ve fücûru bilmek, ix. İsmet; bk. Muhammed b. Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî, *el-Uşûlü's-semâniyye*, thk. Abdullah b. Hammûd el-İzzî (Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1421/2001), 36, 40, 42, 47, 53, 59, 64, 72, 74; Hasen b. Muhammed er-Rassâs: i. *Tevhîd*, ii. *Adl*, iii. *Va'd ve va'id*; Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *el-Mücez ft uşûli'd-dîn* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Abdülaziz el-Âmme, 2691), 113b; Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs (ö. 621/1224): i. *Tevhîd*, ii. *Adl*, iii. *Va'd ve va'id*; bk. Şemsüddin Ebû'l-Hasen Ahmed b. Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *Mişbâhu'l-ulûm fi ma'rifetil-Hayyi'l-Kayyûm*, thk. el-Murtazâ b. Zeyd el-Mahatverî el-Hasenî (San'â: Mektebetü Bedr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1424/2003), 14 (İlginç olan baba-oğul her iki Rassâs'ın da bu üç ilkenin her birinin altında onar meselenin yer aldığını ve toplam otuz esas bulunduğunu söylemeleri, örneğin *tevhîd*in altında "âlemin bir yaratıcısının olduğu", "Allah Teâlâ'nın kadim olduğu", "O'nun kâdir olduğu", "âlim olduğu" vb. hususları zikrederek ilkelere müteallik bahislerin açılımıyla bunları tadat ve izah etmeleridir); Hüseyin b. Bedreddin (ö. 663/1265): i. *Tevhîd*, ii. *Adl*, iii. *Nübüvvet*, iv. *İmâmet*, v. *Emr bi'l-ma'rûf ve nehy 'ani'l-münker*, vi. *Va'd ve va'id*; Emir Ebû Abdillâh Şerefeddin el-Hüseyin b. Muhammed Bedreddin b. Ahmed el-Hasenî el-Hâdevî el-Yemenî, *el-İkdü's-semîn fi ma'rifetil-rabbi'l-âlemin*, thk. İsmâil b. Mecdüddin b. Muhammed el-Müeyyedî (Sa'de: Merkezü Ehli'l-Beyt, 1423/2002), 18, 32, 37, 41, 49, 50.

<sup>89</sup> İbn Şervîn, *Yâkûtetü'l-imân* (Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748), 8.

bulunmasından<sup>90</sup> hareketle ortaya konulan *Yâkûte*'nin fıkıh usulüne ilişkin konuları da içerebileceği yönündeki varsayımın<sup>91</sup> isabetli olmadığı söylenebilecektir.

### 3.4. Metin-Şerh İlişkisi

İbn Şervîn'in metni üzerine VI./XII. yüzyıl Yemen Zeydileri içerisinde Behşemî kelâm geleneğinin önemli bir temsilcisi olan Hasen b. Muhammed er-Rassâs<sup>92</sup> *et-Tibyân li-Yâkûtetî'l-îmân ve vâsiâtî'l-burhân* başlığıyla bir şerh kaleme almıştır. Günümüze ulaştığı bilinen iki nüshası bulunan<sup>93</sup> ve metnin tamamını kapsamayan *et-Tibyân*, "Tevhîd" ve "Adl" bölümlerinin şerhiyle sınırlıdır. Aşağıdaki alıntılarda da görüleceği üzere Rassâs, metni aşarak oldukça kapsamlı ve

<sup>90</sup> Örneğin bk. Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *el-Fâ'ik fî uşûli'l-fıkıh* (Viyan: Österreichische Nationalbibliothek, Gl. 157), 22<sup>a</sup> (str. 1, 18), 55<sup>b</sup> (str. 15).

<sup>91</sup> Ansari – Schmidtke, "Mu'tazilism in Rayy and Astarâbâd", 51, dip. 50.

<sup>92</sup> Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Thiele, "Propagating Mu'tazilism in the VIth/XIIth Century Zaydiyya", 536-558; Muhammed el-Hüseynî, *Meşâdiru 'ilmi'l-keîâmî'z-Zeydî*, 228-233, 476-497.

<sup>93</sup> Başı ve sonu eksik olan ilk nüsha San'â el-Câmiu'l-kebîr: el-Mektebetü's-Şarîyye, nr. 2401'de yer almaktadır. Bu nüshadan oluşturulan bir mikrofilm ise Kahire'de Ma'hedü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye, nr. 219'da kayıtlıdır. Başlangıcı eksik olan ikinci nüsha ise Milano: Biblioteca Ambrosiana, ar. E 208, 9<sup>a</sup>-160<sup>b</sup> aralığında bulunmaktadır. Eserin bölüm başlıkları için bk. Ansari – Schmidtke, "Mu'tazilism in Rayy and Astarâbâd", 47-51.

açıklayıcı bir şerh ortaya koymayı hedeflemiş, ancak muhtemelen erken yaşta vefat etmesinden dolayı bunu gerçekleştirememiştir.<sup>94</sup> Biz-zat Rassâs metinde eserini *şerh* olarak nitelerken<sup>95</sup> elimizdeki nüsha, ikinci cildin başında müstensihinin *ceme'ahû* şeklindeki ifadesiyle

<sup>94</sup> Thiele, “Propagating Mu‘tazilism in the VIth/XIIth Century Zaydiyya”, 549; Orhan Şener Koloğlu, “Rassâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/414. Esasen Hasen b. Muhammed er-Rassâs’ın diğer eserlerinde *et-Tibyân*’a atıf yapması (ör. bk. Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *Keyfiyyetü keşfî'l-ahkâm ve's-şifât 'an haşâ'îşî'l-mü'essirât ve'l-mukteziyât*, nşr. Serkan Çetin vd. [Bursa: Emin Yayınları, 2021], 29, 30, 39; Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *el-Kâşif li'l-beşâ'ir 'an işbâti'l-cevâhir*, nşr. Serkan Çetin [İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021], 17, 20, 22; Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *et-Tarâ'îku'l-müstahdeşe*, nşr. Mostafa Ahmadi vd. [Mostafa Ahmadi – Hassan Ansari – Jan Thiele, “The New Methods’ (*al-Ṭarâ'iq al-mustahdaṭa*) by al-Ḥasan al-Raṣṣâs: *Editio Princeps* of a Treatise on Miscellaneous Theological Topics” içinde], *Nouvelles Chroniques du manuscrit au Yémen* 11 [Juillet 2020], 96; Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *el-Fâ'ik fî uşûli'l-fikh* [Österreichische Nationalbibliothek, Gl. 157], 22<sup>a</sup> (str. 1, 18), 55<sup>b</sup>; Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *el-Aşru'l-fevâ'idü'l-lâzime 'an şîgati delîlîn vâhid*, nşr. Hassan Ansari vd. [Hassan Ansari – Ehsan Mousavi Khalkhali – Jan Thiele, “Why Humans Refrain from Lying: A Critical Edition of al-Ḥasan al-Raṣṣâs’s *al-Ashr al-fawâ'id al-lâzima 'an şîghat dalîl wâhid*” içinde], *Shii Studies Review* 6/1-2 [2022], 443.), *et-Tibyân*’ın kuvvetli ihtimalle –şayet tümü eş zamanlı değil ise– diğer eserlerinden önce ve hayatının erken bir döneminde yazıldığına işaret olarak görülebilir. *et-Tibyân*’da hocası Ebû'l-Fazl Şemsüddin Ca'fer b. Ahmed b. Abdisselâm el-Bühlülü el-Ebnâvi'den (ö. 573/1177) “Allah izzetini devam ettirsin” şeklinde bahsetmesi de (Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *et-Tibyân li-Yâkûtetî'l-îmân* [Milano: Biblioteca Ambrosiana, ar. E 208], 79<sup>a</sup>’dan naklen Ahmadi –Ansari – Thiele, “The New Methods”, 81) onun şerhe hocası hayatta iken ve dolayısıyla erken yaşta başladığını göstermektedir. Ayrıca kendisinin bir diğer kelâm eseri olan *Kitâbü't-Taḥşîl fî 'ilmi'l-uşûl*’ün yeniden düzenlenmiş versiyonu olan *Tehzîbü't-Taḥşîl fî't-tevhîd ve't-ta'dîl*’nin girişinde “kelâm ilmine ilişkin orta, kısa ve hacimli (*el-vasîṭ ve'l-vecîz ve'l-basîṭ*) birçok eser yazdığımı” dile getirmesi (Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *Tehzîbü't-Taḥşîl fî't-tevhîd ve't-ta'dîl* [Riyad: Mektebetü'l-Melik Abdülazîz, 2691], 3<sup>a-b</sup>) diğer eserlerinin telifini tamamladığı ve onun kaleminden çıkan son eserin *Tehzîbü't-Taḥşîl* olduğu izlenimini vermektedir. Bütün bunlardan hareketle, Rassâs’ın *Yâkûte* şerhine genç yaşta başladığı, ancak şerhini ana metinden farklı olarak yalnızca “Tevhid” ve “Adl” bahislerini içerecek tarzda planlandığı ve dolayısıyla kalan altı ilkeyi bilinçli olarak şerh etmediği kuvvetli bir ihtimal olarak görülmelidir. Öte yandan, Rassâs’ın *et-Tibyân*’da *et-Tarâ'îku'l-müstahdeşe*’ye atıf yapıyor olması ise (Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *et-Tibyân li-Yâkûtetî'l-îmân* [Milano: Biblioteca Ambrosiana, ar. E 208], 79<sup>a</sup>’dan naklen Ahmadi –Ansari – Thiele, “The New Methods”, 81) iki eserin eş zamanlı yazıldığına dair bir gösterge teşkil etmektedir. Şayet diğer eserleri için de eş zamanlı yazım ihtimali göz önünde bulundurulursa, bütün diğer eserlerini tamamladığı, bunlara göre mevcut hâliyle bile oldukça hacimli olan *et-Tibyân*’ı –şayet ana metin gibi sekiz esası ihata edecek tarzda planlamış ise– tamamlamaya ömrünün vefa etmediği söylenebilecektir.

Rassâs'a nispet edilmiştir.<sup>96</sup> Bu ifadeden hareketle, Rassâs'ın eserinin, İbn Metteveyh'in (ö. 469/1076) Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muḥîṭ bi't-teklîf*'ini temel alan *el-Mecmû' fi'l-muḥîṭ bi't-teklîf* ya da İbn Metteveyh'in *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*'ı üzerine anonim şerh gibi tehzîb ya da açıklamalı yeniden düzenleme (*mecmû'*) türünün özelliklerini taşıyan bir eser olabileceği çıkarımında bulunulmuş, *et-Tibyân*'daki bazı ifadelerin de bu varsayımı destekleyebileceği öngörülmüştür.<sup>97</sup> Muhtemelen ana metin olan *Yâkûte*'nin elde olmaması ve hacim ve içeriğine vâkıf olunamaması sebebiyle oldukça hacimli bir eser olduğu varsayımına dayalı olarak yapılan bu yorumun aksine, Rassâs'ın eserinin, kendisinin de ifade ettiği üzere tam bir *şerh* çalışması olduğu, bu anlamda bir tehzîb ya da *cem'* tarzı çalışmanın sınırlarını hayli aştığı, dolayısıyla da *ceme'ahû* ifadesinin de *te'lif* ya da *taşnif* anlamında kullanıldığı görülmektedir. Nitekim *et-Tibyân*'ın ulaşamadığımız bir diğer yazma nüshasında eser Rassâs'ın *taşnifi* olarak nitelenmektedir.<sup>98</sup>

Genellikle İbn Şervîn'in metnini alıntılaman ve yer yer bu alıntıları şerhe mezceden Rassâs, bu kapsamlı şerhinde temel olarak şu yöntemleri takip eder:

i. Fasılların/bölümlerin girişinde kavramlara ilişkin, bir anlamda eseri şerh hüviyetinden çıkarıp telif formatına dönüştüren oldukça detaylı tanım ve açıklamalar ekler. Rassâs'ın fasılların/bölümlerin başlangıcında yer verdiği detaylı tanım ve açıklamalara, adl ilkesinin girişindeki değerlendirmeleri örnek olarak verilebilir. İbn Şervîn'in adl ilkesine ilişkin ifadelerini olduğu gibi alıntılaman Rassâs, ilk önce adl kavramının lügavî anlamı üzerinde durur. Lügavî anlamda adl kavramının tanımı konusunda birincisi; "başkasının hakkının verilmesi ve başkasından hakkın alınması" ikincisi ise; "başkasına fayda veya zarar vermek için fâilin yaptığı bütün hasen fiiller" şeklinde kelâmcılar tarafından iki farklı tanımın yapıldığını belirten Rassâs birinci tanımın daha doğru olduğunu söyleyerek gerekçesi üzerinde

<sup>95</sup> Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *et-Tibyân li-Yâkûtetî'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkâf, 2401), 81<sup>a</sup> (str. 4).

<sup>96</sup> Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *et-Tibyân li-Yâkûtetî'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkâf, 2401), 116<sup>a</sup>:

[الجزء] الثاني من كتاب التبيان لياقوتة الإيمان وواسطة البرهان التي ألفه الشيخ الجليل الزاهد السعيد أبو الفضل العباس بن شروين رضي الله عنه جمعه الشيخ الجليل العالم الحسن بن محمد بن الحسن بن محمد بن أبي بكر الرصاص رضي الله عنه فليرضا.

<sup>97</sup> Ansari – Schmidtke, "Mu'tazilism in Ray and Astarâbâd", 53-55.

<sup>98</sup> Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *et-Tibyân li-Yâkûtetî'l-îmân* (Milano: Biblioteca Ambrosiana, ar. E 208), 61<sup>a</sup>'dan naklen, Ansari – Schmidtke, "Mu'tazilism in Ray and Astarâbâd", 45, dip. 40.

durur.<sup>99</sup> Daha sonra istilâhî tanıma geçen Rassâs, terim olarak adl kavramıyla bazen fiilin bazen ise fâilin kastedilebileceğini söyleyerek fiil ve fâil açısından iki adl tanımını ortaya koyar. Fiil açısından adl tanımını için, bazı eklemeler yaparak İbn Şervîn'in ifadelerine yer verir.<sup>100</sup> Adl kavramını fâil açısından ise "fâilin kabîhi işlememesi, vacibi ihlal etmemesi ve bütûn fiillerinin hasen olması" şeklinde tanımlar.<sup>101</sup> Son olarak bu girişte hükümleri açısından fiilleri vacip, mendûb, mübah, mekruh ve mahzur olmak üzere beş kısma ayıran Rassâs, her bir kısmı tanımlayarak detaylı açıklamalar sunar.<sup>102</sup>

ii. İbn Şervîn'in delillerini bir anlamda iddia konumuna indirgeyerek ortaya koyduğu öncüller üzerinden bu delilleri detaylandırır ve ispatlar. İbn Şervîn'in öne sürdüğü bütûn delillere bu yöntemi uygulayan Rassâs'ın açıklamalarına kudretin fiilden önce olması gerektiği bağlamındaki değerlendirmeleri örnek olarak verilebilir. Rassâs ilk önce İbn Şervîn'in bu bağlamdaki delilini alıntıladıktan sonra onun

<sup>99</sup> Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *et-Tibyân li-Yâkûtetî'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkâf, 2401), 116<sup>b</sup>-117<sup>a</sup>:

وتفصيل كلامه هذا هو أن العدل يستعمل في معنيين: أحدهما لغوي والثاني اصطلاحى. فأما اللغوي فقد اختلف أصحابنا في تحديده، فهم من قال: العدل هو إيفاء حق الغير واستيفاء الحق منه. ومنهم من قال: هو كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به الغير أو ليضره. واحترزوا بقولهم «حسن» من التبيح. فإنه لا يكون عدلاً. واحترزوا بقولهم «لينفع به الغير» من فعلة الذي يكون نفعه مقصوداً عليه ولا يقصد به نفع الغير، فإنه لا يوصف بأنه عدل. وأرادوا بقولهم «أو ليضره» العقاب، فإنه فعل حسن فعلة المعاقب ليضر به المعاقب ويوصف بأنه عدل. والصحيح هو الحد الأول، لأنه كاشف عن معنى العدل، لأنه لا يسبق إلى أفهام أهل اللغة من لفظ العدل إلا ما ذكرناه من توفيق حق الغير واستيفاء الحق منه، ولأنه جمع أوصافه المميزة له من غيره حتى لم يدخل فيه ما ليس منه ولا خرج عنه ما هو منه ولهذا يطرده وينعكس.

<sup>100</sup> Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *et-Tibyân li-Yâkûtetî'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkâf, 2401), 117<sup>b</sup>-118<sup>a</sup>:

وأما الاصطلاحى فقد يذكر ويراد به الفعل ويراد به الفاعل. فإذا ذكر وأريد الفعل فهو ما ذكره الشيخ الجليل من أنه العلم بتزيه الله سبحانه عن الفاعل كلها والعلم بأن أفعاله كلها حسنة، وإن كان الأولى أن يزداد فيه فيقال: هو العلم بتزيه الله سبحانه عن التبيح وعن الإخلال بالواجب وبأن أفعاله كلها حسنة. ولا بد من جميع ذلك، لأن من يقول بأن الله سبحانه يفعل التبيح لا يكون قاتلاً بالعدل ومن يقول بأنه سبحانه يخل بالواجب لا يكون قاتلاً بالعدل، لأن العدل من حقه أن يستحق عليه الثواب.

<sup>101</sup> Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *et-Tibyân li-Yâkûtetî'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkâf, 2401), 118<sup>a</sup> (str. 9-10):

وإذا ذكر وأريد به الفاعل هو الذي لا يفعل التبيح ولا يخل بالواجب وأفعاله كلها حسنة.

<sup>102</sup> Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *et-Tibyân li-Yâkûtetî'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkâf, 2401), 119<sup>a</sup>-120<sup>b</sup>.

bu delilinin iki öncül/ilke (*aşleyn*) üzerine kurulu olduğunu belirtir<sup>103</sup> ve bunların ispatı bağlamında açıklamalara yer verir.<sup>104</sup>

iii. İbn Şervîn'in öne sürdüğü delillerden zayıf bulduklarını tashih ederek yeniden ortaya koyar.<sup>105</sup>

iv. Metinde yer alan bazı başlıkları takdim ve tehir ederek kısmen metni yeniden düzenler. Örneğin İbn Şervîn'in rü'yetullah meselesinden sonra yer verdiği "Allah'ın kelâmının hâdis olduğu" başlığını öne alarak "Allah'ın tek olduğu" faslından sonra şerh etmeye başlar. Ona göre Allah'ın kelâmının hâdis oluşu meselesi, tek olan Allah'tan başka kadîmin bulunmadığı meselesiyle doğrudan ilişkili olduğu için bu meselenin altına alınması daha uygundur.<sup>106</sup> Aynı şekilde İbn Şervîn'in "Allah'ın kelâmının hâdis olduğu" meselesinden sonra yer verdiği "intikalin", "mekânda bulunmanın" ve "bir şeyi mahal edinmenin" Allah için imkânsız olduğu başlıklarını, ilişkili olmasından dolayı "Allah'ın araz olmadığı" başlığının altına çeker.<sup>107</sup>

<sup>103</sup> Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *et-Tibyân li-Yâkûtetî'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkâf, 2401), 190<sup>a</sup> (str. 12-25):

وأما الأصل الرابع وهو أن القدرة لا يصح تعلقها بمقدورها إلا على وجه تكون متقدمة عليه، فالخلاف فيه مع المجيزة، فإن القدرة عندهم مقارئة لمقدورها غير متقدمة عليه لاعتقادهم فيها أنها موجبة له. ولنا في الدلالة على صحة ما ذهبنا إليه من وجوب تقدمها على مقدورها في الوجهين طريقان: **إحداها ما ذكر الشيخ الجليل رضي الله عنه من أن القدرة لو كانت معه لم يبيح إليها ليوحد الفعل، فإذا لم توجد إلا والفعل موجود استغنى عنها.** وتحرير هذه الطريقة هو أن الفعل إنما يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم إلى الوجود، فإذا كان محتاجا إليها من هذا الوجه وجب تقدمها عليه في الوجود. وهذه الطريقة مبنية على أصليين: أحدهما أن الفعل إنما يحتاج إلى القدرة ليخرج بها من العدم إلى الوجود. والثاني أنه إذا كان محتاجا إليها من هذا الوجه وجب تقدمها عليه في الوجود.

<sup>104</sup> Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *et-Tibyân li-Yâkûtetî'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkâf, 2401), 190<sup>a</sup>-193<sup>a</sup>.

<sup>105</sup> Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *et-Tibyân li-Yâkûtetî'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkâf, 2401), 237<sup>a</sup>-b:

**وقد ذكر الشيخ الجليل رضي الله عنه في الكشف عن ذلك طريقين: إحداها أن [أمر] الزمن بالعدو والأعشى بالنقط قبيح، والعلامة أنه لا يطيقه، ألا ترى أنه لو صح وقدر حسن أمره. لكن إيراد هذه الطريقة على ما ذكر الشيخ الجليل رضي الله عنه لا يصح، وذلك لأن لقاتل أن يقول: ليست العلة في قبح أمر الزمن بالعدو والأعشى بالنقط أنها لا يطيقان ذلك، فإن عندكم القدر التي فيها متعلقة العدو والنقط، وإنما العلة في قبح أمرها بذلك أنها لم يطبقا بشرط وقوع الفعل من الآلات [...]. وكذلك فلو أعطى الأعشى صحة الحاسة حتى يشاهد الأوراق وصور الحروف فيعلم ما ينبغي أن ينقط وكيفية النقط لصح منه بتلك القدرة التي فيه أن ينقط المصاحف على جهة الصواب والاستقامة، فكيف يصح قولكم أنه إنما قبح أمرها بذلك لأنها لا يطيقانه ولا يقدران عليه فيجب إيراد هذه الطريقة على وجه يسلم من هذا النقض ويصح وذلك أن يقول: قد علمنا في الشاهد أنه يقبح أمر الزمن بالعدو [...]. وأمر الأعشى ينقط المصاحف على جهة الصواب والاستقامة، فإذا قبح أمرهم بهذه الأفعال مع فقد الآلات والعلوم فبأن يقبح أمرهم مع فقد القدرة أولى وأحرى.**

<sup>106</sup> Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *et-Tibyân li-Yâkûtetî'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkâf, 2401), 95<sup>a</sup> (str. 2-7):

وإذا ثبت أنه تعالى واحد لا ثاني له في القدم والالهيية ثبت أن ما سواه من كلامه وغيره محدث. فيجب أن يزيد الآن في كشف ذلك وإيضاحه، لأن الشيخ الجليل أبا الفضل العباس بن شروين رضي الله عنه وإن أخر ذلك عن هذا الموضوع إلا أنا رأينا تقديمه في هذا الموضوع أولى لأنه أليق به من حيث هو داخل في هي التقديم الثاني.

<sup>107</sup> Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *et-Tibyân li-Yâkûtetî'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkâf, 2401), 76<sup>b</sup> (str. 8-13):

v. Son olarak Rassâs'ın İbn Şervîn'den farklı bir biçimde muhaliflerin görüşlerine ve delillerine yer verdiği ve bunları tartışarak reddettiği görülür.<sup>108</sup>

### 3.5. Neşirde Takip Edilen Yöntem

Metin modern Arapça imlâsına göre inşa edilmiş ve nüshadaki dil bilgisiyle imlâyâ ilişkin yapılan tashihlere dipnotta ayrıca işaret edilmiştir. İnceleme kısmında mecmuaya sonradan eklenmiş olan sayfa numaralarına işaretlerle referans verilirken, Arapça metinde mecmuanın başından itibaren varak numaraları takdir edilerek varakların başlangıç ve bitiş noktaları belirtilmiştir. Yazmanın kenarlarında ve satır aralarında yer alan tashih kayıtları, kavramın/cümlemin anlamına uygunluğuna göre metinde tercih edilmiş ve bunlar dipnotlarda belirtilmiştir. Tarafımızdan metinde yapılan tashihlerin orijinaline “في الأصل”, şerhten hareketle eklenen tashihlere ise “ت” rumuzuyla dipnotlarda işaret edilmiştir. Metinde okunmayan birkaç kelime ile eksikliğin olduğu düşünülen birkaç yer köşeli parantez “[...]” içine alınarak dipnotta belirtilmiştir. Cümlemin tamamlanması ve anlamın sağlanması adına metne yapılan kısmî eklemeler “< >” işaretleri arasında verilmiştir. Metinde geçen âyetlerin bulunduğu süre ismi ve numaraları dipnotlarda belirtilmiş ve hadisler tahrîc edilmiştir. Anlamanın kolaylaşması adına metinde farklı biçimde okunabilecek ve dolayısıyla iltibasa sebebiyet verebilecek kelimelere hareke konulmuş ve bazı kelimelerin anlamına dipnotta işaret edilmiştir.

### 3.6. Yâkütetü'l-îmân ve vâsîyatü'l-burhân'ın Metni\*

ياقوتة الإيمان وواسطة البرهان

تأليف الشيخ الجليل العباس بن شروين رضي الله عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

وإذا ثبت أنه تعالى ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض لم يجز عليه شيء من خصائص الأجسام وتوابعها نحو التنقل في الجهات والنزول والصعود والزيادة والنقصان والكون في الأماكن ولم يجز عليه شيء من خصائص الأعراض من الحلول والتجدد والبطلان. ويجب أن يبين ذلك الآن، لأن الشيخ الجليل أبا الفضل العباس بن شروين رضي الله عنه وإن أخره في الياقوتة على هذا الموضع إلا أنا رأينا تقديمه في هذا الموضع أولى وأليق بالترتيب من حيث هو تابع لهذه النصول التي قدمناها وداخل فيها، والله ولي التوفيق.

<sup>108</sup> Örneğin bk. Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *et-Tibyân li-Yâkütetü'l-îmân* (Mektebetü'l-Evkâf, 2401), 46<sup>b</sup>, 52<sup>a</sup>, 73<sup>a</sup>, 95<sup>a</sup>, 206<sup>a</sup>-211<sup>a</sup>.

\* Arapça metnin kontrol ve tashihi konusunda katkısından dolayı Muhammed el-Hüseynî'ye müteşekkirimiz.



قال الشيخ الجليل الزاهد السعيد أبو الفضل العباس بن شروين -رضي الله عنه-: هذه فصول مشتملة على أدلة العقول منطوية مع صغر حجمها وقلة نظمها على الغرض [4/ظ] المقصود في الكتب الكبار، ومغنية لِمُتَحَفِّظِهَا عن الإطالة والإكثار، شَيِّدَتْ كل مذهب فيها بدليلين، وأضفت إلى كل أصل من الأصول مسألتين، وسميتها: **ياقوتة الإيمان وواسطة البرهان**، والله -تعالى- الموفق ومنه التسهيل لما هو أحق وأحق خلقه، والصلاة على النبي المِعْتَمَم<sup>109</sup> وأهل بيته أنجم الظلام.

أصول الدين ثمانية: التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والنبوة، والإمامة.

### الكلام في التوحيد

إن قال قائل: ما التوحيد فقل: العلم بوحداية الله -سبحانه- وصفاته التي يختص بها، والفصل بين ما يستحيل عليه من الصفات والأحكام وبين ما لا يستحيل، وأن تعلم أن هذا العالم مختزِع وأن له محدثاً قادراً عالمياً حياً موجوداً، وأنه -سبحانه- استحق هذه الصفات فيما لم يزل ويستحقها فيما لا يزال، ويستحيل خروجه عن صفة من هذه الصفات، «وأنه يستحقها» لذاته لا لمعنى زائد عليها، وتعلم أنه سميع بصير مدرك للمدركات، ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم، وكل حكم يختص بهذه الأشياء فهو مستحيل عليه؛ من الانتقال والكون في المكان والصعود والهبوط والسنة والنوم، وتعلم أنه -سبحانه- غير مدرك بشيء من الحواس، وأن ما سواه من كلامه وغيره محدث مفعول، وتعلم أنه -سبحانه- غني عن العالمين، غير محتاج إلى المخلوقين، يستحيل عليه الاشتياء والالتذاذ.

### أدلة التوحيد

العالم محدث، والدليل عليه أنه لا يتعزى من أحوال محدثة، مثل الليل والنهار والتحرك والانتقال والتفرق والاجتماع والصحو والغيم، وهذه أحوال محدثة؛ لنجومها بعد أن لم تكن وطلوعها بعد أفولها، وما لم يتعزى من المحدث يجب أن يكون محدثاً. ألا ترى أن من لم يخل من ابن حوّلٍ لزم أن يكون مثله في سبته.

### دليل ثاني:

لو كان العالم قديماً لوجب حصوله فيما لم يزل ساكناً أو متحركاً مجتمعاً أو مفترقاً، ولو كان كذلك استحال خروجه عما وجد عليه كما يستحيل خروج القديم عن صفة القدم إلى الانتقال والعدم. ونحن نشاهد الساكن يتحرك والمجتمع يتفرق، فعلمنا أنه ليس بقديم.

### دليل على إثبات الصانع:

<sup>109</sup> أي: المختار.

تصرفاتنا تفتقر إلينا وتتبع أحوالنا من كوننا قادرين وعالمين؛ لأن من أراد التحرك بمنته لم يحصل التحرك منه شأمة،<sup>110</sup> وإنما تتبع أحوالنا لأنها محدثة حاصلة بعد أن لم تكن. ألا ترى أن المعدوم والقديم -تعالى- يستحيل فيه هذا الحكم؛ فوجب في العالم أن يفتقر إلى محدث وصانع لمشاركته تصرفاتنا في العلة.

#### دليل ثان:

لو كان حدوث العالم لا من محدث كان يمكن أن يبني قصر بنفسه ويحصل ثوب من غير نسجه فيما بيننا وسطر من غير كتبه؛ لأن العالم أكثر عجائب وأظهر بدائع من الأنبياء والأوثاب. فلما استحال هذا في الأوثاب وجب أن يكون مثله في العالم.

#### دليل على أنه سبحانه- قادر:

لو لم يكن قادراً لما صح منه الفعل كما لا يصح من الجماد والموات العاجز.

#### دليل ثان:

لو لم يكن [و/5] قادراً مع وقوع الفعل منه دل على أن وقوعه لا يفتقر إلى حالة لمن يقع منه، وإن كان كذلك لم يجز أن يختص بتأني الفعل وقوعه حي؛ فكان يجب اشتراك الأحياء في صحة الفعل ووجب اشتراكهم أيضاً في صحة كل جنس ووجب بطلان التامع بين الفاعلين.

#### دليل على أنه سبحانه- عالم:

لو لم يكن عالماً لم تتأت الأفعال المحكمة منه كالشمس والقمر وتركيب صورة البشر كما لا يصح أن تتأني ممن لا يعلم الصياغة صوغ القرط والشنوف.

#### دليل ثان:

لو لم يكن عالماً أدى ذلك إلى أن<sup>111</sup> صحة الفعل المحكم لا تفتقر إلى حالة لفاعله؛ وهذا يؤدي ألا يختص بفاعله، وهذا يؤدي ألا يختص بتأني الفعل المحكم قادر دون قادر ويؤدي إلى حصول كل قادر عالماً في كل وقت، وهذا فاسد.

#### دليل على أنه سبحانه- حي:

لو جاز كون فاعل قادر عالم غير حي لم يأمن كون الناس الذين يتصرفون في الأسواق والأرجاء أمواتاً غير أحياء، وهذا فاسد في العقول.

#### دليل ثان:

لو لم يكن للقادر العالم صفة يختص بها أوجب كون الذوات الموجودة كلها قادرة عالمة، وهذا فاسد.

#### دليل على أنه سبحانه- بهذه الصفات فيما لم يزل:

<sup>110</sup> أي: يسرة.

<sup>111</sup> في الأصل: بأن.

لو حصل بهذه الصفة بعد أن لم يكن يحصل كان كذلك لمعنى محدث، والعلم لا يحدثه إلا عالم، ألا ترى أن الطفل والمجنون لا يتأتى منه إحداث علم لنفسه على ما تحدثه نحن، والقدرة لا تقع إلا من قادر فكان يجب ألا يحدثه إلا وهو قادر عالم قبل ذلك، وهذا يؤدي إلى كونه كذلك فيما لم يزل أو إلى وجود ما لا نهاية له من<sup>112</sup> المعاني، وهذا محال.

#### دليل ثاني:

لو لم يكن بهذه الصفات ثم حصل عليها، افتقر إلى فاعل يحدث فيه معاني<sup>113</sup> تكسبه هذه الصفات، ألا ترى أن من لم يكن قادراً منا ولا عالماً أصلاً افتقر إلى فاعل يحدث فيه معنى يكسبه هذه الصفة، وهذا فاسد؛ لأن ذلك الفاعل لا يخلو من كونه محدثاً أو قديماً، والمحدث لا يحدث العلم في غيره ولا يفعل القدرة أصلاً، والقول بأنه قديم لا يصح لأن الكلام فيه كالكلام في الصانع.

#### دليل على أنه سبحانه- موجود:

أنه سبحانه عالم قادر، والمعدوم يستحيل فيه ذلك لاستحالة تعلق المعدوم بالمقدورات ووجوب تعلق القادر بها.

#### دليل ثاني:

عدم القدرة بحيل إيقاع الفعل فعدم الذات أولى؛ لأن اختصاصها بالفاعل أكد وأقوى.

#### دليل على أنه سبحانه- قديم:

لو كان محدثاً افتقر إلى فاعل، والقول في الفاعل كالقول فيه، وهذا يؤدي إلى تسلسل الفاعلين وإلى ألا يستقر العالم على أحد المحدثين.

#### دليل ثاني:

قد بينا أنه سبحانه- عالم قادر لم يزل وبيننا أن العالم القادر لا يكون إلا موجوداً، فإذا كان بهذه الصفة لم يزل وجب أن يكون موجوداً لم يزل، وهو القديم.

#### دليل على أنه سبحانه- مدرك:

أنه سبحانه- حي لا آفة به وهذه الصفة بهذا الشرط تقتضي ما قلناه، ألا ترى أن [5/ظ] من حصل عليها حصل على <هذا> الحكم ومن فقدت فيه فقد هذا الحكم.

#### دليل ثاني:

لو جاز ألا يكون كذلك مع كونه حياً لا آفة به جاز ألا يصح منه الفعل مع كونه قادراً وارتفاع الموانع؛ لأن كل واحدة من الصفتين تقتضي حكماً فلو جاز حصول إحداها متعرياً عن حكمها جاز في أخرى.

<sup>112</sup> في الأصل: في.

<sup>113</sup> في الأصل: معان.

### دليل على أنه -سبحانه- موجود عالم حي لنفسه:

لو كان قديماً لمعنى وجب كون ذلك المعنى أيضاً قديماً، لأن حدوثه يقتضي تأخر العلة عن المعلول، وعدمه يحيل إيجابه الصفة، فكان يؤدي إلى تسلسل المعاني. فثبت أنه قديم موجود فيما لم يزل لنفسه لا للمعنى قديم. وإذا ثبت هذا في الصفة فكذلك يجب في كونه عالماً قادراً حياً؛ لأن القديم إنما استغنى عن التعلق بمعنى لأنه صفة وجبت له فيما لم يزل. والدليل عليه أنها لو وجبت بعد أن لم تجب لم يتعر من شيء يتعلق به علة كان أو شرطاً، فإذا استغنى بهذه العلة عن معنى فيجب استغناء كونه عالماً قادراً حياً أيضاً لوجود هذه العلة في هذه الصفات.

### دليل ثاني:

لو كان بهذه الصفات لمعان قديمة لوجب ثبوت قدماء مع الله -سبحانه- هي أعياره؛ لأن كل ذاتين ليستا بجملتين صح أن توصف إحداها بما لا توصف به الأخرى ووجب تغايرهما، وإثبات قدماء هي أعيار الله -سبحانه- باطل.

### دليل على أن الموت والعجز والجهل يستحيل عليه:

استحقاقه هذه الصفات للنفس يحيل خروجه عنها لأن الصفة الذاتية لو زابت الذات لأدى إلى انقلابها، وهذا محال.

### دليل ثاني:

صفة النفس هي التي لا تنفتر في حصولها إلى شيء زائد على النفس، فإذا كان كذلك فليس بعض الأوقات بحصولها فيه أولى من بعض؛ فأما أن تحصل في كلها وهو ما نقوله، أو لا تحصل في شيء منها وهذا يبطل كونه بهذه الصفات أصلاً.

### دليل على أنه -سبحانه- ليس بجوهر:

الجواهر كلها محدثة بما تقدم من دليل حدوث الأجسام، وهو -تعالى- قديم.

### دليل ثاني:

الجواهر تصح عليها الحركة والاجتماع والتفرق، وهو يستحيل عليه -تعالى-.

### دليل على أنه -سبحانه- ليس بجسم:

الأجسام كلها محدثة لما بينا وهو -تعالى- قديم.

### دليل ثاني:

الجسم لا يفعل الجسم، ألا ترى أنه لا يصح منا اختراع الأبنية والأجسام. فلو كان جسماً لم يتأت منه اختراع السماوات والأرضين.

### دليل على أنه -سبحانه- ليس بعرض:

العرض إما أن يفتقر إلى محل أو يوجب لغيره صفة، ويستحيل افتقاره -تعالى- إلى المحل لوجوده فيما لم يزل، ويستحيل إيجابه صفة لغيره لهذه العلة أيضاً.

#### دليل ثانٍ:

الأعراض كلها محدثة لبطلانها بأضدادها وهو -تعالى- قديم.

#### دليل على أنه -سبحانه- واحد:

لو كان معه ثانيٌ جاز اختلاف الدواعي حتى يريد [6/و] أحدهما تبقية زيد ويريد الآخر توفيته، فكان يتأدى ذلك إلى كونه شيئاً ميبأً أو كون أحدهما عاجزاً، وهذا فاسد.

#### دليل ثانٍ:

لو كان معه ثانيٌ جاز أن يتعذر الفعل مع كونه قادراً لنفسه من غير مانع؛ لحصول من معه قادراً لنفسه أيضاً، وهذا فاسد.

#### دليل على أنه -سبحانه- لا يُرى:

الرائي بالحاسة يفتقر إلى كون المرئي مقابلاً له كما يفتقر إلى الحاسة، ألا ترى أن فقد أحدهما في المشاهدة كفقد الآخر فلو جاز أن يُرى الله -سبحانه- من غير مقابلة جاز أن يُرى من غير حاسة، وهذا فاسد.

#### دليل ثانٍ:

لو جاز أن يُرى لوجب أن نرى<sup>114</sup> لأن كل صفة صحت فلم تجب أنبأت عن تعلقها بشيء ينتظر حصوله، وقد ثبت أن المدرك لا يدرك بمعنى يحدث فيه وأن الموانع: من البعد واللطافة والستر والحصول في غير حجة المقابلة لا تصح على الله -تعالى-؛ فكان يجب أن نرى والأدى ذلك إلى أن يجوز حصول الدهماء من الناس بين أيدينا ركبناً ونحن لا ندرك واحداً منهم مع سلامة الأحوال، وهذا محال.

#### دليل على أن كلامه -سبحانه- محدث:

حقيقة الكلام تقتضي الحدوث لأنه حروف منظومة وأصوات مقطعة ضرباً من التقطيع والنظام. وهذه الأحكام تنافي القدم.

#### دليل ثانٍ:

كلامه -سبحانه- إما أن يخالف كلامنا أو يماثله، فإن ماثله كان محدثاً مثله. ولو خالفه لم يكن كلاماً لأن الكلام لم يعقل إلا ما حصل على هذه الصفات المعقولة التي تقتضي الحدوث. والسمع يشيد ذلك وهو قوله: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾<sup>115</sup> والأمر من صفات الكلام. وقوله -سبحانه-: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مَقْدُورًا﴾<sup>116</sup>.

<sup>114</sup> ت: أن نراه الآن.

<sup>115</sup> النساء 4/47.

<sup>116</sup> الأحزاب 33/38.

**دليل على أن الانتقال لا يصح عليه -تعالى:-**

لأنه يؤدي إلى شغل الحيز وتفريغه، وهذا من صفات الجواهر وهذه كلها محدثة.

**دليل ثاني:**

لو انتقل لم يخل من أن يكون منتقلاً لنفسه أو لمعنى أو بالفاعل. والأول فاسد لأنه يوجب كونه -سبحانه- منتقلاً فيما لم يزل. والثاني باطل لأن المعاني لا تحلّ فيه. والثالث لا يصح لأن هذه الصفة لا يستحق بالفاعل.

**دليل على استحالة كونه -سبحانه- في المكان:**

لو كان فيه لم يخل من أن يكون ككون الجواهر في المحاذيات أو كون الأعراس في المحال. والأول فاسد لأنه يقتضي التحيز. والثاني فاسد لأنه يقتضي المحل ووجود غيره معه فيما لم يزل.

**دليل ثاني:**

لو كان كائناً في مكان لم يخل من أن يكون لنفسه أو لمعنى؛ لأن هذه الصفة لا تستحق بالفاعل. والأول فاسد لأنه ليس بأن يكون في بعض المحاذيات لنفسه بأولى من بعض فكان يجب كونه في جميعها، وهذا فاسد. والثاني باطل لأنه لو كان كائناً لمعنى وجب حلوله فيه، والمعاني إنما تحل في الجواهر.

**دليل على أنه -سبحانه- لا يخل في شيء:**

لو حل في شيء لم يخل من أن يجب حلوله فيه أو يخل مع جواز ألا يخل. والأول فاسد لأنه يؤدي إلى أن يكون [6/ظ] حالاً لنفسه وإلى أن يكون فيما لم يزل، وفيه قدم المحل. والثاني فاسد لأنه يؤدي إلى أن لا يخل إلا لمعنى يوجد فيه، وهذا باطل.

**دليل ثاني:**

لو حل في شيء لم يكن بعض الأشياء الموجودة لحلوله فيه أولى من بعض فكان يجب أن يخل في جميعها، وهذا فاسد، وهو يؤدي إلى كونه من جنس التأليف.

**دليل على أن الحاجة لا تصح عليه:**

لو صحت عليه لكان جسماً لأنها إنما تصح على من يربو وينمو بتناول ما يحتاج إليه كصفة القادر إنما تصح على من يصح وقوع الفعل منه، والربو والنمو من صفات الأجسام.

**دليل ثاني:**

لو كان محتاجاً لنفسه أو لمعنى محدث أدى إلى أن يحدث من المحتاج إليه ما لا نهاية له؛ لأن من احتاج إلى شيء والتذ بمحصوله ولم يلحقه التعب في تحصيله كان ملجأ إليه، وهذا فاسد. وكونه محتاجاً لمعنى قديم لا يصح لأنه لو استحق هذه الصفة فيما لم يزل استحقها لنفسه لما بينا في باب الصفات، ولو استحقها بعد أن لم يكن مستحقاً لها وجب تعلقها بمعنى محدث.

**الكلام في العدل**

فإن قال قائل: فما العدل؟ فقل: العلم ينتزبه الله -عز وجل- عن القبائح كلها، والعلم بأن جميع أفعاله حسنة. وتفسير ذلك: أن تعلم أنه -سبحانه- لا يخلق أفعال العباد ولا يريد الكفر ولا يضل ولا يختار الظلم، وأنه -سبحانه- يكره المعاصي ويريد الطاعات، ولا يؤاخذ ولدناً بذنب والده ولا يؤلم الأطفال في الآخرة، ولا يقضي ما نهى عنه ونفّر منه، ولا يأمر الكافر بالإيمان إلا بعد إقداره عليه. وتعلم أن قدرة العباد توجد قبل أفعالهم وأن قدرة الإيمان هي قدرة على العصيان وأنه -سبحانه- يفعل بنا ما هو أصلح لنا في ديننا.

#### دليل على أنه -سبحانه- لا يفعل القبيح:

لأنه إنما يفعله من يحتاج إليه أو يجهل قبجه، ألا ترى أن من علم قبح الظلم والكذب وعلم باستغنائاه عنه ووصوله<sup>117</sup> والإنصاف والعدل والصدق إلى كل ما يصل بها إليه لم يجز أن يختارها. وكذلك العاقل الحكيم لا يختار التشويه بنفسه مع علمه بقبحه واستغنائاه عنه.

#### دليل ثان:

لو جاز أن يفعل القبيح لم نأمن من معاقبته إيانا على شكر النعمة وإثابته على كفرنا؛ لأن أكثر ما في هذا أنه قبيح. وهذا يؤدي إلى أن لا يكون في العقول باعث إلى الخيرات، وهذا فاسد.

#### دليل على أنه -سبحانه- لا يخلق أفعال العباد:

لو خلقها جاز أن نريد التحرك بمنة مع سلامة الأحوال فيحصل التحرك يسرة كما أن<sup>118</sup> خلق الألوان -لما لم يكن متعلقاً بنا-<sup>119</sup> جاز أن نريد الابيضاض مع سلامة الأحوال فيسود.<sup>120</sup>

#### دليل ثان:

لو خلقها لجاز أن تقع محكمة متقنة من جاهل بها؛ لأنه -تعالى- لا يفتقر في إحكامها وإتقانها إلى علمنا، وهذا يؤدي إلى أن يستوي حال العالم بالتحريف وحال الجاهل<sup>121</sup> المنتقص في بعض الحرف والصناعات في وقت من الأوقات، وهذا فاسد.

#### دليل على أن القدرة قبل الفعل:

لو كانت معه [7/و] لم يحتاج إليها ليوجد الفعل، فإذا لم يوجد إلا والفعل موجود استغنى عن ذلك.

#### دليل ثان:

القاعد السليم يحسن في العقول أمره بالقيام، وكذلك أمر المتحرك بالسكون، فلو لم يقدر لم يحسن الأمر به كما لا يحسن في العقول أمر العاجز والزمن والجماهد والموات.

<sup>117</sup> كذا في الأصل.

<sup>118</sup> في الأصل: أنه. وبعده بياض بقدر ثلاث كلمات.

<sup>119</sup> ت: كما أن الألوان لما لم تكن متعلقة بنا.

<sup>120</sup> في الأصل: فيسوده.

<sup>121</sup> في الأصل: من الجاهل. ت: وحال الجاهل.

**دليل على أن قدرة الشيء قدرة على ضده:**

لو لم يكن كذلك لم يقدر الكافر على الإيمان فكان يقبح تكليفه كما يقبح تكليف الأسود أن يبيض والزمن أن يعدو. وقد أمر الله -سبحانه- الكافر بالإيمان فعلم أنه حسن.

**دليل ثان:**

لو كان القادر على الشيء غير قادر على ضده وجب ذلك في القديم -تعالى- لأن الصفات لا تختلف أحكامها التي تقتضيها باختلاف وجه استحقاقها. ألا ترى أن كونه عالمًا لما اقتضى وقوع أفعاله محكمة اقتضى كوننا عالمين ذلك،<sup>122</sup> ولو جاز أن يختلف تعلق صفة القادر باختلاف وجه استحقاقها جاز أن تتعلق صفة العلم بالشيء على ما ليس به، وكذلك الكلام في سائر الصفات.

**دليل على قبح تكليف ما لا يطاق:**

لأن أمر الزمن بالعدو والأعمى بالنقط قبيح، والعلّة أنه لا يطيقه. ألا ترى أنه لو صح وقدر حسن أمره، ولو قبح للنهي لقبح لنهينا أيضاً؛ لأن المقتضى والموجب أيضاً لا يختلف باختلاف الفاعلين اعتباراً بالمتعضيات والموجبات من المعاني والصفات، وقد بين الله -تعالى- ذلك بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾،<sup>123</sup> فسماه منكراً قبل النهي.

**دليل ثان:**

لو جاز تكليف من لا يقدر لم يكن في العقول فصل بين الضعفاء وبين الأقوياء وبين تكليف طفل رضيع حمل عشرين ألف رطل من حديد وتكليف بالغ قوي حمل رطل من دقيق، وهذا فاسد.

**دليل على أنه -سبحانه- لا يريد القبيح:**

لأن إرادة القبيح قبيحة، ألا ترى أن من قصد إلى إحراق دُور غيره وغضب ماله ذم عليه، والله -تعالى- لا يفعل القبيح فلا يجوز أن يريد أيضاً.

**دليل ثان:**

لو أراد القبيح لرضي به وأحبه؛ لأنه<sup>124</sup> يستحيل إرادة وقوع الشيء مع التعري من الرضا به ومحبتة، وقد ثبت أنه لا يريد الفساد ولا يجه. وقد شيد الله -تعالى- ذلك بقوله -عز وجل- في المعاصي: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾،<sup>125</sup> ويستحيل أن يكون المكروه مراداً. ويقوله: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾،<sup>126</sup>

**دليل على أنه -سبحانه- غير مرید لنفسه:**

<sup>122</sup> أي وقوع أفعالنا محكمة.

<sup>123</sup> النحل ٩٠/١٦.

<sup>124</sup> في الأصل: ولأنه.

<sup>125</sup> الإسراء ٣٨/١٧.

<sup>126</sup> غافر ٣١/٤٠.



لو كان مريداً لنفسه لوجب أن يريد من كل جنس نريده لأن هذا الحكم واجب في كل الصفات التي هي للنفس، فكان يجب إذا أردنا حصول عشرين ألف دينار بين أيدينا أن يريد حصول جنس الدنانير بين أيدينا، ولو أراد ذلك وجب حصوله أو مجزئه، وهذا محال.

### دليل ثان:

لو كان مريداً لنفسه استحلال كونه كارهاً كما أنه لما كان عالمياً لنفسه استحلال كونه جاهلاً.

### دليل على أنه -سبحانه- لا يعذب الأطفال في الآخرة:

لأن الأئم إذا [7/ظ] >لم> يُستحق ولم يُعقَّب نفعاً أعظم منه ولم يدفع ضرراً فهو ظلم، وهذا حقيقة التعذيب في الآخرة، والله تعالى -منزه عن الظلم لما بينا.

### دليل ثان:

لو عذبهم لم يخل من أن يستحقوا بجرمهم أو بجرم آبائهم أو يعذبوا ابتداءً، والأول فاسد؛ لأنه لا جرم لهم لانتفاء التكليف عنهم. وجرم آبائهم لا يحسن تعذيبهم لأنه لو حسن لحسن أن يعذب الطفل بتعذيب فرعون وهامان -لعنهما الله- ومردة الكفار -خذلهم الله-. والثالث فاسد؛ لأن الابتداء بالعقاب قبيح. وقد شئد الله تعالى -ما قلناه بقوله: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا﴾<sup>127</sup> والطفل لم يأته الرسول.

### الكلام في الوعد والوعد

فإن قال قائل: فما الوعد والوعد؟ فقل: العلم بأن الله -عز وجل- ينجز وعده ولا يبدل وعيده. وتفسير ذلك: أن تعلم أن العاصي المرتكب للكبيرة إذا مضى مصرّاً عليها مضى مستحقاً للعقاب الدائم والخلود بين أطباق النيران، وأن الله -سبحانه- سيفعل بهم ما توعدهم به، وأن من ارتكب الكبائر من أهل القبلة فهو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر، وأن الكبائر تبطل الطاعات وإن كثرت، وأن الشفاعة مقصورة على المؤمنين فقط دون الفاسق.

### دليل على الخلود:

قوله تعالى:- ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَنِي حَجِيمٍ يُصَلُّونَهَا يَوْمَ الدِّينِ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾<sup>128</sup> وفي الخروج الغيبة.

### دليل ثان:

قوله تعالى:- ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَتَقُوا فَمَأْوَاهُمْ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا﴾<sup>129</sup>.

دليل على أن الفاسق ليس بمؤمن ولا مسلم:

<sup>127</sup> الإسراء 17/15.

<sup>128</sup> الانفطار 82/14-16.

<sup>129</sup> السجدة 32/20.

قوله -تعالى-: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ﴾<sup>130</sup> إلى آخر الآية. فبين أن المؤمن هو الذي تصاحبه هذه الأحوال وهو يصاد أحوال الفاسقين، فإذا لم يكن مسلماً لقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾،<sup>131</sup> فاستثنى المؤمنين من الفاسقين فلم يكونوا منهم وإلا لم يصح فيهم حقيقة الاستثناء. ولأن الإيمان والإسلام واحد لقوله -عز وجل-: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾،<sup>132</sup> وقد ثبت أن الإيمان مقبول فلو كان الإيمان غير الإسلام لم يقبل.

### دليل ثان:

قوله -تعالى- في غير موضع: ﴿وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾،<sup>133</sup> والفاسق غير مبشر لاستحقاقه الوعيد.

### دليل على أن الشفاعة للمؤمنين فقط:

قوله -تعالى-: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَجِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾،<sup>134</sup> فنفى نفيًا عامًا.

### دليل ثان:

لو شفع للفاسق لم يخل من أن يشفع أو يرد، والرد باطل؛ لأنه إهانة. فإن شفع لم يخل من أن يدخلوا الجنة أو لا يدخلوا، وفي إدخالهم تكذيب لخبره أنهم في النار. وباطل من وجه آخر، وهو أن الثواب يقبح التفضل به. وإن لم يدخلوا كان التشفيع لغواً.

### الكلام في أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

فإن قال قائل: فما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ فقل: العلم بأن كل منكر يجب النهي عنه والتوصل إلى إزالته، فإن زال بالتقول [8/و] اقتصر عليه وإلا أزيل بالفعل. وإن احتيج إلى أن يقرع بالسيف والقتال فعل إذا تمكن منه ولم يؤد<sup>135</sup> إلى ضرر أعظم منه. ويجب أن يزال المنكر بأهون ما يزيله<sup>136</sup> لأن الغرض زواله فقط. وأما المعروف الذي يجب كالصلاة وغيرها فأمر من يتركها بها واجب. والمعروف الذي لا يجب كالنوافل فأمر من يتركها بها مستحب. وموالاته الظالمين معصية ومعاداتهم واجبة.

### دليل على وجوب «الأمر بالمعروف و» النهي عن المنكر:

<sup>130</sup> الأنفال ٢/٨.

<sup>131</sup> الناريات ٣٥/٥١-٣٦.

<sup>132</sup> آل عمران ٨٥/٣.

<sup>133</sup> الأحزاب ٤٧/٣٣.

<sup>134</sup> غافر ١٨/٤٠.

<sup>135</sup> في الأصل: يؤدى.

<sup>136</sup> في الأصل: يلزله.

قوله -تعالى-: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.<sup>137</sup>

**دليل ثاني:**

﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾.<sup>138</sup> فذمهم على ترك النهي.

**دليل على وجوب الأمر بالواجب:**

قوله -تعالى-: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾.<sup>139</sup>

**دليل ثاني:**

قوله -تعالى-: ﴿وَكَانَ يُأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ﴾.<sup>140</sup> فمدحه عليها. ومدح الله -تعالى- الأمرين بالمعروف والناهيين عن المنكر في عدة آيات.

**دليل على وجوب معاداة الظالمين:**

قوله -تعالى-: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾.<sup>141</sup>

**دليل ثاني:**

قوله -تعالى-: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾.<sup>142</sup> إلى آخر الآية، والمخالفة: المخالفة.

### الكلام في النبوة

فإن قال قائل: فما النبوة؟ فقل: أن تعلم أن النبي صلى الله عليه وآله- صادق فيما ادعاه من الرسالة وفي كل ما أداه عن الله سبحانه-، وأنه عليه السلام- كان منزهاً عن الكذب -حو- أن ينطق عن هواه ولم يترك شيئاً أمر بأدائه ونصح أمته وبين الحق ومحجته، وتعلم أن الكبراء لم تعلق بذيله، ونقر بأعلامه الدالة على نبوته.

**دليل على نبوته عليه السلام:-**

القرآن، وقد عجزت العرب عن معارضته مع حرصهم على تكذيبه وإطفاء نوره وفل شوكته. هذا والقرآن كلام منظوم بلغتهم والفصاحة صناعتهم التي يتعاطونها وحرفتهم التي يتحلون بها.

**دليل ثاني:**

<sup>137</sup> آل عمران ١٠٤/٣.

<sup>138</sup> المائدة ٧٩/٥.

<sup>139</sup> طه ١٣٢/٢٠.

<sup>140</sup> مريم ٥٥/١٩.

<sup>141</sup> هود ١١٣/١١.

<sup>142</sup> المجادلة ٢٢/٥٨.

ما جاء في الأخبار المتواترة الناطقة بأنه -عليه وعلى آله السلام- وضع يده في مياضة ففار الماء بين أصابعه حتى شرب منه الدهماء وسقوا أنعامهم مع تعذر مثل هذا على البشر.

**دليل على أنه صلى الله عليه وآله- كان لا يأمر عن هواه:**

قوله -تعالى-: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾.<sup>143</sup>

**دليل ثان:**

قوله -تعالى-: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾،<sup>144</sup> ومن أمر الناس بما يليق به إليه هواه لم يجوز أن تكون طاعته طاعة الله -سبحانه-.

**دليل على أن الكبائر لم يجوز -عليه السلام-:**

لأنها تنفر عن القبول، والله -تعالى- جنبه الكبائر والفظاظة لئلا ينفر، فقال: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَقْبَضَوا مِنْ حَوْلِكَ﴾.<sup>145</sup> وقال -سبحانه-: ﴿وَلَا تَخْطُئْ بِبَيْمِينِكَ إِذَا لَازْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾.<sup>146</sup>

### الكلام في الإمامة

فإن قال قائل: فما الإمامة؟ فقل: [8/ظ] أن تعلم أن علياً -عليه السلام- هو الإمام بعد النبي -صلى الله عليه وعلى وآله-، وأنه أفضل الناس وأجلهم وأن الإمامة بعده في الحسن والحسين -عليهما السلام-، وأنها لا تخرج عن أولادهما، وأن كل من كان من بطن فاطمة -عليها السلام- عفيفاً زاهداً عالماً شجاعاً سخيماً جواداً سائساً فهو المستحق للإمامة دون من تفقد هذه الخصال فيه كزيد بن علي وابنه يحيى ومحمد بن عبد الله وأخيه إبراهيم والقاسم بن إبراهيم ويحيى بن الحسين -صلوات الله عليهم-.

**دليل على إمامة علي -عليه السلام-:**

قول النبي -صلى الله عليه-: «أَنْتَ وَمَنْ بَمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَىٰ إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي»،<sup>147</sup> وكان هارون -عليه السلام- خليفة موسى -عليه السلام- في حياته فيجب أن يكون علي -عليه السلام- خليفة النبي -صلى الله عليه وآله- في حياته. وإذا ثبت ذلك في حياته فكذلك بعد وفاته لأن أحداً لم يفصل بين الحالين.

**دليل ثان:**

<sup>143</sup> النجم ٣/٥٣-٤.

<sup>144</sup> النساء ٨٠/٤.

<sup>145</sup> آل عمران ٣/١٥٩.

<sup>146</sup> العنكبوت ٢٩/٤٨.

<sup>147</sup> مسلم، "فضائل الصحابة"، ٢٤٠٤؛ الترمذي، "المناقب" ٢٥.

قوله صلى الله عليه:- «من كنت مولاهُ فعليّ مولاهُ، اللهمّ والِ من والاهُ، وعادِ من عاداهُ، وانصر من نصره، واخذل من خذله»،<sup>148</sup> يدل على أنه مؤمن ظاهراً وباطناً، ولم يُرَو في غيره مثل هذا النص المقطوع عليه الموجب للعلم. وقوله تعالى:- ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾<sup>149</sup> إلى آخر الآية، فدل الخبر مع الآية على وجوب اتباع علي عليه السلام- فليس لأحد أن يتقدمه في شيء منه وينتصب إماماً عليه صلوات الله عليه-.

#### دليل على أنه عليه السلام- أفضل الصحابة:

قوله صلى الله عليه:- «أنتَ مِنِّي بِمَثَلَةِ هَارُونَ مِن مُوسَى»،<sup>150</sup> فشبهه حاله بحال هارون تعظيماً له فدل على أنه أفضل من وجهين أحدهما أن هارون عليه السلام- أفضل من غيره من بني إسرائيل ما عدا موسى عليه السلام-. والثاني أنه عليه السلام- شبه حاله بحال نبي فلو كان في الصحابة من هو أفضل منه لم يجوز أن يخصه بهذا دونه كما لا يجوز من واحد من العلماء أن يشبه حال تلميذ له متوسط في العلم بأبي حنيفة وحامد وإبراهيم ويخصه بذلك وفي أصحابه من هو أفضل منه.

#### دليل ثان:

قوله صلى الله عليه وآله- في حديث الطير: «اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي من هذا الطير»،<sup>151</sup> فجاءه علي عليه السلام-. وهذا الخبر مقبول عند الأئمة تلقوه بالتصحيح والقبول. فإذا كان أحب الخلق إلى الله وجب أن يكون أفضلهم.

#### دليل على إمامة السبطين عليهما السلام:-

إذا ثبت ما قدمناه في علي عليه السلام- ثبتت بعده إمامة السبطين عليهما السلام-؛ لأن أحداً لم يفصل بين المذهبين ولم يفرق بين الأصلين، هذا وقد روي عن النبي صلى الله عليه- ما هو نص عليهما وهو قوله: «الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا».<sup>152</sup>

#### دليل ثان:

وهو أنه لم يكن في زمان الحسن والحسين عليهما السلام- من ينازع في الإمامة ويسموا إليها غير معاوية ويزيد لعنهما الله-، وقد ثبت فسقهما وخروجهما عن الدين وطلان كونها إمامين، فلم يبق للإمامة في ذلك العصر غير السبطين الحسن والحسين عليهما السلام-.

والحمد لله وحده وصلواته على النبي المصطفى وعلى أهل بيته أنجم الظلام وحسبنا الله وكفى الوكيل.

#### نجزت الياقوتة بعون الله وتوفيقه.

<sup>148</sup> النسائي، "الخصائص" ٤٩.

<sup>149</sup> لقان ١٥/٣١.

<sup>150</sup> مسلم، "فضائل الصحابة"، ٢٤٠٤؛ الترمذي، "المنقب" ٢٥.

<sup>151</sup> الترمذي، "المنقب" ٢٥.

<sup>152</sup> ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، ١٦٣/٣.

### Kaynakça

- Abrahamov, Binyamin. "The Ṭabaristānis' Question: Edition and Annotated Translation of One of al-Ḳāsim ibn Ibrāhīm's Epistles". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 11 (1988), 16-54.
- Ansari, Hassan. "Dü kitâb-i tâze-yâb Mu'tezilî ez mekteb-i Rey". *Ez-gencîne-hâ-yi nûsaḥ-ı ḥaṭṭî: Mu'arriḫî-yi dest-nivište-hâ-yi erzişmend ez kitâbhâne-hâ-yi büzürg-i cihân der Ḥavze-yi 'ulûm-i İslâmî*. 201-207. İsfahan: Defter-i Tebligât-ı İslâmî, 1394 HŞ.
- Ansari, Hassan. "Kitâbî-yi Kelâmî muhtemelen ez-Şâhib b. 'Abbâd". *Berrest-hâ-yi târiḫî*. Erişim 17 Ağustos 2021. <https://ansari.kateban.com/post/3488>
- Ansari, Hassan. "Mu'tezilîliğin Şiî Alımlanması (I): Zeydiler". çev. Orhan Şener Koloğlu. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. 255-272. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Ansari, Hassan. "Münâkaşa-yi der bâre-yi yekî ez kitâb-hâ-yi mensûb bih Ḳâdî 'Abdülcebbâr". *Berrest-hâ-yi târiḫî*. Erişim 30 Mart 2023. <https://ansari.kateban.com/post/1395>
- Ansari, Hassan. "Un Muḫaddit Mu'tazilite Zaydite: Abū Sa'd al-Sammān al-Rāzî et ses Amālî". *Arabica* 59 (January 2012), 267-290. <https://doi.org/10.1163/157005812X629257>
- Ansari, Hassan – Sabine Schmidtke. "Mu'tazilism in Rayy and As-tarâbâd: Abū l-Faḍl al-'Abbās b. Şarwîn". *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions*. 39-66. Atlanta, Georgia: Lockwood Press, 2017. <https://doi.org/10.5913/2017918.ch02>
- Ansari, Hassan – Sabine Schmidtke. "The Cultural Transfer of Zaydî and Non-Zaydî Religious Literature from Northern Iran to Yemen (Sixth/Twelfth Century through Eighth/Fourteenth Century)". *Globalization of Knowledge in the Post-Antique Mediterranean, 700-1500*. ed. Sonja Brentjes – Jürgen Renn. 141-165. London - New York: Routledge, 2016.
- Ansari, Hassan – Sabine Schmidtke. "The Literary-Religious Tradition among Seventh/Thirteenth-Century Yemeni Zaydîs (II): The Case of 'Abd Allāh b. Zayd al-'Ansî". *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions*. 193-230. Atlanta, Georgia: Lockwood Press, 2017. <https://doi.org/10.5913/2017918.ch09>
- Ansî, Hüsâmeddin Abdullah b. Zeyd b. Ahmed b. Ebi'l-Hayr. *el-Maḥaccetü'l-beyḍâ' fî uşûli'd-dîn*. Münih: Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab. 1286, 1<sup>a</sup>-224<sup>b</sup>.
- Ansî, Hüsâmeddin Abdullah b. Zeyd b. Ahmed b. Ebi'l-Hayr. *es-Sirâcü'l-vehhâc[ü'l-mümeyyiz beyne'l-istikâme ve'l-i'vicâc]*. Berlin:

- Staatsbibliothek zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz*, Glaser 123, 180<sup>a</sup>-228<sup>a</sup>.
- Ansî, Hüsâmeddin Abdullah b. Zeyd b. Ahmed b. Ebi'l-Hayr. *et-Temyiz beyne'l-İslâm ve'l-Muṭarrifiyye eṭ-ṭağām*. San'â: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, ZA: 344-01, 1<sup>a</sup>-200<sup>a</sup>.
- Aruçî, Muhammed. "Ressî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/587-588. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Bahrânî, Şerefüddin Yahyâ b. İzzeddin Hüseyin b. Aşîre b. Nâsır el-Müftî el-Yezdî. *Tezkiretü'l-müctehidîn: Risâle fî ma'rifeti meşâyihî's-Şî'a*. thk. Hüseyin Cûdî Kâzım el-Cübûrî. Kerbelâ: Merkezü Kerbelâ li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs Mecmau'l-İmâm el-Hüseyin el-İlmî li-Tahkiki Tûrâsi Ehli'l-Beyt, 1439/2017.
- Bahrânî, Şerefüddin Yahyâ b. İzzeddin Hüseyin b. Aşîre b. Nâsır el-Müftî el-Yezdî. *Risâle fî meşâyihî's-Şî'a teṣtemilü 'alâ esmâ'î ba'dî'r-ruvât ve 'ulemâ'î's-Şî'a ve muṣannefâtihim ilâ seneti 965*. thk. Nizâr el-Hasen. Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 1430/2009.
- Buthânî, Nâtık-bilhak Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyin b. Hârûn el-Hârûnî el-Hasenî. *el-İfâde fî târihi'l-e'immeti's-sâde*. thk. Mektebetü Ehli'l-Beyt. Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 4. Basım, 1435/2014.
- Büstî, Ebû'l-Kâsım İsmâil b. Ahmed b. Mahfûz el-Cilî. *Kitâbü'l-Merâtib fî feğâ'ili Emîri'l-mü'minîn ve seyyidi'l-vaşiyîn*. thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî. Kum: ed-Delîl, 1421/2000.
- Cook, Michael Allan. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Cündârî, Safiyyüddin Ahmed b. Abdillâh. *Terâcimü'r-ricâli'l-mezkûre fî Şerhi'l-Ezhâr*. Ebû'l-Hasen Abdullah b. Miftâh, *el-Münteza'u'l-muhtâr mine'l-ğaysi'l-midrâr el-ma'rûf bi-Şerhi'l-Ezhâr* ile birlikte. 10 cilt. Sa'de: Mektebetü't-Tûrâsi'l-İslâmî, 2. Basım, 1435/2014.
- Cürmûzî, Mutahhar b. Muhammed b. Ahmed el-Muntasır eş-Şerîf el-Hasenî. *Tuḥfetü'l-esmâ' ve'l-ebsâr bi-mâ fî's-sireti'l-Mütevekkiliyye min ğarâ'ibi'l-aḥbâr: Siretü'l-İmâm el-Mütevekkil-'alellâh İsmâ'îl b. el-Kâsım (1019-1087 h.)*. thk. Abdülhakîm b. Abdülmeccid el-Heccerî. 2 cilt. San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1423/2002.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *eṭ-Ṭabaḳatâni'l-ḥâdiye 'aşera ve's-sâniye 'aşera min Şerhi 'Uyûni'l-mesâ'il*. thk. Fuâd Seyyid – Eymen Fuâd Seyyid. *Faḳlü'l-i'tizâl ve ṭabaḳatü'l-Mu'tezile* içinde. 369-409. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017.

- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Nuḥab min Kitâbi Cilâ'î'l-ebşâr*. thk. Wilferd Madelung. *Aḥbâru e'immeti'z-Zeydiyye fî Ṭaberistân ve Deylemân ve Cilân* içinde. 119-133. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Elmânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye, 1987.
- Çelebi, İlyas. "Sâhib b. Abbâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/512-515. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Deylemî, Ali b. Pîrmerd. *el-Muġnî fî ru'ûsi mesâ'ili'l-ḥilâf beyne'l-İmâm en-Nâşır-lilḥak 'aleyhi's-selâm ve sâ'iri fuḫahâ'i Ehli'l-beyt 'aleyhimü's-selâm ve fuḫahâ'î'l-âmme*. Vatikan: Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat.ar.1036, 1<sup>a</sup>-152<sup>b</sup>.
- Ebû Ca'fer. *en-Nesîm fi'l-uşûl*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748, 18.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-İmâm Zeyd: Ḥayâtühû ve 'aşruhû ârâ'ühû ve fikhühû*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1425/2005.
- Efendî, Mirzâ Abdullah b. İsâ el-İsfahânî et-Tebrîzî. *Riyâd-u'l-'ulemâ' ve ḥiyâd-u'l-fudâ'â*. thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî. 7 cilt. Kum: Mektebetü Âyetullahi'l-Uzmâ el-Mar'âşî en-Necefî, 1403[/1983].
- Emîn, Muhsin. *A'yânü's-Şî'a*. thk. Hasen el-Emîn. 12 cilt. Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1403/1983.
- Esmâ'ül-meşhûrîn mine'l-'ulemâ*. nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh. Muhammed Takî Dânişpejûh, "Dü Risâle der-bâre-'i Dânişmendân-ı Şî'î - 2" içinde. *Neşriyye-i Dânişgede-i Edebiyyât-ı Tebrîz* 84 (1346 HŞ), 409-422.
- Ferrezâdî, Ebû Muhammed İsmâil b. Ali b. İsmâil. *Ta'liḳu't-Tebşıra*. Riyad: Mektetebü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748, 41-120.
- Gökâlp, Yusuf. *Şii Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi: Erken Dönem Zeydîlik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Hemedânî, Ebû'l-Kasem Muâz b. Ebi'l-Hayr. *Mühecü'l-'ulûm*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748, 121-145.
- Hibşî, Abdullah Muhammed. *Fihrisü maḥtûṭâti ba'di'l-mektebâti'l-ḥâşşa fîl-Yemen*. thk. Julian Johansen. Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 1994.
- Hüseyn b. Bedreddin, Emîr Ebû Abdillâh Şerefeddin el-Hüseyn b. Muhammed Bedreddin b. Ahmed el-Hasenî el-Hâdevî el-Yemenî. *el-İḳdü's-semîn fî ma'rifeti rabbi'l-'âlemîn*. thk. İsmâil b. Mecdüddin b. Muhammed el-Müeyyedî. Sa'de: Merkezü Ehli'l-Beyt, 1423/2002.



- Hüseynî, Ahmed. *Mü'ellefâtü'z-Zeydiyye*. 3 cilt. Kum: Mektebetü Âyetullahi'l-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, 1413[/1992-1993].
- Hüseynî, Muhammed b. Şerefüddin b. Abdillah. *Meşâdiru 'ilmi'l-kelemlâmi'z-Zeydi*. Riyad: Dâru Fâris, 1443/2022.
- İbn Ebi'r-Ricâl, Safiyyüddin Ahmed b. Sâlih b. Muhammed b. Ali. *Maṭla'u'l-büdûr ve mecma'u'l-buḥûr fî terâcimi ricâli'z-Zeydiyye*. thk. Abdürrakîb Mutahhar Muhammed Hacer. 4 cilt. Sa'de: Merkezü Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1425/2004.
- İbn Inebe, Ebû'l-Abbâs Cemâlüddin Ahmed b. Ali el-Hasenî. *Um-detü't-ṭâlib fî ensâbi âli Ebi Ṭâlib*. nşr. Muhammed Hasen Âlû't-Tâlekânî. Necef: el-Matbaatü'l-Haydariyye, 1961.
- İbn İsfendiyâr-ı Kâtib, Bahâüddin Muhammed b. Hasen. *Târîhu Ṭaberistân*. çev. Ahmed Muhammed Nâdî. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2002.
- İbn Miftâh, Ebû'l-Hasen Abdullah. *el-Münteza'u'l-muḥtâr mine'l-gaysi'l-midrâr el-ma'rûf bi-Şerḥi'l-Ezhâr*. Safiyyüddin Ahmed b. Abdillah el-Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-mezkûre fî Şerḥi'l-Ezhâr* ile birlikte. 10 cilt. Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1435/2014.
- İbn Şehrâşûb, Ebû Ca'fer Reşidüddin Muhammed b. Ali et-Tabersî el-Mâzenderânî. *Menâkıbü âli Ebi Ṭâlib*. 4 cilt. Necef: el-Matbaatü'l-Haydariyye, 1376/1956.
- İbn Şervîn, Ebû'l-Fadl el-Abbâs. *Ḥakâ'ıku'l-eşyâ'*. nşr. A. İskender Sarıca – Serkan Çetin. A. İskender Sarıca – Serkan Çetin, “Zeydi-Mu'tezilî Düşüncede Terimler: İbn Şervîn'in *Ḥakâ'ıku'l-eşyâ'* Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi” içinde. *Kader* 19/2 (2021), 824-835. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1002191>
- İbn Şervîn, Ebû'l-Fadl el-Abbâs. *Ḥakâ'ıku'l-eşyâ'*. nşr. Hassan Ansari – Sabine Schmidtke. Hassan Ansari – Sabine Schmidtke, “Mu'tazilism in Rayy and Astarâbâd: Abû l-Fadl al-'Abbâs b. Şarwîn”, *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions* içinde. 56-66. Atlanta, Georgia: Lockwood Press, 2017.
- İbn Şervîn, Ebû'l-Fadl el-Abbâs. *Yâkütetü'l-îmân ve vâsiṭatü'l-burhân*. Riyad: Mektetebü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748, 7-16.
- İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü Ṭabakâti'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1961.
- İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü'l-Baḥri'z-zehḥâri'l-câmi' li-mezâhibi 'ulemâ'i'l-emşâr*. nşr. Yahyâ Abdülkerîm el-Fadîl. 5 cilt. San'â: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 2. Basım, 1988.

- İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-lidinillâh Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel fî şerhi'l-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Kâ'bi, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî. *Zikru'l-Mu'tezile min Kitâbi'l-Makâlât*. thk. Fuâd Seyyid – Eymen Fuâd Seyyid. *Faqlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde. 1-81. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017.
- Kâdi Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Faqlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve mübâyenetühüm li-sâ'iri'l-muḥâlifîn*. thk. Fuâd Seyyid – Eymen Fuâd Seyyid. *Faqlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde. 83-368. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017.
- Kâdi Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Hudûdü'l-elfâz*. Riyad: Mektetebü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 748, 34-39.
- Kâsımî, Abdullah b. el-Hasen b. Yahyâ b. Ali ed-Dahyânî el-Yahyâvî. *Kitâbü'l-Cevâhiri'l-muḍî'e fî ma'rifeti ricâli'l-ḥadîs mine'z-Zeydiyye*. San'â: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, ZA 283-03, 1-114.
- Koloğlu, Orhan Şener. “Rassâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2019, EK-2/413-415.
- Kummî, Ebû Ca'fer Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh. *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*. nşr. Hüseyin el-A'lemî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1412/1991.
- Kütübî, Ebû Abdillâh Salâhuddin Muhammed b. Şâkir b. Ahmed. *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-zeyl 'aleyhâ*. thk. İhsan Abbâs. 5 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1973.
- el-Lecnetü'l-İlmiyye fî Müesseseti'l-İmâm es-Sâdık. *Mu'cemü tabakâti'l-mütekellimîn*. 5 cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1424[/2003-2004].
- el-Lecnetü'l-İlmiyye fî Müesseseti'l-İmâm es-Sâdık. *Mu'cemü't-türâşi'l-keâmî: Mu'cem yetenâvelü zikra esmâ'il-mü'ellefâti'l-keâmîyye (el-maḥṭûât ve'l-maḥbû'ât) 'abra'l-kurûn ve'l-mek-tebâti'letî tetevefferu fihâ nûsaḥuhâ*. 5 cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1423[/2003].
- Madelung, Wilferd. “al-Qâsim ibn İbrâhîm and Christian Theology”. *Studies in Medieval Shi'ism*. ed. Sabine Schmidtke. V/35-44. Farnham: Ashgate Variorum, 2012.
- Madelung, Wilferd. “Ḥasanî, Abu'l-'Abbâs Aḥmad b. Ebrâhîm”. *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 3 Nisan 2023. [iranicaonline.org/articles/hasani-abul-abbas-ahmad-b-ebrahim](http://iranicaonline.org/articles/hasani-abul-abbas-ahmad-b-ebrahim)

- Madelung, Wilferd. "Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm and Mu'tazilism". *Studies in Medieval Shi'ism*. ed. Sabine Schmidtke. IV/39-48. Farnham: Ashgate Variorum, 2012.
- Madelung, Wilferd. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany, NY: SUNY Press, 1988.
- Malatî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahman. *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*. nşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1428/2007.
- Mânkdim Şeşdiv, Ebû'l-Hüseyn Kivâmüddin Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed el-Hüseynî. *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osmân. Kâdi Abdülcebbâr'a izafetle, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse* adıyla. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1988.
- Mansûr-billâh Ebû Muhammed Abdullah b. Hamza b. Süleymân. *eş-Şâfi*. thk. Mecdüddin b. Muhammed b. Mansûr el-Müeyyedî. 4 cilt. Sa'de: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 1430/2008.
- Muhallî, Hüsâmeddin Ebû Abdillâh Humejd eş-Şehîd b. Ahmed b. Muhammed. *el-Hadâ'iku'l-verdiyye fî menâkibi e'immeti'z-Zeydiyye*. thk. el-Murtazâ b. Zeyd el-Mahatverî el-Hasenî. 2 cilt. San'â: Mektebetü Merkezi Bedr el-İlmî ve's-Sekâfi, 1423/2002.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri. *Şahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955-1956.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî – Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlü Selmân. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1417/1997.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*. 3 cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 8. Basım, 1981.
- Rahmetî, Muhammed Kâzım. *ez-Zeydiyye fî İrân*. çev. Mustafa Ahmed el-Bekkûr. Beyrut: el-Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâseti's-Siyâsât, 2020.
- Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *el-'Aşru'l-fevâ'idü'l-lâzime 'an şîğati delîl<sup>m</sup> vâhid*. nşr. Hassan Ansari vd. Hassan Ansari – Ehsan Mousavi Khalkhali – Jan Thiele. "Why Humans Refrain from Lying: A Critical Edition of al-Ḥasan al-Raṣṣās's *al-'Ashr al-fawâ'id al-lâzima 'an şîghat dalîl wâhid*" içinde. *Shii Studies Review* 6/1-2 (2022), 429-446. <https://doi.org/10.1163/24682470-12340084>
- Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *el-Fâ'ik fî uşûli'l-fikh*. Viyana: Österreichische Nationalbibliothek, Gl. 157, 2-150.

- Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *el-Kâşif li'l-beşâ'ir 'an isbâti'l-cevâhir*. nşr. Serkan Çetin. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *el-Mûcez fi uşûli'd-dîn*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Abdülaziz el-Âmme, 2691, 112<sup>a</sup>-120<sup>b</sup>.
- Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *et-Tarâ'îku'l-mustaḥdeṣe*. nşr. Mostafa Ahmadi vd. Mostafa Ahmadi – Hassan Ansari – Jan Thiele. “The New Methods’ (*al-Tarâ'iq al-mustaḥdaṭa*) by al-Ḥasan al-Raşşâs: *Editio Princeps* of a Treatise on Miscellaneous Theological Topics” içinde). *Nouvelles Chroniques du manuscrit au Yémen* 11 (Juillet 2020), 89-105.
- Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *et-Tibyân li-Yâkûteti'l-îmân ve vâsiṭati'l-burhân fi uşûli'd-dîn*. San'â: Mektebetü'l-Evkâf, 2401, 1<sup>a</sup>-250<sup>b</sup>.
- Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve ş-şifât 'an ḥaşâ'îsi'l-mü'essirât ve'l-mukteziyât*. nşr. Serkan Çetin – Yusuf Arıkaner – A. İskender Sarıca. Bursa: Emin Yayınları, 2021.
- Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *Tehzibü't-Taḥşîl fi't-tevhîd ve't-ta'dîl*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Abdülaziz, 2691, 1<sup>a</sup>-111<sup>b</sup>.
- Rassâs, Şemsüddin Ebû'l-Hasen Ahmed b. Hasen b. Muhammed. *Mişbâhu'l-ülûm fi ma'rifeti'l-Ḥayyi'l-Ḳayyûm*. thk. el-Murtazâ b. Zeyd el-Mahatverî el-Hasenî. San'â: Mektebetü Bedr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 2. Basım, 1424/2003.
- Râzî, Müntecebüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Ubeydillah b. Bâbeveyh. *Fihristü esmâ'i 'ulemâ'i ş-Şi'a ve muşannifihim*. thk. Abdülaziz et-Tabâtabâi. Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 2. Basım, 1406/1986.
- Ressî, Ebû Muhammed el-Kâsım b. İbrâhîm el-Hasenî el-Alevî. *Fuṣûl fi't-tevhîd*. thk. Abdülkerîm Ahmed Cedbân. *Mecmû'u kütüb ve resâ'ili'l-İmâm el-Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî* içinde. 1/645-654. San'â: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1422/2001.
- Ressî, Muhammed b. Kâsım b. İbrâhîm. *el-Uşûlü's-şemâniye*. thk. Abdullâh b. Hammûd el-İzzî. Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1421/2001.
- San'ânî, Ali b. Abdillâh b. Kâsım b. Muhammed eş-Şihârî. *Bülûgu'l-ereb ve künûzü'z-zeheb fi ma'rifeti'l-mezheb*. thk. Abdullâh b. Abdillâh b. Ahmed el-Hüsî. Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1423/2002.

- San'ânî, Yahyâ b. el-Hüseyin b. el-Kâsım el-Hasenî. *Kitâbü't-Tabakât fî zikri fağli'l-'ulemâ' ve 'ilmihim ve muşannefâtihim ve's-senâ' aleyhim mimmen 'âşarahü'l-muşannif el-ma'rûf bi-smi'l-Müsteşâb*. thk. Abdürrakîb Mutahhar Muhammed Hacer. San'â: Merkezü't-Türâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, 1442/2021.
- Sarıca, A. İskender – Serkan Çetin. “Zeydî-Mu'tezilî Düşüncede Terimler: İbn Şervîn'in *Hakâ'ıku'l-eşyâ'* Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi”. *Kader* 19/2 (2021), 813-854. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1002191>
- Selâî, Yûsuf b. Ahmed b. Osmân. *Tefsîru's-semerâti'l-yâni'a ve'l-aĥkâmi'l-vâđĥati'l-kâti'a*. thk. Muhammed Kâsım el-Hâşimî. 5 cilt. Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1423/2002.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *Fî 'ilmi'l-kelâm Dirâse felsefiyye li-ârâ'i'l-firâki'l-İslâmiyye fî uşûli'd-dîn: 3 (ez-Zeydiyye)*. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 3. Basım, 1411/1991.
- Şecerî, Mürşed-billâh Yahyâ b. el-Hüseyin b. İsmâil el-Cürcânî. *Sîretü'l-İmâm el-Mü'eyyed-billâh Ahmed b. el-Hüseyin el-Hârûnî*. thk. Sâlih Abdullah Kurbân. San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2003.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Seyyid Kilânî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1975.
- Şerefî, Ahmed b. Muhammed b. Salâh el-Kâsımî. *Kitâbü 'Uddeti'l-ekyâs fî şerĥi Me'âni'l-esâs*. 2 cilt. San'â: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1995.
- Şerĥu Kitâbi't-Tezkire fî aĥkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz = *An Anonymous Commentary on Kitâb al-Tadhkira by Ibn Mattawayh: Facsimile Edition of Mahdawi Codex 514 (6<sup>th</sup>/12<sup>th</sup> Century)*. faksimile neşre haz. Sabine Schmidtke – Nasrullah Pürcevâdî. Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2006.
- Tahrânî, Muhammed Muhsin b. Ali b. Muhammed Rızâ Âgâ Büzürg. *ez-Zerî'a ilâ teşânîfi's-Şi'a*. 25 cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 3. Basım, 1403/1983.
- Tevhîdî, Ebü Hayyân Ali b. Muhammed b. Abbâs. *Aĥlâku'l-vezîreyn: Meşâlibü'l-vezîreyn eş-Şâhib b. 'Abbâd ve İbni'l-'Amîd*. thk. Muhammed b. Tâvît et-Tancî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1412/1992.
- Tevhîdî, Ebü Hayyân Ali b. Muhammed b. Abbâs. *Kitâbü'l-İmtâ' ve'l-mu'ânese*. nşr. Heysem Halife et-Tuaymî. 3 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1432/2011.

- Thiele, Jan. "Propagating Mu'tazilism in the VIth/XIIth Century Zaydiyya: The Role of al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ". *Arabica* 57/5 (January 2010), 536-558. <https://doi.org/10.1163/157005810X519125>
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî – Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlü Selmân. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1417/1996.
- Ümit, Mehmet. "Hazar Zeydileri ve Mu'tezililer". *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (2011), 231-254.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Vecih, Abdüsselâm b. Abbâs. *A'lâmü'l-mü'ellifîne'z-Zeydiyye*. 2 cilt. San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2. Basım, 1439/2018.
- Vecih, Abdüsselâm b. Abbâs. *Meşâdiru't-türâs fi'l-mektebâti'l-ḥaşşâ fi'l-Yemen*. San'â: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1422/2002.

### Extended Summary

The relationship and interaction between Zaydism and Mu'tazilism, which is claimed to date back to the formative periods, became stronger during the Buwayhid era and particularly in Baghdad, when Zaydî scholars began to read Mu'tazilî teachings intensively and directly from Mu'tazilî scholars as part of the curriculum. In this period, important Zaydî names such as al-Mahdî li-dîn Allâh Abû 'Abd Allâh Muḥammad Ibn al-Dâ'î al-Ḥasan (d. 360/971), the last leader of Ṭabaristân/Caspian Zaydîs who ruled Ṭabaristân, and the two Buḥḥânî brothers, al-İmâm al-Mu'ayyad-billâh Abû l-Ḥusayn Aḥmad ibn al-Ḥusayn (d. 411/1020) and al-İmâm al-Naṭîq bi-l-ḥaqq Abû Ṭâlib Yaḥyâ (d. 424/1033) studied in Baghdad from the Bahshamî theologian Abû 'Abd Allâh al-Başrî (d. 369/979-80). Al-Mu'ayyad-billâh, who received his initial education from his father and was raised according to the Ithnâ'asharî faith. He then studied the Mu'tazilî views in line with the Baghdad school from Abû l-'Abbâs al-Ḥasanî (d. ca. 352/963) who were influential in the former's later return to Zaydî creed. Abû 'Abd Allâh al-Başrî then introduced him to the perspectives of the Basra school. Al-Naṭîq bi-l-ḥaqq, like his elder brother, was an Ithnâ'asharî at the beginning and later converted to Zaydism. He learned Islamic law (*fiqh*) from Abû l-'Abbâs al-Ḥasanî, and theology and methodology of law (*uṣûl al-fiqh*) from Abû 'Abd Allâh al-Başrî. The writings of the two brothers in the line of

Zaydī-Muʿtazilī theology have entered the authorized corpus of Iran and Yemen Zaydism and reference sources.

The interaction between Zaydism and Muʿtazilism has passed into a stronger phase in Rayy which became the center of Muʿtazilism upon the invitation of al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār (d. 415/1025) to there and his appointment as the chief judge (*qāḍī l-quḍāt*) by the Buwayhid vizier Abū l-Qāsim Ismāʿīl ibn ʿAbbād (=al-Şāhib ibn ʿAbbād; d. 385/925) who was one of Abū ʿAbd Allāh al-Basrī's disciples and was definitely a Muʿtazilī and probably a Zaydī, despite the conflicting reports about his sectarian identity. In the meantime, the two students of Abū ʿAbd Allāh al-Basrī, al-Muʿayyad-billāh and –although it is not certain– al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq continued their education with al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār. Likewise, through the other Zaydī scholars such as the theologian and jurist Abū l-Qāsim Ismāʿīl ibn Aḥmad ibn Maḥfūz al-Bustī al-Jīlī (d. ca. 420/1029), Abū Saʿd Ismāʿīl ibn ʿAlī ibn al-Ḥusayn al-Sammān al-Rāzī (d. 445/1053) who was a ḥadīth memorizer and played an important role in the transmission of the Sunnī ḥadīths to the Zaydīs, Abū l-Ḥusayn Qiwām al-Dīn Aḥmad ibn Abī Hāshim Muḥammad al-Ḥusaynī (= Mānkdim Shashdīw; d. 425/1034) who was educated first from al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār and then from the two Buḥānī brothers, and Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn ibn Ismāʿīl al-Shajarī al-Ḥasanī al-Jurjānī (d. the first half of the 5<sup>th</sup>/11<sup>th</sup> century) who took lessons again from al-Qāḍī, the Zaydism of Ṭabaristān was fully integrated with Muʿtazilism and the works of these scholars has become a part of the Muʿtazilī-Zaydī kalām literature. Al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār's another student who was an actor and representative of this integration period was Ibn Sharwīn, a scholar with a clear Zaydī-Muʿtazilī identity.

It is recorded that Ibn Sharwīn was from Astarābād, that is, from Jurjān in the northeast of Iran. It is understood that Ibn Sharwīn who was among the students of both al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār and al-Muʿayyad-billāh, returned to his hometown after his education from al-Qāḍī and practiced teaching, and acted –both orally and with his lifestyle– as a representative and propagandist of the unity of God (*al-tawḥīd*) and justice (*al-ʿadl*), in other words, the Muʿtazilī teachings. It is recorded that he was from the twelfth generation (*ṭabaqah*) of the Muʿtazilah, mostly consisting of the students of al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, and that no date was given for his death in the sources. Nevertheless, considering the death dates of al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār and his students, it seems possible to say that he lived between the last half of the 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> and the first quarter of the 5<sup>th</sup>/11<sup>th</sup> centuries.

Ibn Sharwīn wrote important works, including *al-Wujūh allatī taʿẓum ʿalayhā l-ṭāʿāt*, which addresses the subject of religious-moral

obligation (*al-taklîf*), *Ḥaqā'iq al-ashyâ'*, which includes the definition of the concepts used in the disciplines of theology, *fiqh*, debate (*al-jadal*), disputation (*al-munâzarah*), and the history of sects of Zaydî-Mu'tazilî thought, and *al-Madkhal ilâ uşûl al-dîn* which is in the field of kalam. These works did not remain within the borders of Ṭabaristân and reached the Zaydîs of Yemen. One of his important theological works that reached the Zaydîs of Yemen is *Yâqûtat al-îmân wa-wâsiţat al-burhân*, which was thought to be lost and was rediscovered by us as part of a collection alongside several other important Zaydî-Mu'tazilî works. Ibn Sharwîn bases the systematics of *Yâqûtat al-îmân* on eight basic principles, which are sometimes seen with their partially different forms in the Zaydî-Mu'tazilî kalâm texts. In the introduction of the work, which was probably designed to be suitable for memorization, he first included the basic principles of religion (*uşûl al-dîn*). Distinguishing the “promise and threat (*al-wa'd wa-l-wa'id*)” and “commanding right and forbidding wrong (*al-amr bi-l-ma'rûf wa-l-nahy 'an al-munkar*),” which are generally accepted as the only two-sided principles in Zaydî-Mu'tazilî texts, Ibn Sharwîn, defines “the basic principles of religion”, in other words the fundamental principles of belief, in his own way by stating that these are eight and lists them as follows: i. *al-Tawḥîd*, ii. *al-'Adl*, iii. *al-Wa'd*, iv. *al-Wa'id*, v. *al-Amr bi-l-ma'rûf*, vi. *al-Nahy 'an al-munkar*, vii. *al-Nubuwwah* (Prophethood), and viii. Imamate. Determining *uşûl al-dîn* as mentioned above, he first makes brief explanations about what each principle means in a question-answer format (*in qâla qâ'il fa-qul*), and then presents two arguments for each issue he deals with under the principles. Apart from these “two arguments,” he does not include the views and objections of his opponents in the text, nor does he mention any subject other than theological issues.

On this text of Ibn Sharwîn, an important representative of the Bahshamî kalâm tradition among the 6<sup>th</sup>/12<sup>th</sup> century Yemeni Zaydîs, al-Ḥasan ibn Muḥammed al-Raşşâş (d. 584/1188) wrote a comprehensive commentary, limited to “al-Tawḥîd” and “al-'Adl” sections, under the title of *al-Tibyân li-Yâqûtat al-îmân wa-wâsiţat al-burhân*. In *al-Tibyân*, which has two copies known to have survived to the present day and does not cover the entire main text, al-Raşşâş aimed to go beyond the text and present a very comprehensive and explanatory commentary, but he could not achieve this, probably due to his death at an early age. Al-Raşşâş, who usually quoted Ibn Sharwîn's text first and sometimes incorporated these quotations into the commentary. In the opening of each chapter, he provides extremely thorough definitions and explanations of the ideas in a way converts the work into an original theological production and frees it from its status as a mere commentary or, as is frequently argued, a



recension (*tahdhīb*). Reducing the arguments of Ibn Sharwīn to the position of assertion in a sense he demonstrates their entailments through the premises he put forward; he corrects the arguments he finds weak and presents it again; he partially reorganizes the text by presenting and deferring some of the titles in the text, and finally, he discusses them by including the opinions and arguments of the opponents in a different way from Ibn Sharwīn.

**İslam Mezhepleri Tarihi'nde İsimlendirme Sorunu ve Bir  
Mezhep, Ekol, Gelenek ya da Grubun Kendi Sistematiği  
İçerisinde Ele Alınmasının Önemi  
-Alevî Nitelemeli Gelenek Örneğinde-**

The Problem of Naming in the History of Islamic Sects and the Im-  
portance of Handling a Sect, School, Tradition or Group in Its Sys-  
tematic -In the Sample of Alevi Qualified Tradition-

Cenkşu ÜÇER \*

**Öz**

Bu çalışma İslam Mezhepleri Tarihi'nde isimlendirme sorunu ve bir mezhep, ekol, gelenek veya grubun kendi sistematiği içerisinde ele alınması konularını Alevî nitelemeli gelenek örneğinde incelemektedir. Bir mezhep, ekol, gelenek ya da grubun isimlendirilmesi; kurucu ismi, ana düşüncesi, iddiaları ve kavramları, mekânla ilişkisi gibi hususlarda sunduğu veriler bakımından önemlidir. Diğer önemli bir husus da bunların kendi sistematik yapısı ve kavramları gözetilerek ele alınmasının gerekliliğidir. Nitel araştırma yöntemiyle yürütölen bu araştırmada, Alevî nitelemeli gelenek mensubu topluluklarla ilgili bazı tartışmalı konuların, Mezhepler Tarihi'nin söz konusu iki alandaki metodik yaklaşımları merkezinde incelenmesi amaç-

**Abstract**

This study examines the problem of naming in the History of Islamic Sects and the handling of a sect, school, tradition or group within its own systematic, in the example of Alevi-qualified tradition. Naming of a sect, school, tradition or group; It is important in terms of the data it presents on issues such as the founder's name, main idea, claims and concepts, and its relationship with places. Another important point is that they should be handled by considering their own systematic structure and concepts. In this research, which is carried out with the qualitative research method, it is aimed to examine some controversial issues related to Alevi-qualified traditional communities, in the center of the methodical approaches of the History of Sects in these two fields. Alevi-

\* Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakölteesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü Kelam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye, e-mail: cenksu.ucer@aybu.edu.tr; hcenksuucer@hotmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0001-9874-2990.

lanmaktadır. Alevî nitelemeli topluluklar, ocak sistemine dayalı olarak varlıklarını sürdürmekte ve her ocak farklı bir tasavvufî neşveye sahip olabilmektedir. Gerek ocak farklılığı gerek tasavvufî ekol mensubiyeti, ana konulardan âdâb ve erkâna hemen hemen bütün alanlarda ocaklar arasında farklılıkların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu durumda Alevî gelenekle ilgili yürütülecek çalışmalarda öncelikle ocak sistemi dikkate alınmalıdır. "Sırf tesmiye mahiyeti değiştirmese" de isimlendirmenin olay ya da olgunun keyfiyetiyle irtibatlı olduğu açıktır. Dolayısıyla isimlendirme hususunda ocakların geleneksel olarak taşıdıkları isimler merkeze alınarak ana ocak ve alt ocaklar sistematığına dayalı mevcut durum göz önünde bulundurulmalı; geleceğe kimliğini kazandıran ana konular, dinî sosyokültürel kurumsal yapılar ele alınırken de her ocağın kendi sistematığı ve kavramsal örüntüsü dikkate alınmalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, İsimlendirme Sorunu, Mezhep ve Gelenek Sistematığı, Kavramlar, Alevî Gelenek Mensubu Ocaklar.

called traditional communities continue their existence based on the 'ocak' system, and each 'ocak' can have a different mystical inclination. Both the difference in the 'ocak' and the affiliation of the sufi orders cause differences between the 'ocak's in almost all areas, from the main subjects to etiquettes and manners. In this case, the 'ocak'system should be taken into account in the studies to be carried out on the Alevi tradition. It is clear that naming is related to the nature of the event or phenomenon, even though "the mere naming does not change the nature". Therefore, the current situation based on the main and sub ocaks' systematics should be taken into account by taking the traditional names of the ocaks to the center in naming issues; while the main issues that give the tradition its identity and religious-socio-cultural institutional structures are discussed, the systematic and conceptual pattern of each 'ocak' should be considered.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Problem of Naming, Sect and Tradition Systematics, Concepts, 'Ocak's That Belonging to the Alevi Tradition.

### Giriş

İslam Mezhepleri Tarihi'nin problematik alanlarından birisi isimlendirme meselesidir. Bir mezhep, ekol, gelenek ya da grubun isimlendirilmesi; kurucu ismi, ana düşüncesi, iddiaları ve kavramları, mekânla ilişkisi gibi hususlarda araştırmacılara önemli veriler sunar. Bununla birlikte bazen aynı ismin farklı gruplar için kullanılması birtakım değerlendirmelerde doğru olmayan yaklaşımlar ve sonuçlar doğmasına da neden olur. Mezhepler Tarihi araştırmalarında önemle üzerinde durulan hususlardan biri, her bir mezhep, ekol, gelenek ya da grubun kendi sistematik ve kavramlarının gözetilerek ele alınması hassasiyetidir. Bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkeleri gözetilmek suretiyle yürütülen bu çalışma İslam Mezhepleri Tarihi'nde isimlendirme sorununu ve bir mezhep, ekol, gelenek veya grubun kendi sistematığı içerisinde ele alınması konularını Alevî nitelemeli gelenek örneğinde incelemektedir. Nitel araştırma yöntemiyle yürütülen bu çalışmada, Alevî nitelemeli gelenek mensubu topluluklarla ilgili bazı

tartışmalı konuların, Mezhepler Tarihi'nin söz konusu iki alandaki metodik yaklaşımları merkezinde incelenmesi amaçlanmaktadır.

Alevî nitelimeleli topluluklar hakkında yürütülen çalışmalarda sağlıklı sonuçlar elde etmek adına Mezhepler Tarihi disiplininin söz konusu metodik yaklaşımlarının son derece önemli olduğu değerlendirilmektedir. Bu itibarla araştırmamızın amacı doğrultusunda bu çalışmada Mezhepler Tarihi'nde isimlendirme probleminin incelenmesi ilk hedef olarak belirlenmiştir. Çalışmanın diğer bir hedefi Mezhepler Tarihi'nde her bir mezhep, ekol, gelenek ya da grubun kendi sistematik ve kavramlarının gözetilmesi kaidesine dair bir çerçeve çizmektir. Alevî nitelimeleli topluluklarla ilgili yürütülen çalışmalarda görülen isimlendirme probleminin ele alınması çalışmanın hedeflerinden biridir. Alevî nitelimeleli geleneğe kimliğini kazandıran ana konular, dinî sosyokültürel kurumsal yapılar ele alınırken de her ocağın kendi sistematigi ve kavramsal çerçevesinin dikkate alınmasının gereğini ortaya koymak çalışmanın hedeflerinden bir diğeridir.

İşaret edilen amaç ve hedeflere bağlı olarak çalışmada öncelikle İslam Mezhepler Tarihi'nde isimlendirme problemi bazı örnekler üzerinden ele alınmıştır. Sonrasında bir mezhep, ekol, gelenek ya da grubun kendi eserleri, sistematigi ve kavramlarıyla ele alınması hususuna değinilmiştir. Devamında Mezhepler Tarihi'nin söz konusu iki alandaki metodik yaklaşımları merkezinde Alevî gelenekle ilgili bazı konuların incelenmesine geçilmiştir. Bu kapsamda Alevî geleneğe mensup ocak (geleneksel yapı) ve grupların (şehirleşmeyle görülen örgütlülük bağlamında ortaya çıkan yapı) isimlendirilmesi ve buna bağlı olarak söz gelimi gelenek mensuplarının Nusayrîlik ile karıştırılması örneğinde görüldüğü üzere bu noktada ortaya çıkan bazı sorunlar işlenmiştir. Daha sonra bir mezhep, ekol, gelenek ya da grubun kendi eserleri, sistematigi ve kavramlarıyla ele alınması noktasındaki hassasiyetin birbirinden farklı ocaklara ve tasavvufî ekol mensubiyetine sahip olan Alevî nitelimeleli topluluklar için de gösterilmesi gereği üzerinde durulmuştur. Buna riayet edilmediği zaman ortaya çıkabilecek bazı problemler bir geleneğe (Kızılbaş/Süfiyân Süreği) ait eserin başka bir geleneğe (Bektaşî) aitmiş gibi yayımlanması örneği üzerinden ortaya konulmaya çalışılmış ve çalışma bahsedilen konularla ilgili değerlendirmelerle tamamlanmıştır.

### **1. İsimlendirme Problemi**

İslam Mezhepleri Tarihi'nde isimlendirme sorunu, mezheplerin ortaya çıkmaya başladığı ilk dönemlerden bugüne varlığını sürdüren temel problem alanlarından biri olma hüviyetini taşımaktadır. İslam tarihinde ortaya çıkan mezheplerin gerek kendilerini gerek birbirlerini isimlendirmesinde görülen birtakım sorunlar, bir taraftan İslam

dünyasının özellikle Avrupa kaynaklı siyasi müdahalelere maruz kalması diğerk taraftan modernitenin etkisinin bariz bir şekilde görülmesi olgularının ortaya çıktığı yakın dönemde farklı boyutlar kazanarak devam etmiştir.

### 1.1. Klasik Döneme Ait İsimlendirme Problemleri

İslam Mezhepleri Tarihi'nin ana konularından ve problem alanlarından birisi şüphesiz isimlendirme hususudur. Bir mezhebin, grubun ya da ekolün; kurucu ismi (Hanefilik, Zeydilik, Eş'arilik vb.), ana düşüncesi, iddiası ve kavramı (Kaderiyye, Mürchie, İmâmiyye gibi), olaylar ve olaylarla ilgili nakledilen hikâyeler (Haricilik, Mu'tezile), mekânla ilişkisi (Haruriyye) gibi hususlar söz konusu mezhep, ekol ve grup hakkında kapsamlı ve doğru bilgiler elde etmek açısından son derece önemlidir. Bu bağlamda bir mezhep, ekol, gelenek ya da grubun; hangi isim ya da isimlerle anıldığı, bu isimlendirme ile ne kastedildiği, söz konusu ismin verilme gerekçeleri, ismin kendileri tarafından mı ya da muhaliflerince mi verildiği, kendilerinin hangi isimleri, muhaliflerinin hangi isimleri verdikleri, isimlerin ne zaman ve hangi olaylarla bağlantılı verildiği, bir grubun isimlendirilmesinde zaman ve mekâna göre yaşanan değişiklikler vb. hususlar Mezhepler Tarihi araştırmacılarının üzerinde hassasiyetle durdukları konulardır.<sup>1</sup> Meselenin önemine istinaden Mezhepler Tarihi alanında yazılan eserlerin mezhepleri anlatan bölümlerinin ilk konu ve başlıklarının genellikle isimlendirme hususunda olduğu özellikle belirtilmelidir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Mehmet Ali Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'alesi 1* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 445-451; Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2008), 23-24.

<sup>2</sup> Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat örneği için bkz. Mehmet Kalaycı, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. M. Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit (Ankara: Nobel, 2020), 211-215; Haricilik örneği için bkz. Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler* (Isparta: Tuğra Matbaası, 2001), 93-94; Mehmet Dalkılıç, "Haricilik", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. M. Ali Büyükkara (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012), 43-44; Halil İbrahim Bulut, *Dünden Bugüne Siyasi-İtikadî İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 137-138; Mürchie örneği için bkz. Sönmez Kutlu, "Mürchie", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 91-94; Mu'tezile örneği için bkz. Osman Aydın, *Akılci Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü* (Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2010), 18-25; Muharrem Akoğlu, "Mu'tezile", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. M. Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit (Ankara: Nobel, 2020), 69-70; Zeydilik örneği için bkz. Mehmet Ümit, "Zeydilik", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. M. Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit (Ankara: Nobel, 2020), 125; İsmâililik için bkz. Ali Avcu, "İsmâililik", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. M. Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit (Ankara: Nobel, 2020), 147-148; Dürzilik için bkz. Aytekin Şenzeybek,

Mezhepler Tarihi'nin özellikle klasik kaynaklarında isimlendirme konusunda görülen problemlerin, mezhep isimlerinin birçoğunun yapay olarak üretilmesi, bir kısmının muhaliflerce aşağılama kastıyla verilmiş olması, bir kısmının karalama ve dışlama amaçlı olarak doğruluğunun kanıtlanması oldukça zor olan bazı hikâyelerle irtibatlı nakledilmesi, bazılarının ise ayet ve hadislerle ilişkilendirilmesi vb. hususlarda ön plana çıktığı görülmektedir.<sup>3</sup> Bu itibarla söz konusu problemlere bağlı olarak mezhep, ekol, gelenek ve grupların isimleri kullanılırken oldukça dikkatli olunmalı, isimlerin çağrışımlarının yanıltıcı olabileceği dikkate alınarak söz konusu adlandırmaların arka planı ciddi biçimde araştırılmalıdır.<sup>4</sup> Dolayısıyla söz konusu isimlendirmelerin bir mezhep, ekol, gelenek ya da grup hakkında kurucu ismi, ana düşüncesi, iddiası ve sistematığının temel kavramları, ortaya çıkışına etki eden olaylar, mekânla ilişkisi gibi konularda araştırmacılara ışık tutacağı için gerek muhaliflerin gerek kendilerinin verdikleri isimler beraber ele alınıp değerlendirilmelidir.

Konunun önemine, avantaj ve risklerine işaret eden çalışmaların, İslam Mezhepleri Tarihi'nin kendi içindeki hususiyetler gerçekliğini dikkate alarak mezhep, ekol, gelenek ve grup isimlerinin alt gruplarıyla birlikte verilmesinin metodolojik açıdan daha doğru olacağını vurguladıkları görülmektedir. Söz gelimi, Nizârilik ve Müsta'filik, İsmâîlilik kökenli olmakla beraber, gerek itikat gerek amel yönlerinden birbirinden oldukça farklı dinî yapılarıdır. Bunları "İsmâîlilik olarak isimlendirmek yerine; Müsta'li İsmâîliler ve Nizâri İsmâîliler şeklinde birleşik bir adlandırma yapmak olguya daha uygun olacaktır."<sup>5</sup>

"Dürzîlik", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. M. Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit (Ankara: Nobel, 2020), 167-168; Nusayrîlik için bkz. M. Saffet Sarıkaya, "Nusayrîlik", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. M. Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit (Ankara: Nobel, 2020), 191-193; Yezîdîlik için bkz. Metin Bozan, "Yezîdîlik/Êzîdîlik", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. M. Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit (Ankara: Nobel, 2020), 267-268; Vehhâbilik için bkz. Rifat Türkeli, "Vehhâbilik", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. M. Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit (Ankara: Nobel, 2020), 289-290.

<sup>3</sup> Mehmet Ali Büyükkara, "Mezhepler Tarihine Giriş", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. M. Ali Büyükkara (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012), 15. Konularla ilgili detaylı örnekler için bkz. Mehmet Ali Büyükkara, "İslam Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Terminolojiyle İlişkili Sorunlar", *İslâmî Araştırmalar* 19/2 (2006), 267-268.

<sup>4</sup> Sarıkaya, *Mezhepler*, 11; Büyükkara, "Mezhepler Tarihine Giriş", 15.

<sup>5</sup> Büyükkara, "Mezhepler Tarihine Giriş", 15. Daha fazla örnek için bkz. Büyükkara, "Terminolojiyle İlişkili Sorunlar", 268-269. Bu noktada dikkat edilmesi gereken diğer bir husus, özellikle mezhep, ekol ve grupların zaman içerisinde kazandıkları güç ve şöhrete bağlı olarak bazı yaygın isimlerin sadece o gruba hasredilerek kullanılması meselesidir. Söz gelimi Abbâsiler döneminde Ehl-i

Dolayısıyla her bir mezhep, ekol, gelenek ve grubun içerisinde yer alan farklı dinî yapıları, kendilerinin farkını ortaya koyacak tarzda birleşik bir isimlendirme ile adlandırmanın uygun olacağı görülmektedir.

### 1.2. Yakın Döneme Ait İsimlendirme Problemleri

Mezhep, ekol, gelenek ve grupların isimlendirilmesi hususunda yakın dönemde de klasik dönemdeki işaret edilen sorunların pek çoğunun devam edeceği hususunda şüphe yoktur. Çalışmanın bu kısmında yakın dönemde dünyada görülen siyasi, askeri ve sosyal gelişmelere bağlı olarak isimlendirme sorunu konusunda ortaya çıkan iki yeni boyuta kısaca dikkat çekmekte fayda görülmektedir. Bunlardan ilki Müslümanların yoğun olarak yaşadığı coğrafyadaki uluslararası siyasi ve askeri faaliyetlere bağlı olarak ortaya çıkan isimlendirme problemleridir. İkincisi ise modernitenin özellikle Müslüman mezhep, ekol, gelenek ve grup mensupları üzerindeki etkisine bağlı olarak mensup ya da müntesiplerin geleneksel isimler yerine -belki kendi gelenekleriyle de hesaplaşmak suretiyle- yeni ve farklı isimlerle kendilerini adlandırmaları neticesinde ortaya çıkan durumdur.

Uluslararası siyasi ve askeri faaliyetlere bağlı olarak ortaya çıkan isimlendirme problemlerine verilebilecek güzel bir örnek -çalışmamızın kapsamıyla da ilgili olması dolayısıyla- Nusayrîlik konusudur. Klasik dönemde zikredilen hususlar Nusayrîlik isimlendirmesi bağlamında da görülmektedir. Burada İslam Mezhepler Tarihi kaynaklarında daha çok kurucusuna nispetle Nusayriyye ve Nemiriyye/Nümeiriyye adlandırmaları tercih edilmişken -Ülkemizdeki alan uzmanları gerek geleneğin en önemli kaynağı olarak kabul edilen *Kitâbu'l-Mecmû'*daki gerek Mezhepler Tarihi'nin klasik eserlerindeki kullanımları dikkate alarak bunun daha kabul edilebilir olduğunu dile getirmektedir.<sup>6</sup>- kendileri Nusayrî ismini "Hz. Ali'nin safında yer alıp düşmana karşı savaşıp kazanmak" anlamı yükleyerek kabullenmiş

Hadis'in Mutezile ile mücadelesinde başarılı olup şöhret kazandığı dönemde Bağdat'ta Ehli- Sünnet isimlendirmesinin sadece Hanbelilik ile irtibatlı bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Halbuki Ehl-i Sünnet anlayışının sadece Hanbelilikten teşekkül etmediği ve o dönemde dahi Bağdat'ta sadece Hanbelilerin bulunmadığı açıktır. Muhyeddin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 17-19.

<sup>6</sup> Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 324-325; Mazlum Uyar, "Nusayrîlik", *İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 300; Sarıkaya, "Nusayrîlik", 192.

olsalar da daha çok kendilerini “Mü’miniyye/Mü’minûn” olarak isimlendirmektedirler.<sup>7</sup>

Nusayrîlere bu ismin verilmesi konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunlardan biri fırkanın adını Hz. Ali’nin azatlı hizmetçisi İbn Nusayr’dan aldığı yönündedir. Bu iddia böyle bir tarihi kişilik olmadığı gerekçesiyle geçerli görülmemiştir. Fırka mensuplarının çoğunun bulunduğu Lazkiye bölgesindeki Cebelü’l-Ensâriyye dağlarına nispetle bu adla anıldıkları diğer bir görüştür. Bu iddia da fırka mensupların başka yerlerde bulunmalarına ilaveten Arapça’da Ensâriyye’den Nusayriyye’nin türetilmeyeceği gerekçeleriyle kabul görmemiştir.<sup>8</sup>

Nusayrîlik isminin kaynağına yönelik dikkat çeken bir isimlendirme denemesi oryantalistlerce yapılan ve Nusayrîliği Hristiyanlık ile irtibatlandırmaya çalışan iddia ve görüşlerdir. Buna göre Nusayrî kelimesinin Hristiyanlar anlamındaki nasârâ kelimesinin küçültme/ism-i tasgir siğası olduğu, aynı anlamdaki Latince “nazerani” kelimesinin bozulmuş şekli olduğu ileri sürülmüştür. Bu iddialar da nasrânî kelimesinin ism-i tasğirinin nusayrî değil; nusayrânî şeklinde olacağı gerekçesiyle uygun görülmemiştir.<sup>9</sup>

İslam Mezhepler Tarihi kaynaklarında başlangıçta Nemiriyye/Nümeiriyye hicrî 5. asırdan itibaren de Nusayrî diye anılan fırka mensupları hakkında genelde tarımla uğraşmalarına bağlı olarak “Fellâh/Fellâhlar”, etnik kökenlerine istinaden “Arap Uşağı” gibi isimler de kullanılmıştır.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 325.

<sup>8</sup> Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 325; Sarıkaya, “Nusayrîlik”, 192.

<sup>9</sup> Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 325; Sarıkaya, “Nusayrîlik”, 192.

<sup>10</sup> Louis Masignon, “Nusayriler”, *MEB İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 9/365; İlyas Üzüm, “Nusayrîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/ 270; Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 323-326; Uyar, “Nusayrîlik”, 299-300; Sarıkaya, “Nusayrîlik”, 191-192. Konuyla ilgilenen farklı mesleklerden Batılıların konu hakkındaki iddiaları için bkz. Necmettin Alkan, “Alman Kaynaklarına Göre Osmanlı Nusayrîleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi Nusayrîlik Özel Sayısı 54/* (2010), 137-138; Abdullah Er, “Fransızca Yazılı Kaynaklarda Nusayriler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi Nusayrîlik Özel Sayısı 54/* (2010), 150-151; Ahmet Beşe, “İngiliz ve Amerikan Kayıtlarında Nusayriler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi Nusayrîlik Özel Sayısı 54/* (2010), 161-163.



Bugün itibariyle gerek dünyada gerek ülkemizde Nusayrilik için Alevî kelimesinin ya da içinde bu kelimenin geçtiği terkiplerin kullanıldığı görülmektedir.<sup>11</sup> Bunda 1900'lü yılların başlarında özellikle 1. Dünya Savaşından sonra yaşanan gelişmelerin ana etken olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre 1. Dünya Savaşı'nın ardından bölgeyi ele geçiren ve Nusayriler için o bölgede Alevî Otonom Devleti adıyla bir devlet kuran Fransızların talebi ve mensuplarının da uygun görmesiyle Nusayriler Alevî ismiyle anılır olmuşlar,<sup>12</sup> dışarıya dönük eserlerde bu ismi kullanmışlar, hatta bazı Nusayrî müellifler esasen fırkanın isminin baştan beri Alevî olduğunu, Nusayrî isminin muhaliflerce daha sonra türetildiğini iddia etmişler,<sup>13</sup> bu gelişmeden sonra artık Nusayriler için sadece Alevî ismi kullanıldığı gibi bazen Akdeniz Alevîleri, Arap Aleviliği, Çukurova Aleviliği, Suriye Aleviliği, Nusayrî Aleviliği gibi terkipler de kullanılır olmuştur.<sup>14</sup> Günümüz itibariyle fırka mensuplarının söz konusu siyasi gelişmelere bağlı olarak kendileri için kullanılan Alevî isimlendirmesini daha çok tercih ettikleri görülmektedir.<sup>15</sup> Bu durumun ise aşağıda işaret edileceği üzere Anadolu coğrafyasında kendileri için Alevî nitelmesi kullanılan ocak ve gruplar açısından bir takım karışıklıklara neden olduğu anlaşılmaktadır.

Modernitenin etkisiyle grup mensup ya da müntesiplerinin kendilerini geleneksel isimler yerine yeni ve farklı isimlerle adlandırmaları konusu Yezîdilik üzerinde de işlenebilir. Bilindiği gibi, "son iki asırdır modernite dünyada toplumlar üzerinde etkisini göstermiş ve modernleşme sürecine bağlı olarak bütün toplumlar için önemli sayılabilecek ciddi ve temelli dönüşümler yaşanmıştır. Bu dönüşümde modern rasyonelleştirme hareketlerinin geleneksel yapıları sorguya açması,

<sup>11</sup> Matti Moosa, "Alawiyah", *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito, (Oxford: Oxford Pres, 1995), 63-64; Reyhan Erdoğan Başaran, "Nida'dan Takiyye'ye: Nusayri-Alevi İnançında Nida ve Takiyye Uygulaması", *Eskiye: Sosyal Bilimler Dergisi* 46 (2022), 53.

<sup>12</sup> Muhammed Emin Gâlib et-Tavîl, *Arap Alevîlerinin Tarihi 'Nusayriler'*, çev. İsmail Özdemir (İstanbul: Çiziyazıları, 2000), 282; Selahattin Tozlu, "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Antakya ve İskenderun Nusayrileri (19. Yüzyıl)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi Nusayrilik Özel Sayısı* 54/ (2010), 106; Aytakin Şenzybek, "Suriye'de Dürzi-Nusayri-İsmaili ve Sünni İlişkileri", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), 480-483.

<sup>13</sup> Haşim Osman, *Hel el-'Aleviyyûn Şîa?* (Beyrut: Müessesetül'l-'âlemi li'l-matbû'ât, 1994), 10; Gâlib et-Tavîl, *Nusayriler*, 282.

<sup>14</sup> Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 326; Uyar, "Nusayrilik", 300; Sarıkaya, "Nusayrilik", 192.

<sup>15</sup> Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 326; Uyar, "Nusayrilik", 300; Sarıkaya, "Nusayrilik", 192.

inanç alanlarında da meşruiyet hususunu büyük ölçüde tartışılır bir duruma getirmesi etkili olmuştur. Aynı zamanda modernleşme ile geleneksel otorite yapılarının rasyonelleşmesi de hız kazanmış, bu süreçle ortaya çıkan yeni siyasal talepler ve gündeme gelen uzmanlık alanları, geleneksel kurumlar ve yapılar üzerinde de önemli etkiler göstermiştir.”<sup>16</sup>

Yezîdiliğin temel anlayışlarının ve toplumsal yapılarının büyük oranda değişikliğe uğramasına sebep olan modernite ve bağlı süreçlerin,<sup>17</sup> bu fırkanın isimlendirilmesi bağlamındaki etkisine gelince şu hususlara dikkat çekmek yerinde olacaktır. Öncelikle Mezhepler Tarihi’nde Nusayrîlik konusunda işaret edilen hususların pek çoğunun Yezîdilik için de söz konusu olacağı açıktır. Nitekim Yezîdi isimlendirilmesi konusunda farklı iddialar ileri sürülmüş, bu bağlamda bu ismin İranî dinlerdeki Tanrı’yı kasteden İzd, Ezîd, Ezîdi gibi kavramlardan türetildiği; bu ismin Tanrı’dan değil, Tanrı’ya tapan halk anlamında Ezday’dan dönüştürüldüğü, dolayısıyla kendilerine Ezda/Tanrıverdi anlamında Ezdaî ya da bunun dönüşmüş hali olan ve Tanrı’nın özel olarak yarattığı kimseler anlamında Yezîdi/Ezîdi denildiği; kökenleri İran’ın Yezd şehrine dayandığı için buraya nispetle Yezîdi denildiği vb. görüşler dile getirilmiştir.<sup>18</sup>

Konu hakkında yapılan araştırmalar Yezîdilik isminin Mezhepler Tarihi eserlerinde de işaret edildiği üzere Yezîd b. Muâviye ilgilisi dolayısıyla verilmiş olma görüşünün daha isabetli olduğuna işaret etmektedir. Nitekim gerek tarihî kaynaklarda bu ilişkilendirmeye dair çok açık bilgilere rastlanması gerek Yezîdiler’e ait *Qavl, Çirok ve Ez-diyati* denilen menkıbe ve ilahilerde Yezîd ve babası Muaviye hakkında anlatıların bulunması gerekse günümüzde bu ismi kullanan Yezîdilerin bulunması bu görüşü teyit etmektedir.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Necdet Subaşı, “Türk Modernleşmesi ve Alevîler”, *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, edit. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009), 110.

<sup>17</sup> Modernite ve bağlı gelişmelerin Yezîdilik için en temel değerlerden biri olan ‘Adî b. Musâfir hakkındaki kabuller üzerindeki etkileri ve bunların “göz ardı etme, sorgulama ve dışlama” şeklindeki tezahürleri ile ilgili olarak bkz. Metin Bozan, “Şeyh ‘Adî’siz Yezîdilik: Yezîdilerin ‘Adî b. Musâfir Algısında Yaşanan Farklılaşmalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 23-41.

<sup>18</sup> Metin Bozan, “Yezîdilik”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 455-456; a. müellf., “Yezîdilik/Ēzîdilik”, 267; Yaşar Kaplan, *Günümüz Yezîdiliği* (İstanbul: Nübîhar 2013), 27-30.

<sup>19</sup> Bozan, “Yezîdilik/Ēzîdilik”, 267; Kaplan, *Günümüz Yezîdiliği*, 30-35. Bozan burada Kürtçe konuşan bazı mıntikalarda ‘y’ harfinin özel isimlerde ilk harf

Yezîdîlik tarihî olarak ‘Adî b. Müsâfir üzerinden İslâm tarihi ile çok açık şekildeki irtibatına rağmen -Nusayrîlik’te de görüldüğü üzere gerek oryantalistler gerek diğer ilgililer tarafından Yahudîlik ve Hristiyanlık başta olmak üzere Zerdüştilik, Sâbilik, Maniheizm, Mitraizm veya Asurlular’la irtibatlı görülmeye çalışılmaktadır.<sup>20</sup> Günümüzde Yezîdîlik mensuplarından kimilerinin bir taraftan Hz. Hüseyin’in katili Yezîd’le ilişkilendirilmekten duydukları rahatsızlık diğer taraftan İslâm’dan koparak kendilerinin kadîm bir din oldukları iddiaları kapsamında kendilerini Yezîdî değil de Ezîdî olarak adlandırmaları<sup>21</sup> modernite ve bağlı süreçlerde yaşanan gelişmeler kapsamında dikkate alınmalıdır.

## 2. Çalışmalarda Mezhep, Ekol, Gelenek ve Grup Sistematiğinin Dikkate Alınmasının Önemi

Bilindiği üzere “her bir mezhep, ekol, gelenek ve grubun kendine özgü bir varlık algısı, zihniyeti, olay ve olguları anlamlandırma ve görüşlerini ortaya koymada bir sistematiği vardır. Dil ve kavramlar bu zihniyet ya da sistematiğim işletilmesinde en önemli unsurların başında gelmektedir.”<sup>22</sup> Nitekim farklı düşünce biçimleri, kendilerine özgü anlam haritalarını farklı kavramlar kullanarak oluştururlar. Bir düşüncede ya da sistemde neyin merkezde yer aldığını gösteren kavramlar, nelerin nasıl anlam kazandığını ortaya koyar.<sup>23</sup> Bu bağlamda fıkıh ve kelam ekollerinden birer örnek vermek kastı ifade açısından yerinde olacaktır. Söz gelimi kelime olarak mükelleflerin fiilleri anlamına gelen *ef’âl-i mükellefin* olarak adlandırılan dinî hükmün tarifinde Hanefiler ile Şâfiiler değişik noktalardan hareketle farklı bir yaklaşım sergilemişler, Şâfiiler Allah ile nass; Hanefiler ise nass ile insan fiilleri arasındaki bağlantıyı esas almışlar, buna bağlı zorunlu bir hal olarak Şâfiiler dinî (şer’î) hükmü “Allah’ın mükelleflerin fiille-

---

olarak geldiği durumlarda kelimelerin ‘y’ harfi düşürülerek Usuf (Yusuf), Unus (Yunus) şeklinde telaffuz edildiğine de işaret ederek bazı bölgelerde Ezîdî de denilse bunun Yezîdî olarak anlaşılacağına işaret etmektedir.

<sup>20</sup> Bozan, “Yezîdîlik/Ėzîdîlik”, 268; Kaplan, *Günümüz Yezîdîliği*, 35-41.

<sup>21</sup> Bozan, “Yezîdîlik/Ėzîdîlik”, 267 -268; a. müellf. “Şeyh ‘Adî’siz Yezîdîlik”, 30-38.

<sup>22</sup> Büyükkara, “Terminolojiyle İlişkili Sorunlar”, 257.

<sup>23</sup> Mehmet Zeki İşcan, “Halku’l-Kur’an Teorisi ve Dini Düşüncede Yenilik”, *Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslâm Alguları 26-28 Kasım 2010* (Samsun: Canik Belediyesi, 2011), 1/164. 163-174

rine bağlı hitabı”; Hanefiler ise “bu hitabın neticesi” olarak tanımlamışlardır.<sup>24</sup> Bu duruma bağlı olarak Hanefiler ile Şâfiîlerin *ef‘âl-i mükellefini* anlamlandırmaları farklı olmuş, söz gelimi “Şâfiîler ‘kesin bir delille ve kesin bir surette yapılması istenen dinî yükümlülüğü’ vacip kavramıyla ifade ederken; Hanefiler bunu farz ve vacip şeklinde iki kademeli olarak ele almışlardır.”<sup>25</sup> Bu durumda bir olay, olgu ya da hükmün, söz gelimi Hanefî sistematiğe ele alınıp Şâfiî kavramlarla ifade edilemeyeceği; ancak Hanefî sistematiğe kendi kavramlarıyla ifade edilebileceği anlaşılmaktadır.

Benzer bir durum kelimelerin de söz konusudur. Söz gelimi sorumluluk doğuran insan fiillerinin tartışıldığı kader ve kazâya iman meselesi bu noktada güzel bir örnek teşkil etmektedir. Mâturidîlik ile Eş‘arîlik ekolleri kader ve kazâ (yani sorumluluk doğuran insan fiilleri) konusunu, aynı kelimeleri farklı yerlerde ve anlamlarda kullanarak tartışmışlardır. Bilindiği üzere sorumluluk doğuran insan fiillerinde bir taraftan Allah’i ilgilendiren diğer taraftan insanı ilgilendiren bir yön bulunmaktadır. Mâturidîlik Allah’ın olacak şeyleri ezelde bilmesi ve takdir etmesini kader; Allah’ın bu takdirinin yeri ve zamanı geldiğinde yaratılmasını kaza olarak isimlendirip sistemleştirmiştir.<sup>26</sup> Eş‘arîlik’te ise “Allah’ın ezeli hükmüne, yani bütün nesne ve olayların levh-i mahfûzda veya küllî akılda topluca var olmasına” kazâ; “bütün nesne ve olayların kazâya uygun olarak yaratılması ve dış âlemde gerçeklik kazanmasına” ise kader denilmiştir.<sup>27</sup> Burada Türkiye’de yazılan eserlerde ilginç bir durumla karşılaşıldığına işaret edilmelidir. Alanda yazılan eserlerin kader konusunu ele alan kısımlarında genellikle “Kaza ve Kadere İman” başlıklarının kullanıldığı görülmektedir.<sup>28</sup> Kader konusunun Allah’a ve insana tealluk eden yönleri dikkate alındığında bu sıralamanın Eş‘arî sistematiğine göre konunun

<sup>24</sup> Salim Ögüt, “Ef‘âl-i Mükellefin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/ 452; Ali Bardakoğlu, “Fıkıh”, *İlmihal* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 1/163-164.

<sup>25</sup> Ögüt, “Ef‘âl-i Mükellefin”, 10/452; Ali Bardakoğlu, “Fıkıh”, 1/164.

<sup>26</sup> Cağfer Karadaş, “İman Konuları: Kader ve Kazaya İman”, *İslam’a Giriş* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 194-198; Abdullah Namlı, “Kazâ ve Kadere İman”, *İslâm İnanç Esasları*, ed. Vecdi Sönmez - Hilmi Karaağaç (Ankara: Lisans Yayıncılık, 2021), 98.

<sup>27</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/58; Metin Özdemir, *İslam İnanç Esasları* (Ankara: Bilay Yayınları, 2017), 195; Namlı, “Kazâ ve Kadere İman”, 98-99.

<sup>28</sup> Ahmet Saim Kılavuz, “Akaid”, *İlmihal* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 1/132; Özdemir, *İslam İnanç Esasları*, 195; Namlı, “Kazâ ve Kadere İman”, 97; Cenksu Üçer, *Anadolu’da Alevî Ocakları ve Grupları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 254. Kılavuz’un başka bir eserinde ise konuyu Kader ve Kazaya İman başlığıyla işlediği dikkat çekmektedir. Ahmet Saim Kılavuz, *Ana*

başlıklandırılması olduğu anlaşılmaktadır. Ancak konu anlatımına başlarken özellikle Mâturidî sistematige göre önce kaderin; sonra kazânın işlendiği görülmektedir.<sup>29</sup> Eserlerde metinlerin içeriğinin “kadere ve kazaya iman” şeklinde inşa edilmesine rağmen başlıklarda “kaza ve kadere iman” terkinin kullanılmasını, Eş’arî geleneğin kelam ve itikat alanındaki etkisiyle bağlantılı olabilecek bir alışkanlık şeklinde değerlendirmek mümkün görünmektedir.<sup>30</sup>

Göz önünde bulundurulması gereken bir diğer husus bir kelimenin farklı mezhepler, sistemler ve disiplinler nezdinde anlamlarının farklı olabilmesidir. Söz gelimi “şeyhayn” kelimesi “Ehl-i Sünnet anlayışında şekillenen hadis ilminde Buhârî ve Müslim’i ifade ederken; İslâm Tarihi, Kelam ve Mezhepler Tarihi’nde siyaset/hilafet alanında bu kelime ile Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer; Hanefî fıkıh geleneğinde Ebû Hanife ve Ebû Yusuf, Şâfiî fıkıh geleneğinde ise Abdülkerim er-Râfiî ve Nevevî kastedilmektedir.”<sup>31</sup> Dolayısıyla “şeyhayn” kelimesi hangi ilim dalında nasıl içeriklendiriliyorsa onun o bağlamda dikkate alınmasının gereği ortadadır. Bu itibarla bir taraftan bir mezhep, ekol, gelenek ve grubu ele alırken kendi sistematigi ve o sistematik içerisinde anlamlandırılan kavramlarını dikkate almalı diğer taraftan bir kavramın hangi sistemde nasıl anlamlandırıldığı mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır.

---

*Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 143. Bununla birlikte konuyu Kader ve Kazaya İman şeklinde başlıklandırarak Mâturidî sistematige göre kaleme alan çalışmalar da bulunmaktadır: Karadaş, “İman Konuları: Kader ve Kazaya İman”, 194; Bekir Topaloğlu, “Kader: Kader ve Kaza”, *İslâm’da İman Esasları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 491.

<sup>29</sup> Kılavuz, “Akaid”, 1/132-133. Burada Kazâ ve Kadere İman üst başlığının ilk ve ikinci alt başlıkları Kazâ ve Kaderin Anlamları; Kazâ ve Kadere İman iken; üçüncü alt başlığın Kader ve Kazâ ile İlgili Ayet ve Hadisler olarak belirlendiği görülmektedir. Benzer bir duruma başka çalışmalarda da şahit olunabilmektedir. Söz gelimi *İslam İlmihali* adlı eserde konu Kader ve Kaza’ya başlığında verilirken konu akışı başlığa uygun olarak kader ve kazanın tarifleri verilerek sağlanmışken; metnin ilerleyen bölümlerinde konu kaza ve kadere iman terkinine dönüşmüş, ana başlığın ilk alt başlığı yine Kaza ve Kadere İmanın Faydaları olarak verilmiştir. Lütfi Şentürk - Seyfettin Yazıcı, *İslam İlmihali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 73-75.

<sup>30</sup> Benzer bir mülahaza için bkz. Namlı, “Kazâ ve Kadere İman”, 97.

<sup>31</sup> Mehmet Efendioğlu, “Şeyhayn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/80.

### 3. İsimlendirme Problemi ve Bir Grubun Kendi Sistematiği ve Kavramları ile Ele Alınması Bağlamında Alevî Nitelemeli Gelenek

İslam Mezhepleri Tarihi'nin yukarıda zikredilen metodik yaklaşımlarının Alevî nitelemeli gelenek mensubu topluluklarla ilgili çalışmalarda da göz önünde bulundurulmasının önemli olduğu düşünülmektedir. Söz konusu metodik yaklaşımlardaki ilkeler göz ardı edildiğinde hem isimlendirme hem geleneğe mensup ocak ve grupların kendi sistematiikleri içerisinde değerlendirilmesi hususlarında birtakım sorunlar ortaya çıkacaktır. Çalışmamızda ele aldığımız gerek isimlendirme gerek her geleneğin kendi sistematiğinin ve kavramsal örüntüsünün dikkate alınmasının Alevî gelenek mensubu topluluklar örneğinde incelemek adına öncelikle Alevî nitelemeli geleneğe mensup toplulukların sahip oldukları ocak sisteminin<sup>32</sup> mutlaka göz önünde bulundurulması gerektiği vurgulanmalıdır. Zira Alevî nitelemeli topluluklar, ocak sistemine dayalı olarak varlıklarını sürdürmekte, daha çok kendi evliyası olarak kabul edilen kişilerin adlarıyla anılan her ocak<sup>33</sup> farklı bir tasavvufî neşveye sahip olabilmektedir.<sup>34</sup> Gerek ocak farklılığı gerek tasavvufî ekol mensubiyeti, ana konulardan âdâb ve erkâna hemen hemen bütün alanlarda ocaklar arasında

<sup>32</sup> Anadolu ve yakın coğrafyasındaki ocaklar için bkz. Hamza Aksüt, *Aleviler Türkiye İnan Bulgaristan* (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 2009); Ali Yaman, "Alevilerde Dedelik ve Dede Ocakları", *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, ed. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009); Mehmet Ersal, *Alevilik Kavramlar ve Ocak Sistemi – Çubuk Havzası Örneği* (Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2016).

<sup>33</sup> Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 77-84; Yaman, "Alevilerde Dedelik ve Dede Ocakları", 182-183. Sivas, Amasya ve Adıyaman yörelerindeki farklı ocaklar için bkz. Metin Bozkuş, *Sivas Aleviliği* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2006), 79-163; Harun Yıldız, *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 133-159; Fevzi Rençber, "Adıyaman Yöresi Alevî Ocakları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013), 159-170. Karadonlu Can Baba'nın evliya olarak kabul edilmesi ve buna bağlı uygulamalar ortaya koyan ocaklar örneği hakkında bkz. Rifat Türkel, *Karadonlu Can Baba ve Alevilik* (Kütahya: Academia Yayınevi, 2016), 23-44; 229-237.

<sup>34</sup> Her bir -en azından ana- ocak farklı tasavvuf geleneğine mensuptur. Meselâ "Tokat bölgesinde Hubyar ocağına bağlı olanların 'abdal'; Keçeci Baba ocağı mensuplarının 'ahî', aslında Bektaşî geleneğe mensup olan Cer Tarikatı mensuplarının 'melâmî', yine kendilerini Bektaşî gelenek içinde konumlandıran Nefes Evlatları'nın 'üveysî' geleneğiyle irtibatlandırıldığı bilinmektedir. Bu durum ise ocaklar arasında farklı tasavvufî gelenek mensubiyetinin varlığını açıkça ortaya koymaktadır. Cenksu Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 63-64.

farklılıkların ortaya çıkmasına neden olmaktadır.<sup>35</sup> Bu itibarla yukarıda sözü edilen alanlar başta olmak üzere bu konuda yapılan çalışmalarda görülen sorunların büyük oranda söz konusu ocak sisteminin dikkate alınmamasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

### 3.1. Alevî Gelenek Bağlamında İsimlendirme Problemi

Mezhepler Tarihinde bir metodolojik problem alanı olan isimlendirme meselesinin Alevî gelenek ile geleneğe mensup ocak ve gruplar hakkında da söz konusu olduğu görülmektedir. “Alevî” nitelemesinin birbirinden farklı silsile<sup>36</sup> ile tasavvufi geleneklere mensup olan ve (özellikle Osmanlı-Safevî siyasi mücadelesinde) farklı bir siyasi tarih tecrübesi bulunan ocakların hepsini içine alacak şekilde bir şemsiye kavram olarak kullanılması,<sup>37</sup> yanlış bir şekilde Sünnilik karşısına konumlandırılması,<sup>38</sup> modernitenin etkisiyle farklı dünya görüşlerine

<sup>35</sup> Çalışmalarda ocak sisteminin dikkate alınması hususunda bkz. Cenksu Üçer, “Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Ocak ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 12/2 (2019), 353-402; Fevzi Rençber, “Alevî Ocakzâdelerin Problemleri ve Çözüm Önerileri”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/4 (2013), 686-689.

<sup>36</sup> Sözü edilen her bir ocağın farklı silsilelere sahip olduğu bilinmektedir. Bahse konu ocaklar silsilelerini On iki İmam’dan biri -ki bu silsileler genellikle ve çoğu zaman dördüncü imam Zeyne’l-âbidin ile sekizinci imam İmam Rıza arasındaki imamlardan oluşmaktadır.- aracılığıyla Hz. Ali’ye dayandırır. Meselâ Muhammed Bakır’a Seyyid Hacı Ali Tûrabî Ocağı [Bkz. Alemdar Yalçın - Hacı Yılmaz, “Bir Ocağın Tarihi: Seyyid Hacı Ali Tûrabî Ocağı’na Ait Yeni Bilgiler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 26 (2003), 85], Musa Kâzım’a Hacı Bektâş Velî, Şah Kalender Velî ve Keçeci Baba ocakları [Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik* (Ankara: Andıç Yayınları, 1998), 1/28-32; Fahri Maden, “Keçeci Baba Ocağı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 71 (2014), 151; Mehmet Ersal, *Alevilik Kavramlar ve Ocak Sistemi -Çubuk Havzası Örneği-* (Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2016), 114], Muhammed Taki’ye Sarı Saltuk Ocağı [Veli Saltık, “Sarı Saltuk ve Saltuklular”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 34 (2005), 13], İmam Rıza’ya Şücaeddin Velî Ocağı [Hacı Yılmaz, “Sultân Şücaeddin Velî Zâviyesi ve Vakfına Ait Yeni Belgelere Bir Bakış”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 37 (2005), 8-12; Mehmet Demirtaş, *Horasan’dan Balkanlara Şücaeddin Velî Ocağı ve Erkanı* (2015), 25] silsilesini dayandırmaktadır.

<sup>37</sup> Cenksu Üçer, “Cemevlerine Yasal Statü Verilmesi ve Bu Kapsamda Yürütülen Bazı Tartışmalara Dair”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 15/2 (2022), 382.

<sup>38</sup> Alevî nitelemeli gelenek mensubu ocakların Sünnilik ile kıyaslanmaması gerektiği hakkında bkz. Hasan Onat, “Kimlik-Teoloji İlişkisi Bağlamında Alevilik-Bektâşilikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine”, *Alevilik-Bektâşilik Araştırmaları Dergisi* [Prof. Dr. Irene Melikoff’un Anısına] 1 (2009), 23-25, 29; Cenksu Üçer, *Anadolu’da Alevi Ocakları ve Grupları*, (Ankara: Ankara Yayınları, 2019), 70.

sahip olan ancak ocakların aşiret yapısı nedeniyle kendilerinin ocak/aşiret mensubiyetini Alevî kimliği ile tanımlayan bazı kişilerin dünya görüşlerini Alevîlik üzerinden anlatmaları,<sup>39</sup> aynı isimle anılan Nusayrîlik ile karıştırılması<sup>40</sup> ve aynı olgunun farklı isimlerle adlandırılması<sup>41</sup> bu noktada zikredilebilecek başlıca problemlerdir.

Burada çalışmanın Alevî nitelemesi ile anılan ocak ve grupların Nusayrîlik ile karıştırılması (belki de karşılaştırılması) ve farklı silsile, tasavvufî gelenek ve farklı bir siyasi tarih tecrübesi bulunan ocakların hepsini içine alacak şekilde bir şemsiye kavram olarak kullanılmasından kaynaklı sorunlarla sınırlandırılması yerinde olacaktır.

Alevî kelimesi bir taraftan, ilerleyen satırlarda işaret edileceği üzere, Anadolu ve yakın coğrafyasında yaşayan ocak sistemine dayalı topluluklar için 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle Kızılbaş ocaklar için kullanılmaya başlanmıştır. Ancak bu kullanımın daha çok yaygınlaşması ve Kızılbaş olmayan Bektaşîlik de dâhil ocak ve grupları içine alacak şekilde bir çatı ya da şemsiye kavram olarak

<sup>39</sup> Bu noktada Alevî nitelemeli ocak ve grup mensuplarının modernite ve şehirleşmenin etkisiyle buldukları pozisyonları merkeze alarak Alevîlik hakkında yaptıkları tanımların da bu geleneğin geleneksel formları dışında materyalizm, sosyalizm, komünizm, felsefi bir dünya görüşü vb. ilişkilendirilerek anlatılması sonucunu doğurduğu zikredilmelidir. Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 46-51.

<sup>40</sup> Cenksu Üçer, “Alevîliğin Yanlış Algılanması: Muharrem Uygulamaları Örneği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 74 (2015), 46.

<sup>41</sup> Alevî nitelemeli ocak ve grupların geçmişten günümüze âdâb ve erkânlarını yürüttükleri mekânların farklı isimlerle anılmaları bu bağlamda örnek verilebilir. Son zamanlarda yaşanan gelişmelere bağlı olarak cemevi, geleneğe mensup ocak ve grupların âdâb ve erkânlarını icrâ ettikleri tekke, zâviye, dergâh ya da meydanevi, büyük ev, tarikat evi gibi geleneksel isimlerin yerine yeni bir isim olarak kullanılmaya başlanmıştır. Fevzi Rençber, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlikte Cem ve Cem Evleri* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 27-82; Cenksu Üçer, “Cemevi: Âdâb ve Erkânın İcrâ Edildiği Mekan”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 88 (2018), 73-74. Sırf tesmiyenin mahiyeti değiştirmeyeceği prensibi âsitâne, tekke, zâviye, dergâh, meydan evi, tarikat evi ve en son da cemevi olarak isimlendirilen mekânlar örneğinde açıkça görülmektedir. Bunların isimleri farklı olsa da sonuçta bu mekânların her biri mahiyet olarak tevhidler getirilerek/zikirler çekilerek âdâb ve erkânın icra edildiği yerlerdir. Ancak âdâb ve erkânın icra edildiği bu mekânların farklı isimlerle anılması, bunların keyfiyetinin farklı olabileceğini göstermektedir. Nitekim âsitâne ismi alt tekkelerin hepsinin bağlı olduğu ana tekkeyi ifade eden bir adlandırmadır. Cemevi isimlendirmesinin, söz konusu âdâb ve erkân merkezlerinin söz gelimi dinlerin ortak mabetleri ile kıyaslanma ve diğer tasavvufî ekollerinin âdâb ve erkân mekânları ile türdeşliklerinin görülmemesi gibi temel sorunlara sebebiyet verebildiği düşünülmektedir. Üçer, “Cemevi”, 77-78.



kullanılması 1990'lı yıllardan sonraki kimlik politikaları olgusuna bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Diğer taraftan aynı isimlendirmenin yukarıda değinildiği üzere 20. yüzyılın başlarından itibaren İslam tarihinde geçmişten bugüne Nusayrîlik ismiyle bilinen ve Suriye merkezli olup Türkiye topraklarında da mensupları olan gruplar için kullanıldığı bilinmektedir.

19 ve 20. yüzyıllarda Müslümanların çoğunlukta yaşadığı coğrafyamızda yaşanan siyasi ve sosyal gelişmelere bağlı olarak Alevî kelimesinin Anadolu ve yakın civar coğrafyada yaşayan birbirinden farklı dinî gruplar için kullanılmasının, gerek Suriye olayları esnasında gerek ülkemizde yürütülen Muharrem etkinlikleri örneklerinde görüldüğü üzere yakın zamanda ülkede yaşanan bazı gelişmelerde bir takım yanlış konumlandırma ve değerlendirmeler yapılmasına neden olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim son zamanlarda yakın coğrafyamızda ve komşu ülkelerde cereyan eden bazı uluslararası olaylar nedeniyle, konunun Türkiye siyasetinde işlenmesi bağlamında ülkemizde kendilerine Alevî nitelemesi kullanılan ocak ve grupların, Suriye'de ve ülkemizde yaşayan Nusayrîler ile -işin içerisine bunların mezhep oldukları şeklinde problemleri bir bilgi de katılarak- karıştırılabildiği görülmektedir.<sup>42</sup>

Hâlbuki Türkiye'de geçmişte her biri mensup olduğu ocak ismiyle adlandırılan, ancak şu an itibarıyla kendilerine Alevî ya da meşhur haliyle Alevî-Bektaşî isminin yaygın olarak kullanıldığı ocak ve grupların hiçbirinin kendilerine Nusayrî ya da Arap Alevîsi denilen yapı ve gruplar ile tarihte -ne itikaden ne zihnen ne kültürel olarak ne de siyaseten- hiçbir biçimde ilişkileri olmamıştır. Muharrem etkinlikleri bağlamında da Muharrem ayı ve vesilesiyle yerine getirilen oruç tutma, aşure kaynatma gibi uygulamalar dikkate alındığında her iki grupta da birbiriyle hiç ilişkisi olmayacak derecede farklı anlayış ve -hatta oruç örneğinde görüleceği üzere tam tersi pratikler söz konusudur, zira Alevî nitelemeli ocaklar ve gruplar Muharrem orucu tuttarken; Nusayrîler tutmamaktadır.- uygulamalar olmasına rağmen ülkede bu grupların karıştırıldığı görülmektedir.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Bu tamamen yanlış bir bilgidir, zira çalışmanın kaynakçasında da yer verilen ve alanda yürütülen akademik çalışmaların verilerine göre Alevî gelenek mezhep değil; daha çok bir tasavvufî hayat bağlamında görülmesi gereken bir olgudur. Geleneğin tasavvufî boyutu hakkında bkz. Sayın Dalkıran, "Alevî Kimliği ve Anadolu Aleviliği Üzerine Bir Deneme", *Ekev Akademi Dergisi* 6/10 (2002), 95-117; Sönmez Kutlu, "Aleviliğin Dini Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi", *İslâmiyât* 7/3 (2003), 31-54; 31-54; M. Saffet Sarıkaya, "Alevilik-Bektaşîliğin Tasavvufî Boyutu Üzerine", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 82 (2017), 9-23.

<sup>43</sup> Üçer, "Aleviliğin Yanlış Algılanması: Muharrem Uygulamaları Örneği", 46-66.

Konunun ikinci yönüne; yani geçmişte her biri mensup olduğu ocak ismiyle anılan günümüzde de aslında ocak mensuplarının kendilerini yine mensup oldukları ocak ismiyle tanımladıkları bir gerçeklikte bütün ocaklar için bir üst kimlik ya da şemsiye kavram olarak Alevî nitelemesinin kullanılmasına gelince: Bu durumda öncelikle Alevî nitelemesinin Anadolu coğrafyasında söz konusu gelenek için kullanılması hususuna dikkat çekmek yerinde olacaktır. Alevî kelimesinin Anadolu topraklarında bir şemsiye kavram olarak kullanılması, 1850'li yıllarda Osmanlı'nın siyasi ve sosyokültürel ortamının ön plana çıktığı görülmektedir. Söz konusu kullanımın Kızılbaş süreğine bağlı topluluklarla ilgili olarak geliştirildiği ve bunun Osmanlı-Safevi mücadelesinden miras kalan sosyal problemlere bir nevi çözüm arayan yaklaşımların sonucunda ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Zira burada söz konusu grupların Kızılbaş şeklindeki geleneksel isimlendirilmesinin dışında yeni bir isimle adlandırılması olgusu söz konusudur. Bahsedilen sosyal sorunun çözümünde Bektaşilik ocağı ve tekkesinin de işin içerisine katılarak yürütülmesi niyeti gözden kaçmamaktadır. Günümüzde Alevilik-Bektaşilik, Alevilik/Bektaşilik, Alevilik ve Bektaşilik vb. kullanımların bu olguyla bağlantılı olduğu açıktır. Bu terkiplerdeki Alevilik nitelemesinin ise daha çok Kızılbaş sürekli toplulukları ifade ettiği dikkat çekmektedir.<sup>44</sup>

Söz konusu problemleri gören Mezhepler Tarihçileri son dönemlerde Alevî gelenek ya da mensup ocak ve gruplar hakkında yürütülen farklı alanlardaki çalışmalarda sıklıkla tercih edilen Alevî-Bektaşî, Alevî/Bektaşî, Alevî ve Bektaşî gibi kullanımların, mevcut yapıyı izah etmekte yetersiz kaldığına işaret etmişlerdir. Yukarıda bahsedilen ocak sistemi, "Alevilik ve Bektaşiliği özdeşleştirdiği mi yoksa farklılaştırdığı mı net bir şekilde anlaşılmayan söz konusu bu kullanımların da Alevî geleneğe mensup ocak ve grupların fiili durumunu tam

<sup>44</sup> İrene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Cem Yayınları, 1994), 53; Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslâmiyât* 7/3 (2003), 124; Ömer Faruk Teber, "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dini - Siyasi Tanımlamalar", *Anadolu'da Aleviliğinin Dünü ve Bugünü*, ed. Halil İbrahim Bulut (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010), 71; Cenksu Üçer, *Alevilikte Musâhiblik* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 35-36; Ümit Erkan, *16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 52. Bu süreçte oryantalistlerin bu yapının isimlendirilmesi hususundaki tavırları hakkında bkz. Fevzi Rençber, *Oryantalistlere Göre Alevilik ve Bektaşilik* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018).

olarak ortaya koyma hususunda yeterli ve bütün ocak/grupları kapsayıcı olamadığını göstermektedir.”<sup>45</sup> Bu konuları ele alan akademisyenlerin bu noktada en azından iki ana ekol ve merkezi dikkate alarak Bektaşî Alevîler ve Kızılbaş Alevîler<sup>46</sup> şeklinde bir kullanımı tercih ettikleri görülmektedir. Alevî ve Bektaşî kelimelerinin birlikte kullanılmasında “Bektaşî nitelendirmesiyle Hacı Bektaş Tekkesi bağlarına atıf yapılırken; Alevî kelimesiyle daha çok Erdebil Süfiyân Süreği mensuplarının (Kızılbaşlar)”<sup>47</sup> ifadelendirilip şemsiye içerisine dâhil edilme çabaları açıkça görülmektedir. Nitekim Onat’ın çalışmasında “Alevî şemsiyesi altında yer alan ocak ve gruplar için Kızılbaşlık ve Bektaşîlik farklılığı gerçeğine dayanan bir durumun söz konusu olduğu, her ikisi Türk tarikatı olsa da aynı şeyler olmadıkları ve bunun gerek araştırmalarda gerek tartışmalarda mutlaka dikkate alınması gereken önemli bir olgu olduğunu vurguladığı” önemle belirtilmelidir.

Gerek itikad gerek amel yönlerinden birbirinden oldukça farklı dinî yapılar olmaları dikkate alınarak İsmâîlî gruplar hakkında Müsta’lî İsmâîlîler ve Nizârî İsmâîlîler şeklinde birleşik bir adlandırma yapmanın Mezhepler Tarihi’nin metodik yaklaşımı açısından olguya daha uygun olacağı yönündeki tespitin bir benzerinin Alevî gelenek mensubu ocak ve gruplar hakkında da söz konusu olduğu görülmektedir. Buna göre işaret edilen ocak yapılanması, farklı tasavvufî gelenek mensubiyetleri ve ocak yapılanmasına uyarlanmış hiyerarşik tekke<sup>48</sup> yapılanmasının, Alevî gelenek mensubu ocak ve grupların

<sup>45</sup> Cenk Üçer, “Alevilik; Yapılar, Grupların Temel Özellikleri ve Bazı Mülahazalar”, *Dinî Araştırmalar Dergisi* 12/33 (2009), 74-75.

<sup>46</sup> Onat, “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, 113; M. Saffet Sarıkaya, “Bektâşî-Alevîlerde Bir Dua: Nâdı Ali”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 17-31; Rıza Yıldırım, *Geleneksel Alevilik İnanç, İbadetler, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek* (İstanbul: İletişim, 2018), 237-243.

<sup>47</sup> Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 757. Bektaşîler ile Süfiyân Süreği mensupları (Kızılbaş ocakları) arasında merkez ve çevre olgusu söz konusu olmuş; bu bağlamda Kızılbaş gruplar merkezde değil çevrede kalmıştır. Doğan Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 89-90. Bu yapının Adıyaman’daki fiili durumu hakkında bkz. Fevzi Rençber, *Hakk Muhammed Ali Aşkî, Adıyaman Alevîleri* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 25-35. Bektaşî tekkelerinin özellikle merkez tekkenin Anadolu’da Osmanlı merkezi sistemiyle olan ilişkilerinin Hacı Bektaş geleneğinin dilini, kurumsal yapısını, hatta cem erkânı esnasında kullanılan müzik aletlerinin durumunu dahi şekillendirdiği ve şiirlere Bektaşî gelenekte daha çok nefes denmesinin bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiği hakkında bkz. Üçer, “Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi”, 385-386.

<sup>48</sup> Anadolu ve Balkanlar’daki tekke, zâviye ve dergâhlar için bkz. Baki Öz, *Dünyada ve Türkiye’de Alevî-Bektaşî Dergâhları* (İstanbul: Can Yayınları, 2001),

isimlendirilmesinde de esas alınması daha sağlıklı değerlendirmeler için gereklidir. Bu bağlamda, sözgelimi, “Bektaşî Alevîler, Erdebil Süfiyân Süreği Talibi (Kızılbaş) Alevîler ya da Dede Garkınlı Alevîler, Baba Mansurlu Alevîler, Tahtacı Alevîler, Hubyarlı Alevîler, Keçeci Babalı Alevîler şeklindeki bir kullanım olguya daha uygun görünmektedir.”<sup>49</sup> Anadolu’da varlığını sürdüren ve gerek Bektaşîlik’e gerek Süfiyân Süreğine bağlı olmayan farklı silsile ve tasavvufi gelenekli müstakil ocakların yanı sıra Hacı Bektaş Ana Ocağına/Dergâhına bağlı olan alt ocak/dergâhların bulunması ve Eraslan, Güvenç Abdal gibi bunların da yine farklı tasavvufi neşvelere sahip olması ve âdâb ve erkânlarını yine müstakil olarak yürütmeleri<sup>50</sup> ocak merkezli isimlendirmenin geleneğin mevcut durumunu ifade edebilmek için gerekli olduğunu göstermektedir.

Bu konuyu daha somutlaştırmak için birkaç örnek daha zikretmek yerinde olacaktır. Meselâ Tokat’ta Hubyar Tekkesi’ne bağlı olan ve her biri kendi içinde erkân yürüten 3 (üç) ocaktan (Sıraçlar) söz etmek mümkündür. Bunlar önce kendi içlerinde Dedeci/Tekkeli Hubyarlı ve Babacı Hubyarlı olarak ikiye; Babacılar da kendi içlerinde Anşa Bacı ve Eraslan ocağı olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu durumda Hubyar Tekkesine bağlı olan söz konusu ocaklar için Dedeci/Tekkeli Hubyarlı (dede ya da tâlib), Babacı Hubyarlı ya da daha detaylı bir şekilde Eraslan ocağı mensubu Hubyarlı, Anşa Bacı ocağı mensubu Hubyarlı gibi bir kullanım söz konusu ocakların farklılıklarını gözetmek adına daha uygundur.<sup>51</sup> Aynı metodik isimlendirme ile Tokat bölgesindeki Bektaşîleri de Eraslanlı/Eraslan ocağı mensubu Bektaşî, Bostankolulu/Bostankolu ocağı mensubu Bektaşî şeklinde isimlendirmenin gerekli olduğu anlaşılmaktadır.<sup>52</sup> Bu bağlamda Tahtacılarla ilgili şu şekilde bir isimlendirme örneği zikretmek yerinde olacaktır. Söz gelimi Mersin Tahtacıları üzerine yapılan bir araştırma verilerine göre bölgedeki “Çaylak aşireti Yanyatır; Aydınlı ve Üsküdarlı (Üskürdeli) aşiretleri ise Emirli ocağına bağlıdır.”<sup>53</sup> Bu durumda Yanyatır ocağına mensup Tahtacı; Emirli ocağına bağlı Tahtacı ya da eğer aşiretler de işin içine dahil edilecekse Yanyatır

13- 330; Eraslan Doğanay, *Anadolu’da Yaşayan Dergâhlar* (İstanbul: Can Yayınları, 2000), 47-142.

<sup>49</sup> Daha detaylı değerlendirmeler için bkz. Üçer, “Alevîlik; Yapılar, Grupların Temel Özellikleri”, 74-75; Üçer, “Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi”, 372-372. Ayrıca bkz. Büyükkara, “Terminolojiyle İlişkili Sorunlar”, 269.

<sup>50</sup> Üçer, *Musâhiblik*, 186-187.

<sup>51</sup> Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, 191-194. Ayrıca bkz. Hasan Coşkun, *Tokat Alevîleri “Sırrımız Türklük”* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2021), 28-30, 49-69.

<sup>52</sup> Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, 183-191.

<sup>53</sup> Ali Selçuk, *Tahtacılar* (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2004), 44-46.

ocağına mensup Çaylak Tahtacı, Emirli ocağına bağlı Aydınlılı Tah-tacı gibi isimlendirme olguya daha uygundur.

Mezhepler Tarihi'nin metodik temel yaklaşımında yer alan her olay, olgu, kavram, grup, kişi vb. bütün unsurları kendi zamanı, mekânı, ortam ve şartlarında ele alınması gerektiği prensibi doğrultusunda İsmâililik örneğinde zikredilen hassasiyetin bu toprakların siyasi tarih tecrübesi bakımından da işletilmesinin gerekli olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Hz. Peygamber'in (sav) vefatını takip eden yıllardan bugüne farklı mezhepler ve ekollerin ortaya çıkıp temel görüşlerini oluşturmasına etki eden en önemli unsurların başında gelen siyaset hususunda bunun önemi ortaya çıkmaktadır. Anadolu ve yakın coğrafyasında Kızılbaşlık meselesi ve algılarının Osmanlı Safevî mücadelesiyle yakından ilgili olduğu bilinmektedir. Birtakım Kızılbaş ocakların söz konusu mücadelede Osmanlı'ya karşı Safevî taraftarlığı yapmaları bahsedilen algıyı büyük oranda şekillendirmiştir.<sup>54</sup> Bu mücadelede Osmanlı tarafında yer alan Bektaşiler ile Safevî tarafında yer alan Kızılbaşların günümüzde Alevî şemsiyesi altında değerlendirilmesi olay ve olgular hakkında birtakım karışıklıklara da sebebiyet vermektedir. İleride işaret edileceği üzere Erdebil Süfiyân Süreğine bağlı Kızılbaş ocakların erkânları ve erkânlarına dair eserlerinde nasıl ki farklılıklar bulunuyorsa, bu toplulukların siyasi tecrübesinde de farklılıklar bulunmaktadır. Nitekim Osmanlı Safevî mücadelesinde Osmanlı tarafını tutan ve Çaldıran'da Osmanlı saflarında yer alıp Safevîler'e karşı mücadele eden Kızılbaş toplulukların varlığı<sup>55</sup> işaret edilen hassasiyetlerin işletilmesinin ne denli önemli olduğunu göstermektedir.

### **3.2. Alevî Gelenekle İlgili Çalışmalarda Her Ocağın Kendi Sistematiğinin Dikkate Alınmasının Önemi Hususu ve Bunun Eserler Boyutundaki Durumu**

Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplar hakkında yapılacak bütün çalışmalarda ocak sistemi ve ocakların tasavvufi gelenek mensubiyeti farklılığının mutlaka dikkate alınması gerektiği hususuna geleneğe ait eserler somut örnek teşkil etmektedir. "Alevî gelenek içerisinde

<sup>54</sup> Bir cönk örneği ve hakkındaki çalışmayla ilgili olarak bkz. Mehmet Atalan, *Türk Kültüründe Muhammed Hanefî Cenknâmeleri* (İstanbul: TBBD Yayınları, 2011); deyişler/nefesleri bir araya getiren çalışmalar için bkz. İsmail Özmen, *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998); Cahit Öztelli, *Bektaşî Gülleri Alevî-Bektâşî Şiirleri Antolojisi* (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1973).

<sup>55</sup> Mustafa Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2002), 177; Saim Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik* (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 36-39.

kaleme alınan eserlerde, her bir ocak ve gruba ait eserin söz konusu ocak ve grubun kendi mensubiyetini yansıtan bir özelliğe, kendilerine ait bir ton, tını veya renge sahip olacağı göz ardı edilmemelidir.”<sup>56</sup> “Yol bir sürekin bin bir” anlayışının daima ön planda tutulduğu gelenekte iman esasları ile ilgili kabullerden ibadet hayatına dair uygulamalara, icra edilen âdâb ve erkândan musâhiplik ve düşkünlük gibi sosyal içerikli kurumsal uygulamalara varıncaya kadar hemen hemen bütün anlayış ve uygulamalarda görülen farklılıklar ve bunların gerek klasik gerek güncel eserlere yansımalarına dair mevcut durum işaret edilen bu noktayı teyit etmektedir. Nitekim her bir ocak kendi içinde âdâb ve erkân yürütmektedir. Yürüttükleri âdâb ve erkâna ait eserler de kendi geleneklerine ait eserlerdir. Her bir ocak kendi geleneğine ait eserleri okumakta ve bunlara göre âdâb ve erkân yürütmektedir. Bu itibarla meselâ hiçbir Bektaşî grup, söz gelimi Erdebil Sûfiyân Süreğine mensup (Kızılbaş) herhangi bir gruba ait âdâb ve erkân yürütmemekte ve şu anda Buyruk adıyla şöhret kazanmış herhangi bir âdâb ve erkâna ait eseri esas alıp okumamakta ve erkânını buna göre yürütmemektedir. Bu durum erkân esnasında okunan deyiş/nefeslerde (gelenekte ilham ve keşfe dayandığı kabul edilen şiirlerle deyiş ve nefes şeklinde farklı isimlerin verilmesi olgusu dâhil) de kendisini göstermektedir. Her ne kadar şehirleşme ile karşılaşılacak duruma bağlı olarak bir takım farklı uygulamalar görülebilse de geleneksel yapıda, her gelenek kendi geleneğine mensup ozanların deyiş/nefeslerini okumaktadır. Söz gelimi Sûfiyân Süreği gelenekli ocaklarda daha çok Hatâyî, Pir Sultan ve Kul Himmet’i okunurken; Keçeci Babalılar Fedâyî Baba okumaktadır.<sup>57</sup> Bu durumun tasavvuf-taki her ekolün kendi başvuru kaynağını esas alarak âdâb ve erkânını yürütmesiyle ilgili olduğu tartışmasızdır. Nitekim bir Nakşî grubun âdâb ve erkânını, bir Rifâî ya da Kâdirî grubun erkân kaynağı ya da usulüne göre yürütmediği ve yürütmeyeceği açıktır. Yukarıda Alevî gelenek için çizilen çerçeveye göre bu olgu Alevî nitelermeli ocak ve gruplar için de söz konusudur ve Alevî nitelermeli ocak ve gruplar, kendi ocak gelenekleri içerisinde kaleme alınan erkâna

<sup>56</sup> Ali Yaman’ın “Değişik bölgelerde bulunan ocakların dinsel törenlerdeki uygulamalarında biçimsel farklılıklar bulunmaktadır.” tespiti bu hususa işaret etmektedir. Yaman, “Alevilerde Dedelik ve Dede Ocakları”, 182; Cenksu Üçer, “Alevî Klasikleri Çalışmalarında Ocak Sisteminin Önemi Üzerine”, *Uluslararası Alevî-Bektâşî Klasikleri Sempozyumu, Sakarya Üniversitesi, 8-9 Kasım 2014* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 393-396.

<sup>57</sup> Fedâyî Baba Divanı hakkında bkz. Abdullah Çelebi, *Amasyalı Fedâyî Baba Divanı* (İstanbul: Can Yayınları, 1991). Tokat bölgesinde Bektaşî yapı içerisinde yer alan Cer tarikatı mensuplarının daha çok İsmail Sebâtî’ye ehemmiyet gösterecekleri aşikârdır. Sebâtî’nin deyişleri için bkz. İsmail Haziray - Muhlis Halis Ayhan, *İsmail Sebati’den Deyişler* (İstanbul: 2001).

dair eserlerle âdâb ve erkânlarını yürütmekte ve diğer Alevî ocaklar ile diğer tasavvuf ekollerine ait âdâb ve erkân kitaplarıyla amel etmektedir. Söz konusu kuralın ocak ve grupların sahip oldukları “bir nevi aşiret yapısı” nedeniyle Alevî geleneğe daha kuvvetli bir vurguya sahip olacağı açıktır. Bahse konu “aşiret yapısı/tarikatları” olgusu “Alevî geleneğe mensup ocakların diğer tasavvuf ekolleri ile en temel farklılıklarından biridir. Bu çerçevede özellikle dikkate alınması gereken temel husus söz gelimi İmam Cafer Buyruğu ya da Şeyh Safi Buyrukları adlı eser(ler)in Bektaşîlere ait erkân kitapları değil, daha çok Erdebil Süfiyân Süreğine (yani Kızılbaş) ocak ve gruplara ait eserler olduğudur. Nitekim Bektaşî geleneğe ait âdâb ve erkân kitaplarının Erkânâme; diğer ocaklara (özellikle de Süfiyân Süreği Tâlibleri/Kızılbaşlar) ait olanların Buyruk olarak isimlendirilmesi ocak farklılıklarının ne kadar önemli olduğunu açıkça göstermektedir.”<sup>58</sup> Ayrıca literatürde “*Şeyh Safi Buyrukları ve İmam Cafer-i Sadık Buyrukları* olarak adlandırılmalarına rağmen içerik olarak Safevîler’den bahsetmeyen eserlerin bulunduğu”<sup>59</sup> detayı da önemle vurgulanmalıdır.

Bu veriler ve benzerleri,<sup>60</sup> Alevî nitelemeli ocak ve gruplar içerisinde gerek klasik gereken günümüzde yazılan eserlerde, bunların

<sup>58</sup> “Her ocağın sahip olduğu farklı bir tını dolayısıyla aslında Erdebil Süfiyân Süreğine bağlı ya da bağlı olmayan ocaklara ait Buyruk ismiyle şöhret bulmuş olan eserler arasında dahi söz konusu mensubiyetten kaynaklı tını, ton ya da renk farklılığı olacağı gözden uzak tutulmamalıdır. Bu kanaate götürülen olgu, Buyruk olarak isimlendirilen nüshaların birbirinden farklı olması ve her birinin kendine has bazı özelliklerinin bulunmasıdır. Söz gelimi bazılarında dört kapı kırk makam değil de dört kapı yirmi sekiz makamlı bir yapının bulunması, kullanılan ayet sayılarının farklılığı, aynı şekilde konuları işlerken farklı ayetlere işaretlerde bulunulması, benzer bir durumun hadis metinleri için de söz konusu olmasıdır. Ayrıca eserlerde yer verilen deyişlerinde farklı olduğu dikkat çekmektedir.” Üçer, “Alevî Klasikleri Çalışmalarında Ocak Sisteminin Önemi Üzerine”, 393-396.

<sup>59</sup> Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, 42.

<sup>60</sup> Adil Ali Atalay tarafından İmam Cafer Buyruğu [*İmam Cafer Buyruğu*, haz. Adil Ali Atalay, (İstanbul: Can Yayınları, 1998)], Mehmet Yaman tarafından Şeyh Safi Buyruğu [*Erdebilli Şeyh Safi ve Buyruğu*, haz. Mehmet Yaman, (İstanbul: 1994)], Ahmet Taşğın tarafından Şeyh Sâfi Buyruğu [*Bisâti, Şeyh Sâfi Buyruğu (Menâkıbu'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr)*, haz. Ahmet Taşğın (Ankara: Rheda-Wiedenbrück Çevresi Alevi Kültür Derneği Yayınları, 2003)] ve Fuat Bozkurt tarafından Buyruk [*Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt (İstanbul: 1982)] adıyla yayıma hazırlanan eserlerde ayetlerin ve hadislerin kullanımı, dört kapı kırk makamın ele alınışı ve başlıkları arasındaki farklılıklar hakkında bkz. Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 340-347. Buyruk olarak yayımlanan farklı eserler ve nüshalarda üç sünnet yedi farzla ilgili farklılıklar hakkında bkz. Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, 331-345.

söz konusu ocak ve grubun kimliğini yansıtan bir özelliğe ve kendilerine has bir renk, ton veya tınıya sahip olacağını açıkça ortaya koymaktadır.<sup>61</sup> Bu husus Hızırnâme örneğinde daha somut bir şekilde görülmektedir. Eseri yayıma hazırlayan Altınok'un İmam Cafer ve Şeyh Safi Buyrukları ile Hızırnâme'yi karşılaştırarak işaret ettiği ifadelerine göre, "eserler arasında öncelikle ele alınan ortak konuların yer alış sırası farklıdır. Ayrıca ortak konulardan "dört kapı kırk makam", "musâhiplik", "mürebîlik" gibi konular İmam Cafer Buyruğu'nda asıl olarak hep Ca'fer-i Sâdık; Şeyh Safi Buyruğunda ise Safiyyüddin Erdebili ekseninde ele alınmaktadır. Hızırnâme'de ise "hem Ca'fer-i Sâdık hem de Safiyyüddin Erdebili'nin Hz Ali, On iki İmamlar, On yedi Kemerbest, Hızır ve diğer Ricâl-i Gayblerle olan mülakatları söz konusudur. Bu nedenle Hızırnâme'nin İmam Ca'fer ve Şeyh Safi Buyruklarını cem eden ve bunlara Hızır motifini de ekleyen bir eser olduğu değerlendirilmektedir."<sup>62</sup> Bu durum genel bir yaklaşımla tahkikli bir Buyruk nüshası çalışmasının mümkün olmayacağını ortaya koymaktadır. Buyruk adıyla isimlendirilen bir nüshanın tahkikli neşrinin ancak aynı ocağa mensup olduğu tespit edilen nüshalar esas alınarak yapılabileceği anlaşılmaktadır.<sup>63</sup>

### 3.2.1. Alevî Gelenek ve Eserleri Hakkındaki Çalışmalarda Ocak Farklılıklarının Dikkate Alınmamasından Kaynaklı Birtakım Sorunlar

Bu çalışmada isimlendirme ve kavramların yerli yerinde kullanılmamasının farklı sorunlara sebep olacağı hususunda Türkiye Diyanet Vakfı tarafından "*Erkânnâme I*"<sup>64</sup> adıyla neşredilen eser örnek olarak ele alınmıştır. İlgili eser Diyanet Vakfı'nın "Anadolu Halk Klasikleri" adı altında planladığı yayın serisinin bir alt kategorisi olarak Alevî-Bektaşî Klasikleri serisi içinde yayıma hazırlanmıştır. *Erkânnâme I* adıyla neşredilen eserin asıl adı "*Tasavvuf Risâlesi*"'dir. Eseri yayıma hazırlayan Kaplan, bu hususu Giriş bölümünde özellikle vurgulamaktadır.<sup>65</sup> Eseri bilimsel olarak yayıma hazırlayan Kaplan'ın eserin asıl adının Tasavvuf Risâlesi olduğunu özellikle vurgulaması, söz konusu yayına Erkânnâme isminin konulmasının, eseri

<sup>61</sup> Üçer, "Alevî Klasikleri Çalışmalarında Ocak Sisteminin Önemi Üzerine", 393-396.

<sup>62</sup> Baki Yaşa Altınok "Giriş", *Hızırnâme*, haz. Baki Yaşa Altınok (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 23.

<sup>63</sup> Üçer, "Alevî Klasikleri Çalışmalarında Ocak Sisteminin Önemi Üzerine", 400.

<sup>64</sup> *Erkânnâme I (Tasavvuf Risâlesi)*, haz. Doğan Kaplan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007).

<sup>65</sup> Doğan Kaplan, "Giriş", *Erkânnâme I*, haz. Doğan Kaplan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 13.



neşreden kuruluşun ya da bahse konu serinin yayın sorumlularının bir tercihi olabileceğini düşündürmektedir.

Bu çalışmada ele alınan eserin, isimlendirme ve kavramların yerli yerinde kullanılmamasının farklı sorunlara sebep olacağı hususunda canlı bir örnek teşkil ettiği değerlendirilmektedir. Zira asıl adı *Tasavvuf Risâlesi* olan<sup>66</sup> bu eserin *Erkânnâme* adıyla yayımlanması zincirleme bazı hatalı bilgilendirme ve değerlendirmelere sebebiyet vermiştir. *Erkânnâme* ismiyle yayımlanan eser incelendiğinde muhteva olarak aslında Erdebil Sûfiyân Süreğine ait bir nüsha (Buyruk) olduğu anlaşılmaktadır. Orijinalinde Tasavvuf Risâlesi ismini taşıyan Sûfiyân Süreğine ait yazma bir eserin, -Bektaşî geleneğe ait âdâb ve erkâna ait eserlerin *Erkânnâme*; Sûfiyân Süreğine ait olanların ise Buyruk olarak isimlendirildiği hususunu göz ardı ederek *Erkânnâme* ismiyle yayımlanması, eserin, yanlış bir şekilde Bektaşî geleneğe ilişkilendirilmesine ve Bektaşî geleneğe ait bir esermiş gibi değerlendirilmesine yol açmıştır. Nitekim bir çalışmada araştırmacıların eseri Hacı Bektaş ile irtibatlı bir bağlamda kullandıkları ve bunun doğal olarak birtakım yanlış atıflara neden olduğu anlaşılmaktadır.

Söz konusu çalışmanın konu akışı göz önüne alındığında Hacı Bektaş Velî'den bahsedilen bir bölümde *Erkânnâme*'den alıntı yapıp "*Alevî Bektaşî geleneğinde önemli bir sembol olan on iki imgesini kullanması dikkat çekici bir simgelem örneğidir.*" ifadeleriyle Hacı Bektaş Velî'nin On iki İmam'a sembol olarak yer verdiğine işaret edilmektedir.<sup>67</sup> "Hâlbuki çalışmada yer verildiği şekliyle Hacı Bektaş Velî'nin eserlerinde On iki İmam'a atıf yapılmaz."<sup>68</sup> Zira şu andaki verilere göre On iki İmam motifinin Anadolu'daki gruplarda görülmesi 16. yy.dan sonraki bir sürece denk gelmektedir. Bu gelişme öncelikle Şah İsmail'in On iki İmamcı Şiîliği benimseyip bunu kendisine bağlı gruplarda yayma çabaları doğrultusunda Erdebil Sufiyân Süreğine bağlı olan gruplarda gerçekleşmiş, daha sonra diğer gruplarda da bazı etkileri görülmüştür.<sup>69</sup> Nitekim bu durum bildiri sahiplerinin de Hacı

<sup>66</sup> *Erkânnâme I* adıyla neşredilen *Tasavvuf Risâlesi* adlı eserin özellikle ve muhtevası hakkında bkz. Kaplan, "Giriş", 13-15.

<sup>67</sup> Hamit Aktürk - Talip Tuğrul, "Alevî Bektaşî Kaynaklarında İnsan Yetiştirme Modeli", *2014 Kutlu Doğum Sempozyumu- Erzurum* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 715.

<sup>68</sup> Hacı Bektaş Velî'de On iki İmam anlayışı da On iki İmamcılık'la bağlantılı olarak oluşturulan tevellâ ve teberrâ anlayışları da yer almamaktadır. Bkz. Mahmud Esad Coşan, *Hacı Bektaş-ı Velî Makâlât* (Ankara: Seha Neşriyat, ty.), 18.

<sup>69</sup> Alevî nitelemeli ocak ve grupların On iki İmamcı Şiîlikten aldığı esasları; ya bunları aslı mahiyetlerinden çıkartarak ya içini büyük ölçüde boşaltarak ya

Bektaş Veli'ye ait eserler arasından kaynak olarak kullanmış oldukları Besmele Şerhi ve Makâlât adlı eserlere bakıldığında çok açık bir şekilde görülmektedir. Bu iki eserde de On iki İmam'a dair bir atfın bulunmayışı<sup>70</sup> konuyu açıkça teyit etmektedir.”<sup>71</sup>

Gerek mezhep sistematiklerinde anlam bulan kavramlar gerek Alevî geleneğe ait bir eserin isimlendirilmesi ile ilgili zikredilen bu örnekler, yanlış isimlendirme ve konumlandırma, sistemlerin yapısının dikkate alınmaması, kavramların yerli yerinde kullanılmaması, kavram ve eserlerin mekân, zaman<sup>72</sup> ve sistem ilişkilerinin göz ardı edilmesi ve benzeri metodik problemlerin, tarihî gerçeklere uymayan bazı yanlış algı ve anlamlandırmalara yol açacağını açıkça göstermektedir. Bu itibarla sağlıklı sonuç ve değerlendirmeler için her bir kavram ve eserin hangi mezhep sistematiği ya da gelenek içerisinde -ki bunun

da Aleviliğin ana karakteri olan tasavvuf hayatı kalıplarına adapte ederek aldığı hakkında bkz. İlyas Üzüm, “Alevilerin Caferi Mezhebine Mensubiyetinin Arka Planı Alevilik-Caferilik İlişkisi veya İlişkisizliği”, *İslâmiyat* 6/3 (2003), 127-150; Cenksu Üçer “Aleviliğin Neliği ve Şîlik (Caferilik) ile İlişkisinin Çerçevesi”, *Marife Dergisi* 8/3 (2008), 205-238. Söz konusu unsurların XVI. yy.dan sonra bu gruplarda görüldüğü hakkında bkz. Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 133-134; Ahmet Yaşar Ocak; “Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış”, *Belleten* 64/239 (2000), 148-149.

<sup>70</sup> *Makâlât*, haz. A. Yılmaz, M. Akkuş, A. Öztürk (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 42-143; *Besmele Tefsiri*, haz. Hamiye Duran (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 41-153.

<sup>71</sup> Üçer, “Alevî Klasikleri Çalışmalarında Ocak Sisteminin Önemi Üzerine”, 397-398. Konu hakkında ayrıca bkz. Ömer Faruk Teber vd., “Risâle-i Ca'fer-i Sâdık Üzerinden Ondört Ma'sumân-ı Pâk On Yedi Kemer-Best”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/53 (2017), 914-920.

<sup>72</sup> Eserlerde mekân ve zaman farkına göre birtakım değişiklikler konusuna Şeyh Safiyyeddin Erdebili'nin *Makâlât*'ı güzel bir örnektir. Anadolu'da *Şeyh Safi Buyruğu* adıyla yazılan eserlerde görülen farklılıklar mekânla (ocakların farklı yerlerde yerleşmesinden kaynaklı) ilgili görülebilir. Ancak “*Makâlât* adıyla yayımlanan *Safvetu's-Safâ* metinlerine yapılan müdahaleler ile metnin aslının tahrif edilmesi, zamanla geleneğin şüleştirilmesi süreciyle yakından ilgili bir husustur. Safevî müridlerinin (Kızılbaşlar) şüleştirilmesi olgusuna bağlı olarak eserin aslında Hz. Aişe ve Hz. Fatma'nın rüyası ile ilgili var olan kısımlar çıkartılmış, yine aslında yer alan “Hulefâ-i Râşidin” ifadesi “Emîrul'-l mü'minin Ali” ifadesiyle; “icma-ı ehl-i İslâm veya Resûle mutâba'at” ifadesi “eimme-i masûmine mutâba'at” ifadesiyle değiştirilmiş, Şeyh Safiyyeddin'in mensup olduğu Şâfiî mezhebiyle ilgili kayıtlar zaman içerisinde şüleş(tir)me yönlü tahrifata uğratılmıştır.” Sönmez Kutlu - Nizamettin Parlak, “Önsöz ve Mukaddime”, *Makâlât Şeyh Safi Buyruğu*, Şeyh Safiyyeddin Erdebili, haz. Kutlu Sönmez - Parlak Nizamettin (İstanbul: Horasan Yayınları, 2008), 89-97. Ayrıca bkz. Sönmez Kutlu, *Alevilik-Bektaşılık Yazıları, Aleviliğin Yazılı Kaynakları, Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 210-213.

Alevî gelenek açısından karşılığının hangi ocak içerisinde- olduğu ve ne zaman kaleme alındığının mutlaka göz önünde bulundurulması gereği önemle üzerinde durulması gereken bir husustur.

### **Sonuç**

Bu çalışmada İslam Mezhepleri Tarihi'nde isimlendirme sorunu ve bir mezhep, ekol, gelenek veya grubun kendi sistematigi içerisinde ele alınması konuları Alevî nitelimele gelenek örnekleminde ele alınmıştır. Çalışmada sonuç olarak bir mezhep, ekol, gelenek ya da grubun isimlendirilmesi hususunda klasik dönemde görülen birtakım sorunların, modernitenin etkilerinin görüldüğü yakın dönemde de gerek klasik dönemdekine benzer durumlarla gerek söz konusu etkilerin ortaya çıkarttığı yeni durumlarla devam ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bir mezhep, ekol, gelenek ya da grubun kendi sistematik ve kavramları gözetilerek ele alınmaması durumunda da bir takım yanlış değerlendirmelerin söz konusu olduğu görülmektedir.

Bu bağlamda araştırmacıların bir mezhep, ekol, gelenek ya da grubun; hangi isim ya da isimlerle anıldığı, bu isimlendirme ile ne kastedildiği, söz konusu ismin verilme gerekçeleri, kendileri tarafından mı ya da muhaliflerince mi verildiği, kendilerinin hangi isimleri, muhaliflerinin hangi isimleri verdikleri, isimlerin ne zaman ve hangi olaylarla bağlantılı verildiği, bir grubun isimlendirilmesinde zaman ve mekâna göre yaşanan değişiklikler vb. konularda hassasiyet göstermesi önemli görülmektedir.

Zaman ve mekâna bağlı olarak gerek sistematik gerek kavramsal örüntülerindeki farklılıklara göre alt gruplara ayrılacağı olgusu dikkate alınarak her bir mezhep, ekol, gelenek ve grubun kendi içlerinde yer alan farklı dinî yapıları, kendilerinin farkını ortaya koyacak tarzda Müsta'li İsmâîliler ve Nizârî İsmâîliler örneğinde görüldüğü üzere birleşik bir isimlendirme ile adlandırmanın Mezhepler Tarihinin metodik yaklaşımı açısından uygun olacağı anlaşılmaktadır.

Mezhepler Tarihi'nin söz konusu metodik yaklaşımı bağlamında birleşik bir adlandırma yapmanın Alevî gelenek mensubu ocak ve gruplar hakkında da söz konusu olduğu görülmektedir. Nitekim ocak yapılanması, farklı tasavvufi gelenek mensubiyetleri ve ocak yapılanmasına uyarlanmış hiyerarşik tekke yapılanması olgusu, Alevî nitelimele gelenek mensubu ocak ve grupların isimlendirilmesinde de ocak yapılanmasını dikkate alarak birleşik bir adlandırma yapmayı gerekli kılmaktadır. Buna göre ana ocak ve gelenekler dikkate alındığında Bektaşî Alevîler, Erdebil Sufiyân Süreği Mensubu (Kızılbaş) Alevîler ya da Dede Garkınlı Alevîler, Baba Mansurlu Alevîler, Tahtacı Alevîler, Keçeci Babalı Alevîler, Hubyarlı Alevîler şeklindeki bir kullanım olguya daha uygun görünmektedir. Ana ocak ve alt ocak sistemi

dikkate alındığında ise Hubyar Tekkesine bağlı olanlar için de Dedececi/Tekkeli Hubyarlı (dede ya da tâlib), Babacı Hubyarlı ya da daha detaylı bir şekilde Eraslan ocağı mensubu Hubyarlı, Anşa Bacı ocağı mensubu Hubyarlı gibi bir kullanımın; Tokat bölgesindeki Bektaşiler açısından Eraslanlı/Eraslan ocağı mensubu Bektaşî, Bostankolulu/Bostankolu ocağı mensubu Bektaşî şeklinde bir isimlendirme; Tahtacılarla ilgili olarak da Yanınyatır ocağına mensup Tahtacı; Emirli ocağına bağlı Tahtacı ya da eğer aşiretler de işin içine dahil edilecekse Yanınyatır ocağına mensup Çaylak Tahtacı, Emirli ocağına bağlı Aydınlılı Tahtacı gibi adlandırmanın olguya daha uygun olacağı değerlendirilmektedir.

Bir mezhep, ekol, gelenek veya grubun isimlendirilmesi noktasında görülen sorunlu alanlardan birinin aynı ismin farklı anlayış, yapı ve uygulamalara sahip olan gruplar için kullanılması olduğu anlaşılmaktadır. Bu sorun dini sosyokültürel alanlarda farklı sorunlara da neden olabilmektedir. Nitekim Türkiye’de Alevilik kelimesinin hem ocak sistemine uyarlanmış ve daha çok Yesevî geleneğe dayanan bir tasavvuf hayatı pratiğine sahip olan Bektaşî, Kızılbaş, Hasan Dedeli, Tahtacı, Keçeci Babalı, Şücaaddin Velili gibi ocak ve gruplar için hem Nusayrılık için kullanılması bir takım yanlış konumlandırmalara yol açmıştır. Alevî niteliği kullanılan ocak ve grupların hiçbiri (ne Bektaşiler ne Erdebil Süfiyân Süreği Mensupları/Kızılbaşlar ne Tahtacılar ne Hubyarlılar ne Keçeci Babalılar ne de başkaları) Nusayriler ile kıyaslanmamalıdır. Zira ülkemizde kendileri için Alevilik kavramının kullanıldığı gelenek ile kendilerine Arap Aleviliği de denilen Nusayrılık farklı anlayışlara sahip olan yapılardır.<sup>73</sup>

Çalışmada her bir mezhep, ekol, gelenek ve grubun kendi sistematigi ya da kavramsal örüntüsünün dikkate alınmasının ne denli önemli olduğu Alevî gelenek içerisinde kaleme alınan bir eser örneğinde ortaya konulmuştur. Nitekim her bir mezhep, ekol, gelenek ve grubun kendine özgü bir varlık algısı, zihniyeti, olay ve olguları anlamlandırma ve görüşlerini ortaya koymada bir sistematigi vardır. Gerek isimlendirme gerek kavramların söz konusu sistematik içerisinde anlam bulduğu, bu itibarla isimler ve kavramları kullanırken

<sup>73</sup> Sosyolojik olarak dış-iç kimlik yansımaları kapsamında konuyu ele alıp bu iki yapının birbiriyle karşılaştırılmasının doğru olmadığı hakkında bir çalışma için bkz. Özcan Güngör, “Alevilik Üst Kimliği Kullanımının Aleviler-Nusayriler Bağlamında Dış Kimlik-İç Kimlik Yansımaları”, *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/2 (2017), 75-90. İtikadi kabuller ve ibadetler açısından konuyu ele alıp bu iki farklı yapı için söz konusu üst kavramsallaştırma imkanının bir zorlama olacağı hakkında bkz. Özcan Güngör, “Üst Kavramsallaştırma Olarak Alevilik: Akide ve İbadetler Açısından Alevilik-Nusayrılık İlişkisi”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/1 (2017), 45-69.

bu olgunun dikkate alınması gerektiği aşikârdır. Aynı durum Alevî nitelilemeli gelenek içerisinde yer verilen ancak farklı ocak ve tasavvufî gelenek mensubiyeti dolayısıyla farklılıklar barındıran ocak ve gruplar için de söz konusudur. Bu durumda Alevî gelenekle ilgili yürütülecek çalışmalarda öncelikle ocak sistemi dikkate alınmalıdır. “Sırf tesmiye mahiyeti değiştirmese” de isimlendirmenin olay ya da olgunun keyfiyetiyle irtibatlı olduğu açıktır. Sırf tesmiyenin mahiyeti değiştirmeyeceği prensibi âsîâne, tekke, zâviye, dergâh, meydan evi, tarikat evi ve en son da cemevi olarak isimlendirilen mekânlar örneğinde açıkça görülmektedir. Bunların isimleri farklı olsa da sonuçta bu mekânların her biri mahiyet olarak tevhidler getirilerek/zikirler çekilerek âdâb ve erkânın icra edildiği yerlerdir. Ancak âdâb ve erkânın icra edildiği bu mekânların farklı isimlerle anılması, bunların keyfiyetinin farklı olabileceğini göstermektedir. Nitekim âsîâne ismi alt tekkelerin hepsinin bağlı olduğu ana tekkeyi ifade eden bir adlandırmadır. Dolayısıyla isimlendirme hususunda ocakların geleneksel olarak taşıdıkları isimler merkeze alınarak ana ocak ve alt ocaklar sistematığına dayalı mevcut durum göz önünde bulundurulması; geleneğe kimliğini kazandıran ana konular, dini sosyokültürel kurumsal yapılar ele alınırken de her ocağın kendi sistematığı ve kavramsal örüntüsü gözetilmesi son derece önemlidir.

Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplarda ocak sisteminin bütün çalışmalarda dikkate alınması gereği ile ilgili ortaya çıkan bu tablo Yedi Ulu Ozan söyleminin de ihtiyatla karşılanması gerektiğini açıkça göstermektedir. Zira her ne kadar gelenekte “er erden seçilmez” düsturunu yaygın olarak dile getirilse de pratikte söz gelimi Sûfiyân Süreği gelenekli ocaklarda gerek âdâb ve erkânda gerek dinî sosyokültürel hayata dair uygulamalarda daha çok Hatâyî, Pir Sultan ve Kul Himmet okunup ön plana çıkarılırken; Keçeci Babalılar’da daha çok Fedâyî Baba okunup öncelenmektedir.

Bu çalışmada ele alınan eserin, isimlendirme ve kavramların yerli yerinde kullanılmamasının farklı sorunlara sebep olacağı hususunda canlı bir örnek teşkil ettiği değerlendirilmektedir. Zira asıl adı *Tasavvuf Risâlesi* olan bu eserin *Erkânnâme* adıyla yayımlanması zincirleme bazı hatalı bilgilendirme ve değerlendirmelere sebebiyet vermiştir. *Erkânnâme* ismiyle yayımlanan eser incelendiğinde muhteva olarak aslında Erdebil Sûfiyân Süreğine ait bir nüsha olduğu anlaşılmaktadır. Orijinalinde *Tasavvuf Risâlesi* ismini taşıyan Sûfiyân Süreğine ait yazma bir eserin, -genelde Bektaşî geleneğe ait âdâb ve erkâna ait eserlerin *Erkânnâme*; Sûfiyân Süreğine ait olanların ise *Buyruk* olarak isimlendirildiği hususunu göz ardı edilerek *Erkânnâme* ismiyle yayımlanmasının, eserin, yanlış bir şekilde Bektaşî gelenekle ilişkilendirilmesine ve Bektaşî geleneğe ait bir esermiş

gibi değerlendirilip bir takım yanlış atıflara neden olduğu görülmektedir. Bu itibarla sağlıklı sonuç ve değerlendirmeler için her bir kavram ve eserin hangi mezhep sistematığı ya da gelenek içerisinde -ki bunun Alevî gelenek açısından karşılığının hangi ocak içerisinde olduğu ve ne zaman kaleme alındığının mutlaka göz önünde bulundurulması gereği önemle üzerinde durulması gereken metodik bir husustur. Bazı eserlerin yanlış isimlendirilmesi ve kavramların yerli yerinde kullanılmamasından kaynaklı yanlış algı ve konumlandırmaların, tarihi gerçeklere uymayan bazı yanlış algı ve anlamlandırmalara yol açacağını göz önünde bulundurulduğunda; eserlerin isimlendirilmesi ve kavramların yerli yerinde kullanılmasına özen gösterilmesi, her bir eseri ve kavramı genel olarak mensup olduğu mezhep, ekol, gelenek ve grup; Alevî gelenek açısından da özel olarak ocak ve tasavvufî gelenek mensubiyeti olgusunu merkeze alarak çalışmaya ve kullanmaya gayret gösterilmesinin gereği ve önemi açıkça anlaşılmaktadır.

#### **Kaynakça**

- Akoğlu, Muharrem. “Mu‘tezile”. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ed. M. Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit. 69-86. Ankara: Nobel, 2020.
- Aksüt, Hamza. *Aleviler Türkiye-İran-İrak-Suriye-Bulgaristan*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 2009.
- Aktürk, Hamit – Tuğrul, Talip. “Alevî Bektaşî Kaynaklarında İnsan Yetiştirme Modeli”. *2014 Kutlu Doğum Sempozyumu-Erzurum*. 707-721. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Alkan, Necmettin. “Alman Kaynaklarına Göre Osmanlı Nusayrileri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi Nusayrîlik Özel Sayısı 54/ (2010)*, 135-148.
- Altınok, Baki Yaşa. “Giriş”. *Hızırnâme*. Haz. Baki Yaşa Altınok, 5-30. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Atalan, Mehmet. *Türk Kültüründe Muhammed Hanefî Cenknâmeleri*. İstanbul: TBBD Yayınları, 2011.
- Avcu, Ali. “İsmâililik”. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ed. M. Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit. 147-166. Ankara: Nobel, 2020.
- Aydınlı, Osman. *Akılca Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu‘tezile Ekolü*. Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2010.
- Bardakoğlu, Ali. “Fıkıh”. *İlmihal*. 1/ 141-182. İstanbul: TDV Yayınları, 2 cilt, 1994.
- Besmele Tefsiri*. Haz. Hamiye Duran. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

- Beşe, Ahmet. "İngiliz ve Amerikan Kayıtlarında Nusayriler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi Nusayrîlik Özel Sayısı* 54/ (2010), 159-182.
- Bisâti, Şeyh Sâfi Buyruğu (*Menâkıbu'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr*). Haz. Ahmet Taşğın. (Ankara: Rheda-Wiedenbrück Çevresi Alevi Kültür Derneği Yayınları, 2003.
- Bozan, Metin. "Şeyh 'Adi'siz Yezidilik: Yezidilerin 'Adi b. Musâfir Algısında Yaşanan Farklılaşmalar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 23-41.
- Bozan, Metin. "Yezidilik". *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu. 455-481. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Bozan, Metin. "Yezîdilik/Êzîdilik". *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ed. M. Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit. 267-287. Ankara: Nobel, 2020.
- Bozkuş, Metin. *Sivas Aleviliği*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2. Baskı, 2006.
- Bulut, Halil İbrahim. *Dünden Bugüne Siyasi-İtikadî İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3.Baskı, 2019.
- Buyruk*. Haz. Fuat Bozkurt. İstanbul: 1982.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler". *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'alesi* 1. 441-491. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "İslam Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Terminolojiyle İlişkili Sorunlar" *İslâmî Araştırmalar* 19/2 (2006), 257-271.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Mezhepler Tarihine Giriş". *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ed. M Ali Büyükkara. 3-24. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 3. Baskı, 2012.
- Coşan, Mahmud Esad. *Hacı Bektaş-ı Velî Makâlât*. Ankara: Seha Neşriyat, ty.
- Coşkun, Hasan. *Tokat Alevîleri "Sırrımız Türklük"*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2021.
- Çelebi, Abdullah. *Amasyalı Fedayî Baba Divanı*. İstanbul: Can Yayınları, 1991.
- Dalkılıç, Mehmet. "Haricilik", *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ed. M Ali Büyükkara. 43-50. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 3. Baskı, 2012.
- Dalkıran, Sayın. "Alevî Kimliği ve Anadolu Aleviliği Üzerine Bir Deneme". *Ekev Akademi Dergisi* 6/10 (2002), 95-117.

- Demirtaş, Mehmet. *Horasan'dan Balkanlara Şücaaddin Veli Ocağı ve Erkanı*. 2015.
- Doğanay, Eraslan. *Anadolu'da Yaşayan Dergâhlar*. İstanbul: Can Yayınları, 2000.
- Efendioğlu, Mehmet. "Şeyhayn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/ 80. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ekinci, Mustafa. *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2002.
- Er, Abdullah. "Fransızca Yazılı Kaynaklarda Nusayriler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi Nusayrilik Özel Sayısı* 54/ (2010), 149-158.
- Erdebili Şeyh Safî ve Buyruğu*. Haz. Mehmet Yaman. İstanbul: 1994.
- Erdoğan Başaran, Reyhan. "Nida'dan Takiyye'ye: Nusayri-Alevî İnançında Nida ve Takiyye Uygulaması". *Eskiye: Sosyal Bilimler Dergisi* 46 (2022), 53-71.
- Erkan, Ümit. *16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Erkânâme I (Tasavvuf Risâlesi)*. Haz. Doğan Kaplan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Ersal, Mehmet. *Alevilik Kavramlar ve Ocak Sistemi –Çubuk Havzası Örneği-*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2016.
- Güngör, Özcan. "Alevilik Üst Kimliği Kullanımının Aleviler-Nusayriler Bağlamında Dış Kimlik-İç Kimlik Yansımaları". *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/2 (2017), 75-90.
- Güngör, Özcan. "Üst Kavramsallaştırma Olarak Alevilik: Akide ve İbadetler Açısından Alevilik-Nusayrilik İlişkisi". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/1 (2017), 45-69.
- Haziray, İsmail - Ayhan, Muhlis Halis. *İsmail Sebati'den Değişler*. İstanbul: 2001.
- İğde, Muhyeddin. *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- İmam Cafer Buyruğu*. Haz. Adil Ali Atalay. İstanbul: Can Yayınları, 1998.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Halku'l-Kur'an Teorisi ve Dini Düşüncede Yenilik". *Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Alguları* 26-28 Kasım 2010. 1/163-174. Samsun: Canik Belediyesi, 2011.



- Kalaycı, Mehmet. "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat". *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ed. M. Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit. 211-233. Ankara: Nobel, 2020.
- Kaplan, Doğan. "Giriş". *Erkânâme I*. Haz. Doğan Kaplan. 13-17. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Kaplan, Doğan. *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Kaplan, Yaşar. *Günümüz Yezidiliği*. İstanbul: Nübihar 2013.
- Karadağ, Cağfer. "İman Konuları". *İslam'a Giriş- Temel Esaslar*. 137-213. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Kılavuz, Ahmed Saim. "Akaid". *İlmihal*. 68-141. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 30. Baskı, 2018.
- Kutlu, Sönmez. "Aleviliğin Dinî Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi". *İslâmiyat* 7/3 (2003), 31-54.
- Kutlu, Sönmez. *Alevilik-Bektaşilik Yazıları, Aleviliğin Yazılı Kaynakları, Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.
- Kutlu, Sönmez – Parlak, Nizamettin. "Önsöz ve Mukaddime". *Makâlât Şeyh Safî Buyruğu*, Erdebîlî, Şeyh Safiyeddin. Haz. Kutlu Sönmez - Parlak Nizamettin. 9-99. İstanbul: Horasan Yayınları, 2008.
- Kutlu, Sönmez. "Mürcie". *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu. 91-126. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Maden, Fahri. "Keçeci Baba Ocağı". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 71 (2014): 147-168.
- Makâlât*. Haz. A. Yılmaz, M. Akkuş, A. Öztürk. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Masignon, Louis. "Nusayriler". *İslam Ansiklopedisi*. 9/365-370. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Melikoff, İrene. *Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. Trc. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınları, 1994.
- Moosa, Matti. "Alawiyah". *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*. Ed. John L. Esposito. 63-64. Oxford: Oxford Pres, 1995.
- Namlı, Abdullah. "Kazâ ve Kadere İman". *İslâm İnanç Esasları*. Ed. Sönmez Vecdi – Karaağaç, Hilmi. Ankara: Lisans Yayıncılık, 2021.

- Noyan, Bedri. *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*. Ankara: Andıç Yayınları, 1998.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu’da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış”. *Bellekten* 64/239 (2000), 129-159.
- Onat, Hasan. “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”. *İslâmiyât* 7/3 (2003), 111-126.
- Onat, Hasan. “Kimlik-Teoloji İlişkisi Bağlamında Alevilik-Bektaşilikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi [Prof. Dr. Irene Melikoff’un Anısına]* 1 (2009), 18-34.
- Osman, Haşim. *Hel el-‘Aleviyyûn Şîa’?*. Beyrut: Müessesetül’l-‘âlemi li’l-matbû‘ât, 1994.
- Öğüt, Salim. “Ef‘âl-i Mükellefin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/ 45. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Öz, Baki. *Dünyada ve Türkiye’de Alevi-Bektaşî Dergâhları*. İstanbul: Can Yayınları, 2001.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Özdemir, Metin. *İslam İnanç Esasları*. Ankara: Bilay Yayınları, 2017.
- Özmen, İsmail. *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Öztelli, Cahit. *Bektaşî Gülleri Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1973.
- Rençber, Fevzi. “Adıyaman Yöresi Alevî Ocakları”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013), 159-170.
- Rençber, Fevzi. “Alevî Ocakzâdelerin Problemleri ve Çözüm Önerileri”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/4 (2013), 686-689.
- Rençber, Fevzi. *Hakk Muhammed Ali Aşkı, Adıyaman Alevileri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.
- Rençber, Fevzi. *Oryantalistlere Göre Alevilik ve Bektaşilik*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2018.
- Rençber, Fevzi. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilikte Cem ve Cem Evleri*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Saltık, Veli. “Sarı Saltuk ve Saltuklular”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 34 (2005), 11-31.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. “Bektâşî-Alevilerde Bir Dua: Nâdı Ali”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 17-31.

- Sarıkaya, Mehmet Saffet. *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*. İsparta: Tuğra Matbaası, 2001.
- Sarıkaya, M. Saffet. "Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 82 (2017), 9-23.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. "Nusayrılık". *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ed. M. Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit. 191-209. Ankara: Nobel, 2020.
- Savaş, Saim. *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Selçuk, Ali. *Tahtacılar*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2004.
- Subaşı, Necdet. "Türk Modernleşmesi ve Aleviler". *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü*. Edit. Ahmet Yaşar Ocak. 110-121. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Şentürk, Lütfi - Yazıcı, Seyfettin. *İslam İlmihali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 17. Baskı, 2011.
- Şenzybek, Aytekin. "Dürzilik". *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ed. M. Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit. 167-189. Ankara: Nobel, 2020.
- Şenzybek, Aytekin. "Suriye'de Dürzi-Nusayri-İsmaili ve Sünni İlişkileri". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), 469-493.
- Tavil, Muhammed Emin Gâlib. *Arap Alevilerinin Tarihi 'nusayriler'*. Çev. İsmail Özdemir. İstanbul: Çiziyazıları, 2000.
- Teber, Ömer Faruk - Öz, Ayşe Gül - Yılmaz, Sabri. "Risâle-i Ca'fer-i Sâdık Üzerinden Ondört Ma'sumân-ı Pâk On Yedi Kemer-Best". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/53 (2017), 914-920.
- Teber, Ömer Faruk. "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dini - Siyasi Tanımlamalar". *Anadolu'da Aleviliğinin Dünü ve Bugünü*. Ed. Halil İbrahim Bulut. 69-80. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Topaloğlu, Bekir. "Kader". *İslâm'da İman Esasları*. 491-507. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Baskı, 2017.
- Tozlu, Selahattin. "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Antakya ve İskenderun Nusayrileri (19. Yüzyıl)". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi Nusayrılık Özel Sayısı* 54/ (2010), 79-110.
- Türkel, Rifat. *Karadonlu Can Baba ve Alevilik*. Kütahya: Academia Yayınevi, 2016.
- Türkel, Rifat. "Vehhâbilik". *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ed. M. Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit. 289-311. Ankara: Nobel, 2020.
- Uyar, Mazlum "Nusayrılık". *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu. 299-340. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.

- Üçer, Cenksu. "Aleviliğin Nelîği ve Şî'lik (Caferîlik) ile İlişkisinin Çerçevesi". *Marîfe Dergisi* 8/3 (2008), 205-238.
- Üçer, Cenksu. "Alevîlik; Yapılar, Grupların Temel Özellikleri ve Bazı Mülâhazalar". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 12/33 (2009), 63-88.
- Üçer, Cenksu. *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, 2015.
- Üçer, Cenksu. *Alevîlikte Musâhiblik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2. Baskı, 2015.
- Üçer, Cenksu. "Aleviliğin Yanlış Algılanması: Muharrem Uygulamaları Örneği". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 74 (2015), 46.
- Üçer, Cenksu. "Alevî Klasikleri Çalışmalarında Ocak Sisteminin Önemi Üzerine. Uluslararası Alevî-Bektâşî Klasikleri Sempozyumu Sakarya Üniversitesi, 8-9 Kasım 2014. 383-403. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.
- Üçer, Cenksu. "Cemevi: Âdâb ve Erkânın İcrâ Edildiği Mekan". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 88 (2018), 59-84.
- Üçer, Cenksu. *Anadolu'da Alevî Ocakları ve Grupları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Üçer, Cenksu. "Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Ocak ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 12/2 (2019), 353-402.
- Üçer, Cenksu. "Cemevlerine Yasal Statü Verilmesi ve Bu Kapsamda Yürütülen Bazı Tartışmalara Dair", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 15/2 (2022), 382.
- Ümit, Mehmet. "Zeydîlik". *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ed. M. Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit. 125-145. Ankara: Nobel, 2020.
- Üzüm, İlyas. "Alevilerin Caferî Mezhebine Mensubiyetinin Arka Planı Alevîlik-Caferîlik İlişkisi veya İlişkisizliği". *İslâmiyât* 6/3 (2003), 127-150.
- Üzüm, İlyas. "Nurayrîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/ 270-275. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yalçın, Alemdar - Yılmaz, Hacı. "Bir Ocağın Tarihi: Seyyid Hacı Ali Tûrâbî Ocağı'na Ait Yeni Bilgiler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 26 (2003), 83-120.
- Yaman, Ali. "Alevîlerde Dedelik ve Dede Ocakları". *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektâşî Kültürü*. Ed. Ahmet Yaşar Ocak. 178-202. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.

- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kader". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/58-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yıldırım, Rıza. *Geleneksel Alevilik İnanç, İbadetler, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek*. İstanbul: İletişim, 2018.
- Yıldız, Harun. *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Yılmaz, Hacı. "Sultân Şücaaddin Velî Zâviyesi ve Vakfına Ait Yeni Belgelere Bir Bakış". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 37 (2005), 7-47.

### **Extended Summary**

This study examines the problem of naming in the History of Islamic Sects and the handling of a sect, school, tradition, or group within its own systematic, in the example of Alevi-qualified tradition. In the study, which is carried out with the qualitative research method, it is aimed to examine some of the controversial issues within the framework of these issues related to the Alevi-qualified traditional communities, in the center of the methodical approaches of the History of Sects in these two fields.

One of the problematic areas of the History of Islamic Sects is the issue of naming. The process of naming sects, schools, traditions, or groups within the History of Islamic Sects is crucial, as it offers valuable information to researchers regarding various aspects such as its founder's name, main idea, claims and concepts, connection between the sect and its geographical context. However, the use of the same name for different groups can also lead to inaccurate approaches and evaluations. One of the emphasized issues in the research on the History of Sects is the sensitivity of considering each sect, school, tradition, or group by examining their own systematic and concepts. It is considered that the systematic approaches of the History of Sects discipline are extremely important for obtaining reliable results in studies conducted on communities with Alevi characterization.

The study reveals that certain issues about the naming of sects, schools, traditions, or groups persist from the classical period. These problems continue to manifest in both familiar scenarios from the classical period and new circumstances arising from the impact of modernity. Examples such as *Nusayrism* and *Yezidism* in recent times illustrate the ongoing challenges faced in this regard.

In this context, when referring to a sect, school, tradition, or group of researchers, it is crucial to consider the names by which they are identified, the significance behind this nomenclature, the reasons for

adopting specific names, whether these names were chosen by the group themselves or assigned by their adversaries. It is also important to examine the names they used for themselves and the names given by their opponents. Furthermore, it is essential to understand the timing of these names and the events associated with their emergence and changes in the naming of a group according to time and place, etc.

Furthermore, due to variations in time and location, religious communities can be categorized into subgroups with distinct systematic and conceptual patterns. An illustration of this divergence can be observed in the case of the *Musta'li Ismailis* and *Nizari Ismailis*, where their differing religious structures, sects, schools, traditions, and groups reveal notable distinctions. Hence, it becomes evident that a unified nomenclature, encompassing all these entities, would not accurately capture their unique characteristics.

In the context of the aforementioned methodical approach to the History of Sects, it is seen that making a unified naming also applies to the Ojaks (a term referring to the spiritual centers in Alevism) and groups belonging to the Alevi tradition. As a matter of fact, the structuring of the Ojaks, different mystical tradition affiliations and the phenomenon of hierarchical lodge structuring adapted to the structuring of the Ojaks necessitate a unified naming by considering the structuring of the hearth in the naming of the Ojaks and groups belonging to the tradition with the Alevi characterization. Accordingly, considering the main Ojak and traditions, it seems more appropriate to use terms such as *Bektashi Alevis* (Bektâşî Alevîler), *Erdebil Sufiyân Suregi Talibi (Kizilbash) Alevis*, *Dada Garkinli Alevis*, *Baba Mansurlu Alevis*, *Tahtaji Alevis*, *Kecheji Babali Alevis*, and *Hubyarli Alevis* when referring to different Alevi groups.

Considering the main "ocak" and its sub-branches, for instance, it is deemed more appropriate to use terms such as *Dadaji/Tekkeli Hubyarli* or a more detailed designation like *Eraslan ocağı* (Araslan branch) member *Hubyarli*, *Anşa Bacı ocağı* (Ansha Baji branch) member *Hubyarli* for those affiliated with *Hubyar Tekke*. Similarly, for the Bektashis in the Tokat region, a naming convention like *Bekthashi* of *Eraslanlı/Eraslan ocağı*, Bektashi a member of the *Bostankolulu/Bostankolu ocağı* (Bostankolu branch) seems appropriate. Regarding the Tahtacı, Tahtacı, a member of the Yanınyatır Ojak; It is considered that naming Tahtacı of Emirli quarry or, if tribes are to be included in the work, Çaylak Tahtacı, who is a member of Yanınyatır quarry, and Aydınlı Tahtacı, who is affiliated to Emirli quarry, would be more appropriate for the phenomenon.

It is evident that one of the challenging aspects when naming a sect, school, tradition, or group lies in the utilization of the same designation for entities possessing diverse interpretations, structures, and practices. This issue can also lead to various problems in religious socio-cultural domains. In fact, in Turkey, the usage of the term "Alevilik" (Alevism) has led to certain misrepresentations when applied to both "ocak" and groups such as Bektashis, Kizilbash, Hasan *Dadali*, *Tahtaji*, Kecheji Babali, and Shujaaddin Valili, who are aligned with the "ocak" system and predominantly follow the Yasawi tradition of Sufism has caused further misunderstandings. None of the "ocak" and groups referred to as Alevi (including Bektashis, *Arda-bil Sufiyan Saragi Talibi/Kizilbash*, *Tahtjis*, *Hubyarlish*, *Kecheji Babalish*, and others) should be compared to Nusayris. Because the tradition for which the concept of Alevism is used in our country and Nusayrism, which is also called Arab Alevism, are structures that have different understandings.

The study sheds light on the significance of considering the systematic or conceptual pattern within each sect, school, tradition, and group. This importance becomes evident through an illustrative example, namely, a work written in the Alevi tradition. In fact, each sect, school, tradition, and group has its own unique perception of existence, mindset, systematic approach for interpreting events and phenomena, and ways of expressing their views. Both the naming and the concepts find meaning within this systematic framework; therefore, it is evident that this phenomenon should be taken into consideration when using names and concepts.

The same situation applies to the branches and groups within the Alevi tradition that include variations due to their affiliation with different "ocak" and Sufi traditions. In this case, when conducting studies related to the Alevi tradition, the "ocak" system should be considered as a priority. Therefore, in terms of naming, it is crucial to consider the traditional names carried by the Ojaks and take into account the current state based on the main *ocak* and sub-*ocak* (branch) system. When addressing the main topics and religious socio-cultural institutional structures that give identity to the tradition, it is of utmost importance to also respect the unique systematic and conceptual patterns of each *ocak*.

The emerging pattern of the necessity to consider the "ocak" system in all studies concerning Alevi tradition's branches and groups clearly demonstrates the need for cautious interpretation of the *Yedi Ulu Ozan* (Seven Great Poets) discourse. While the principle of "the worthy is not chosen from men" (*er erden seçilmez*) is widely expressed in the tradition, in practice, for instance, in Ojaks rooted in the *Sufiyan Sureği*, *Hatayi*, *Pir Sultan*, and *Kul Himmət* are more

prominently emphasized in terms of manners and etiquettes, rituals, and religious socio-cultural practices, whereas, *Fedayi Baba* is more prominently emphasized and prioritized in *Kecheji Babalılar*.

It is evaluated that the work discussed in this study serves as a vivid example of how the improper use of naming and concepts can lead to different problems. Indeed, the publication of this work, originally titled "*Tasavvuf Risâlesi*," under the name "*Erkânnâme*," has led to a chain of incorrect information and evaluations. Upon examining the work published under the name "*Erkânnâme*," it becomes apparent that its content belongs to the *Erdebil* Sufi lineage. It is observed that the publication of a handwritten work originally titled "*Tasavvuf Risâlesi*," under the name "*Erkânnâme*," has led to incorrect associations with the Bektashi tradition and misleading attributions as if it were a work belonging to the Bektashi tradition. Therefore, it is of utmost importance to emphasize the methodological aspect that necessitates taking into consideration the specific sectarian or traditional framework within which each concept and work exists - and in the case of the Alevi tradition, which specific "*ocak*" it corresponds to - as well as the timeframe in which it was written.



## Günümüz Ortadoğu İslâm Coğrafyasında Şia ve Şiilerin Durumu Üzerine Bir İnceleme

A Study on the Status of Shī'a and Shiites in Today's Middle East  
Islamic Geography

Fatih TOPALOğLU\*

### Öz

İtikadî İslâm mezheplerinin önde gelenlerinden biri olan ve özellikle hilafet konusundaki görüşleriyle diğer İslâm fırkalarından ayrılan Şia, günümüzde dünyanın pek çok yerinde mensubu bulunmakla birlikte Irak bölgesinde ortaya çıktığı ilk dönemden bugüne özellikle Ortadoğu İslâm coğrafyasında yayılmıştır. Birçok ülkede nüfus bakımından çoğunluğu teşkil etmeseler de Şiilerin yaşadıkları ülkelerin veya bölgenin son dönemlerde yaşadığı siyasi ve dini hareketlilikte etkin ve hatta bazen olayların merkezinde oldukları görülmektedir. Bu sebeple bu makalenin amacı, Ortadoğu İslâm dünyasında Şia'nın mevcut durumunu tespit etmek ve bu coğrafyada Şia merkezli olarak ortaya çıkan sorunlara işaret etmektir. Girişte Şiilerin dünyadaki Müslüman nüfusuna oranı bağlamında genel bir çerçeve çizilmiş daha sonra Şiilerin yaşadığı İran, Suriye, Irak, Lübnan, Suudi Arabistan, Körfez Ülkeleri, Azerbaycan, Afganistan ve

### Abstract

Shī'a, which is one of the leading Islamic sects and differs from other Islamic sects with its views on the caliphate, has spread especially in the Middle East Islamic geography from the first period it emerged in the Iraq region to today, although it has members in many parts of the world. Although they do not constitute the majority in terms of population in many countries, it is seen that the Shiites are active and sometimes even at the center of events in the recent political and religious activity of the countries or regions they live in. For this reason, the aim of this article is to determine the current situation of Shia in the Middle East Islamic world and to point out the problems that arise in this geography as Shia-centered. In the introduction, a general framework is drawn in the context of the ratio of Shiites to the Muslim population in the world, and then the recent situations of Shiites in Iran, Syria, Iraq, Lebanon, Saudi Ara-

\* Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, İslâm Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Denizli, Türkiye / e-Posta: fatihtopaloglu@pau.edu.tr / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7871-7640>

Pakistan'da son dönemlerdeki durumları araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak ele alınmıştır. Sonuç bölümünde ise konuyla ilgili değerlendirmelerimize yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Mezhepleri Tarihi, Ortadoğu, İslâm, Şîa, Şiiler.

bia, Gulf Countries, Azerbaijan, Afghanistan and Pakistan are discussed in accordance with the principles of research and publication ethics. In the conclusion part, our evaluations on the subject are given.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Middle East, Islam, Shi'a, Shiites.

### Giriş

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatından sonra İslâm toplumunda meydana gelen siyasi, sosyal, kültürel, ekonomik, hukuki ve dini hadiseler üzerine ilk dönemlerden itibaren bazı kişiler ve çevrelerce belirli görüşler ortaya konmaya başlanmış ve söz konusu görüşler etrafında ilk gruplaşmalar meydana gelmiştir. Bu gelişme ve faaliyetlerin bir neticesi olarak ilerleyen dönemlerde siyasi ve itikadi mezheplerin oluşum süreci başlamış, görüşlerinin teşekkülü ve olgunlaşmasıyla İslâm'ın düşünce ekolleri denilen yapılar vücut bulmuş ve amelî sahada olduğu gibi itikadi mezhepler de kendilerine İslâm coğrafyasının pek çok bölgesinden taraftar bularak yaygınlık kazanmıştır. Günümüzde mensuplarının sayısı ve yayılma alanı bakımından İslâm dünyasının önde gelen mezheplerinden biri Şîa'dır. Ancak Şîa'nın İslam coğrafyasında özellikle son zamanlarda yaşanan olumsuzlukların merkezinde yer aldığı ve mevcut sorunların genellikle Şii-Sünnî karşıtlığı üzerinden gerçekleştiği görülmektedir.<sup>1</sup> Bu sebeple bu makaledeki temel amacımız yakın coğrafyamızda çeşitli ülkelerde yaşayan Şiilerin mevcut durumlarını tespit etmek ve bu bölgelerde Şîa merkezli olarak ortaya çıkan sorunlara dikkat çekmektir.

Şîa, kaynaklarda genel olarak Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in yolunu izleyenler, Hz. Ali'yi dost edinenler ve onu Resulullah'ın Ashabından üstün tutanlar, Hz. Ali'yi Resulullah'tan sonra insanların en faziletlisi kabul edip onun çocuklarını ve torunlarını halifelğe en layık kişiler olarak görenler, imametini Hz. Peygamber'den sonra nas ve tayinle onun soyundan gelen kimselerin hakkı olduğuna, Ali ve evladından başkasına geçemeyeceğine inananlar şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Hasan Onat (öl. 2020), "Mezhep Sorununu Doğru Anlamak", *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi Yayınları, 2016), 97.

<sup>2</sup> el-Eş'ari, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Bişr İshâk b. Sâlim el-Basri (öl. 324/935), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nahzati'l-Mısriyye, 1950), 1/65; eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcuddin Muhammed b. Abdilkerim (öl. 548/1153) *el-*

Erken dönem Şii müelliflerden Şeyh Müfid ise Şîa'yı, Hz. Ali'ye velayet yoluyla bağlanan ve Resulullah'tan sonra imam olarak Ali'yi kabul eden, önceki halifelerin hilafetini geçerli saymayan, onu kendinden önceki hiçbir halifeye tabii olmayan bir lider olduğuna inanan kimselerin adı olarak zikretmektedir.<sup>3</sup> Genel olarak ifade edecek olursak Şîa, Ali b. Ebi Talib'in Hz. Muhammed'den sonra nass ve tayinle halife olduğuna inanan, imametin kıyamete kadar onun soyuna ait olduğunu öne süren ve imamların masum olduğunu iddia eden toplulukların müşterek adıdır.<sup>4</sup>

Şîa'nın tarihi süreçte diğer itikadî İslâm mezheplerinde olduğu gibi kollara ayrıldığı ve günümüz Şiiilerinin de bu kollardan devamı olarak çeşitli ülkelerde yaşamlarını sürdürdükleri bilinmektedir. Şii nüfusunun İslâm coğrafyasındaki dağılımına<sup>5</sup> bakıldığında mevcut tablo, İslâm dünyasını baştan uca sarabilecek Sünnî-Şii karşıtlığına dayalı muhtemel bir mezhep çatışmasını haber verir niteliktedir. İmamiyye, Zeydiyye, İsmâiliyye gibi alt kolları ve Şîa içerisinden neşet etmiş olan Nusayrîlik, Dürzîlik gibi farklı fırkaların da dâhil olduğu Şiiiler, iki milyara yaklaşan Müslüman nüfusun yaklaşık %10-15'ine tekabül etmektedir. İran'ın %90-95'i ve Irak'ın %60'ı Şii olup Suriye'nin %12'si Nusayrî'dir. Kuveyt, Bahreyn, Birleşik Arap Emirlikleri'nde %30-%70 arası değişen oranlarda Şii yaşamaktadır. Suudi Arabistan'da %15-20 arası Şii, zengin petrol yataklarının olduğu bölgede yoğunlaşmaktadır. Azerbaycan'ın %70-75'i Şii'dir. Yemen'de Zeydi Şiiilerin oranı %42'dir. Hindistan'da yaşayan Müslümanların %15-20'si ve Afganistan'ın %15-20'si Şii mezhebine mensuptur. Afganistan nüfusunun yaklaşık %9'unu oluşturan Türk kökenli Hazaralar da

*Milel ve'n-Nihal*, tsh. Ahmed Muhammed Fehmî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 1/144; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubi (öl. 456/1064), *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1975) 2/113; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Saim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1994) 13, 14; Ethem Ruhi Fırlalı, *İmamiyye Şîası* (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1984), 9.

<sup>3</sup> Şeyh Müfid, Muhammed b. Numan el-Ukberi (öl. 413/1022), *Evâilu'l-makâlât*, yay. Mehdi Muhakkık (Tahran 1413), 2.

<sup>4</sup> Hasan Onat, "Şiiilik ve Günümüz Şiiiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine", *İslâmî Araştırmalar* 3/3 (1989), 123; a.mlf., *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiiliği* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 15.

<sup>5</sup> Şii nüfusunun İslâm coğrafyasındaki dağılımı hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Ali Büyükkara, "İslâm Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları", *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2014), 209-223.

Şii'dir.<sup>6</sup> Bu genel çerçeveden sonra şimdi ülke ve bölge bazında Şiilerin durumunu ele almak istiyoruz.

### 1. İran Şiileri

Şiiliğin ortaya çıktığı bölge Irak coğrafyası olmakla birlikte 16. yüzyılın birinci çeyreğine kadar Sünnî inanışın hâkim olduğu İran'da Safevîler döneminden itibaren mezhebin hızla yayıldığı düşünülmektedir.<sup>7</sup> Safevîler öncesi erken dönemde İran coğrafyasının Şii yerleşim bölgelerine bakıldığında güneyde Kaşan'dan başlayan ve Kum, Ave, Save, Rey, Kazvin üzerinden kuzeye doğru Taberistan ve Deylem'e kadar uzanan bölgede; Kum'un 250 km doğusunda yer alan Hemedan'da da Şii nüfusun yer aldığı görülmektedir. Diğer taraftan Rey'den doğuya Cürcan, Nişabur, Tus ve Merv'e doğru uzanan bölgede de Şiiliğin varlığı bilinmektedir. Güneybatıda Huzistan'ın Ahvaz şehri ile Basra Körfezi kıyısı da Şiilerin dağıldığı yerlerdendir. Fakat İsfahan'dan güneye içerisinde Şiraz'ın da bulunduğu Fars eyaleti ile bazı doğu Horasan şehirleri ve Kirman ve Sicistan (Sistan) gibi bölgelerdeki çoğu şehirde ise Şii nüfusun kayda değer bir varlığı yoktur. Özetle ilk yüzyıllarda İran'da Şiilik günümüzde Fârsî nüfusun daha yaygın olduğu güneydeki şehirlerde değil, verimli toprakları sebebiyle Arap kabilelerinin çoğunlukla göç ettiği batı ve kuzey bölgelerinde yayılmıştı ancak yine de bu bölgelerde Şiiliğin çoğunluğu teşkil ettiğini söylemek mümkün değildir.<sup>8</sup> Şüphesiz ki Safevîlerin bölgede dinî-mezhebî kimliğiyle öne çıkan bir devlet kurması ve İran'ı Şiileştirmeye yönelik yoğun politikaları, bölgede hem siyasi ve dini güç dengelerini

<sup>6</sup> Hasan Onat "İran İslam Devrimi ve Şiilik", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Güz 2013), 245; Adem Arıkan, "İslâm Dünyasının Mezhep Haritası ve Nüfus Dağılımı", *Journal of Islamic Research* 29/2 (2018), 367; Rahimullah Farzam, *Tarihsel ve Güncel Boyutlarıyla Hazara Toplumu*, ed. Umut Aydın - Alper Tok (Ankara: İRAM Yayınları, 2. Basım, 2020), 39-42; Yaşar Kalafat, *İran Türklüğü -Jeokültürel Boyut-* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2005), 159-172; Sönmez Kutlu, *Güncel Dinî-Siyasi Meseleler Üzerine Yazılar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 282.

<sup>7</sup> Cemil Hakyemez, "İran'da İmamiyye/İsnaaşeriyye Şiiliğinin Kökeni", *İran: Bir Ülkenin Akademik Anatomisi Tarih - Din - Politika - Ekonomi - Toplum - Kültür*, ed. Orhan Karaoğlu - Nail Elhan (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2022), 123; Mehmet Çelenk, "İran, İslam, Safevîler ve Şiilik", *İran: Bir Ülkenin Akademik Anatomisi Tarih - Din - Politika - Ekonomi - Toplum - Kültür*, ed. Orhan Karaoğlu - Nail Elhan (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2022), 44-45.

<sup>8</sup> Hakyemez, "İran'da İmamiyye/İsnaaşeriyye Şiiliğinin Kökeni", 124; Doğan Kaplan, "Şiiliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safevîler Öncesi Arka Plan ve Safevî Dönemi Şiileştirme Politikaları", *Marife* 8/3 (Kış 2008), 189. Safevîler öncesinde İran'da Şiiliğin durumu hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Çelenk, *16.-17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 166 vd.

değiştirmiş hem de şiiliğin İnan'da hızla yayılarak Ortadoğu politik sahnesinde kendisine sağlam bir yer edinmesi için uygun zemini hazırlamıştır.<sup>9</sup> Safevilerin eski Fars krallık anlayışlarından ilhamla kendilerini Allah'ın yeryüzündeki temsilcileri olarak görmeleri, şah İsmail'in aynı zamanda bir tarikat şeyhi olarak Kızılbaşların mutlak desteğini almış olması ve soyunu Yedinci İmam Musa Kâzım'a dayandırarak gaip imamın temsilcisi olduğunu iddia etmesi gibi etkenler onların kısa sayılabilecek bir zaman diliminde tarikattan devlete dönüşmesini sağlayan ve şiiliğin İnan'da yayılmasında etkili olan hususlar olarak sayılabilir.<sup>10</sup>

Günümüzde nüfusuna oranla en fazla şii'nin yaşadığı ÷lke olan İnan ve İnan şiiliğinin yakın tarihinde yaşanan en üzücü hadiselerden birisi İnan-İrak savaşıdır. İrak'ın İnan'a karşı savaş ilan etmesinin en önde gelen sebepleri olarak İnan'ın Irak'taki şiilerle olan yakınlığı ve irtibatı, Irak üzerindeki politika ve emelleri, İnan'da 1979'da gerçeleşene benzer bir devrimin Irak'ta da hayata geçirileceğine yönelik endişeler sayılabilir.<sup>11</sup> Diğer taraftan İnan ve Irak arasında İslâm tarihinin ilk dönemlerinden bu yana devam edegelen etnik ve dini farklılıklar, şii-Sünni ve Pers-Arap rekabetinin sürekli öne çıkarılması, Dicle ve Fırat vadileri ile İnan Körfezi üzerinde egemenlik mücadelesi, Irak'ın kuzeyindeki petrol bölgeleri Musul ve Kerkük'ün Türkiye ve İnan'a, benzer şekilde başkent Bağdat ve önemli liman şehri Basra'nın İnan'a yakın mesafede oluşunun Irak'ın kendisini stratejik konumu nedeniyle sürekli olarak tehdit altında hissetmesine neden olduğu gibi sebepler de zikredilmektedir.<sup>12</sup>

İnan-İrak Savaşı, Humeyni ve yakın çevresindeki şii ulemanın yararına olacak neticeler ortaya çıkarmış, bu süreçte İnan'daki muhalif gruplar sindirilebilmiştir. Böylece savaş İnan Devrimi'nin, ulemanın

<sup>9</sup> Sayın Dalkıran, *İnan Safevi Devletinin Kuruluğu İle Osmanlı-İnan İlişkilerinde şiiliğin Rolü* (Uşak: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2022), 179-199; Kaplan, "şiiliğin İnan Topraklarında Egemenliği: Safeviler Öncesi Arka Plan ve Safevi Dönemi şiileştirme Politikaları", 192-194; Çelenk, "İnan, İslam, Safeviler ve şiilik", 42-43.

<sup>10</sup> Mazlum Uyar, "Safeviler Öncesi İnan'da Tasavvuf ve Safevi Devletinin Ortaya Çıkışı", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 1/3 (Kasım-Aralık 1999), 121; Dalkıran, *İnan Safevi Devletinin Kuruluğu İle Osmanlı-İnan İlişkilerinde şiiliğin Rolü*, 176-177.

<sup>11</sup> Mazlum Uyar, "İrak ve İnan şiiliği", *Türk Dünyası Araştırmaları* 151 (Ağustos 2004), 234.

<sup>12</sup> Zafer Yıldırım, *Türk Basınında İnan-İrak Savaşı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 20-21.

gücü başkasıyla paylaşmadığı teokratik bir yapıya dönüşmesini sağlamıştır.<sup>13</sup>

Hem İran hem Irak açısından şehadet kavramıyla makul hale getirilmeye çalışılsa da yaklaşık sekiz yıl süren İran-İrak savaşı, her iki taraftan yüzbinlerce Müslümanın ölmesine, milyonlarcasının yaralanmasına yol açan büyük bir trajedi olarak 1988’de son bulmuştur. Temelinde iktidar mücadelesi yatan savaş, iktidarların mezhep ve benzeri oluşumlar üzerinden insanların dini duygularını istismar ederek dini kendi çıkarları uğruna kullanmasıyla farklı bir boyut kazanmıştır. Zira iktidarlar başkaları üzerinde hakimiyet tesis etme hırsıyla, din, iman, vicdan, vatan, insaf, adalet gibi değerleri yok saymakta, çoğu zaman yaptıklarının doğru olduğuna ve toplumun da onların yaptıklarını kabul edip onaylaması gerektiğine inanmaktadırlar. Bu sebeple İran-İrak savaşı gibi trajedilerin bir daha yaşanmaması ve Müslümanların geleceği açısından, din-siyaset ilişkisinin net bir şekilde ortaya konulması ve çözüme kavuşturulması, dinin siyasilerin ve birtakım güç odaklarının oyuncağı olmaktan çıkartılması gerekmektedir.<sup>14</sup>

Bu noktada hemen ifade etmek gerekir ki Mezhepler ve Müslümanlar arasındaki sorunların temel etkenlerinden biri de tarafların birbirleri üzerinde egemenlik kurma arzusudur. İlk devirlerden itibaren birçok siyasi meselede etkin olan hakimiyet düşüncesi, yanlış anlaşılması veya kullanılması durumunda günümüzdeki örneklerinde olduğu gibi çok trajik sonuçların ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir. Kur’ân Müslümanlara idare için belirli bir yönetim veya seçim şekli önermemiştir. Ancak tek bir adamın idaresine dayalı keyfi yönetim tarzını da tasvip etmemiş, istişareyi, şurayı, topyekûn görüşüp tartışıp sonuca ulaşmayı tavsiye etmiştir. Kur’ân, ortaya koyduğu temel ilkeleri esas alacak her yönetim tarzına izin vermiş, ancak yanlış icraatlara taraftar olunmamasını istemiştir. Müslümanlardan asabiyet yahut kavmiyet duygularını terk edip adalet ve hakkaniyetin hâkim kılınmasını beklemektedir.<sup>15</sup> Fakat maalesef iktidar hırsı yüzünden İslâm toplumlarının pek çoğunda Müslümanlar arasında ayrılık ve çatışmanın sonu gelmemekte, kan ve gözyaşı hiçbir şekilde dinmemektedir.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Uyar, “İrak ve İran Şiîliği”, 234.

<sup>14</sup> Onat, “İran İslam Devrimi ve Şiîlik”, 234.

<sup>15</sup> A. Bülent Ünal, *İlk Devir İslâm Düşüncesinde Egemenlik* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006), 292-293, 324.

<sup>16</sup> Uzun yıllardır terör ve şiddetin bir türlü sona ermediği ülkelerden biri de Afganistan’dır. Birleşmiş Milletler verilerine göre 2005-2019 arasında Afganistan’da 26.000’i aşan sayıda çocuk terör ve savaş kurbanı olarak ölmüştür.

Şiiler ve Sünniler arasında yüzyıllara dayanan farklı inanç ve yorumların bulunduğu malumdur. Bu farklılıkların kısa vadede ortadan kaldırılması ve bazı tereddütlerin izale edilmesi pek mümkün görünmemektedir. Günümüz İran'ında ilim çevrelerinde imamete inanmak Şii olmanın gereği olarak görülse ve imamete inanmayanlar Müslüman kabul edilse bile klasik Şii kaynaklarda<sup>17</sup> İmamet'in 'usûlu'd-dîn'den sayılması, imamet düşüncesinde Şiilerin diğer Müslümanlarla bir uzlaşmaya varıp varamayacakları konusunda tereddütleri artırmaktadır.<sup>18</sup> Her ne kadar fikir ayrılıklarının Siyonistler tarafından körüklendiği iddia edilse de klasik Şii kaynaklarda Kur'an'ın tahrifi ile ilgili yapılan tartışmalar Şiiler açısından çözümlenmesi gereken problemlerden biri olarak ortada durmaktadır. Günümüzde Şii alimlerin Kur'an'ın değişmeden, bozulmadan günümüze kadar geldiğine inandıklarını ifade etmeleri, Sünnî-Şii Müslümanların gelecekteki birlik ve beraberliklerini sağlama hususundaki gayretler için sağlam bir zemin oluşturacağı muhakkaktır.<sup>19</sup> Ancak Şii geleneğin, özellikle İmamlarla ilgili her şeyi dinle özdeşleştirmesi, doğrudan dini eleştirmek olarak anlaşılacağından dini geleneği eleştirmeyi imkânsız kılmaktadır.<sup>20</sup> Bu sebeple İran'da genele bakıldığında "Takiyye", "Kur'an'ın tahrifi iddiaları", "Sahabe düşmanlığı" gibi klasik Şiiliğin

British Broadcasting Corporation (BBC), "Afganistan'da 14 yıllık savaşta ölen ya da yaralanan çocuk sayısı 26 bin" (Erişim 28 Kasım 2022).

<sup>17</sup> Şeyh Saduk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Müsâ b. Bâbeveyh el-Kummî (öl. 381/991), *Kitâbu'l-i'tikâdât*, thk. Müessesetü'l-İmâmi'l-Hâdî (Kum: Müessesetü'l-İmâmi'l-Hâdî, 1433/2012), 31-33; Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî (öl. 413/1022), *el-İfsâh fi'l-İmâme*, thk. Müessesetü'l-Ba'se (Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemi lielfiyeti eş-Şeyh el-Müfid, 1413/1992), 28 vd. Ayrıca bk. Avni İlhan, "Şia'da Usulü'd-Din", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu (Tebliğler ve Müzakereler)* (İstanbul: İlmi Neşriyat, 1993), 415-422.

<sup>18</sup> Onat, "İran İslam Devrimi ve Şiilik", 241.

<sup>19</sup> Hasan Onat, "Şiilik ve Günümüz Şiiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine", 131.

<sup>20</sup> Onat, "İran İslam Devrimi ve Şiilik", 242. Bu konuda bazı günümüz Şii yazarları tarafından farklı görüşler de ortaya konulmaktadır. Ahmet el-Kâtip'e göre klasik Şii kaynaklarda yer alan Kur'an'ın tahrifi iddiaları, aşırıları tarafından delilsiz olarak öne sürülmüş zayıf ve ihtilaflı rivayetlere dayanmakta olup Şia'nın tümünü temsil eden bir görüş değildir. Usûlî ekole mensup âlimler bu iddiaları tenkit etmiş ve ayrıca Kur'an'la çelişmesi sebebiyle reddetmişlerdir. Ahmed el-Kâtip, *Sünnilik-Şiilik* (İstanbul: Mana Yayınları, 2009), 66-67. Şia'da Kur'an'ın tahrifi iddiaları ve bunlara cevaplarla ilgili detaylı bilgi için bk. Ziya Şen, *Şia'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 244-305; Ayrıca bk. Mehmet Ümit, "Kur'an'a Yönelik Tahrif İddialarına Zeydi Tepki", *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2006/1), 65-80.

belirleyici konularıyla alakalı sorulardan hoşlanılmadığı, bu tür sorulara cevap vermekten de çekinildiği görülmektedir. Bu sebeple İran'da Şiiliğin daha iyi anlaşılmasına yönelik ciddi arayışların mevcut olduğunu söylemek zordur. Muhtemelen Şiilik, İslâm'la özdeş görüldüğü için böyle bir arayışa da gidilmemektedir. Dini kavramlar, siyasi boyutu sürekli öne çıkarılarak ideolojik bir şekilde ele alınmakta, ısrarla dinin siyasetten ayrı olmadığı hususu işlenmektedir. Bu nedenle, İran'da var olan Şii İslâm'ın ideolojik bir din anlayışı olduğunu söylemek mümkündür.<sup>21</sup>

Şiiliğin İran'daki yakın tarihinde dönüm noktalarından biri de hiç şüphesiz İran İslâm Devrimi'dir. 1979'da Devrimin gerçekleşmesiyle başarıya ulaşan muhalefet hareketi aslında 1960'lı yıllarda önde gelen bazı Ayetullahlar ve Humeyni'nin Şah'a karşı eleştirel söylem ve tutumlarıyla başlamıştı. Kadınlara oy hakkı veren Yerel Konsey Seçim Yasası, 1963 Ulusal Referandumu, 1964'te İran'da ABD'li danışmanlara ve askeri personele ve onların bakmakla yükümlü oldukları kişilere ayrıcalıklar verilmesi gibi konular o dönemlerde muhalefet cephesinin öne çıkardığı başlıca sorunlardı. Bazı Ayetullahlar ve Humeyni, Şah'a telgraflar göndererek eleştirilerini yöneltiyor, Şah da onlara cevap verirken bir alt merteye olan Huccetullah unvanıyla hitap ederek aşağılıyordu. Humeyni'ye ise cevap dahi vermemişti. Bunun üzerine ulema, halkı hükümete karşı kıskırtmak için ülke genelinde camilerdeki kürsüleri ve minberleri kullanmaya başladı. Humeyni'nin muhalefetinin dozu, Ocak 1963'te ulusal bir referandumla Ak Devrimi meşrulaştırmak isteyen Şah'a karşı giderek artıyordu. Humeyni, halktan referandumu reddetmesini ve ulemanın da Ramazan ayında boykota gitmesini istedi. Rejim, referanduma karşı çıkan ulemaya sert tepki gösterdi. Şah'ın kuvvetleri, Humeyni'nin kalesi olan Kum'daki Feyziye medresesine saldırdı. Genç talebeler darp edildi ve birkaç kişi öldürüldü. Hükümet medrese öğrencilerini zorunlu askerlik hizmeti için askere almaya başladı. Kitle iletişim araçları, referandum karşıtlarını, İran'ı karanlık çağlara döndürmek isteyen feodal beylerin desteklediği "Kara Gericiler" olarak isimlendirmeye başladı. 3 Haziran 1963'te Humeyni, monarşi kurumuna değil, Şah'a karşı savaş ilan etti ve "Eğer bir gün bir gürültü koparsa ve işler tersine dönerse, çevrenizdeki bu insanlardan hiçbiri arkadaşınız olmayacak. Onlar doların dostlarıdır; onların dinleri, sadakatleri yoktur." diyerek Şah'ı adeta tehdit etti. 1953'ten beri ilk defa bir muhalefet lideri Şah'ın şahsına açıkça saldırma cesaretini göstermişti. Bu

<sup>21</sup> Hasan Onat, "Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi", *Milletlerarası Tarih ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu* (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1993), 131-132. Ayrıca bk. Farhad Khosrokhavar – Oliver Roy, *İran: Bir Devrimin Tükenişi*, çev. İsmail Yerguz (İstanbul: Metis Yayınları, 2000), 37-45.



nedenle 4 Haziran 1963'te Humeynî tutuklandı. Bazı büyük şehirlerde bir hafta boyunca devam eden hükümet karşıtı büyük gösterilere sebep oldu. Bunlardan biri Tahran'daki Haziran Ayaklanmasıydı. Hükümet ise gösteriler karşısında kararlı davrandı ve polise direnen göstericilere yönelik vur emri verildi. Resmi makamlar bu ayaklanmada yirmi kişinin öldüğü ve bin kişinin yaralandığını söylese de muhaliflere göre ölen ve yaralanan sayısı verilen rakamların çok üstündeydi. Bunun üzerine Şahlık Rejimi, Humeynî'nin Mısır Devlet Başkanı Abdünnâsır ile doğrudan bir bağlantısı olduğunu ve Mısır'ın Şah düşmanlarını ve isyanı finanse ettiğini ilan etti. Ayetullahlar Şeriatmedârî, Necefî Maraşî, Huccetülislâm Hüseyin Ali Muntaziri ve diğerleri, Humeynî'nin derhal ve koşulsuz olarak serbest bırakılması için bir kampanya düzenlediler. Ayrıca Şeriatmedârî, Humeynî'nin tutuklanmasına gönderme yaparak yasalara göre üst düzey Şii ulemanın dokunulmazlığa sahip olduğunu, hapsedilemeyeceğini, işkence yapılamayacağını veya sürgün edilemeyeceğini ifade etti. Humeynî altı hafta sonra serbest bırakıldı, ancak Kum'a dönmesine izin verilmedi ve Tahran'da ev hapsinde tutuldu. Meclis seçimlerinden sonra Şah tarafından Başbakan olarak atanan Hasan Ali Mansûr, ulema ile ilişkileri geliştirmek için Humeynî'nin Kum'a dönmesine izin verdi. Ocak 1964'te Kum'a döndüğünde, Humeynî artık meşhur bir dini lider olarak kahraman gibi karşılandı. Fakat Humeynî, 1964 güz aylarında Amerikalıların İran mahkemelerinde yargılanmasını önleyen resmi bir karar alınmasını, İran'ın bağımsızlık ve egemenliğine bir darbe olarak nitelendirmesi ve anlaşma lehinde oy kullananları vatan haini diye itham etmesi üzerine 4 Kasım 1964'te tekrar tutuklanarak Türkiye'ye sürgüne gönderildi. Humeynî'nin tekrar tutuklanması ve sürgüne gönderilmesi genel olarak ulema ve özelden kendi öğrencileri arasındaki iş birliğini artırdı. Humeynî taraftarı yetmiş din adamı hükümet tarafından görevden uzaklaştırıldı ve onlar da minbere çıkma haklarını reddettiler. Bu çekirdek kitle, Humeynî'nin muhalefet mirasının canlı kalmasını sağladı. Sıklıkla hapse atıldılar veya ülke içinde sürgüne mahkûm edildiler. Humeynî'nin Amerikan karşıtlığı, Siyonizme ateşli muhalefeti, Şah otokrasisine karşı çıkışı ve İslâm'a yaptığı vurgu geniş bir dinleyici kitlelerinin ilgisini çekti. Dolayısıyla 1960'lardan 1979'a devrimci hareketin doğal lideri haline gelerek muhalefet hareketinin devrimle sonuçlanmasında en büyük rolü oynadı.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Mohsen M. Milani, *The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic* (Boulder: Westview Press, 1994), 49-55; Hamid Algar, "Humeynî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/360.

İran İslâm Devrimi'ni takip eden yıllarda hemen çökeceğini düşünenler hayal kırıklığına uğradılar<sup>23</sup> ve Humeynî'nin İslâm vurgusu güçlenerek devam etti. Günümüzde ise Şiiliğin arka planda kalarak ümmet bilincinin öne geçeceğini bekleyenler umduğunu bulamamış, İslâm dünyasının her yerinden heyecanla İran'a koşan pek çok Müslüman, rejimin Şii mezhebini ideoloji haline getirerek hem İran içinde hem de dışında dayatmasıyla zamanla İran karşıtı bir konuma gelmiştir.<sup>24</sup>

Günümüz İran'ında mollaların büyük bir kısmı, devrimle vazgeçilmez hale gelen Humeynî çizgisinin devam ettirilmesinde ısrarcıdır. Mevcut uygulamaların yeterince İslâmî olmadığından yakınmaktadır. Ancak daha ılımlı arayışların içinde olanları da yok değildir.<sup>25</sup> Ancak ne var ki İran, kendisini dünyadaki tüm Şiilerin lideri ve hamisi olarak görmektedir. Böylece iktidar hırsı din ile kamufle edilmekte, egemenlik ve ekonomik çıkar çatışmaları mezhepler üzerinden meşrulaştırılmakta, bunun sonucunda Pakistan'da, Irak'ta ve Suriye'de Müslümanlar birbirlerini Şii ya da Sünnî oldukları gerekçesiyle öldürmektedirler.<sup>26</sup>

Şii-Sünnî ihtilafının aslında mantıklı bir temeli yoktur fakat her iki taraf arasındaki problemler, yüzyıllardır çözüme kavuşturulmaması yüzünden günümüzde kronik bir hale gelmiştir. Hatta tarihin bazı dönemlerinde gerginlik o denli tırmanmıştır ki Sünnî Şii kelimelerinin yan yana telaffuzu bile akıllarda hemen bir çatışma fikrini doğurmuştur. Günümüzde de maalesef bazı Sünnî çevrelerde Şii kelimesini birkaç cümlede peş peşe kullanmak Şii propagandası yapmak, aynı şekilde bazı Şiiler arasında da Sünnîlikle alakalı meseleleri fazlaca dile getirmek karşısındakileri Sünnîleştirmeye çalışmak gibi algılanmaktadır. Durumun bu hale gelmesinin en önemli nedeni her iki tarafın da birbiri hakkında yüzyıllardır cahillik üzerine bina ettikleri önyargıya dayalı algılarıdır. Taraflar arasında uzlaşmanın sağlanabilmesi her şeyden önce Sünnîliğin ve Şiiliğin ilmi olarak ortaya

<sup>23</sup> Nitekim ABD'de The Council on Foreign Relations adlı bağımsız düşünce kuruluşu tarafından 2004 yılında İran üzerine hazırlanan bir raporda, günümüzde İran İslâm Cumhuriyeti'nin kendisini sağlam bir şekilde güvence altına aldığı ve ülkenin devrimsel bir ayaklanmanın eşiğinde olmadığına dikkat çekilmektedir. bk. Zbigniew Brzezinski – Robert M. Gates, *İran'ın Zamanı Geldi*, çev. Sermin Karakale (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2006), 31.

<sup>24</sup> Onat, "İran İslam Devrimi ve Şiilik", 234.

<sup>25</sup> Onat, "Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi", 132.

<sup>26</sup> Onat, "İran İslam Devrimi ve Şiilik", 224.

konulması ve tarihten gelen yanlış mezhep algılarının değiştirilmesiyle mümkün olacaktır.<sup>27</sup> Bu konuda atılacak ilk adım ise Sünnî-Şii ihtilafını ortadan kaldırılabilmek için meselelerin Kur'an'ın ışığında, sağlıklı bir şekilde tartışılmasıyla işe başlamaktır.<sup>28</sup>

## 2. Suriye Nusayrileri

2013 yılı verilerine göre %74'ü Sünnî, %12'si Nusayrî, %3'ü Dürzî ve %1,5'i İsmâîlî olmak üzere nüfusunun %90'ı Müslüman<sup>29</sup> olan Suriye'de 20. yüzyılın ortalarından günümüze kadar gerçekleşen siyasi hadiseler, aslında ülkenin günümüzde nasıl bir durumda olacağına dair ipuçları verir niteliktedir. Suriye'de, 1946'daki bağımsızlık ilanından 1963'e kadar Sünniler iktidardayken 1963'te ülkedeki Nusayriler, Dürziler ve İsmâîlilerin birleşmesi ve yapılan darbe ile yönetim bu müttefik grubun eline geçer. Ancak, 1966'da yapılan yeni bir darbe ile iktidarı tek başına ele geçiren Nusayriler, Dürzileri ve İsmâîlileri tasfiye etmeye başlar. 1970'te Nusayrî iktidarını kuran Hafız Esed, 1979 sonrasında ülkesinin İran'la ilişkilerini iyi bir düzeye getirmeye çalışsa da Lübnan'daki Şii hareketin ortaya çıkardığı örgütlerden biri olan ve İran'a pek sıcak bakmayan Şii Emel Örgütü'nü destekleyince Suriye-İran ilişkilerinde zaman zaman önemli sorunlar ortaya çıkmıştır.<sup>30</sup> Ancak 2011 yılında başlayan Batılıların tabiriyle Arap Baharı sürecinden itibaren iki ülke arasında tekrar yakın ilişkiler kurulmuştur.

Günümüzde Suriye'de yaşanan kanlı hadiseler, kutuplaşma ve çatışmalar, mezheplerin iktidar mücadelesinin bir neticesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ülkede, bir tarafta tarihsel süreçte Sünnilerden zulüm gördüğünü iddia eden Dürziler, Nusayriler ve İsmâîliler; diğer tarafta ise toplumun çoğunluğunu oluşturan ve yaklaşık elli yıldır Nusayrî Esed ailesinin diktatörlük rejimi altında ezilen Sünnî Müslümanlar bulunmaktadır. Sünniler diğer fırkalar hakkında ötekileştirici ve yargılayıcı bir bakışa sahipken azınlık fırkalar ise Sünniliğe karşı intikamcı bir yaklaşım sergilemektedirler.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Cemil Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şii İttifakı* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), 7-8.

<sup>28</sup> Onat, "Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi", 151.

<sup>29</sup> Aytakin Şenzeybek, "Suriye'de Dürzî-Nusayrî-İsmâîlî ve Sünnî İlişkileri", *Orta-doğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2014), 357.

<sup>30</sup> Onat, "Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi", 137. Suriye'de 1946-2010 yıllarında cereyan eden mezhepler arasındaki siyasi iktidar mücadelesi hakkında detaylı bilgi için bk. Şenzeybek, "Suriye'de Dürzî-Nusayrî-İsmâîlî ve Sünnî İlişkileri", 367-372.

<sup>31</sup> Şenzeybek, "Suriye'de Dürzî-Nusayrî-İsmâîlî ve Sünnî İlişkileri", 372.

Gerek etrafındaki ülkelerin dinî-mezhebî yapısı gerekse iktidar karşısı bir muhalefetin ortaya çıkması sebebiyle kırılğan bir zemin üzerinde bulunan Suriye’de geleceğe dair olumlu tahminlerde bulunmanın zaten pek mümkün olmadığı bir dönemde Daniel Pipes, henüz somut bir neticeye ulaşmış olmasa da on iki yıldır devam etmekte olan Suriye iç savaşını yaklaşık 20 yıl öncesinden haber vermiş görünmektedir:

“Şu andaki güçlerine rağmen hala küçük ve hakir görülen bir azınlık olan Alevilerin (Nusayriler), sonunda Suriye kontrolünü kaybetmeleri kaçınılmaz görünmektedir. Böyle olunca, büyük bir olasılıkla cemaatler arası anlaşmazlıklar, Alevî (Nusayrî) yönetimle Sünnî çoğunluk arasında çıkacak kritik savaşla onları iktidardan indirecektir...”<sup>32</sup>

Şii ulemanın, İran-Suriye ilişkisinin Suriye’deki kaosla birlikte yeni bir boyut kazandığı yakın döneme kadar Nusayrilere sıcak bakmadığı bilinmektedir. Ancak siyasi değerlendirmeler ağırlık kazanınca İran, Esed rejimini desteklemekle kalmamış, Lübnan’daki Hizbullah’ı Esed güçlerinin yanında savaşmaya yöneltmiştir. Hizbullah, önceleri yukarıda zikrettiğimizi Şii Emel Örgütü iken İslâm Devrimi ve İran’ın etkisiyle Şii Emel İslâmî’ye sonra da Hizbullah’a dönüşerek ortaya çıkmış bir örgüttür. İran’ın ve Hizbullah’ın Esed rejimini desteklemesinde Nusayriliğin Şia kökenli bir mezhep olmasının yanı sıra Suriye’nin hem İran hem de Lübnan’daki Şiiler açısından stratejik bir öneme sahip olması da etkilidir. Zira Suriye’de rejimin düşmesi İran’ın Ortadoğu’da özellikle de Lübnan üzerindeki etkisini kaybetmesine sebep olacaktır.<sup>33</sup> Zira 1982’de İsrail’in Lübnan’ı işgali sırasında Suriye üzerinden Lübnan’daki Şii grupları lojistik olarak destekleyen İran, bu sayede Lübnan’a devrim ihraç edebileceğini ve Siyonizme karşı ülkedeki Şiiler aracılığıyla önemli bir cephe açabileceğini düşünmüştür.<sup>34</sup> Suriye’de akan kan ve göz yaşının bir türlü dinmemesinin sebeplerinden biri de Arap Baharı sürecinin etkisiyle 2011’de başlayan İç Savaş sırasında Suudi Arabistan’ın yanı sıra el-Kaide gibi cihadî Selefi çizgideki oluşumların da Esed karşısı güçlere destek vermesidir. 2012 yılından itibaren el-Kaide ve onun Su-

<sup>32</sup> Daniel Pipes, “Suriye’de Azınlık İktidarı”, çev. Fatma Kahraman, *Dünya ve İslam* 4 (Güz 1990), 30; Onat, “Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi”, 137.

<sup>33</sup> Onat, “İran İslam Devrimi ve Şiilik”, 244.

<sup>34</sup> Tunahan Hazır, “Şii Hilali Bağlamında Suriye İç Savaşı ve İran”, 8. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı – IV (Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler-Sosyal Politikalar-Sosyoloji-Tarih)* (İstanbul: İlmi Etüdler Derneği, 2020), 137.

riye'deki uzantısı en-Nusra Cephesi de Esed'e karşı savaşa dahil olmuş ve amacının sadece Esed'i devirmek değil bu coğrafyada şeriat kanunlarıyla yönetilen Sünnî bir İslâm devleti kurmak olduğunu ilan etmiştir. Neticede ise hem Esed tarafı hem de bütün muhalifler “*Al-lahu Ekber*” nidalarıyla birbirlerini öldürürken Suriye'de olan aslında sadece Müslümanlara olmaktadır.<sup>35</sup>

### 3. Irak Şiiileri

Irak'ta Şii varlığı elbette ki Şia'nın ortaya çıkış sürecine kadar geri gitmektedir. Irak'ta Kerbelâ, Necef, Kâzimeyn gibi Şiiiler için kutsal sayılan önemli şehirlerin bulunması, 19. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı ile düzelmeye başlayan ilişkileri sayesinde İran'ın bölgedeki nüfuzunu artırmasını ve faaliyetlerini rahat bir şekilde sürdürmesini sağladı. Bu dönemde İranlılar arasında çeşitli mezhebi ve sosyal sebeplerle söz konusu kutsal şehirlere yönelik bir göç hareketliliği vardı. Kayıtlara göre 1849-1850 yıllarında elli iki binden fazla İranlı Şii bölgeye göç etmişti. 1892'ye gelindiğinde Bağdat'ın neredeyse yarısı Şii idi. Irak'ta Şiiiliğin bu denli yaygınlaşmasında ulemanın kontrolündeki propaganda çalışmalarının da büyük etkisi vardı. Osmanlı'nın yüzyılın sonlarına doğru bölgedeki Şii propagandaları ve Şiileştirme faaliyetlerinden rahatsızlık duymaya başladığı görülmektedir. II. Abdülhamid bölgedeki Şii faaliyetlerine karşı tedbir almaya çalışsa da tahttan indirilmesiyle bu amaca yönelik girişimler de sonuçsuz kalmış, bölgede Şii yayılcılığının önüne geçilememiştir.<sup>36</sup> Diğer taraftan İran Şiiileri ile Irak Şiiileri arasında 20. yüzyılın başında bile açıkça görülen Şii dünyasının liderliğini ele geçirme mücadelesinin, Şii dünyasında 17. asırda ortaya çıkan Ahbârî-Usûlî ayrışmasının derin etkilerini üzerinde taşıdığı şüphe yoktur.<sup>37</sup>

Irak, 1979'dan 2003'te idam edilerek ölümüne kadar Tikritli Sünnî bir aileden gelen ve Cumhurbaşkanı Hasan el-Bekr'i kansız bir darbeyle devirerek yerine geçen<sup>38</sup> Baas Partili Saddam Hüseyin'in

<sup>35</sup> Hasan Onat, “İslam Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şii-Selefi Kutuplaşması”, *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik*, ed. Ahmet Kavas (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 544-545; Sayın Dalkıran, *Haricilerden Günümüze Ötekileştirme ve Şiddet* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2019), 322.

<sup>36</sup> Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*, 128 vd.

<sup>37</sup> Ethem Ruhi Fırlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2011), 299-300.

<sup>38</sup> Muharrem Akoğlu, *Mezhep Olgusu Bağlamında Şia ve Irak'ta Şiiilik* (Kayseri: Tezmer, 2013), 104.

kontrolünde kalmıştır. Irak'ta Şii nüfusun çoğunluğu oluşturması<sup>39</sup> nedeniyle ülkenin o sıralarda Sünnî azınlık tarafından idare edildiği söylenebilir. Ancak, Saddam Hüseyin'in Araplık ilkesini öne çıkararak devletin üst kademelerinde bir Sünnî-Şii dengesi kurmaya çalıştığı görülmektedir.<sup>40</sup> Fakat bu durum, Irak'taki Şii grupların her zaman yönetimden memnun olduğu anlamına gelmemektedir. Zira, 1982'de Irak'taki İslâmî Davet, Mücahidin ve diğer küçük Şii gruplar Tahran'da "Irak İslâm İnkılabı Yüksek Meclisi" ismi altında toplanmışlardır. Bunun üzerine Irak hükümeti, İran'a yakınlığı bilinen Şii ulemeden bazılarını idam etmiş; İran'a sempati duyanları sindirmiştir. İran-Irak Savaşı sürecinde Iraklı Şii'lerin büyük bir kısmı, iki ülkenin askeri mücadelesini Arap-Fars karşıtlığı merkezinde değerlendirmiş ve İran' a karşı savaştan kaçınmamıştır.<sup>41</sup>

İran-Irak Savaşı'nın Irak Şii'leri açısından bazı önemli sonuçlar doğurduğu aşikârdır. Şiilik, Saddam rejimi için Irak'ta bir tehlike olarak kalmaya devam etmiş, savaşın meydana getirdiği siyasi, askeri, ekonomik ve sosyal çöküntü; Irak devletinin Şii'lerle ve iç sorunlarla başa çıkma gücünü oldukça zayıflatmıştır. Askerlerinin çoğunun Şii olması da Irak'ın savaştaki hareket kabiliyetini sınırlandıran önemli bir etken olmuştur. Irak Şii'leri ise her ne kadar İran'a karşı savaştan olsalar da mezhep aidiyeti ve devlete sadakat ikileminde kalmışlardır.<sup>42</sup>

Saddam Hüseyin'in 2 Ağustos 1990'da Kuveyt'i işgali sonrasında gerçekleşen ve Irak Devleti'nin geri çekilmesiyle sonuçlanan Körfez Savaşı, Irak'ta halen devam etmekte olan kaosun başlangıcıdır. Saddam'a yönelik 1991 isyanı, bu dönemde Şii'lerin de içinde bulunduğu hadiselerden biridir. İran da bu isyanda rol oynamış, isyancı gruplara özellikle İran'da 1982 yılında kurulan ve liderliğini Muhammed Bâkır el-Hakîm'in yaptığı Irak İslâm Devrimi Yüksek Konseyi aracılığıyla 1970-80'lerde Baas tarafından sınır dışı edilenler ve İran-Irak Savaşı'nda İran'a kaçan Şii'lerden oluşan Bedir Tugayı'na silah yardımı yapılmıştır.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> CIA verilerine göre nüfusunun yaklaşık %95-98'i Müslüman olan Irak'ta, Müslümanların %61-64'ünü Şii'ler, %29-34'ünü de Sünnîler oluşturmaktadır. bk. Central Intelligence Agency (CIA), "Iraq" (Erişim 28 Kasım 2022).

<sup>40</sup> Onat, "Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi", 133.

<sup>41</sup> Onat, "Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi", 133-134; İzzettullah İzzeti, *İran ve Bölge Jeopolitiği*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: Küre Yayınları, 2005), 210, 273.

<sup>42</sup> Uyar, "Irak ve İran Şiiliği", 234.

<sup>43</sup> Uyar, "Irak ve İran Şiiliği", 236.

11 Eylül 2001 saldırılarını bahane eden ABD'nin 20 Mart 2003'te koalisyon güçlerini arkasına alarak Irak'ı işgal etmesiyle (II. Körfez Savaşı) daha da derinleşen kargaşa sebebiyle Irak'ta henüz istikrarın tam olarak sağlanabildiğini söylemek mümkün değildir.<sup>44</sup> Bu süreçte başlarda Saddam'ı devirmek için Sünnilere karşı Şiileri destekleyen, fakat daha sonra ülkedeki dengelerin İran lehine değişmesi ve Irak'taki Şiilerin iktidara gelmesiyle ülkede kontrolün İran'a geçeceğinden endişe edip Şiileri bırakarak Sünnilere destek vermeye başlayan ABD, Irak'tan elini tamamen çekmedikçe Sünni-Şii karşıtlığına dayalı çatışmanın bitmesi zor görünmektedir.<sup>45</sup> Zira ABD'nin işgali sonrasında bir milyondan fazla Iraklı öldü, iki milyon insan yaralandı veya sakatlandı, iki milyondan fazla Iraklı da ülkesini terk etmek zorunda kaldı.<sup>46</sup>

Diğer taraftan, ABD ordusunun İran sınırına dayanacağı endişesiyle Irak'ın 2003'teki işgali sırasında iş birliği tekliflerine çekimser davranan İran'ın koalisyonun zaferi sonrasında kendisine yakın bir Şii hükümet kurulması için hemen Irak'taki Şiilerle temasa geçmesi, kültürel ve ekonomik bağları güçlendirme çabasına girişmesiyle Saddam sonrasında Irak'ta ortaya çıkan Sünni-Şii çatışmasının tetikleyici unsurlarından biridir.<sup>47</sup> Ayrıca Irak'ta peşi sıra kurulan hükümetlerde Sünni Arapların dışlanması da ülkede sonu gelmeyecek bir etnik-dini çatışmayı beraberinde getirmiş, terör saldırıları ve daha da tırmanan kaos ortamı Irak'ta çözüm yerine Devleti çöküşe sürüklemiştir.<sup>48</sup>

Öte yandan Irak'ı işgal eden ABD ve müttefikleri, sadece Irak'ta değil Ortadoğu'da mezhepçiliği kışkırtmış, insanları kendilerini mezheplerine göre tanımlamak zorunda bırakmış, Şii-Sünni mezhebi aidiyetini öne çıkartarak ayrılıkları derinleştirmiştir. Ayrıca Şii ve Sünnilerin beraber yaşadığı yerleşim yerlerinde mezhebi çatışmalar alevlendirilmiştir.<sup>49</sup> Kanaatimize göre Saddam Hüseyin'in devrilme-

<sup>44</sup> Alev Pınar Aksu – Burcu Cörten, “ABD'nin Dış Politikası Çerçevesinde Ortadoğu: Irak, Suriye ve İran”, *Kaosa Doğru İran Güncel İran İncelemeleri*, ed. Osman Metin Öztürk – Yalçın Sarıkaya (Ankara: Fark Yayınları, 2006), 340-346.

<sup>45</sup> Osman Metin Öztürk, “Irak'taki Kaosun Analizi”, *Kaosa Doğru İran Güncel İran İncelemeleri*, ed. Osman Metin Öztürk – Yalçın Sarıkaya (Ankara: Fark Yayınları, 2006), 371-372; İzzeti, *İran ve Bölge Jeopolitiği*, 269, 273-274; Laurence Louer, *Sünniler ve Şiiler Bir İhtilafın Siyasi Tarihi*, çev. Barış Özkul (İstanbul: İletişim Yayınları, 2022), 117.

<sup>46</sup> Akoğlu, *Şia ve Irak'ta Şiilik*, 106.

<sup>47</sup> Brzezinski – Gates, *İran'ın Zamanı Geldi*, 51-52.

<sup>48</sup> Louer, *Sünniler ve Şiiler*, 118.

<sup>49</sup> Kutlu, *Güncel Dini-Siyasî Meseleler Üzerine Yazılar*, 277.

sinden bu yana Irak'ta ABD himayesinde tesis edilmeye çalışılan siyasi yapılanmanın dinî ve mezhebî aidiyetleri merkeze alması sebebiyle sağlıklı bir yönetim modelini meydana getirmesi mümkün görünmemektedir. İtikadî mezheplerin ortaya çıkışında siyasi gayelerin ve siyasi olaylara bağlı ayrılıkların ne kadar etkin ve derin olduğu, tarihte Müslümanların pek çok kez siyasi sebeplerle birbirlerine düşman olup çatıştıkları hatta savaştıkları düşünülürse Irak'ta dinî mezhebî temellere dayalı bir sistemin siyasi istikrarı sağlama, Sünnî-Şii Müslümanlar arasındaki ayrılıkları ve sorunları ortadan kaldırma, toplumsal barışı tesis etme hususlarında başarılı olamayacağı açıktır.

#### 4. Lübnan Şii'leri

Şii'lerin Lübnan'daki varlığı hayli eskiye dayanmaktadır. Cebel-i Amil'deki Şii âlimlere göre, bölgede yaşayan Şii'ler bütün Şii toplumların en eskisidir. 10. yüzyılda Halep'te hüküm sürmekte olan Şii Hamdânîler ve hakimiyet bölgelerini Suriye'ye kadar genişleten Şii Fâtımî Devleti'nin Lübnan'da Şii'liğin yükselmesinde önemli rolleri olmuştur.<sup>50</sup> Fâtımîler döneminde Lübnan'ın siyasi ve dinî tarihini günümüze kadar etkileyecek büyük değişimler meydana gelmiş, Fâtımîlerin politikaları neticesinde Lübnan'da Şii nüfuzu giderek artmıştır. Nitekim 1047 yılında Lübnan'a gelen Nâsır-ı Hüsrev Trabulus'un tamamının, Sûr halkının büyük çoğunluğunun Şii olduğunu zikretmektedir.<sup>51</sup>

16. yüzyılda Osmanlı hakimiyetine giren Lübnan, Osmanlı Devleti'nin sağladığı özgürlük ortamında yaklaşık dört yüz yıl boyunca özerk bir yapıya sahip olarak birçok din ve kültürün bir arada yaşayabildiği, inanç ve uygulamaların rahatça yerine getirilebildiği bir yer olmuştur. Gerek Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâmiyet gerekse bu dinlerin farklı anlayışları bölgede yayılarak dinî ve mezhebî çeşitliliği meydana getirmiştir. Coğrafi yapısı ve merkezden uzak oluşu sebebiyle, muhalif hareketler için de stratejik bir konumu olan Lübnan'da zaman içerisinde Hristiyan Katolik Mârûnîler ve Müslüman kökenli aşırı fırkalardan olan Dürziler olmak üzere iki grup öne çıkmıştır. Bunlar arasında 1840 ve 1861 yılları arasında birçok çatışma mey-

<sup>50</sup> Albert Hourani, "Cebel-i Amil'den İran'a", çev. Habip Kartaloğlu, *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 23 (2015), 214.

<sup>51</sup> Nâsır-ı Husrev, *Sefername*, çev. Abdülvehap Tarzi (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967), 84, 87; Mustafa L. Bilge, "Lübnan (Tarih)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27/245.



dana gelmiş ve bu sebeple Osmanlılar, Lübnan'da dinî aidiyetlere dayalı yönetim şekilleri uygulamışlardır.<sup>52</sup> Aynı anlayış Fransız mandası döneminde Fransızlar tarafından da sürdürülmüştür. 23 Mayıs 1926'da Anayasanın kabulüyle Lübnan'da 95. maddede görüldüğü üzere hükümet görevleri ve idari mevkilerin dağılımı dinî ve mezhebî aidiyetlere göre şekillendirilmiştir.<sup>53</sup>

1940'ların sonlarında, Lübnanlı Şiilerin yaklaşık %85'i, biri güneyde, Cebel-i Amil olarak bilinen bölgede, diğeri ise Baalbek-Hermel ilinin kuzeydoğu bölgesinde olmak üzere iki merkezde yoğunlaşmıştı. Şiiler homojen bir toplum yapısına sahipti ve genellikle kırsalda yaşayan bir halktı. Şii köylülerin büyük çoğunluğu, verimsiz topraklara ve çok sınırlı su kaynaklarına sahiptiler ve genellikle kuru tarım yapıyorlardı. En fazla %10'luk bir Şii kesim şehirlerde yaşamasına karşın, ticaret yolları sayesinde Şiilerin yoğunlukta yaşadığı bazı küçük kasabalar zamanla gelişme kaydetti. 1948'de Beyrut nüfusunun yalnızca %3,5'i Şiilerden oluşuyordu. Şiiler, sosyal, ekonomik ve hatta kültürel bir çevrede yaşıyorlardı. Meselâ 1943'te Katolikler arasında okuma yazma bilmeme oranı %31,5'te kalırken Şiilerde %68,9'a kadar çıkabiliyordu. 1920'lerden 1950'lerin ortalarına kadar, Şiiler siyasi olarak altı önde gelen toprak sahibi aile tarafından temsil ediliyorlardı. Güney Lübnan'da Esed, Zeyn ve Useyran; Baalbek ve Bint Cübeyl'de Hamadi, Haydar ve Hüseyin aileleri öne çıkıyordu. Bu seçkinler sınıfı, birbiriyle çatışan rakip gruplara bölünmüştü. Beyrut'taki merkezi otoriteyle ittifak yapma veya muhalefet etme arasında sürekli gidip geliyorlardı. Nüfusun beşte birinden daha azını temsil eden Şii topluluğu, 1950'lerin sonuna gelindiğinde Lübnan toplumu ve siyasetinde henüz kendisine önemli bir yer edinememişti.<sup>54</sup>

1960'larda Lübnan Şiileri arasında Nasırcı ve Baasçı Pan-Arabist yaklaşımlar görüldüyse de Şiiler genellikle Lübnanlılığa ve Lübnan'ın bağımsızlığına bağlı kaldılar. Şii hareketin gelişiminde etkili olan Emel ve Hizbullah örgütleri, Lübnanlılık kimliğini her zaman öne çıkardılar.<sup>55</sup> Şiiler, 1967'de Cumhurbaşkanlığı kararıyla "Yüksek Şii İslâm Konseyi"nin kurulmasından sonra Lübnan siyasetinde etkin

<sup>52</sup> Ahmet Bağhoğlu, "Lübnan'ın Tarihsel Dokusu ve Yönetim Anlayışındaki Mezhebî Etkiler", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2008), 13-14.

<sup>53</sup> Fawwaz Traboulsi, *A History of Modern Lebanon* (London: Pluto Press, 2007), 90.

<sup>54</sup> Salim Nasr, "Roots of the Shi'i Movement", *MERİP (Middle East Research and Information Project)* (Erişim 07 Haziran 2023).

<sup>55</sup> Gökhan Erdem, "Lübnan'da Şii Siyasi Hareketin Evrimi: EMEL'den Hizbullah'a", *The Turkish Yearbook of International Relations*, 49 (2018), 33.

olmaya başladılar. Konseyin fikir babası olan Musa Sadr, 1969'da Başkan seçilince konseyin amaçlarını, Şiiilerin sosyal ve ekonomik problemlerinin tespit ve çözümü; Müslümanlar arasındaki birliği dağıtmadan düşünce, çalışma ve cihat konularında İslâmî görevlerin yerine getirilmesi; Lübnan'daki bütün gruplarla iş birliği yaparak ulusal sorumluluklarını yerine getirmek olarak saydığı rivayet edilmektedir. Böylece Sadr'ın çabalarıyla Şiiiler, teşkilatlanmasını tamamlıyor ve resmi bir mezhebe dönüşüyordu.<sup>56</sup> Sadr'ın ortaya çıkışı hiç şüphesiz Şiiilerin politikleşmesinde önemli bir dönüm noktasıydı. Şiiileri örgütleyebilecek karizmatik bir liderin aslında gelişmekte olan Şii burjuvazisinden çıkması beklenirken umulmadık şekilde ulema-dan birinin bu tarihi rolü üstlenmesi oldukça şaşırtıcıydı. Şia'daki imamet düşüncesinin etkinliği, Şii toplumunun geçiş döneminde olması, Lübnan siyasetinin durumu ve Sadr'ın kişisel özellikleri gibi sebeplerin bu durumun ortaya çıkmasında etkili olduğu düşünülebilir.<sup>57</sup> Sadr'ın hareketi, güney ve kuzeydoğudaki uzak bölgelerden Beyrut'un kapılarına kadar, Şiiilerin toplumda ve Lübnan siyasi sahnesinde yeni ve önemli bir aktöre dönüşmesine işaret ediyordu.<sup>58</sup> 1980'li yıllarda Trablusşam'da Sünniler ve Şiiiler, Güney Lübnan'da ve Beyrut'un banliyösünde Şii Emel Hareketi ile Filistinliler arasında yaşanan çatışmalar<sup>59</sup> ve 6 Şubat 1984'te Şiiilerin, başkentin göbeğinde kendilerini Lübnan siyasi sistemin yeniden düzenlenmesinde sisteme dahil edilmesi gereken bir güç olarak onaylatmak isteyerek ayaklanmaları<sup>60</sup> bu dönüşümün birer yansımaları gibi görünmektedir.

Şii Emel Örgütü ise 1981'de Nebih Berrî'nin başkanlığa gelmesiyle Lübnan gerçeğini göz ardı etmeden daha önceden de mevcut olan Suriye ile dostluğu geliştirmeye gayret etmiştir. Emel Örgütü, bu sebeple İran'a yaslananlar ve Suriye'ye yaslananlar olmak üzere ikiye ayrılmıştır.<sup>61</sup> Esasen Suriye ile olan yakınlaşma o dönemde Nusayrî olan Hafız Esed'in Suriye Devlet Başkanı olması sebebiyle pek de yadsınacak bir durum değildir. Ancak yine de mezhep çatışmaları ve kaosun hâkim olduğu coğrafyamızda Sünnî ağırlıklı bir nüfusu olan

<sup>56</sup> Onat, "Yirminci Asırda Şiiilik ve İran İslam Devrimi", 134-135; Traboulsi, *A History of Modern Lebanon*, 178.

<sup>57</sup> Erdem, "Lübnan'da Şii Siyasi Hareketin Evrimi: EMEL'den Hizbullah'a", 43.

<sup>58</sup> Nasr, "Roots of the Shi'i Movement".

<sup>59</sup> Şit Tufan Buzpınar, "Lübnan (Osmanlı Dönemi ve 1918'den Günümüze Kadar)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27/253.

<sup>60</sup> Nasr, "Roots of the Shi'i Movement".

<sup>61</sup> Onat, "Yirminci Asırda Şiiilik ve İran İslam Devrimi", 136.

Suriye ile münasebetler geliştirilmesi Lübnan Şiîliği için olumlu bir adım olarak değerlendirilebilir.

Siyasi sistemin dinî kimlikler üzerine kurulu olduğu Lübnan'da, idari ve siyasi makamlar Devletin resmen tanıdığı yirmiye yakın farklı topluluk arasında belirli bir kotaya göre dağıtılmıştır. Uzun yıllardır Hristiyan-Müslüman ilişkilerinin gölgesinde kalan Sünnî-Şiî ayrışması, 1975-1990 yılları arasında gerçekleşen Lübnan iç savaşıyla öne çıkmış, Şiîler siyasetin merkezine yerleşmiş, Sünnî-Şiî ayrışması ise siyasi alanın belirleyicisi haline gelmiştir.<sup>62</sup>

### 5. Suudi Arabistan Şiîleri

Suudi Arabistan Devleti, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın ortaya çıkmasından kısa bir süre sonra muhtemel bir Vehhâbî devletinın çekirdeğini oluşturacak şekilde siyasi bir boyut kazanan fikirleri üzerine kurulmuştur. Osmanlı Devleti'nin toprakları üzerinde, tevhidi merkeze alarak bid'atlerle mücadele ve "Asrı Saâdet"teki İslâm'ı yeniden tesis etmeyi amaçlayan hareket, Sünnî algı ile çelişen görüşleri, hakkında olumsuz kanaatlerin oluşmasına sebep olan şiddet kullanılması ve tekfir mekanizmasının kolaylıkla işletilmesi gibi yöntemleri benimsiyordu. Özellikle tasavvuf ve tarikatlarla ilgili hemen her şeyin "şirk" sayılması, Müslümanlar tarafından Vehhâbilere karşı olumsuz bir bakış açısını ve eleştirileri beraberinde getirmiştir.<sup>63</sup> Buna rağmen Vehhâbî hareketi 20. yüzyılın ilk yarısında Suudi Arabistan Krallığı'nın kurulmasıyla siyasileşme sürecini tamamlayabilmiştir. Osmanlı Devleti tarafından daha önce iki kez ortadan kaldırılan Vehhâbî Suud hanedanını yeniden canlandıran Abdülaziz İbn Suud'un 1902'de Riyad şehrini yöneticileri Reşid ailesinin elinden almasıyla başlayan süreç, 1913-1926 yılları arasında İbn Suud'un İngilizlerin desteğiyle Hicaz üzerindeki hakimiyetini artırmasıyla devam etmiştir. 8 Ocak 1926'da kendisini Hicaz Kralı, 29 Ocak 1927'de Necd Kralı ilan eden İbn Suud, aynı yılın 20 Mayıs günü Hicaz ve Necd Krallıklarını birleştirmiş ve bu yapılanmanın 1932 yılında bugünkü

<sup>62</sup> Louer, *Sünniler ve Şiîler*, 207.

<sup>63</sup> Onat, "İslam Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şi'i-Selefi Kutuplaşması", 542; Dalkıran, *Haricilerden Günümüze Ötekileştirme ve Şiddet*, 213-217, 221, 238. Selefi düşünceye yöneltilen eleştirilerle ilgili detaylı bilgi için bk. Sıddık Korkmaz, "Selefilige Karşı Reddiyeler", *Tarihte ve Günümüzde Seleflik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 452 vd.

Suud Arabistan Krallığı'na dönüşmesiyle Suudi Arabistan devletinin kuruluş süreci tamamlanmıştır.<sup>64</sup>

Suudi Arabistan her ne kadar Sünnî-Selefi Vehhâbilerin yaşadığı bir ülke olarak bilinse de dünyanın en zengin petrol rezervlerinin bulunduğu bir bölgede, Hasa, Katif, Hufuf ve Sayad şehirlerinde yoğunlaşan %10-15 oranında bir Şii nüfus yaşamaktadır.<sup>65</sup> Bölge İran'a yakınlığı ve Körfez'e kıyı olması nedeniyle de stratejik öneme sahiptir. Suudi Arabistan'da yaşayan Şii azınlık, Vehhâbilik kaynaklı olumsuz yaklaşımlar sebebiyle 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında Şiiler türbelerinin ve diğer ziyaretgâhlarının yıkılması, yaşadıkları yerlere Vehhâbî din adamlarının gönderilmesi gibi çeşitli baskılara maruz kalmış, 1920'lerin sonlarında Suud hanedanı, Şiilerle bir uzlaşma arayışına girmiş fakat bu çabalar uzun süre etkili olamamıştır. 1979'a kadar baskı altında ve yoksulluk içinde yaşayan Şii azınlık, İran Devrimi'nden aldığı cesaretle ilk olarak 1979 yılında Âşûrâ merasimlerini bir gösteriye dönüştürmek istemiş, 29 Kasım 1979'da sokaklara dökülen Şiiler devlet aleyhine sloganlar atarak ezildiklerini dile getirerek halkı İran'ı desteklemeye çağırmıştır. Kısa sürede Hasa eyaletinin tümüne yayılan eylemler, kanlı bir şekilde bastırılmıştır. Şubat 1980 başında Şii azınlık tekrar harekete geçmiş, ülkenin en büyük bankası Milli Ticaret Bankası'na saldırılmış, bazı resmi binalar taşlanmış ve ateşe verilmiştir. Olaylar yine şiddetle bastırılmasına karşın takip eden süreçte Suudiler, Şii azınlığa daha ılımlı yaklaşmaya, onların hayat standardını yükseltmeye yönelik politikalar izlemeye çalışmıştır. O tarihlerden günümüze Suudi Arabistan'da Şii azınlık kaynaklı ciddi bir olayın gerçekleşmemiş olması, alınan tedbirler ve Şii azınlığa yönelik tatmin edici politikaların bir sonucu olarak düşünülebilir. Suudi Arabistan'daki Şii azınlığın eylemlerinde, toplumsal ve ekonomik rahatsızlıklar etkin gibi görünse de İran'ın kendi çıkarları sebebiyle burada yaşayan Şiileri tahrik ettiğini de gözden irak tutmamak gerekir.<sup>66</sup>

1991 yılında başlayan Körfez Savaşı ve sonrasında İran-Suudi Arabistan arasındaki yakınlaşmaya bağlı olarak Şii-Sünnî Müslümanlar arasındaki ilişkilerin de ılımlı bir döneme girdiği söylenebilir. İran'ın Körfez Savaşı'nda koalisyon güçleri ve Körfez ülkelerinden yana tavır alması, hatta Irak'a yönelik hareketlerde hava sahasını

<sup>64</sup> Ahmet Kavas, "Suudi Arabistan", *Yeni Türkiye (İslâm Dünyası Özel Sayısı III)* 23/97 (Eylül-Ekim 2017), 588. Detaylı bilgi için bk. Madawi al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* (New York: Cambridge University Press, 2010), 37-68.

<sup>65</sup> Onat, "İslam Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şi'i-Selefi Kutuplaşması", 545; Kavas, "Suudi Arabistan", 588.

<sup>66</sup> Onat, "Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi", 138-139.

müttefik güçlere açması ve Kuveyt kraliyet ailesi mensuplarına sığınma hakkı vermesi gibi sebepler bu olumlu havanın oluşmasındaki başlıca etkenlerdir. Zira İran'ın bu yaklaşımları, 1987'de İranlı hacıların Mekke'de çıkardıkları ve dört yüzden fazla kişinin ölümüyle sonuçlanan olaylardan sonra iki ülke arasında kesilen ilişkilerin yeniden kurulmasına vesile olmuştur.<sup>67</sup>

Suudi Arabistan'da son dönemlerde Şiilerin de merkezinde yer aldığı hadiselerden biri Arap Baharının etkisiyle 2011-2012 yıllarında gerçekleşen ve halkın yönetime karşı değişim taleplerini açıktan dile getirdiği protestolardır. Ocak 2011'in sonlarında başlayan sokak olayları, Katif, Hufuf, el-Avâmiye ve Riyad'da Şii aleyhtarlığını protesto eden gösterilerle devam etti. 2011'deki gösterilerin önde gelen simalarından biri de Şii âlim Şeyh Nemr en-Nemr idi. Nemr, iktidardaki Suud ailesini alenen eleştiriyor ve seçim çağrısında bulunuyordu.<sup>68</sup> Nemr, gösteriler sırasında otoriteye karşı kelimelerin konuşması gerektiğini söyleyip direnişleri 'kelimelerin kükreyişi' olarak ifade etse de Suudi Arabistan Devleti'nin protestoları teşvik etmek, olayların büyümesi için dış destek aramak, ülke yöneticilerine itaat etmemek, fitne çıkarmak, güvenlik güçlerine karşı silahlı isyan gibi suçlamalarla 08 Temmuz 2012 tarihinde tutuklandı ve dört yıl sonra 2 Ocak 2016 tarihinde idam edildi.<sup>69</sup> Nemr'in idamı Şii-Suudi gerilimini daha da artırdı. Ortadoğu'da özellikle Şiilerin yaşadığı şehirlerde büyük protestolar düzenlendi. İran yönetiminden ve Iraklı Şii âlimler tarafından idamı kınayan sert açıklamalar yapıldı. Tahran'da Suudi Arabistan Büyükelçiliği'ne saldıran göstericiler binayı ateşe verdi. Yaşananlar üzerine 3 Ocak 2016 tarihinde Suudi Arabistan, İran ile diplomatik ilişkilerini kestiğini duyurdu.<sup>70</sup>

İki ülke arasındaki gerginlik özellikle 1979'dan sonra tırmanan mezhep karşıtlığı sorunu ve aşırı grupların körüklediği, zaman zaman tekfirden beslenen, daha çok dijital ortamda yürütülen, modern soğuk savaş<sup>71</sup> denilebilecek türden kıyasıya bir mücadele şeklinde devam etmiştir. İran ve Suudi Arabistan arasındaki rekabetin zaman zaman Suriye ve Bahreyn gibi üçüncü ülkeler üzerinden dolaylı bir sıcak çatışma veya Orta Asya'da, Kafkaslarda, Balkanlar'da bir tür

<sup>67</sup> Louer, *Sünniler ve Şiiler*, 117.

<sup>68</sup> Reuters, "Saudi Arabia says won't tolerate protests" (Erişim 14 Aralık 2022); Independent, "Sheikh Nimr al-Nimr profile: A 'holy warrior' who called for elections in Saudi Arabia" (Erişim 14 Aralık 2022).

<sup>69</sup> Hürriyet, "1 günde 47 idam" (Erişim 14 Aralık 2022)

<sup>70</sup> *British Broadcasting Corporation* (BBC), "Suudi Arabistan, İran ile diplomatik ilişkileri kesti" (Erişim 14 Aralık 2022)

<sup>71</sup> Louer, *Sünniler ve Şiiler*, 175.

nüfuz mücadelesi olarak tezahür ettiğini de söylemek mümkündür. İran, Arnavutluk'taki Bektaşilerle ciddi olarak ilgilenmekte, onlara ekonomik destek sağlayarak, Bektaşilik ve Şiilik arasında bir bağ tesis etmeye çalışmaktadır. Aynı şekilde Suudi Arabistan'ın da ekonomik yardımlarla yaklaştığı Müslüman topluluklara Vehhâbiliğin birtakım görüşlerini kabul ettirebilmek için her yolu denediği görülmektedir.<sup>72</sup>

Ancak son dönemlerde Suudi Arabistan ve İran arasında 2016'da Şii âlim en-Nemr'le birlikte 46 kişinin idam edilmesinden sonra kopan ilişkilerin yeniden tesis edilmesi amacıyla karşılıklı bazı adımların atıldığı görülmektedir. İran'ın nükleer faaliyetleri sebebiyle kendisine uygulanan uluslararası yaptırımlardan ekonomik anlamda büyük zarar görmesi ve bu durumun İran'ı yeni arayışlara yönlendirmesi, Riyad yönetimiyle ilişkilerin normalleştirilmesinin İran'ın uluslararası itibarının düzeltilmesine ve Dağlık Karabağ'ın özgürleşmesinden sonra Kafkasya'da kaybettiği etkinliğini yeniden sağlamaya yardımcı olacağı düşüncesi ve bölgede değerli bir müttefik kazanmasının İran'ın stratejik çıkarları açısından önemli bir adım olacağı gibi etkenlerin İran tarafını Suudiler ile yeniden masaya oturmaya yönlendirdiği düşünülmektedir. Diğer taraftan Suudilerin, Joe Biden Başkanlığındaki yeni ABD yönetiminden öncekilere göre beklediği askeri ve güvenlik desteğini görememesi, Suudi Arabistan'ın ABD ile iş birliğinin geleceğine yönelik endişeleri, İran kaynaklı tehditleri bertaraf ederek bölgede kendini daha güvenceye alma düşüncesi gibi sebeplerin de Suudi Arabistan'ı İran'la anlaşmaya teşvik ettiği ifade edilmektedir.<sup>73</sup>

Söz konusu girişimlerin, dini saiklerden çok siyasi ve stratejik gerekçeleri olduğu görülüyorsa da sadece İran ve Suudi Arabistan ilişkilerinin düzeltilmesine değil Ortadoğu'nun diğer bölgelerinde yaşayan Müslümanlar arasındaki mezhep karşıtlığına bağlı gerginliğin azaltılmasına ve Sünnî-Şii ilişkilerinin geleceğine olumlu katkı sağlayacağına şüphe yoktur. Bu bakımdan atılan adımları son derece olumlu bulduğumuzu belirtmek isteriz.

<sup>72</sup> Onat, "İslâm Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şi'i-Selefi Kutuplaşması", 544; Gökhan Çapar – Engin Koç, "İran ve Suudi Arabistan İlişkilerindeki Çatışma Dinamikleri: Bölgesel Güç Mücadelesinin Kimlik Perspektifinden İncelenmesi", *Savunma Bilimleri Dergisi* 1/43 (2023), 25.

<sup>73</sup> Mustafa Caner, "İran-Suudi Arabistan Normalleşme Anlaşması Sebepleri ve Sonuçları", *SETA Perspektif* 365 (Nisan 2023), 2-3; *British Broadcasting Corporation* (BBC), "İran ve Suudi Arabistan 7 yıl sonra yeniden diplomatik ilişki kuruyor" (Erişim 19 Haziran 2023).

## 6. Körfez Ülkelerinde Şiiler

Kuveyt'te %20, Bahreyn'de %60, Katar'da %15-16 ve Birleşik Arap Emirlikleri'nde %20-30 olmak üzere Körfez ülkelerinde hatırı sayılır bir Şii nüfus yaşamaktadır. Bu ülkeler genellikle Sünnilerin başında olduğu monarşik rejimler tarafından yönetilmektedir. Bu sebeple özellikle 1970'li yıllardan günümüze söz konusu ülkelerde Şii halk kaynaklı, demokratik hakların kullanılmadığı gerekçesiyle başlayan ve zaman zaman isyana dönüşen siyasal hareketlilik görülmektedir. Söz konusu siyasal olaylar ve faaliyetlerin arkasında İran'ın büyük desteği olduğu sanılmaktadır.<sup>74</sup>

Osmanlı Devleti 17. yüzyılda Basra eyaletini kurduktan sonra Kuveyt'in de içinde bulunduğu bütün bölgede kendi hukuk sistemini uygulamasına karşın Kuveyt'teki es-Sabah ailesine mensup şeyhler ise Mâlikilik mezhebine bağlı kaldılar ve bugün neredeyse tamamı Müslüman olan Kuveytliler arasında bu geleneğin devamı olarak Mâlikilik mezhebi yaygındır. Ayrıca ülkedeki Şiiler de ameli konularda Caferilik mezhebini takip etmektedirler.<sup>75</sup> Kuveyt'te yaşayan Şii azınlık 1983'te İran'ın da kışkırtmasıyla ayaklanmış, İran yanlısı Hizbu'd-Da've'nin başı çektiği olaylarda Amerikan ve Fransız elçilikleri bombalanmış, hadiseler şiddet kullanılarak bastırılabilmiştir. Bu örgütün pek çok üyesi tutuklanmıştır. Şii azınlığın sonraki yıllarda kenara çekilerek sessiz kalmayı tercih ettiği görülmektedir.<sup>76</sup>

Suudi Arabistan'ın önemli bir müttefiki olan Kuveyt, İran ile 1979'dan beri bazı sorunları olmasına rağmen Kuveyt Emiri Şeyh Sabâh el-Ahmed el-Câbir es-Sabâh döneminde, ülkedeki Şiilerden kaynaklanabilecek muhtemel mezhebî sorunları önlemek için Tahran yönetimiyle gerilimi düşürmeye, pragmatik ve olgun bir yaklaşımla olumlu ilişkiler kurmaya çalışmıştır.<sup>77</sup>

Bahreyn, yaklaşık 700 kilometrekarelik takım adalardan oluşan ve ismini adaların en büyüğünden alan, çoğunluğu Şii olsa da rejimin Sünnî azınlığın kontrolünde olduğu bir ülkedir. Emevî ve Abbâsî dönemlerinde otoriteye bağlı olmakla birlikte bazı dönemlerde Şiilerle

<sup>74</sup> Onat, "Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi", 139; a.mlf., "İslam Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şi'i-Selefi Kutuplaşması", 545; Büyükkara, "İslâm Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları", 211, 212.

<sup>75</sup> Ahmet Kavas, "Kuveyt", *Yeni Türkiye (İslâm Dünyası Özel Sayısı IV)* 23/98 (Eylül-Ekim 2017), 32.

<sup>76</sup> Onat, "Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi", 138.

<sup>77</sup> Derya Sürmelioglu Parlar, "Şeyh Sabah El-Ahmed El-Cabir Es-Sabah Dönemi Küçük Ülke Kuveyt'in Dış Politikası", *Erciyes Akademi* 36/4 (2022), 1875.

Hâricilerin güçlenerek başlarına buyruk hareket ettikleri de görülmüştür. Erken devirlerden itibaren Hz. Ali taraftarı siyasî ve dinî hareketlerin uğrak yeri olan Bahreyn'de 10. yüzyılda İsmâîlî Karmatî Devleti kurulmuştur. 1521-1783 yılları arasında Portekiz, Osmanlı ve İran kuvvetlerinin mücadele alanı olan Bahreyn, Utûb kabilesinden Âl-i Halife'nin hakimiyeti ele almasıyla barış ve huzur dönemine girmiştir. Ancak sonraki yüzyıllarda İranlıların ve Uman Sultanlarının Bahreyn üzerindeki emelleri ve saldırıları sebebiyle Vehhâbilerden yardım alan Bahreyn'de Vehhâbiliğin nüfuzu artmışsa da 1811'de Osmanlı'nın müdahalesiyle bu mezhebin etkinliği zayıflamıştır. Yaklaşık yüz yıl boyunca Vehhâbiler, Osmanlı ve İngilizler nüfuz mücadelesine konu olan Bahreyn, 1913'te yapılan anlaşmayla Osmanlı'nın bu yarıştan çekilmesinin ardından İngiliz himayesine girmiş ve ancak 15 Ağustos 1971'de bağımsızlığını ilan edebilmiştir.<sup>78</sup>

Resmî dinin İslâm olduğu Bahreyn'de halkın neredeyse tamamı Müslüman olup nüfusun %40-45'i Sünnî, %55-60'ı Şii'dir ve Şiiler genellikle Ca'ferî ve Şeyhî, Sünniler ise Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine müntesiptirler.<sup>79</sup> Yönetimi elinde bulunduran el-Halife ailesi ise Sünnî'dir. Bahreyn, Şii nüfusun çoğunluğuna rağmen Sünnî iktidarla yönetilmesi sebebiyle Sünnî-Şii gerginliğinin her zaman var olduğu bir ülkedir. İran devrimi sonrasında gerginlik daha da tırmanmış, 1980'lerde Şii İslâmcılığın yükselişiyle Sünnî-Şii bölünmesi esaslı bir siyasî ayrıma dönüşmüş, bunun sonucu olarak 1981 yılında Şii liderlerden pek çoğu tutuklanmıştır. 1990'lı yıllarda Şii muhalefet ülkede bombalama olaylarına karışmış, akabinde yaşanan olaylar Bahreyn Devleti tarafından sert bir şekilde bastırılmıştır. Bahreyn'de Şii kaynaklı şiddet olaylarının temelinde halkın çoğunluğunun karar alma süreçlerinin dışında bırakılmasının olduğu da iddia edilmektedir.<sup>80</sup>

Adil ve hür bir ortamda yapılmadığı gerekçesiyle Şii grupların protesto edip katılmadığı Ekim 2002 genel seçimleri sonrasında ise Bahreyn'de Sünnî-Şii gerginliği artma eğilimi göstermiştir. Kasım 2006'da yapılan ve Şiilerin desteklediği el-Vifâk partisinin kampanyası sayesinde katılımın arttığı seçim sonucunda Şiiler 17, Sünniler 8, Sünnî İslâmcılar 15 sandalye kazandılar. Ayrıca Kral, Şura Meclisi'ne Şiilerden 20, Sünnilerden 19 ve Hristiyanlardan 1 kişiyi atadı.

<sup>78</sup> Mustafa L. Bilge, "Bahreyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/493-495; Louer, *Sünniler ve Şiiler*, 143-144.

<sup>79</sup> Bilge, "Bahreyn", 4/492.

<sup>80</sup> İzzeti, *İran ve Bölge Jeopolitiği*, 131-132; Onat, "Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi", 139.



Ekim 2010 seçimleri öncesinde, 2006 yılında çıkartılan Anti-Terörizm Yasası'na binaen 23 Şii lider tutuklandı. Seçim neticesinde Şiiler 18, Sünnî İslamcılar 5, bağımsız Sünnîler 17 vekillik kazandı. Şii Ali b. Salih es-Sâlih Meclis Sözcüsü olarak seçildi. Şiilerin nüfusun çoğunluğunu oluşturmalarına rağmen iktidarın azınlıktaki Sünnîlerin elinde oluşu ve Meclis aritmetiğinde değişmeyen Sünnî egemenliği, Bahreyn'deki Şiilerin siyasi memnuniyetsizliğini artırıyor ve bu da toplumun diğer kesimleriyle Şiiler arasında gerginliğe sebep oluyordu.<sup>81</sup>

2011 yılında Arap Baharı etkisiyle demokratik reform çağrıları yaparak başkent Menâme'de sokağa dökülen tüm muhalif kesimlerin protestoları, Sünnî-Şii gerginliğini yeniden alevlendiren karşı hareketleri de beraberinde getirmiştir. Başlangıçta organize olmayan fakat mevcut siyasi kurumlara tepki olarak ortaya çıkan gençlerin arasına Şii İslâmcı hareketler ve Şiilerle temaslı gruplar da dahil olunca olaylar kısa zamanda mezhepsel bir hüviyet kazanmıştır. Kalabalıklar Bahreyn bayrakları taşıyarak mezhepsel ayırım yerine Bahreyn vatanseverliğini öne çıkararak yürümeye gayret etse de zamanla Şii din adamları ve Şii sembollerinin gösterilerde daha sıklıkla görülmeye başlamasıyla Sünnîler protestolardan çekilmiş ve Şiilerin iktidara geleceği endişesiyle Sünnî din adamlarından oluşan, Sünnîliğe vurgu yapan karşı devrimci Milli Birlik Buluşması isimli hareket kurulmuştur. Bu da isyanların mezhep boyutu kazanması ve kitlelerin Sünnî-Şii bölünmesi etrafında toplanmasının son merhalesiydi.<sup>82</sup>

Bahreyn'deki Şii ayaklanmaları sırasında Körfez ülkelerindeki Şii varlığı ve İran'ın bölgedeki politikalarından oldukça rahatsız olan Körfez İş birliği Konseyi üyeleri Suudi Arabistan, Kuveyt, Birleşik Arap Emirlikleri ve Umman, Bahreyn'e askerlerini ve güvenlik güçlerini göndererek olaylara müdahil olmuşlardır. Uluslararası destek bulamayan Bahreyn Şii ayaklanması bölgenin Sünnî yönetimlerini de son derece tedirgin etmiştir.<sup>83</sup>

Katar, ülkenin en önde gelen tüccar ailelerinden bazılarını temsil eden iyi entegre olmuş Şii Müslüman topluluğuyla bölgede dikkat çe-

<sup>81</sup> Kenneth Katzman, "Bahrain: Reform, Security and U.S. Policy", *Congressional Research Service* (Erişim 07 Haziran 2023), 4; Muhammet Örtlek, "Bahreyn: Siyasi Yapısı ve Şiilerin Hak Arama Mücadelesi", *Yeni Türkiye (İslâm Dünyası Özel Sayısı III)* 23/97 (Eylül-Ekim 2017), 592; Halil Ocak, "Bağımsızlıktan Günümüze Bahreyn'de Şiilik: Yapılar, Sorunlar ve Beklentiler", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 15/1 (Bahar 2022), 281.

<sup>82</sup> Louer, *Sünnîler ve Şiiler*, 153-154.

<sup>83</sup> Örtlek, "Bahreyn: Siyasi Yapısı ve Şiilerin Hak Arama Mücadelesi", 602.

kicidir. Şiilerin çoğu, 19. yüzyılın sonlarında Kaçar döneminin gerileyen günlerinde veya 1960'lar ve 1970'lerde İran'dan göç etmiştir. Katar'daki Şiiler genel olarak toplumla bütünleşmiş olsalar da özellikle Arap Baharı sırasında komşu Bahreyn'deki hükümet karşıtı protestoların ardından Katar hükümeti tarafından kendilerine temkinli yaklaşılır olmuştur.<sup>84</sup>

Ancak yine de Katar'da, Suudi Arabistan'a nispetle daha ılımlı bir Vehhâbî yönetimin var olduğu söylenebilir. Ülkedeki Şiiler, çoğunlukla Fars kökenli olmaları ve İran'a yakınlık hissetmelerine karşın militan tavırlar göstermemektedirler. Birleşik Arap Emirlikleri'nde Şiiler İran'a yönelik sempatilerini hiçbir zaman gizlememektedirler. Muhtemelen bu bölgedeki Şiilerin ekonomik ve sosyal durumları son derece iyi olduğundan eyleme dönüşen faaliyetleri yok denecek kadar azdır.<sup>85</sup>

### 7. Azerbaycan, Afganistan ve Pakistan Şiileri

Şia, Türkler arasında 16. yüzyılda Safeviler aracılığıyla yayılmıştır. Bir başka ifadeyle İran'ı ve Azerbaycan'ı Şiileştiren Safevilerdir. Şah İsmail'in dedelerinin kurduğu ve şeyhi oldukları Erdebil Tekkesi devletleşirken, Şiilik de devletin resmi mezhebi/ideolojisi haline getirilince o dönemde büyük ölçüde Sünnî olan bölge Safevilerin egemenliğinde zorla Şiileştirilmiştir.<sup>86</sup> Safevilerin bu politikaları Sünnîlerle Şiiler arasındaki kutuplaşmayı daha da derinleştirmiştir. Ancak Irak gibi Devlet otoritesinden uzak yerlerde taraflar arasında daha ılımlı bir havanın hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Mesela 1621'de Safeviler Sünnîlere yönelik büyük bir katliama giriştiklerinde Kerbelâ'daki Şii âlimler birçok Sünnî'yi Şii olarak tanıtarak ölümden kurtarmıştır.<sup>87</sup>

<sup>84</sup> Harvard Divinity School, "Shi'ism in Qatar" (Erişim 07 Haziran 2023).

<sup>85</sup> Onat, "Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi", 139; İzzetî, *İran ve Bölge Jeopolitiği*, 131-132.

<sup>86</sup> Safevilerin İran'ı Şiileştirme politikaları hakkında detaylı bilgi için bk. Çelenk, *16.-17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri*, 199 vd.

<sup>87</sup> Hasan Onat, "Ahmet Yesevi'nin Din Anlayışı ve Bektaşilikte Bazı Yansımaları", *2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*, ed. Filiz Kılıç – Tuncay Bülbül (Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2007), 1/224; a.mlf., "Çorum Aleviliği Üzerine", *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyum*, haz. Mehmet Mahfuz Söylemez vd. (Çorum: Çorum Belediyesi Yayınları, 2008), 2/1087; Çelenk, *16.-17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri*, 173; Joyce N. Wiley, *Movement of Iraqi Shi'as*, (Boulder & London: Lynne Rienner Publishers, 1992, 13.

Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin dağılmasından (1991) sonra bağımsızlıklarını kazanan Türk Cumhuriyetlerinden biri olan Azerbaycan da günümüzde Şii İmamiyye çizgisinde bir din anlayışına sahiptir. Ancak Azerbaycan halkının İran'a daha mesafeli bir duruş sergilediği görülmektedir. Zira, okuma yazma oranının çok yüksek olduğu Azerbaycan'da İran'a göre din anlayışında daha esnek ve tutarlı bir tavır gözlenmektedir. Azerbaycan'da mezhep taassubunun İran'daki kadar ileri düzeyde olmadığını söylemek mümkündür. Azerbaycan'ın yanı sıra diğer Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinin bazılarında çok az da olsa Şii varlığı bilinmektedir.<sup>88</sup>

Afganistan'daki en kalabalık İsnâaşerî etnik grup olan Türk Hazaralar, Kâbil'in batısında ve ülkenin tam ortasında yer alan ve Hazaristan (Hazarajat) denilen bölgede yaşamaktadırlar. Sayıları yaklaşık bir milyon olan bu topluluk içerisinde az da olsa İsmâilî ve Sünnî Müslüman da vardır. Genellikle İran'a yakın bölgelerde, Herat gibi büyük şehirlerde yaşayan ve sayıları 600-800 bin kadar olan Farsivân da Afganistan'daki ikinci büyük İsnâaşerî etnik topluluktur. Üçüncü Şii topluluk ise kendilerine Kızılbaş da denen Türk-İran kökenlilerdir. Nadir Şah zamanında buraya gelen ve yerleşen askerlerin soyundan oldukları sanılmaktadır. Türkiye'deki Kızılbaş Aleviler ile inanç ve uygulamalar açısından benzerlikleri yoktur. Her üç topluluk da Farsça konuşmaktadır. Pakistan, Şii-Sünnî çatışması kaynaklı mezhep kavgalarının sıklıkla yaşandığı ülkelerden birisidir. Son 20-30 yılda Sünnî kökenli Pakistan Tâlibânı gibi silahlı örgütlerle Şii Pakistan Müslümanları arasında ciddi çatışmalar yaşanmıştır. Bu karışıklık ve çatışmalar sebebiyle onlarca insan hayatını kaybetmektedir. Pakistan Şii'leri 1979'dan itibaren Tahrîk-i Caferiyye adlı bağımsız siyasi bir örgütlenme çevresinde toplanmak istemişlerse de teşkilat zaman zaman silahlı eylemlere katıldığı gerekçesiyle günümüzde yasaklı durumdadır. Pakistan'da yaşanan mezhep çatışmasının bir başka tarafı da bu ülkede İslâm dışı ilan edilmiş olan Ahmedîler (Kâdiyânîler)'dir.<sup>89</sup>

Pakistan'ın kuruluşuyla birlikte yönetimde önemli yerlere gelen Ahmedîler, özellikle Kâdiyân kolunun nübüvvet iddiası, küfür telakisi, kılıçla cihadı reddetmesi ve mezhebin kurucusu Mirza Gulâm Ahmed'e inanmayanların kâfir kabul edilmesi gibi aşırı düşünceleri sebebiyle Pakistan'daki Müslümanların tepkisini çekmiş, 1953 yılında ayaklanmalar meydana gelince Ahmedîlerin durumu mahkemeye intikal etmiştir. Neticede Ahmedîliğin her iki kolu da Pakistan

<sup>88</sup> Onat, "Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi", 139-140.

<sup>89</sup> Onat, "İran İslam Devrimi ve Şiilik", 245; Büyükkara, "İslâm Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları", 216.

Parlamentosu tarafından (7 Eylül 1974) “İslâm dışı azınlık” ilan edilmiş, Pakistan Anayasası’nın 260. maddesine yapılan “Hz. Muhammed’in nübüvvetinin mutlak sonluğuna inanmayan, Muhammed’den sonra peygamberliğini iddia eden veya böyle bir iddiada bulunanı peygamber ya da dinî bir müceddid olarak tanıyan kişi, anayasanın ve hukukun hedeflerine göre Müslüman değildir” şeklindeki eklemeye Ahmedilerin Pakistan’daki faaliyetleri tamamen kısıtlanmıştır.<sup>90</sup>

### Sonuç

İslam dünyası, geçmişten günümüze Müslümanlar arasında yaşanan ayrışma ve çatışma türünden hadiselerle sahne olmaktadır. Bunun en canlı yaşandığı ve en çok örneklerinin görüldüğü bölge hiç şüphesiz Ortadoğu İslâm coğrafyasıdır. Bu sorunların en önemli sebeplerinden birisi mezhep olgusunun doğru anlaşılabilmesidir. Müslümanların mezheplerini din gibi algılamaları, dini görüşlerinin İslâm’ın en doğru anlaşılma biçimi olduğuna ve dini yaşantılarının da İslâm’a en uygun yaşam olduğuna inanmaları, kendileri gibi düşünmeyen ve yaşamayan Müslümanları karşısına alarak onları ötekileştirmelerine hatta İslâm dairesinin dışına itmelerine yol açmaktadır. Bu bağlamda mezhepler arası çekişme en fazla Ehl-i Sünnet ve Şîa arasında yaşanmaktadır. Dolayısıyla, İslâm dünyasını baştan uca sarabilecek Sünnî-Şîi karşıtlığına dayalı muhtemel bir mezhep çatışmasının ihtimali her dönemde potansiyel bir tehlike olarak Müslümanların karşısında durmaktadır.

Dünyada iki milyara yaklaşan Müslüman nüfusun yaklaşık %10-15’ine tekabül eden Şîiler, İran başta olmak üzere Suriye, Irak, Lübnan, Suudi Arabistan ve Körfez Ülkeleri gibi Ortadoğu’ya, Azerbaycan, Afganistan ve Pakistan ve hatta Hindistan gibi Asya ve Ön Asya ülkelerine dağılmış durumdadır. İran, Irak, Azerbaycan ve Bahreyn’i hariç tutacak olursak genellikle azınlık nüfusunu oluşturdukları diğer ülkelerde Şîilerin iktidarda pay sahibi olmak istemeleri ve bu meydana hak arayışlarının çoğunlukla mezhebi kimlik üzerinden inşa edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu yaklaşım tarzı da söz konusu ülkelerde uzun yıllardır devam eden sokak olayları, çatışmalar ve isyanların başlıca tetikleyicisi olmaktadır. Öte yandan bölge ülkeleri ve halkları üzerindeki yayılmacı Şîi politikaları sebebiyle İran’ın da Müslümanlar arasındaki sorunların ve ayrılıkların devamında kusurlu ol-

<sup>90</sup> Ethem Ruhi Fırlalı, “Kâdiyânîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24/139; Sıddık Korkmaz, “Kadiyanilik-Ahmedilik”, *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat – Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2014), 545-553.

duğunu belirtmek durumundayız. Özellikle Suriye iç savaşında Şiilerin taraflı mezhep taassubuna dayalı tutumu, çatışmalarda kardeş kanının dinmeden akmasının sebeplerinden biridir.

Yakın dönemde Ortadoğu İřlām ũlkelerinde yaşayan Şiilerin bu-  
lundukları ũlkelerdeki durumlarını doğrudan etkileyen bir hadise ise  
2010 yılında Tunus'ta başlayan ve Arap halklarının demokrasi, öz-  
gũrlük, insan hakları, hukukun ũstũnlũđũ, ekonomik ve sosyal kal-  
kınma gibi taleplerini dillendirdikleri bũlgesel, toplumsal bir siyasi  
halk hareketine dũnũřen Arap Baharıdır. Protestolar, mitingler, gŕs-  
teriler ve i çatışmalara sahne olan bu sũrete Şiiler de gerek azınlık  
gerekse azınlığın hũkmettiđi çoğunluk olarak yaşadıkları ũlkenin si-  
yasi ve sosyal zemininde kendilerine daha fazla yer ama gayesiyle  
sokaklara inmişlerdir. Ancak kısmi olarak bazı kazanımlar elde et-  
mişlerse de Arap Baharı sũrecinin genel itibariyle Şiiler lehine olumlu  
sonuçlar ortaya çıkardığını sŕyleyebilmek pek mũmkũn gŕrũnme-  
mektedir. Bu da gelecek on yıllarda bu coğrafyada ve bu ũlkelerde  
mezhebi farklılıklara dayalı yeni i çatışmaların kaçınılmaz olduğunu  
dũřũncesini akla getirmektedir.

Netice olarak diyebiliriz ki birçok İřlām mezhebine mensup Mũs-  
lũmanın aynı topraklarda bir arada yaşadığı coğrafyamızda kaos, ayr-  
rılık ve çatışmaların sona ermesi, Mũslũmanların bundan ŕnce sahip  
oldukları mezhep merkezli ve taassuba dayalı dini yaşam biçimini  
değiştirerek, dinlere, inançlara, mezheplere ve gŕrũřlerine sayđı gŕs-  
teren, Kur'an'ı merkeze alan ve kendisine rehber edinen yeni bir dini  
hayat modeli kurmalarıyla mũmkũndũr. Bu bakımdan kanaatimize  
gŕre Şiilerin de kendilerini çatışmaların odağından kurtararak hu-  
zurlu bir dini-toplumsal hayatın merkezine taşıyabilmeleri ancak yu-  
karıda ifade etmeye çalıştığımız hususlara riayetle oluşturacakları  
yeni bir hayat modeliyle gerçekleşebilecektir.

### **Kaynakça**

- Abdũlhamid, İrfan. *İşlam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*. ev.  
Saim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1994.
- Ahmed el-Katip. *Sũnnilik-Şiilik*. İstanbul: Mana Yayınları, 2009.
- Akoğlu, Muharrem. *Mezhep Olgusu Bağlamında Şia ve Irak'ta Şiilik*.  
Kayseri: Tezmer, 2013.
- Aksu, Alev Pınar – Cŕrten, Burcu. "ABD'nin Dış Politikası ereve-  
sinde Ortadoğu: Irak, Suriye ve İşan". *Kaosa Doğru İşan Gũncel  
İşan İncelemeleri*. ed. Osman Metin Őztũrk – Yalçın Sarıkaya. 333-  
353. Ankara: Fark Yayınları, 2006.
- Algar, Hamid. "Humeynî". *Tũrkiye Diyanet Vakfı İřlām Ansiklopedisi*.  
18/358-364. İstanbul: Tũrkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

- Arıkan, Adem. “İslâm Dünyasının Mezhep Haritası ve Nüfus Dağılımı”, *Journal of Islamic Research* 29/2 (2018), 348-379.
- Bağlıoğlu, Ahmet. “Lübnan’ın Tarihsel Dokusu ve Yönetim Anlayışındaki Mezhebi Etkiler”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2008), 13-36.
- BBC, British Broadcasting Corporation. “Afganistan’da 14 yıllık savaşta ölen ya da yaralanan çocuk sayısı 26 bin”. Erişim 28 Kasım 2022. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-55044665>
- BBC, British Broadcasting Corporation. “İran ve Suudi Arabistan 7 yıl sonra yeniden diplomatik ilişki kuruyor”. Erişim 19 Haziran 2023. <https://www.bbc.com/turkce/articles/c51kyd982wjo>
- BBC, British Broadcasting Corporation. “Suudi Arabistan, İran ile diplomatik ilişkileri kesti”. Erişim 14 Aralık 2022. [https://www.bbc.com/turkce/haberler/2016/01/160103\\_suudi\\_iran\\_diplomasi](https://www.bbc.com/turkce/haberler/2016/01/160103_suudi_iran_diplomasi)
- Bilge, Mustafa L. “Bahreyn”. 44 Cilt. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Bilge, Mustafa L. “Lübnan (Tarih)”. 44 Cilt. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Brzezinski, Zbigniew – Gates, Robert M. *İran’ın Zamanı Geldi*. çev. Sermin Karakale. İstanbul: Profil Yayıncılık, 2006.
- Buzpınar, Şit Tufan vd. “Lübnan (Osmanlı Dönemi ve 1918’den Günümüze Kadar)”. 44 Cilt. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “İslâm Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu’daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları”. *Ortadoğu’nun Geleceği Açısından Şit-Sünnî İlişkileri*. ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez. 209-232. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2014.
- Caner, Mustafa. “İran-Suudi Arabistan Normalleşme Anlaşması Sebepleri ve Sonuçları”. *SETA Perspektif* 365 (Nisan 2023), 1-5. <https://setav.org/assets/uploads/2023/04/P365.pdf>
- CIA, Central Intelligence Agency. “İraq”. Erişim 28 Kasım 2022. <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/iraq>
- Çapar, Gökhan – Koç, Engin. “İran ve Suudi Arabistan İlişkilerindeki Çatışma Dinamikleri: Bölgesel Güç Mücadelesinin Kimlik Perspektifinden İncelenmesi”. *Savunma Bilimleri Dergisi* 1/43 (2023), 23-49. <https://doi.org/10.17134/khosbd.1082767>
- Çelenk, Mehmet. “İran, İslam, Safeviler ve Şiilik”. *İran: Bir Ülkenin Akademik Anatomisi Tarih – Din – Politika – Ekonomi – Toplum –*

- Kültür*. ed. Orhan Karaoğlu – Nail Elhan. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2022.
- Çelenk, Mehmet. *16.-17. Yüzyıllarda İran'da Şiîliğin Seyri*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Dalkıran, Sayın. *Haricilerden Günümüze Ötekileştirme ve Şiddet*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2019.
- Dalkıran, Sayın. *İran Safevi Devletinin Kuruluşu İle Osmanlı-İran İlişkilerinde Şiîliğin Rolü*. Uşak: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2022.
- Erdem, Gökhan. "Lübnan'da Şii Siyasi Hareketin Evrimi: EMEL'den Hizbullah'a". *The Turkish Yearbook of International Relations* 49 (2018), 21-55.
- Farzam, Rahimullah. *Tarihsel ve Güncel Boyutlarıyla Hazara Toplumunu*. ed. Umud Aydın - Alper Tok. Ankara: İRAM Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Kâdiyânîlik". 44 Cilt. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslâm Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmamiyye Şiası*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1984.
- Hakyemez, Cemil. "İran'da İmamiyye/İsnaaşeriyye Şiîliğinin Kökeni". *İran: Bir Ülkenin Akademik Anatomisi Tarih – Din – Politika – Ekonomi – Toplum – Kültür*. ed. Orhan Karaoğlu – Nail Elhan. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2022.
- Hakyemez, Cemil. *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.
- Harvard Divinity School. "Shi'ism in Qatar". Erişim 07 Haziran 2023. <https://rpl.hds.harvard.edu/faq/shiism-qatar>
- Hazır, Tunahan. "Şii Hilali Bağlamında Suriye İç Savaşı ve İran". 8. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı – IV (Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler-Sosyal Politikalar-Sosyoloji-Tarih)*. 135-145. İstanbul: İlmi Etüdler Derneği, 2020.
- Hourani, Albert. "Cebel-i Amil'den İran'a". çev. Habip Kartaloğlu. *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 23 (2015), 213-226.
- Hürriyet. "1 günde 47 idam". Erişim 14 Aralık 2022. <https://www.hurriyet.com.tr/dunya/1-gunde-47-idam-40034981>
- Independent. "Sheikh Nimr al-Nimr profile: A 'holy warrior' who called for elections in Saudi Arabia". Erişim 14 Aralık 2022.

<https://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/sheikh-nimr-alnimr-executed-a-holy-warrior-who-called-for-elections-in-the-saudi-kingdom-a6793656.html>

İbn Hazm. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî (öl. 456/1064). *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1975.

İlhan, Avni. “Şia'da Usulü'd-Din”. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu (Tebliğler ve Müzakereler)*. 409-433. İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993.

İzzeti, İzzetullah. *İran ve Bölge Jeopolitiği*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Küre Yayınları, 2005.

Kalafat, Yaşar. *İran Türklüğü -Jeokültürel Boyut-*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2005.

Kaplan, Doğan. “Şiiliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safeviler Öncesi Arka Plan ve Safevi Dönemi Şiileştirme Politikaları”. *Marife* 8/3 (Kış 2008), 183-203.

Katzman, Kenneth. “Bahrain: Reform, Security and U.S. Policy”. *Congressional Research Service*. Erişim 07 Haziran 2023. <https://crsreports.congress.gov/product/pdf/RS/95-1013/151>

Kavas, Ahmet. “Kuveyt”. *Yeni Türkiye (İslâm Dünyası Özel Sayısı IV)* 23/98 (Eylül-Ekim 2017), 28-34.

Kavas, Ahmet. “Suudi Arabistan”. *Yeni Türkiye (İslâm Dünyası Özel Sayısı III)* 23/97 (Eylül-Ekim 2017), 586-589.

Khosrokhavar, Farhad. – Roy, Oliver. *İran: Bir Devrimin Tükenişi*. çev. İsmail Yerguz. İstanbul: Metis Yayınları, 2000.

Korkmaz, Sıddık. “Kadiyanilik-Ahmedilik”. *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. ed. Hasan Onat – Sönmez Kutlu. 531-556. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2014.

Korkmaz, Sıddık. “Selefilğe Karşı Reddiyeler”. *Tarihte ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. 449-482 İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

Kutlu, Sönmez. *Güncel Dinî-Siyasî Meseleler Üzerine Yazılar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.

Louer, Laurence. *Sünniler ve Şiiler*. çev. Barış Özkul. İstanbul: İletişim Yayınları, 2022.

Milani, Mohsen M. *The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic*. Boulder: Westview Press, 2. Basım, 1994.

Nâsır-ı Husrev. *Sefername*. çev. Abdülvehap Tarzi. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967.



- Nasr, Salim. "Roots of the Shi'i Movement". *MERİP (Middle East Research and Information Project)*. Erişim 07 Haziran 2023. <https://merip.org/1985/06/roots-of-the-shii-movement/>
- Ocak, Halil. "Bağımsızlıktan Günümüze Bahreyn'de Şiilik: Yapılar, Sorunlar ve Beklentiler". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 15/1 (Bahar 2022), 259-297.
- Onat, Hasan. "Ahmet Yesevi'nin Din Anlayışı ve Bektaşilikte Bazı Yansımaları". 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*. ed. Filiz Kılıç – Tuncay Bülbül. 213-226. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2007.
- Onat, Hasan. "Çorum Aleviliği Üzerine". *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyum*. haz. Mehmet Mahfuz Söylemez vd. 2/1083-1091. Çorum: Çorum Belediyesi Yayınları, 2008.
- Onat, Hasan. "İran İslam Devrimi ve Şiilik". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Güz 2013), 223-256.
- Onat, Hasan. "İslam Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şi'i-Selefi Kutuplaşması". *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*. ed. Ahmet Kavas. 525-551. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Onat, Hasan. "Mezhep Sorununu Doğru Anlamak". *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*. ed. Mehmet Evkuran. 97-99. Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi Yayınları, 2016.
- Onat, Hasan. "Şiilik ve Günümüz Şiiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine". *İslâmî Araştırmalar* 3/3 (1989), 122-138.
- Onat, Hasan. "Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*. 123-157. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1993.
- Onat, Hasan. *Emevîler Devri Şî Hareketleri ve Günümüz Şîliği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Örtlek, Muhammet. "Bahreyn: Siyasi Yapısı ve Şiilerin Hak Arama Mücadelesi". *Yeni Türkiye (İslâm Dünyası Özel Sayısı III)* 23/97 (Eylül-Ekim 2017), 590-608.
- Öztürk, Osman Metin. "Irak'taki Kaosun Analizi". *Kaosa Doğru İran Güncel İran İncelemeleri*. ed. Osman Metin Öztürk – Yalçın Sarıkaya. 367-386. Ankara: Fark Yayınları, 2006.
- Pipes, Daniel. "Suriye'de Azınlık İktidarı". çev. Fatma Kahraman, *Dünya ve İslam* 4 (Güz 1990).
- Rasheed, Madawi. *A History of Saudi Arabia*. New York: Cambridge University Press, Second Edition, 2010.

- REUTERS. "Saudi Arabia says won't tolerate protests". Erişim 14 Aralık 2022. <https://www.reuters.com/article/us-saudi-protests-idUSTRE72419N20110305>
- Sürmelioglu Parlar, Derya. "Şeyh Sabah El-Ahmed El-Cabir Es-Sabah Dönemi Küçük Ülke Kuveyt'in Dış Politikası". *Erciyas Akademisi* 36/4 (2022), 1861-1881.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcuddîn Muhammed b. Abdilkerîm (öl. 548/1153). *el-Milel ve'n-Nihal*. tsh. Ahmed Muhammed Fehmî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Şen, Ziya. *Şîa'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Şenzeybek, Aytekin. "Suriye'de Dürzî-Nusayrî-İsmâîlî ve Sünnî İlişkileri". *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şît-Sünnî İlişkileri*. ed. Mesut Okumuş – Cemil Hakyemez. 357-374. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2014.
- Şeyh Müfid. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî (öl. 413/1022). *el-İfsâh fi'l-imâme*. thk. Müessesetü'l-Ba'se. Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî lielfiyeti eş-Şeyh el-Müfid, 2. Basım, 1413/1992.
- Şeyh Müfid. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî (öl. 413/1022). *Evâilu'l-makâlât*. yay. Mehdi Muhakkık. Tahran: 1413/1992.
- Şeyh Saduk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî (öl. 381/991). *Kitâbu'l-i'tikâdât*. thk. Müessesetü'l-İmâmi'l-Hâdî. Kum: Müessesetü'l-İmâmi'l-Hâdî, 1433/2012.
- Traboulsi, Fawwaz. *A History of Modern Lebanon*. London: Pluto Press, 2007.
- Uyar, Mazlum. "Irak ve İran Şiiliği". *Türk Dünyası Araştırmaları* 151 (Ağustos 2004), 227-238.
- Uyar, Mazlum. "Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devletinin Ortaya Çıkışı". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 1/3 (Kasım-Aralık 1999), 121-137.
- Ümit, Mehmet. "Kur'an'a Yönelik Tahrif İddialarına Zeydî Tepki". *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5/9 (2006/1), 65-80.
- Ünal, A. Bülent. *İlk Devir İslâm Düşüncesinde Egemenlik*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.
- Wiley, Joyce N. *Movement of Iraqi Shi'as*. Boulder & London: Lynne Rienner Publishers, 1992.

Yıldırım, Zafer. *Türk Basınında İran-İrak Savaşı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TEZ/41121.pdf>

### **Extended Summary**

It is seen that Shiism has spread rapidly since the Safavid period in Iran, where Sunni belief was dominant until the first quarter of the 16th century. Undoubtedly, the Safavids' establishment of a state that stands out with its religious-sectarian identity in the region and their intense policies towards Shiitization Iran both changed the political and religious power balances in the region and prepared the appropriate ground for Shi'ism to spread rapidly in Iran and gain a solid place in the Middle East political scene. Today, one of the saddest events in the recent history of Iranian Shiism is the Iran-Iraq war. The Iran-Iraq War produced results that would benefit Khomeini and the Shiite ulama around him, and the opposition groups in Iran were suppressed in this process. Thus, the war enabled the Iranian Revolution to turn into a theocratic structure in which the ulama did not share power with anyone else.

One of the turning points in the recent history of Shiism in Iran is undoubtedly the Islamic Revolution in Iran. The opposition movement, which succeeded with the realization of the Revolution in 1979, actually started with the critical discourse and attitudes of some prominent Ayatollahs and Khomeini against the Shah in the 1960s. From the 1960s to 1979, Khomeini became the natural leader of the revolutionary movement and played the biggest role in the opposition movement's revolution. Those who thought that Iran would collapse immediately in the years following the Islamic Revolution were disappointed and Khomeini's emphasis on Islam continued to get stronger. Most of the Mullahs in today's Iran insist on continuing the Khomeini line, which became indispensable with the revolution. Iran sees itself as the leader and patron of all Shiites in the world. Thus, the greed for power is camouflaged by religion, the conflicts of sovereignty and economic interests are legitimized through sects, and as a result, Muslims in Pakistan, Iraq and Syria are killing each other on the grounds that they are Shiite or Sunni. Achieving reconciliation between the parties will be possible, first, by presenting Sunnism and Shiism as science and changing the wrong sectarian perceptions from history.

The political events that took place in Syria from the middle of the 20th century to the present are in fact giving clues about what the country will be like today. Today, the bloody events, polarization and conflicts in Syria appear as a result of the power struggle of the sects.

In the country, on the one hand, the Druze, Nusayris and Ismailis, who claim to have been persecuted by the Sunnis in the historical process; On the other hand, there are Sunni Muslims who make up the majority of the society and have been oppressed under the dictatorship of the Nusayri al-Assad family for nearly fifty years. While Sunnis have a marginalizing and judgmental view of other sects, minority sects display a vengeful approach towards Sunnism.

The Iran-Iraq War, which is one of the most important events in the recent history of Iraq, has had some important consequences for the Iraqi Shiites. Shiism continued to be a threat to Saddam Hussein's regime in Iraq, the political, military, economic and social collapse caused by the war; It has weakened the power of the Iraqi state to deal with Shiites and internal problems. The fact that most of its soldiers are Shiites has also been an important factor limiting Iraq's mobility in the war. Iraqi Shiites, on the other hand, remained in a dilemma of sectarian affiliation and loyalty to the state, even though they fought against Iran.

The Gulf War, which took place after Saddam Hussein's invasion of Kuwait on August 2, 1990 and resulted in the withdrawal of the Iraqi State, is the beginning of the ongoing chaos in Iraq. The 1991 rebellion against Saddam is one of the events in which the Shiites were also involved in this period. It is not possible to say that stability in Iraq has yet been fully achieved due to the turmoil that has deepened with the US invasion of Iraq on March 20, 2003 (Second Gulf War), which used the September 11, 2001 attacks as an excuse. Unless the USA completely withdraws its hand from Iraq, the conflict based on Sunni-Shiite opposition seems difficult to end.

In the late 1940s, about 85% of Lebanese Shiites were concentrated in two centers, one in the south, in the area known as Jabal Amil, and the other in the northeastern region of Baalbek-Hermel province. The Shiites had a homogeneous society structure and were generally a people living in the countryside. Shiites began to be active in Lebanese politics after the establishment of the "Supreme Shiite Islamic Council" in 1967 by the Presidential decision. When Musa al-Sadr, the founder of the council, was elected President in 1969, the aims of the council were to identify and solve the social and economic problems of the Shiites; Fulfilling Islamic duties in matters of thought, work and jihad without breaking the unity among Muslims; It is rumored that he counts it as fulfilling his national responsibilities by cooperating with all groups in Lebanon. Thus, with the efforts of al-Sadr, the Shiites were completing their organization and turning into an official sect. The conflicts between Sunnis and Shiites in Tripoli in the 1980s, between the Shiite Amal Movement and the Pales-

tinians in South Lebanon and in the suburbs of Beirut, and on February 6, 1984, the Shiites found themselves in the heart of the capital, a force that should be included in the reorganization of the Lebanese political system. Their uprisings, by wanting to have it approved, seem to be reflections of this transformation. The Shiite Amal Organization, on the other hand, tried to develop friendship with Syria, which existed before, without ignoring the fact of Lebanon, with Nabih Berri's coming to the presidency in 1981. Developing relations with Syria, which has a predominantly Sunni population in our geography dominated by sectarian conflicts and chaos, can be considered as a positive step for Lebanese Shiism.

Although Saudi Arabia is known as a country where Sunni-Salafi Wahhabis live, there is a 10-15% Shiite population concentrated in the cities of Hasa, Qatif, Hufuf and Sayad in a region with the richest oil reserves in the world. It can be said that the relations between Shiite-Sunni Muslims entered a moderate period due to the Gulf War that started in 1991 and the rapprochement between Iran and Saudi Arabia after it. Because these approaches of Iran have been instrumental in re-establishing the relations between the two countries after the events that Iranian pilgrims took off in Mecca in 1987, which resulted in the death of more than four hundred people. One of the events in Saudi Arabia, in which the Shiites have been at the center lately, is the protests that took place in 2011-2012 under the influence of the Arab Spring, in which the people openly expressed their demands for change against the government. Recently, it is seen that some mutual steps have been taken in order to re-establish the relations between Saudi Arabia and Iran after the execution of 46 people together with the Shiite scholar al-Nimr in 2016.

A considerable Shia population lives in the Gulf countries, including 20% in Kuwait, 60% in Bahrain, 15-16% in Qatar and 20-30% in the United Arab Emirates. These countries are generally ruled by monarchical regimes headed by Sunnis. For this reason, especially since the 1970s, there has been a political movement originating from the Shiite people in these countries, which started on the grounds that democratic rights could not be exercised and turned into rebellion from time to time. It is thought that Iran has great support behind these political events and activities.

Azerbaijan, one of the Turkic Republics that gained their independence after the collapse of the Soviet Union (1991), has a religious understanding in line with the Shiite Imamiyya today. The Turkish Hazaras, the most populous Ithnā-'ashari ethnic group in Afghanistan, live in the region called Hazarajat, located in the west of Kabul and in the middle of the country. There are also a small number of Ismaili and Sunni Muslims in this community, whose number is

about one million. Farsiwan, who usually live in areas close to Iran, in big cities such as Herat, and whose number is around 600-800 thousand, is the second largest Ithnâ-'ashari ethnic community in Afghanistan. The third Shiite community, also called Qizilbash, is of Turkish-Iranian origin.

Pakistan is one of the countries where sectarian fights originating from the Shiite-Sunni conflict are frequently experienced. In the last 20-30 years, there have been serious conflicts between armed organizations such as the Sunni-origin Pakistani Taliban and Shiite Pakistani Muslims. Dozens of people lose their lives due to this conflict and conflict. Although Pakistani Shiites have wanted to gather around an independent political organization called Tehrik-e Nifaz-e Fiqar Jafaria since 1979, the organization is currently banned on the grounds that it occasionally participates in armed actions.

## Mezhep Çatışmaları Karşısında Bütünleştirici Yaklaşım ve Çözüm Önerileri

Integrative Approach and Solution Suggestions Against Sectarian Conflicts

Ahmet BAĞLIOĞLU\*

### Öz

İslam mezhepleri ve onların sosyal problemleri incelendiğinde, tarih boyunca meydana gelen dini oluşumların birbirlerinden farklılaşıp ötekileşmesi süreciyle karşılaşılır. Bu süreç, 19. yüzyılda "Müslümanlar niçin geri kalmıştır" sorusuna cevap olarak mezheplerin telfiki çabalarını beraberinde getirmiştir. Ancak gelişmeler, bunun da Müslümanların birlik ve beraberliğine çare olmadığını göstermiştir. şu halde gerçek olan Müslümanların farklı görüş ve düşüncelere sahip olarak bir arada yaşamaları, mezhepsel çoğulculuğu benimsemeleri gerektiğidir. Araştırma ve yayın etiğini gözeteerek kaleme aldığımız bu makalede, merhum Hasan Onat'ın literatüre kazandırdığı "İslam Ortak Paydası" kavramı ve "farklılıklarımıza rağmen bir arada yaşama ideali" ve "mezhepler üstü yaklaşım" kavramları çerçevesinde meseleyi değerlendirerek, mezhep çatışmalarına karşı bütünleştirici yaklaşım ile mezhepsel çoğulculuğun parametrelerini ortaya koymaya çalışacağız. Böylece, birlik ve beraberlik

### Abstract

When the Islamic sects and their social problems are examined, one encounters the process of differentiation and marginalization of religious formations throughout history. This process brought along the efforts of uniting the sects to answer the question, "Why did the Muslims fall behind" in the 19th century. However, developments have shown that this is not a solution for the unity and solidarity of Muslims. In that case, the reality is that Muslims should live together with different views and characteristics, and they should adopt sectarian pluralism. In this article, we have written by considering research and publication ethics. We will try to reveal the parameters of the integrative approach and sectarian pluralism against sectarian conflicts by evaluating the issue within the framework of the concept of "Islamic Common Denominator" which the late Hasan Onat brought to the literature and the concepts of "ideal of living together despite our differences" and "supra-sectarian approach." Thus, the supra-sectarian perspective adorned

\* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri A.D., İslam Mezhepleri Tarihi, İzmir, Türkiye / e-posta: ahmet.baglioglu@deu.edu.tr / ORCID ID: 0000-0001-5852-6951.

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
08.04.2023	19.06.2023	30.06.2023

DOI 10.18403/emakalat.1279455

şuuru ile bezenmiş mezhepler üstü bakış açısı, İslam ortak paydasında buluşma ideali ile Müslümanlar arasında sağlıklı bir bilincin geliştirilmesine katkı sağlayacak ve barışın tüm renklerine yaşama hakkı verecek kucaklayıcı düşünme biçimlerini sentezleyecektir. Burada ele alınacak problemler ve onlara yönelik çözüm önerilerinin öncelikle ülkemiz ve diğer Müslüman ülkelerde yaşayanların bir arada yaşama tecrübelerine katkı sağlayacağı ümit edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Mezhepsel Çoğulculuk, İslam Ortak Paydası, Mezhepler Üstü Yaklaşım, Bütünleştirici Yaklaşım.

with the consciousness of unity and solidarity will contribute to the development of a healthy consciousness among Muslims, along with the idea of meeting on the common ground of Islam, and will synthesize the embracing ways of thinking that will give the right to live to all colors of peace. It is hoped that the problems to be discussed here and the solutions for them will primarily contribute to the coexistence of our country and those living in other Muslim countries.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Sectarian Pluralism, Commonality of Islam, Supra-Sectarian Approach, Integrative Approach.

### Giriş

Özelde Türkiye, genel ölçekte İslam Dünyasında bir arada hayatlarını sürdüren insanların birbiri arasında bağ oluşturan müşterek değer veya ayrıştırıcı unsurları belirleyen temel dinamiklerin başında, kuşkusuz, din gelmektedir. Birbirinden farklı din yorumlarının ve inanışların ayrımcılık sebebi olarak algılandığı, mezhebi aidiyetlerin öncelendiği topraklarda, beraber hayat sürme kültürünü sıhhatli bir düzlemde konumlandırmak için ilim dünyasına düşen görevler vardır. Mezhep prensipleri ve algısını haiz olunan din yorumu kat'i değildir ve tarihi koşullara, sahip olduğu kültürel kodlara, beşerin anlama becerisine, bilgi seviyesine ve olayları değerlendirmesine göre farklılıklar gösterebilmektedir.<sup>1</sup> Bu sebeple, din dâhilindeki farklı düşünce ve yorumlar olağan görülmelidir. Bizatihi aynı dinin üyeleri olarak müşterek değerlerde bir noktada buluşabileceğimiz inancıyla yola çıkıldığı müddetçe çatışma ortamının yerini ahenk ve uzlaşmaya bırakacağı muhakkaktır.<sup>2</sup>

İslam toplumunda ne yazık ki mensubu olunan mezheplerin çoğunlukla din gibi algılanması ve mezhep müntesiplerinin dini yaşamın merkezine kendi mezhebini koyarak bunun dışında bir anlayışa hayat hakkı tanımaması, farklı mezheplerle karşılaşıldığı noktada ötekileştirme ve çatışma tutumlarını sergilemeye yol açmaktadır. Bunun yerine mezheplerin sahip olduğu ortak dini değerler üzerinde durulması, doğal yoldan onları kutuplaşma tehlikesinden bir adım

<sup>1</sup> John Hick, *İnançların Gökkuşuğu*, çev. Mahmut Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002), 8-17.

<sup>2</sup> Ahmet Bağhoğlu, "Mezhepleri Anlamada İslam Ortak Paydası", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 14/1 (Haziran 2021): 149.



daha sakındıracak bir iç motivasyonu beraberinde getirecektir. Dolayısıyla ortak dini değer ve sembollerin bütünleştirici etkisi göz ardı edilmemeli ve yapıcı unsurlar desteklenerek mezhepler arasında bir arada yaşama idealine ışık tutulmaya çalışılmalıdır. Bu çerçevede bütünleştirici yaklaşımın üç sacayağını oluşturan mezhepler üstü yaklaşım, mezhepsel çoğulculuk ve İslam ortak paydası kuvvetlendirilerek tarihi süreçte örneklerini gördüğümüz gibi bugün de Müslümanların sevgi, saygı, bir arada yaşama ve farklılıkları birer zenginlik olarak görmesine imkân sağlayan ortak kıymetler etrafında buluşması gerekmektedir.

İslam dini, farklı gruplarca farklı biçimlerde yorumlanmış, anlaşılmalı ve temsil edilmiş olsa da İslam dininde asıl olan tevhit. Tevhit umdesi ile birlikte peygambere ve ahirete iman eden her bir kişinin kurtuluşa erişecek muvahhitler olduğu yadsınamayacaktır.<sup>3</sup> Kur'an'ın kök değerleri arasında bulunan ve mümin olmanın minimal koşullarını sağlayan bu ortak paydanın görmezden gelinmemesi gerekir. Bizler, Müslümanlığa aidiyeti, mezhebi kurallarla değil, Müslümanlığın müşterek paydası olarak göze çarpan ana inanç ilkelerine inanarak edinebiliriz. Bir kimse, hangi mezhebe üye olduğu fark etmeksizin İslam'ın esas teşkil eden inanç ilkelerine inanmışsa Müslümandır. İşte bu müşterek payda, İslam'ın kutsal kitabı Kur'an'daki cihanşümül ahlaki prensiplerin oturmasına ve bir arada yaşama kültürünün olgunlaşmasına olanak sağlayacaktır. Akidevi mahiyette görüş ayrılıklarının ve itikadi tartışmaların çoğu dini duyarlılıktan çok, siyasî ve fikrî çatışmalardan neşvünema bulmuştur. Tarihi sifirdan okuduğumuz vakit, geçmişte yaşanan siyasi problemler temelinde belirginleşen görüş ayrılıklarının, kartopu gibi gittikçe büyüyerek önü alınamayan bir sorun oluşturduğu ve bunun bugün de sürdürülerek geleceğe taşınmasının doğru olmadığı anlaşılmaktadır.

Kur'an ve Sünnet temeline inşa edilen İslam, dini zamanla ortaya çıkan anlama, algılama ve yorumlama farklılıkları nedeniyle dinin saf ve özgün mesajlarına ulaşmayı zorlaştırmaktadır. Bu nedenle saf ve özüne ulaşma gayretleri mezhepleri nasıl anlamamız gerektiği sorununu da beraberinde getirmektedir.<sup>4</sup> Amacımız mezheplerin doğru veya yanlış yönlerini tespit etmek olmayıp onları olduğu gibi kabul etmeyi gerektiren anlayışlar geliştirmektir. Mezhepler üstü yaklaşımda, mezheplerin din değil de beşer ürünü olduğunu bilip

<sup>3</sup> Ahmet Bağlıoğlu, "Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15:1 (2010), 75; Krş. Saffet Sarıkaya, "Maturidi'nin Din Anlayışında Hoşgörü", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* III/2 (Güz 2010), 149.

<sup>4</sup> Mehmet Evkuran, "Çağdaş İslam Düşüncesinde 'Mezhep' Krizi: Mezheplerin Dinsel/Teolojik Meşruiyeti ve Sosyolojik Anlamı Üzerine", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 616.

mezhebi esasların doğru anlaşılması ve yeniden değerlendirilmesi, onları yok saymak şeklinde değil aksine onlardan daha etkin faydalanma manası taşımaktadır. Mezhepler, İslam Medeniyetinin ayrılmaz bir parçası olduğu gerçeğinden hareketle redd-i miras yapmak yerine sahip olduğumuz devasa geleneksel yapılarla birlikte yaşama kültürü oluşturabilmek için neler yapılması gerektiği hususunda düşünmek ve çözümler aramalıdır.

İnanç ve fikir ayrılıklarının tefrika sebebi olarak tanınması ve bir arada varlık gösterme koşullarının sıhhatli bir zemine oturtulmaması dolayısıyla çatışma ve şiddet temayüllerinin süregeldiği bir dönemde bir arada nasıl varlık gösterebileceğimizin yol ve yordamını aramak ehemmiyet taşımaktadır. Bu açıdan İslam mezhepleri ve mezheplerin sosyal problemleri ele alındığında öncelikle asli ihtiyaç ve temel sorunlarımızı göz önünde tutarak, tarih boyunca teşekkül eden fırkaların birbirinden ayrışıp ötekileşmesine karşın neler yapılabilir sorusuna cevap aranması gerekmektedir. Biz de bu hususa işaret etmek üzere kendi zihinsel çabamızın sonucu olan “mezhepsel çoğulculuk”<sup>5</sup> kavramını; merhum Hasan Onat'ın birliktelik ve hoşgörüyü tesis edici “İslam ortak paydası”<sup>6</sup>, farklılıklarımıza rağmen bir arada yaşama ideali ve mezhepler üstü yaklaşım kavramları ile birlikte değerlendirerek bugün çokça üzerinde durulan dini çoğulculuk, kültürel çoğulculuk, çok hukukluluk, dinler arası diyalog gibi toplumu parçalamaya dair anlayışlara karşın, bunların Müslümanların vahdetini tesis edecek anlayışlar geliştireceğini ümit etmekteyiz.

### 1. Mezhep Çatışmalarında Mevcut Durumun Tespiti

Mezheplerin çatışma içerisinde olması, din menşeli belli başlı nassları birbirlerinden daha farklı yorumlarla anlamlandırma ve bu hususta müşterek bir neticeye erişememe sorununda vücut bulan fikri ve fiili karşı koymaya işaret etmektedir. Uzlaşmazlık ve çatışma, toplumların yaşadığı tarihi değişimlerin neticesi olan farklılaşmalardan kaynaklanır. Herhangi bir dini grubun uzlaşmazlık ve çatışması mevzu bahis olduğunda ise, yorum ve anlayışlarda kaim olan farklılaşmanın; zihniyet yapısı, coğrafyaya ilişkin tutum, ananevi yaşayış,

<sup>5</sup> “Mezhepsel Çoğulculuk” kavramı daha önce “Temel Hak ve Özgürlükler Bağlamında Mezhepsel Çoğulculuk” isimli tebliğimizde kullanılmıştır. Bkz. Ahmet Bağlıoğlu, “Temel Hak ve Özgürlükler Bağlamında Mezhepsel Çoğulculuk”, *İnsan Hakları ve Din Sempozyumu* (Çanakkale: On Sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2009), 151-163.

<sup>6</sup> Hasan Onat, “İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği / Commonality of Islam and the Truth of Sects / المذاهب وحقيقة السالمي المشترك القاسم”, *İlahiyat Akademi* 5 (2017), 11-36.

medeniyet düzeyi, sahip olunan eski inanışların dini idrak etme ve onun hakkında yorum geliştirmeye tesiri gibi çeşitli nedenleri vardır.<sup>7</sup>

Genel itibariyle çatışma, her çeşit meydan okuma ve karşılıklı menfi ilişki manasına gelir ve kudretin, imkânların veya sosyal konumların yetersizliğine ve farklı kıymet anlayışlarından kaynaklanır.<sup>8</sup> Şimşek'e göre çatışma, topluluk içerisinde birden fazla kişi veya grup arasında sınırlı kaynakların paylaşılması ya da misyon dağıtımı ile yine bu kişi veya gruplar arasındaki konum, gaye, değer ya da bakış açısı farklılıklarından neşet eden anlaşma veya uyuşma noksanlığı olarak açıklanmaktadır.<sup>9</sup>

Fertlerin, grupların ya da toplumların çatışma içerisinde olması, birbirlerinin mevcudiyetinin bilgisine vakıf olmalarından çok, karşı karşıya gelmelerine ve ilişki durumunda olmalarına bağlıdır. Nitekim İslam'ın doğduğu yer olan Hicaz bölgesinde yaşayan Müslüman toplum nazarında, Hz. Peygamber hayatta iken varlığından haberdar olunan Türkler ile daha sonraki dönemlerde aynı dinin paydaşları olmaya gelen ve beraberinde akıl, kıyas gibi düşünme biçimlerini de getiren Türkler aynı anlama gelmiyordu. Tıpkı burada olduğu gibi birbirinden farklı geçmiş, örf, adet, gelenek, yaşayış, düşünme biçimleri ve kültürel kodlara sahip medeniyetlerin karşılaşması neticesinde etkileme ve etkilenme doğal olduğu gibi birbirine alternatif din yorumlarını savunma refleksi de doğal bir neticedir. Bu anlamda küreselleşme sonucunda farklı medeniyetlerle karşı karşıya gelmenin mezhepler arasında yüzleşme ve çatışmayı tetiklediği söylenebilir. Bu bağlamda küreselleşme, yaşamın pek çok sahasına etki ederek fertleri tek tip bir sosyal doku oluşturacak şekilde bütünleştiren süreci ifade eder.<sup>10</sup>

Küreselleşme ve farklı düşünce yapıları taşıyan kitlelerin karşı karşıya gelmesi ile ortaya çıkan bazı yeni hallerin var olması; mahalli olsun dünya çapında olsun, bütün din tasavvurlarını bir karşı karşıya gelme ve hesaplaşmanın içerisine çekmiş vaziyettedir. Bu realite savaşında mahalli inanışların kapsayıcı olmayan din tasavvurları,

<sup>7</sup> Merve Gül, "Mezhepler Arası Ötekileştirme Karşısında Mevlânâ'nın Hoşgörü Öğretisi", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 6/6 (Haziran 2019): 351.

<sup>8</sup> Stephen P. Robbins, *Organizational Behavior* (New Jersey: Prentice Hall Inc., 2001), 21.

<sup>9</sup> M. Şerif Şimşek, *Yönetim ve Organizasyon* (Konya: Günay Ofset, 2002), 288.

<sup>10</sup> Küreselleşmenin mezhepleri algılamaya tesiri için bkz. Ramazan Biçer, "Küreselleşme ve Mezhep Çatışmaları", *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (Eylül 2016): 361-375.

kapsayıcı olanlar karşısında erimekte ve öz hudutları içerisinde evvelkinden daha katı bir anlayış haline dönüşmektedir.<sup>11</sup> Benzeri toplumsal bir hal insanlığın serüveninde de vakiadır -şöyle ki; birbirinden değişik menfaatler odağında bloklaşan düşünsel oluşumlar, varlıklarını koruyabilmek için her zaman diğerini üretmiş, kimliklerini dile getirirken öteki üzerinden konuşmayı seçmişlerdir.<sup>12</sup>

Tarihi misaller göstermektedir ki, din sahasında yaşanan küreselleşmenin sebep olduğu kutuplaşma, marjinal ve radikal çıkışları daha çok tetiklemiş; bunun sonucunda ise fırkaların birbirinden ayrıştığı noktalar daha da belirginleşmiştir. Bu portreye bakıldığında küreselleşmenin, düşünce ve inanışlardaki aşırılığı tetiklemiş olduğu anlaşılmaktadır. Cihanşümül bir din mevzu bahis olsa da, bu hal değişmemiş, aynı dine gönül vermiş çevrelerin din anlayışı hususunda müşterek bir çizgide buluşması adeta imkânsız olmuştur.<sup>13</sup>

İslam toplumunun daha en başlarda Hz. Peygamberin vefatının ardından tecrübe ettiği siyasi olayların dini değer ve kıstaslar üzerinden değerlendirilip tartışılması, toplumu farklı siyasi tavırlara yönelmeye mecbur bırakmıştır. Bu siyasi tavır almalar, itikadi alandan beslenmiş ve gelişerek tarih içinde İslam Mezheplerinin oluşumuna zemin hazırlamıştır. İslam dininin ortak paydası üzerine kurulu bu toplum, yönetimle ilgili sorunlarını din otoritesine sığınarak çözüme yoluna gitmiştir. Beraberinde aşılması güç problemler getiren dini meşruiyet arayışı; dinin siyasi meselelerde sözcü olarak seçilmesi ve verilecek mesajın ona söylettirilmesi şeklinde gruplar arası karşılıklı mücadelenin aracı haline getirilmiştir. Diğer bir deyişle siyasi kavga din üzerinden sürdürülmüş ve sosyal bünyedeki kırılmalar da dini boyutta kendini göstermiştir.

Mezhepler bağlamında ötekileştirme söz konusu olduğunda zihinde uyanan en mühim misallerden biri de, şüphesiz, İslâm âleminin hicri 2. asrında karşılaşılmaya başlanan, Mezhepler Tarihi yazıcılığının başta gelen problemleridir -ki; makâlât, milel, fırâk ve tabâkât telifatında pek çok vakit mezhebi ayrışmanın tesiriyle taraflı bir tavır benimsendiği görülmektedir. Sonuçta, bir hadise veya mefhum üzerinde birbirine karşıt ve tutarsızlık barındıran kaynakların var olması, tarihsel anlatımların üstü kapalı kalmasına sebep olmuştur. Bu ayrışma ve çatışma ortamı, sonraki dönemlerde ve bugün

<sup>11</sup> Globalleşmenin din algısına tesiri için bkz. Mustafa Çevik, "Global Köyde Dinlerin Sonu mu?" *Dini Araştırmalar*, 6/17 (Haziran 2003), 163-177.

<sup>12</sup> Geniş bilgi için bkz. Hacı Bayram Kaçmazoğlu, "Doğu-Batı Çatışması Açısından Globalleşme", *Eurasian Journal of Educational Research* 6 (2002), 44-55.

<sup>13</sup> Gül, "Mezhepler Arası Ötekileştirme Karşısında Mevlânâ'nın Hoşgörü Öğretisi", 351.

Mezhepler Tarihi tetkiklerinin sıhhatli bir düzlemde gerçekleştirilmesini zorlaştırmış haldedir. Bu anlamda Mezhepler Tarihinde görülen ötekileştirme sorunu ile birlikte zikredilen etiketleme veya damgalama tutumları, fırkaların birbirlerine bakışını menfi yönde etkilemiş; tarihi süreçte bu yargılayıcı davranış şekli, bugün de tekrar etmesi sürdürülen, aşılması zor bir mesele halini almıştır.<sup>14</sup>

Damgalama, bireylerin “öteki” şeklinde konumlandığı kesime karşı reel veya gerçek dışı nitelikler yakıştırarak onları kategorizasyona tabi tutma girişimleridir.<sup>15</sup> Çatışmaya sebep olan ayrımcılık, peşin hüküm, dışlama, aşağılama tutumları, Mezhepler Tarihi disiplini özelinde tekfir, tadelil ve “sapkın” takdir edilme gibi kritik sorunları beraberinde getirmiştir.<sup>16</sup> Aynı zamanda ortak nefretin tezahürleri olarak değerlendirilen bu suçlamalar, mezheplerin nefret zemininde kolaylıkla birleşebildiklerini göstermektedir.<sup>17</sup> Diğer yandan çatışmanın sonucunda ortaya çıkan ayrılıklar ötekileşmeye neden olurken<sup>18</sup> ötekileşen her bir grupta kimliğin inşası ile birlikte bu sosyal grubun dışındakilerin olumsuz algılanmasını ve değersizleştirilmesini içeren süreç de ötekileştirmeyi ifade eder.

Ötekileştirme, karşı tarafın benimsediği her türlü farklı yorumlara menfi manalar yüklenerek, gündelik hayatta bu farklı yorumların bir risk ögesi olarak görülmesi neticesinde meydana getiren süreçtir. Ötekileştirme olgusu, “ben ve biz”in haricinde kalanların menfi algılanması ve kıymetsizleştirilmesine tekabül eder. Bu yüzden fert veya toplum, sahip olduğu bireysel ya da kolektif aidiyetine müspet atıflar yaparak, farklılıklara ve ötekilere menfi isnat yapar ve böylelikle öz kimliğini çok daha kıymetli kılar. Bu şekilde kendi dışındakilerini ötekileştirir. Üstelik ötekileştirme yalnızca egemen olanlar tarafından ötekilerine yapılmaz, ayrıca egemen olmayanlarca da baskın olanlara

<sup>14</sup> Gül, "Mezhepler Arası Ötekileştirme Karşısında Mevlânâ'nın Hoşgörü Öğretisi", 352.

<sup>15</sup> Mehmet Karaca, "Farklılaşma, Bütünleşme ve Birlikte Yaşama Üzerine", *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 18 (2012), 231.

<sup>16</sup> Bu noktada Mezhepler Tarihi yazıcılığına bir referans teşkil eden “73 fırka” rivayeti önem arz etmektedir. Kaynak için bkz. Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mace, “Fiten”, *Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî Riyad (Daru'l-Hadâre, 2015), 17; Ebi İ'sâ Muhammed b. İ'sâ Tirmizî, “Fiten”, *Sünen*, thk. Dr. Beşşar b. 'Avvad (Beyrut: Daru'l-Garbu'l-İslâmî, 1996), 18; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavud (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1999), III/145.

<sup>17</sup> Mehmet Ali Büyükkara, "Mezhepsel Uzlaşma ve Barış: Modern ve Postmodern Yaklaşımlar". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* (2013): 130.

<sup>18</sup> Ahmet Özalp, "Ötekileştirme: Sembolik Etkileşimci Bir Bakış", *Toplum Bilim Dergisi* 8/16 (2014), 233.

karşı gerçekleştirilebilir. Böylelikle ötekileştirme iki karşıt uçta kendisini var kılar. Normallik ise birbirine zıt iki kutbun merkeze doğru yakınlaşmasıyla olanaklı olabilmektedir.<sup>19</sup> Ötekileştirmenin temelinde, farklılığı hoş görememe ve kendisine karşı bir tehdit olarak algılama eğilimi yer almaktadır.<sup>20</sup>

Mezhep çatışmalarında mevcut durumu oluşturan tarihsel koşulları değerlendirecek olursak; İslam toplumunda sahip olunan birbirinden farklı düşünce yapılarının din anlayışının çeşitlenmesinde etkili olmasının yanı sıra bu zihniyet kaynaklı farklılaşmanın hizipleşme ile sosyal gruplara karşılık gelen yapılar ortaya koyduğunu ve dini temsil ve yaşatma adına sergilenen siyasi tavırlar olarak belirginleştiğini görmekteyiz. Bu siyasi tavırlar etrafında yaşanan fikri ve fiili mücadelenin ilk dönemin ötekileştirme ve çatışma ruhunu yansıttığını ve hatta ilk mezhep ortaya çıkmadan evvel de mezhebî karakterde bir ötekileştirme ve çatışmanın İslam toplumunda mevcudiyet kazanmış olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Siyasi tartışmalar ve sonucunda ortaya çıkan vahim tablonun aktörleri dinî açıdan ölçülüp tartılırken, her bir grup diğerini tekfir etme ve kendi vermek istediği mesajı öne çıkarma gayretiyle Kurân'a sarılmış ve adeta dinin dışına itilen gruplar karşısında kendi siyasi ve dini düşüncesini İslam'ın tek doğru temsili olma iddiasıyla savunmaktan geri durmamıştır.

Tüm bu fikri ve fiili mücadelede gelişen mezhebî ötekileştirme ve çatışma ortamında din olgusunu ve onun siyasete etkisini ele alacak olursak; İslam'ın, toplumun en başta gelen birleştirici unsuru olduğunu, bu din toplumunda siyasetin de dinin altında değerlendirildiğini, meşruiyetini ve yönetimin tüm unsurlarını ondan devraldığını açık bir şekilde görebiliriz. Bu durumda din olgusunda meydana gelebilecek herhangi bir kırılma doğrudan gündelik yaşamı düzenleyen siyasi alana etki ederken, siyasi alanda oluşan temel bir yönetim sorunu da dine başvurunun ve ondan farklı çözümler getirerek bunları sosyal alanda çatıştırmanın yolunu açabilmektedir. Sosyal yaşamda din ve siyasetin birbirinden ayrılmaz meşruiyet sağlayıcı yapısı dinin etki alanı kapsamında neredeyse hiçbir otoritenin barınmasına müsaade etmediğinden İslam toplumunda kitleleri istenilen yöne sevk

<sup>19</sup> Ertan Özensel, "Farklılıkların Birarada Yaşamasında Bir Sorun Alanı Olarak Ötekinin Ötekileştirilmesi", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2020): 370.

<sup>20</sup> Ötekileştirmenin toplumda ortaya çıkardığı eğilimler için bkz. Hakan Yılmaz, "Biz'lik, Öteki'lik, Ötekileştirme ve Ayrımcılık: Kamuoyundaki Algılar ve Eğilimler", *Nihai İçeriksel Rapor* (İstanbul: Açık Toplum Vakfı ve Boğaziçi Üniversitesi: 2010).

etmenin tek yolu da din otoritesi olma ve dinî grup inşa etme çözümünde görülmektedir.

Tarihi süreç içerisinde mezheplerin ve diğer dini grupların sayıca arttığını, birbirlerine alternatif oluşturarak varlık sahasında karşısına çıkanın dinin dışına itme refleksi sergilediklerini görebilmek mümkündür. Bu vaziyette mevcudiyetini sağlamlaştırmak ve görüşlerini meşru bir zemine dolayısıyla İslam'a dayandırmak için fikri ve fiili mücadele içinde olan söz konusu grupların, çatışmayı dev bir sorun yumağı haline getirerek günümüzde yeni sorunlara neden olması; yüzyıllardır süregelen siyasi ve dini tavır alma biçimleri ile siyasi alandan dini alana taşınmış ve hatta oradan da sosyal yaşama aksettirilmiş karşı duruşların varlığını ortaya koymaktadır.

Mezhepler bağlamında kaçınılmaz bir sonuç olarak görünür olan söz konusu farklılaşmalar, toplumsal grupların birbirine öteki olarak bakmasına ve bu ötekileştirici bakış ise çatışmaya kadar gidebilecek olan ortak paydadaki kırılmalara yol açmıştır.<sup>21</sup> Yeryüzünün yekpare bir bütün olmaya günbegün daha da yakınlaştığı dönemimizde, bahsi edilen farklılıkların öncekinden daha süratli gelişebilme ve hassas bir gündem ile çatışmalara sebep olma tehlikesi her zamankinden daha yüksektir. Bu tehlikeye karşı ortaya koymuş olduğumuz bütünleştirici yaklaşım, bünyesinde barındırdığı birlik ve beraberlik şuuru, İslam ortak paydasında buluşma ideali ve mezhepsel çoğulculuk orta noktası ile İslam toplumunda bilinç geliştirmeye katkı sağlayacak ve barışın tüm renklerine yaşama hakkı verecek kucaklayıcı düşünme biçimlerinin sentezidir. Bu anlamda bütünleştirici yaklaşım ile İslam mezhepleri arasındaki çatışma zemininin kırılması mümkün olacağı gibi; ortak dini değerlerin ve İslamî ilkelerin ışığında tevhit dininin inananları olan Müslümanlar, aralarındaki din ve dünya görüşündeki ufak farklılıkları problemler yumağına çevirmek yerine ortak geçmişleri ve gelecekleri arasında sağlıklı bir bağ kurarak sahip oldukları değerleri hayata geçirmeye başlayabileceklerdir.

## 2. Bütünleştirici Yaklaşım ve Çözüm Önerileri

Bütünleştirici yaklaşım, İslam dünyasında din temelinde mevcut bulunan bir takım yorum farklılıklarından kaynaklı karşı duruşlara, ötekileştirmeye, fikri ve fiili çatışmaya karşı sağduyu, barış, uzlaş, dini ve ahlaki değerler odağında tarih boyunca ortaya konulmaya çalışılan insani bir kaynaşmanın düşünce temelindeki karşılığıdır. Bu

<sup>21</sup> Söz konusu duruma referans teşkil eden "73 fırka" rivayeti hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Mehmet Kubat, "73 Fırka Hadisi'ni Yeniden Düşünmek", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2012), 9-45; Kadir Gömbe-yaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *UÜİF Dergisi* 14/2 (2005), 147-160.

yaklaşımı, İslam dünyasındaki parçalanmışlığa karşı çözüm arayışı olması dolayısıyla, parçalanmanın zıddı olan bütünleşme kelimesiyle ifade etmeyi yerinde bulmakta ve bu şekilde lafzın gayesiyle uygunluk göstereceğini düşünmekteyiz.

Bu yaklaşımın amacı, aynı dinin inananları olan Müslümanları parçalanmışlıktan kurtarmak, onları hoşgörünün temin ettiği alanda dini düşüncelerinde özgür bırakırken ortak değerlerde buluşturmak suretiyle mezhepler arasındaki mevcut sosyal problemleri, ötekileştirme, çatışma ve parçalanmışlığı aşabilmektir. Bunu yaparken realiteyi göz ardı etmemek adına her birey ve toplumun kendine özgü düşünme tarzını haiz olduğunu kabul etmeli ve din hakkında yorum farklılıklarını, temelleri insanoğlunun en eski yaşayış ve kültür kalıntlarına kadar dayanan sosyal bir sürecin ürünü olarak görmeliyiz. Bu anlayış seviyesini geliştirebildiğimiz ölçüde, Müslümanlar olarak neden aynı düşünce ve yorumlara ulaşmadığımız, buna karşın uzlaşmak için parçalarımıza ne denli ihtiyaç duyduğumuz daha iyi anlaşılacaktır.

Bütünleştirici yaklaşım; bünyesinde barındırdığı birlik ve beraberlik şuuru ile bezenmiş mezhepler üstü yaklaşım, İslam ortak paydasında buluşma ideali ve mezhepsel çoğulculuk anlayışı ile İslam toplumunda ortak bir bilinç geliştirmeye katkı sağlayacak ve barışın tüm renklerine yaşama hakkı verecek kucaklayıcı düşünme biçimlerinin sentezidir. Tam da burada mezhepler üstü yaklaşımdan başlamak üzere, sırasıyla İslam ortak paydası ve mezhepsel çoğulculuğu ele almak ve bu suretle bütünleştirici yaklaşımın üç sacayağını ortaya koymak istemekteyiz.

### **2.1. Mezhepler Üstü Yaklaşım**

Bütünleştirici yaklaşımın üç sacayağından birini teşkil eden ve birlikte yaşama idealine olanak sağlayan mezhepler üstü yaklaşım; esas teşkil eden etik değerler olan sevgi, hoşgörü, vicdan, barış, adalet, sorumluluk, misafirperverlik gibi davranışları önceleyen, toplumu parçalanmışlık karşısında eskisinden daha güçlü ve yenilmez bir konuma taşıyan, birleştirici nitelikte, sosyal bir motivasyondur.

Mezhepler üstü yaklaşım, Türk Milletinin kültürel dokusuna münasip bir din yorumu yerleştirmesine katkı sağlaması bakımından ele alındığında tarihi bir tecrübenin yansıması olarak değerlendirilebilir. Tarihi sürece bakıldığında Anadolu erenleri tarafından, toplumun politik ve ekonomik çöküntülerin içerisinde olduğu bir dönemde, din anlayışı konusundaki ayrılıklara karşı sergilenen yapıcı, onarıcı nitelikteki bu yaklaşım; toplumun din temelinde yaşadığı sorunları aş-



bilmesine, müşterek değerlerine sahip çıkarak geleceğe umutla bakabilmesine ve İslâm'ı bir çatı kavram<sup>22</sup> olarak telakki ederek toplumsal barışı gerçekleştirmesine büyük katkı sağlamıştır.

Mezhepler üstü yaklaşım, tek bir mezhebin dini hüküm ve yorumlarını öne çıkarmak yerine, aynı din müntesiplerinin farklı dini hüküm, anlayış ve yorumlarını kucaklamanın gerekliliği üzerinde durmaktadır. Böylelikle İslam toplumunda ötekileştirme ve taassubun önüne set çekerek ortak değerler etrafında birleşmeyi hedeflemektedir.

### 2.1.1. Neden Mezhepler Üstü Yaklaşım?

Birlikte yaşama idealine olanak sağlayan mezhepler üstü yaklaşım, içinde sevgi, birliktelik, eşitlik ve sulh içinde yaşama temeline dayalı, yapıcı-onarıcı unsurlar barındırdığından her asra ve her topluluğa seslenebilecek nitelikte sosyal bir iyileştirme imkânı sunmaktadır. Bu yaklaşım Müslümanların içinde bulunduğu parçalanmışlığa tam olarak karşılık verebilecek tesirli bir ilaç olduğundan, onun sağlayacağı onarım ve yenilenme; bir yandan hoşgörü temeli sayesinde toplumda var olabilecek karşı duruşları ve öteki olarak kabul edilecek engelleyecek, diğer yandan çatışmanın tarafı olarak konumlanabilecek ana bünyeyi bir arada tutmaya ve parçaları bütünleştirmeye katkı sağlayacaktır.

Mezhepler üstü yaklaşım sayesinde dinin tek bir geleneğe/mezhebe göre sunulmasının önüne geçilecek ve insanımızın ortak sorunlarını çözmek de kolaylaşacaktır. Mezhepler üstü yaklaşımda hedef, dinin farklı anlayış biçimlerini ortadan kaldırmak veya insanlarımızı mezhepsizleştirmek değil, aynı dinin müntesiplerini Müslüman kimliğinde birleştirmek ve özellikle mezhepler arası ötekileştirme ve çatışmayı sorun olmaktan çıkarmaktır. Amaç onlarca farklı din yorumundan birini telkin etmek veya farklılıkları dönüştürmek değil ortak değerlerde buluşturmadır.

Yukarıda değindiğimiz üzere, ötekileştirme yalnızca baskın grupça değil, baskın olmayan gruplarca da gerçekleştirilebilir. Böylelikle ötekileştirme, iki karşıt kutupta kendisini konumlandırır. Normallik ise iki karşıt kutbun merkeze yaklaşmasıyla mümkün olabilmektedir.<sup>23</sup> Mezhepler arası ötekileştirmeye karşı ortaya konulması gerekli olan normallik, mezhepler üstü yaklaşımda açıkça görülmektedir. Nitekim Hanefi Maturidi din anlayışı çizgisinde belirginleşen mezhepler üstü

<sup>22</sup> Ömer Faruk Teber, "Bektaşî Erkânâmelerinde Mezhepler Üstü Yaklaşım: Ahlâk Merkezli Din Anlayışı", *1. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu 2* (Mayıs 2010), 661.

<sup>23</sup> Özensel, "Farklılıkların Bir Arada Yaşamasında Bir Sorun Alanı Olarak Ötekinin Ötekileştirilmesi", 370.

yaklaşımın; farklı din anlayışlarına sahip kültür-medeniyetlerle kaynaşmaya olanak sağlayan göç tecrübesi bağlamında geliştiğini ve iki zıt kutbun birbirine yaklaşması konusuna örnek teşkil ettiğini düşünmekteyiz.

Hoca Ahmet Yesevî, Hacı Bektaş Veli, Hacı Bayram Veli, Yunus Emre ve Mevlana gibi Türkistan'ın çeşitli bölgelerinden gelen Türk boyları ve bilginlerin büyük bir kısmı, bölgelerinde hâkim mezhepler olan Hanefilik ve Maturidiliğin yanı sıra, göç güzergâhları boyunca yüz yüze geldikleri değişik felsefi düşünce, dini yapı ve mezheplerin de tesiri altında kaldıkları için, mezhepler üstü bir din anlayışına sahip olmuşlardır.<sup>24</sup> Taassubun, medeniyet ve İslamî birlik inşasının en büyük engellerinden biri olduğu<sup>25</sup> göz önüne alındığında; kültürel kaynaşmanın, taassubu ortadan kaldırmada etkili olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Bu anlamda farklı kültür ve medeniyetlerle karşılaşmanın verdiği olgunluk, mezhepler arası farklılıkları hoş görerek taassubu kıran, dini ve ahlaki değerlerin bütünleştirici gücüyle sahip olunan ortak yanları esas alan din anlayışının gelişmesine katkı sağlamıştır. Bütün bu örnek şahsiyetler dinin itikat, ahlak ve muamelat konularında tek bir mezhebin veya din anlayışının dar kalıplarına göre değil, mezhepler üstü yaklaşımla evrensel ahlak değerlerini önceleyen bir din anlayışı sunarak kitleleri etkilemişlerdir. Burada adı geçen din önderlerine ve konumuz açısından taşıdıkları önemine değinmek, makalenin sınırlarını aşabileceğinden, bunu gelecek çalışmalarda ortaya koymanın yerinde olacağını düşünmekteyiz.

Neticede mezhepler üstü yaklaşım; din olgusunu, sosyal yaşamda ahlak ile birlikte çalışan bir sistem olarak kabul ettiği; dinin birleştirici gücü ile mezhebi ayrılıkları görmezden gelmeyi telkin ettiği; toplumu kaynaştırıp birlik ve beraberliği din temelinde sağladığı; dini ve sosyal hayatın anlamını bu şekilde doldurduğu; inanç, hoşgörü, sevgi ve ahlaki sosyal yapı içinde mükemmel şekilde dizayn ettiği için, parçalanmışlığa karşı bir çözüm önerisi olarak vazgeçilmez bir yere sahiptir.

### 2.1.2. Mezhepler Üstü Yaklaşımın Çözüm Önerisi

Mezhepler üstü yaklaşımın ortaya koyduğu çözüm; hoşgörü, sevgi, eşitlik ve ahlak temelleri üzerine kurulu bir sosyal düzenin inşasıdır. Bu anlayış, farklılıkları sorun olmaktan çıkaran ve bir arada barış içinde yaşamının imkânına vurgu yapan yapısıyla tarihte iz bıraktığı gibi, aynı zamanda tüm zamanlara rehberlik edebilecek bir

<sup>24</sup> Ahmet Bağlıoğlu, "Hacı Bektaş Veli'nin Din Anlayışında Mezhepler Üstü Yaklaşım", *DEÜİF Dergisi Türk Kültürünü Mayalayanlar Özel Sayısı* (2021), 390.

<sup>25</sup> Fevzi Rençber, "İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları X/1* (2017), 98.

kılavuz mahiyetindedir. Bu yaklaşımın sunduğu bakış açısı sayesinde mezheplerin içinde bulunduğu çatışma problemini tespit etmek ve bunun neden kaynaklandığını anlayabilmek mümkün olacaktır.

Mezhepler arası sosyal problemlerin aşılabilmesi, İslam toplumunda hoşgörü ve tarafsız bilginin yerleşmesiyle mümkündür. Bu nedenle mezhepler üstü yaklaşımla İslam dininin kök değerleri hakkında doğru bilgilendirme amaç edinilmelidir. Mezhepler üstü yaklaşımın yeni kuşaklara aktarılması ve inanç ve değerler mirasımıza örneklik teşkil etmesi, doğru bir din anlayışı ile birlikte ulus birliği ve bütünlüğünün kalıcılığına da katkıda bulunacağı beklenmektedir. Bununla birlikte, mezhepler üstü yaklaşım; tarih bilincine sahip bireyler yetiştirmek, zengin kültür mirasımızı tanıma, tanıtmaya ve yaşatma adına büyük önem arz etmektedir.

Dini konularla ilgili tartışmalara bakıldığında bunların daha ziyade muamelat ile ilgili olduğu ve dinin özüne dair olmadığı müşahede edilmekte; mezheplerle ilgili süreci incelediğimizde ise, Hz. Peygamber döneminde mezhep olgusunun henüz var olmadığı görülmektedir. Bilindiği üzere, İslam dininin özünü oluşturan temel ilkeleri, inanç esasları, ahlak anlayışı ve ibadet şekilleri Kur'an ve sünnete göre şekillenmiştir. Hz. Peygamber döneminde farklılaşma ve mezhebi temayüller henüz belirginleşmediğinden, bu zaman dilimi mezhepler üstü yaklaşımın temel unsurlarını bünyesinde barındırmaktadır. Diğer bir deyişle, mezhepler oluşmadan önceki İslam toplumunun müşterek din anlayışı mezhepler üstü yaklaşıma karşılık gelmektedir. Dolayısıyla zamanı ileriye sardığımızda, bugün gelinen noktada çeşitlenen din anlayışının aslında temel ilkelerde çatışmadığını görmekteyiz. Bu da, İslam dünyasındaki taassup, çatışma ve ötekileştirme gibi sosyal problemleri, mezhepler üstü yaklaşım ile aşabileceğimiz anlamına gelmektedir. Dolayısıyla sosyal barış ortamının tesis edilmesi için, örneğin din eğitimi verilirken, camilerde din anlatılırken, fetva verilirken ve bu gibi tüm aktivelerde İslam'ın inanç, ibadet ve ahlak öğeleri mezhepler üstü yaklaşımla ele alınması gerekmektedir. Bu bağlamda ortaöğretim için hazırlanan kitaplarda mezhepler üstü yaklaşım sergilenmeye çalışıldığını söyleyebiliriz.

Mezhepler üstü yaklaşım, farklı din anlayış ve yorumlarının aynı kaynaktan çıkmış anlayışlar olduğunu vurgulamakta olduğundan, bu anlayışlar birbirlerinin alternatifleri olarak görülmemeli, bunlara saygı gösterilerek farklılıkların birer zenginlik olduğu kabul edilmelidir.

Mezhepler üstü yaklaşımın ışığında, insan ve ahlak odaklı din anlayışının gelişmesi için çalışılmalı, barış önceliğimiz olduğu sürece bir bütün olarak yaşayabileceğimiz unutulmamalıdır. Toplumun farklı

kesimlerinin birbirleriyle olan mücadelesinin kimseye faydası olmadığı, birleşmenin fayda ve güzelliklerle dolu bir sosyal yaşamı getireceği muhakkaktır. Bu açıdan din, toplumun başka renklerini ayrı yollara, ayrı kollara, inanç ve düşünce biçiminde ayrı mezheplere düşüren bir saplantı olarak kabul edilmek yerine, birleştirici gücüyle toplumu yeniden bir araya getiren onarıcı bir sistem olarak anlaşılmalıdır.<sup>26</sup> Bu sistem içerisinde öne çıkan biz duygusu ve uzlaşma temeli sayesinde, ortak geçmişleri ve ortak geleceklerini görebilen, özüne yabancılaşmadan mirasını tanıma imkânı bulan bir İslam toplumundan söz edilebilecektir. Yurdumuzdaki birbirinden farklı dini oluşumları anlamaya çalışırken, onları, Türk Kültürü ve mezhep farklılıklarının ötesindeki ortak inanç ve değerleri göz ardı etmeksizin incelemek ve birleştirici yargılar ortaya koymaya çalışmak, toplumumuzun bekası açısından oldukça hayati öneme sahiptir.

## 2.2. İslam Ortak Paydasında Buluşma İdeali

Bütünleştirici yaklaşımın üç sacayağından birini teşkil eden ve Merhum Prof. Dr. Hasan Onat'ın literatüre kazandırmış olduğu "İslam Ortak Paydası" kavramı, İslam mezhepleri arasında mevcut bulunan sosyal problemlere karşı İslam'ın kurucu temel ilkelerinde birleşilmesi çözümünü getiren, barış ve uzlaşma temelli bir yaklaşımı ifade eder.

Onat, İslam ortak paydası mefhumuyla dar ölçekte ülkemiz, geniş ölçekte ise İslam dünyasının sulh içinde bir arada yaşama imkanlarını ve şartlarını çözümleyip çözüm önerilerinde bulunmuştur. Zira bu coğrafyada hayat süren insanların arasında bağ oluşturan veya farklılıklarına sebep olan esas ögenin, her devirde büyük oranda din olduğu bir gerçektir. Bu sebeple Onat, çatışma ve şiddet temayüllerinin süregeldiği, ötekileştirici ve dışlayıcı din yorumunun yaygın hale geldiği bir süreçte, birliktelik içerisinde boy gösterme kültürünün güçlenmesine katkı sunmak için gayret sergilemiştir. Gayesi, mezhep algısının ilmi bir düzlemde konumlandırılarak müminleri İ-

<sup>26</sup> Bu bağlamda, mezhepleri "73 fırka" rivayeti doğrultusunda tasnife tabi tutmayan klasik kaynaklar örneklik teşkil edebilecektir. İncelemek için bkz. Muhammed b. Abdülkerim b. Ebi Bekr Şehristânî, *El-Müel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kılânî, II (Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bânî, 1961); Ebu Muhammed Ali b. Ahmed ibn Hazm, *el-Fasl fi'l-müleli ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, thk. Abdurrahman Umeyra Muhammed İbrahim Nasr, I-V (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1996); Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed El-Belhî, *Kitab'ul-Makâlât ve mahu uyunu'l-mesâl ve'lcevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Racih Kurdi-Abdülhamid Kurdi (İstanbul: Kuramer-Dârü'l-feth, 2018); Adem Arıkan, "Ebu'lKâsım el-Belhî (el-Ka'bi), Kitâbu'l-Makâlât", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2018), 497-506.

lam'ın tevhit, nübüvvet, mead gibi temel umdelerinden oluşan müş-terek bir düzlemde buluşturmadır.<sup>27</sup> Bu uzlaşma sağlanabildiği ölçüde Müslümanların yaşadıkları din temelli ayrılıkların ve içinde bulundukları sosyal problemlerin aşılması mümkün olacaktır.

İslam ortak paydası ismi ile kavramlaştırılan fikrin ana membaı vahiy ve akıldır. Bir düşünce veya yorumun iman ilkesi sayılabilmesi için Kur'an'da muhkem bir şekilde bahsedilmesi lazım gelir. Bu anlamda İslam, Allah'ın birliğini temel bir inanç sistemi olarak kendisini takdim eder. İslam, tevhit ile beraber peygamberlere ve ahiret gününe iman edilmesini de salık verir. Bu sebeple İslam ortak paydası, Yaradan'ın var olduğuna ve birliğine, kulu ve elçisi Hz. Muhammed'in gönderilen son nebi olduğuna ve hesap için yeniden diriltilmeye inanma olmak üzere üç temel umdeyle özetlenebilir.<sup>28</sup> Bu sebeple İslam ortak paydasında buluşma ideali, Müslümanları bir yandan ortak değerlerinin birleştirici dünyasına çağırırken bir yandan da sahip oldukları farklılıklar olsa da uzlaşmanın mümkün olduğuna dikkat çekmektedir.

İslam ortak paydası, beşerin, yaratılışı gereği büyük bir kıymet olduğu ilkesine yaslanır. Gayesi, birlikteliğin tesis edildiği, adaletin ve ahlakın hâkim geldiği bir toplum oluşturmaktadır. Bu da yalnız esasi hak ve hürriyet umdeleri üstüne bina edilebilir. Bu türden bir ülkenin gerçekleşmesiyle ancak bizler yine medeniyet kapılarını aralayabiliriz. Günümüzde karşı karşıya geldiğimiz meselelerin çözümü, yüksek oranda dini tekrar düşünme ve yorumlarımızı yeniden inşa etmeye bağlıdır. İşte bu noktada, fert ve halk düzleminde karşı karşıya gelinen sorunları, vahyi/Kur'an'ı esas alarak tahlil etmek, dünya ve ahiret mutluluğu için gerekli olan her çeşit tedbiri sağlamak, Akif'in ifade ettiği şekilde, İslam'ı çağın idrakine söyletmek, en birincil vazifemiz olmalıdır.

### 2.2.1. Neden İslam Ortak Paydasında Buluşma İdeali?

İslam dünyasının içinde bulunduğu problemin parçalanmışlık ve beraberinde gelişen mezhepler arası çatışma olduğu bilindiğine göre buna yönelik çözüm önerisinin parçalanmışlığı hedef alması ve bu sorunu yenebilmesi gerekmektedir. Nitekim İslam ortak paydası, parçalanmış Müslüman toplum için bir noktada buluşma ve uzlaşmayı temin eder. Bu fikir yapısını etkili kılan, Kur'an'ın özünü oluşturan

<sup>27</sup> Bağlıoğlu, "Mezhepleri Anlamada İslam Ortak Paydası", 148.

<sup>28</sup> Bağlıoğlu, "Mezhepleri Anlamada İslam Ortak Paydası", 168.

tevhit temeline dayanıyor oluşu ile Müslümanları sağlıklı bir din anlayışına ulaştıran fitrata uygun davranmaya, birlik ve beraberliğe çağırmasıdır.

Tevhit, inanç dünyasını aydınlatmakta, yaratılışın doğasına münasip din algısını ikame ederek üstün bir güven hissiyatı tesis etmekte ve insanı hür kılmaktadır.<sup>29</sup> Kelime-i tevhit, “*La ilahe illallah Muhammedün Resûlullah*” lafzında manasını ikame eder. Bu, “Allah’tan başka ilah yoktur, Muhammed Allah’ın elçisidir” anlamına gelir. Kelime-i tevhit, Müslümanlığın ilk koşuludur. Bu esas ile beraber peygamberlere ve ahirete iman etmeyi, hemen her mezhep müşterek ve değişmez ilke kabul etmiştir. Fakat tarih gidişatı içinde insanlık, fitri zayıflıkları sebebiyle tevhitten uzaklaştığında dini fikriyatta tahrifat ortaya çıkmıştır. Nitekim Kur’an’da; “*Şüphesiz İslam, tek din olarak sizin dininizdir. Ben de sizin Rabbinizim. Onun için sadece bana kulluk edin.*”<sup>30</sup>, “*...Bizim ilahımız ve sizin ilahınız birdir. Biz sadece O’na teslim olmuş kimseleriz*”<sup>31</sup>, “*Şüphesiz İslam, tek bir din olarak sizin dininizdir. Ben de Rabbinizim. Öyle ise bana karşı gelmekten sakının.*”<sup>32</sup> gibi ayetlerle tevhit esasının önemine dikkat çekilmiştir.<sup>33</sup>

İslam ortak paydasında, esas olan ana kurucu prensiplerde dini-siyasi grupları uzlaşmaya çağrı bulunur. Bunun çekirdeğini tevhit ilkesi teşkil etmektedir ve bu kavram Kur’an’ın hedef ve gayeleri ile insicam içerisindedir. Kur’an’da Yüce Allah; “*Gerçekten biz her şeyi bir ölçü ve dengede yarattık*”<sup>34</sup> ve “*(Allah) göğü yükseltti ve ölçüyü koydu*”<sup>35</sup> buyurur. İşaret edilen bu ölçü, kâinatta geçerli olduğu biçimde, dini yorumlayıp anlamada ve pratiğe dökme hususunda da geçerlidir. Kur’an’ın hedefi, tevhit umdesine sahip fertlerden meydana gelen bir tevhit toplumu oluşturmaktır. Tevhit üzere olunduğunda, halkta temel hak ve hürriyetlerin tahakkuk ettirilmesi de olası hale gelmektedir. Günümüzde karşı karşıya geldiğimiz sorunların üstesinden gelmek hususunda dinin esas kaynakları olan akıl ve vahye başvurmak, sünnetten örnek almak birincil yöntem kabul edilmelidir. Bu gerçek-

<sup>29</sup> Hasan Onat, *99 Soruda İslam Mezhepleri* (Henüz yayımlanmamış eser), 9-10.

<sup>30</sup> Kur’an-ı Kerim Meali, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006), el-Enbiya, 21/92.

<sup>31</sup> Ankebut, 29/46.

<sup>32</sup> Mü’minün, 23/52.

<sup>33</sup> Bağhoğlu, “Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri”, 80.

<sup>34</sup> Kamer, 54/49.

<sup>35</sup> Rahman, 55/7.

leştirilebilirse farklılıkları tanıyıp anlama ve farklı olana tolerans kendiliğinden ortaya çıkacaktır. İslam'ın temelini tevhidin oluşturduğunu göz önüne alacak olursak, hayatımızda ayrışmayı değil bir olmayı yaşantımıza yerleştirmeye gayret etmeliyiz. Tevhit, Kuran'ın esas çağrısı olup, dinin de ana unsurudur. O doğru anlaşıldığında, Müslümanların bir olmasını engelleyen birçok mesele kendiliğinden çözüme kavuşacaktır. Kur'an-ı Kerim'de; *"De ki: O Allah'tır, bir tektir. Allah Sameddir. O, doğurmamış ve doğmamıştır. Onun hiçbir dengi yoktur."*<sup>36</sup> ayetleriyle tevhit ilkesi, onun özünü teşkil eden vasıflar da bildirilerek ifade edilmiştir.<sup>37</sup>

İlk peygamber Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar, insanlığa gönderilen bütün yalvaçların tebliğ ettiği din, İslam olarak isimlendirilmiştir.<sup>38</sup> Kur'an-ı Kerim, İslam'ı, beşerin yaratılışı ve fitratına en münasip din olarak ortaya koymakla<sup>39</sup> yetinmeyip, onun için İslam'ı din olarak seçtiğini<sup>40</sup> de bildirir. Öyle ki Yüce Allah, Kur'an'da *"Allah nezdinde hak din İslam'dır."*<sup>41</sup>, *"Kim İslam'dan başka din ararsa bilsin ki kendisinden böyle bir din asla kabul edilmeyecek ve o ahirette hüsrana uğrayanlardan olacaktır."*<sup>42</sup>, *"...Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslam'ı seçtim."*<sup>43</sup> buyurmakta ve tevhit esasından uzaklaşan din anlayışlarından hoşnut olmayacağını ifade etmektedir. Üstelik bu ayetlerden tüm elçilerin tebliğ ettiği dinin hakikatte İslam olduğun altı çizilerek din kavramı ile İslam özdeş kılınmıştır.<sup>44</sup> Ayrıca yukarıdaki ayetlerde Yüce Allah'ın varlığı ve birliğine imanın yanı sıra hükümlerine itaat etme ve O'na teslim olmanın ehemmiyetinin üzerinde durulmaktadır. O halde İslam mefhumu, Hz. Muhammed'in mübelliği olduğu dinin hususi adı olmasının yanı sıra, genel anlamda Allah'ın var ve bir olduğunu kabul edip O'na teslimiyet anlamını da

<sup>36</sup> İhlas, 112/1-4.

<sup>37</sup> Bağlıoğlu, "Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri", 81.

<sup>38</sup> Bağlıoğlu, "Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri", 82; Krş. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 1989), II/75.

<sup>39</sup> Bkz. Rûm, 30/30.

<sup>40</sup> Bkz. Bakara, 2/132.

<sup>41</sup> Ali İmran, 3/19.

<sup>42</sup> Ali İmran, 3/85.

<sup>43</sup> Maide, 5/3.

<sup>44</sup> Bağlıoğlu, "Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri", 82; Krş. Saffet Sarıkaya, "Müslümanlar Arasında Fırkalaşma ve Hz. Peygamber'in Şahsında Dini Zihniyetin Yeniden Teşekkülü", *III. Kutlu Doğum Sempozyumu* (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fak. Yay., 2000), 101.

kapsar.<sup>45</sup> Sonuçta bahsi geçen ayetler İslam'ın kök değerlerinde bizleri bir araya gelmeye, aynı dine dair farklı anlayışları benimsemeye, yani İslam ortak paydasında buluşmaya götürmektedir.

İslam tevhit dinidir. Müslümanların ilahi mesajı bu temelde okuyabilmesi, fitrata uygun din anlayışına ulaşılabilmesi adına önem arz etmektedir. Kur'an'ın tevhit bağlamında verdiği mesaj, başta Allah'ın varlığı ve birliğini ortaya koymakla birlikte aynı zamanda ona inananları da birlik ve bütünlüğe çağırılmaktadır. Bu açıdan dinin rehberliği, Müslümanlar için sağlıklı bir sosyal yaşam temin etmekte ve fitrata uygun din anlayışının sağlanabilmesi adına uygun olan koşulları oluşturmaktadır.

İslam ortak paydasının sunduğu çözüm, doğrudan Kur'an'dan getirilmiş, diğer bir deyişle çözümün kaynağı tüm Müslümanlar için ortak bir değer olan Kur'an-ı Kerim olmuştur. Aynı zamanda fitrata uygun din anlayışını yerleştirmede etkili olan bu yaklaşım sayesinde dinin sağlam temeller üzerine inşa edilmesi mümkün olmaktadır. Aksi takdirde dinin yanlış temeller üzerine oturması, fitri eğilimlerin bir kısmının öne çıkarılıp diğerlerinin göz ardı edilmesi, taassuba ve aşırılığa neden olmakta, ötekileştirme, şiddet ve terör ile ilgili problemler doğurabilmektedir.<sup>46</sup>Söz gelimi Uzakdoğu toplumlarının sömürgecilğe müsait olmasının altında yatan sebep, sahip oldukları düşünce biçiminde ağırlıklı olarak mistik temayüllerin dünyevi olanı anlamsız görmesidir.<sup>47</sup> Hâlbuki din, dünya ve ahiret dengesini gösterir. Dinin öngördüğü bu denge sağlanamadığında birey ve toplum bazında dini bilincin çöküşü kaçınılmaz olabilmektedir. Dayandığı tevhit temeli ve fitrata uygun din anlayışını sağlaması nedeniyle İslam ortak paydasında buluşma ideali, Müslümanların sosyal problemlerinin çözümü noktasında vazgeçilmez bir yere sahiptir.

### **2.2.2. İslam Ortak Paydasında Buluşma İdealinin Çözüm Önerisi**

İslam ortak paydasında buluşma idealinin, mezheplerin sosyal problemlerine karşı ortaya koyduğu çözüm, en başta İslam mezhepleri arasında tevhidin doğru biçimde anlaşılmasını sağlamak olacaktır. Tevhit ilkesinin, Müslümanların bir arada barış içinde yaşamalarında kilit taşı görevinde olduğunu vurgulayan bu yaklaşıma göre,

<sup>45</sup> Bağhoğlu, "Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri", 83.

<sup>46</sup> Ahmet Bağhoğlu, "Fitrata Uygun Din Anlayışı ve Psikolojik Yansımaları", *Uluslararası Din ve Medeniyet-I Sempozyumu*, Tebliğler Kitabı - Cilt III (Elazığ: FÜİF Yayınları, 2021), 223.

<sup>47</sup> Marc Ferro, *Sömürgecilik Tarihi*, çev. Muna Cedden (Ankara: İmge Kitabevi, 2001), 343-44.



İslam toplumu, sahip olduğu geleneksel birikimler ve ortak değerlerinin bilincinde olarak kimliğini taşımaları ve kendine yabancılaşma tehlikesine karşı dinamik bir ortak zihin ile karşı koyabilmelidir. Tüm bu çerçevede dini yaşamı sağlıklı bir şekilde anlamlandırmak ve diğer din anlayışlarına barış ve hoşgörü odaklı bakabilmek adına fitrata uygun din anlayışı sağlanması gerekmektedir. Bu konuda bilinç uyandıracak eğitim, uygulama ve politikaların takip edilmesi, bu yaklaşımın hedeflediği birlikte yaşama kültürüne ulaşma açısından önemlidir.

Birbirinden değişik inanç ve din yorumlarının ayrılık sebebi görülüp mezhebi aidiyetlerin öne çekildiği bir coğrafyada, bir arada yaşamı sürdürme kültürünü sıhhatli bir düzleme oturtmak için yapılacak birtakım şeylerin olduğu kabul edilmelidir. Mezhebi esaslar ve idrak edilen din anlayışı kat'i olmayıp tarihi ve coğrafi koşullara, sahip olduğu kültürel kodlara, bireyin anlama becerisine, bilgi seviyesine ve görüşüne göre farklılıklar gösterebilmektedir.<sup>48</sup> Bu sebeple din içerisindeki birbirinden değişik yorum ve anlayışlar tabii kabul edilmelidir. Aynı dinin inananları olarak müşterek değerlerde bir araya gelip bütünleşebileceğimiz hatırdan çıkarılmamalıdır. İslam ortak paydasının gayesi dinin ana ilkelerine inananları Müslüman kimliği ile bir çatı altında buluşturmak olduğundan, bu doğrultuda değişik yorumların birer zenginlik olarak görülüp, kesret içinde vahdet anlayışının geliştirilmesine çabalanmalıdır. Bu vahdet/birlik, İslam'ın kök değerlerinde buluşmayla sağlanabilecektir.<sup>49</sup>

Onat'ın bakış açısıyla mezhepler; Müminlerin, dini yaşadıkları zaman dilimlerinde en sağlıklı biçimde anlama ve yüz yüze geldikleri sorunlara çözüm bulabilme niyetinin birer neticesidir. Hz. Muhammed, dini anlama ve hayata aksettirme noktasında örneklik sergilemiştir. Onat, inananların, bu misalden yararlanarak, içerisinde kaim olduğumuz dönemde, insanlığı saadet ile buluşturacak doğru din yorumunu üretmek mecburiyetinde olduklarını bildirir. Üstelik o, bunun, sosyal değişimin tabii bir neticesi olduğunu belirtir.<sup>50</sup>

Her mezhep, kendisini hak mezhep gibi kabul etmiş, kurtuluşa ermiş fırka olduklarını temellendirebilmek için de, teşekkül ettikleri dönemden geriye giderek Hz. Muhammed'in yaşadığı dönemle bir bağ kurmuş ve ayrıca mezhep esaslarını Kur'an ve Sünnet ile delillendir-

<sup>48</sup> Bkz. Hick, *İnançların Gökkuşuğu*, 8-17.

<sup>49</sup> Bağlıoğlu, "Mezhepleri Anlamada İslam Ortak Paydası", 149-150.

<sup>50</sup> Hasan Onat, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2003), 129.

meyi arzulamışlardır. Üstelik bu bağlamda, kendilerinin hususi tarihlerini kurguladıkları gibi, seçmeci bir usul ile inançlarına uyan Kur'an ve Sünnet tasavvuru da tekemmül ettirmişlerdir.<sup>51</sup> Mezhep takipçileri, kendi mezheplerinin hak mezhep, "öteki" olarak kabul ettikleri diğerlerinin ise Bidat ehli veya sapkın/bâtıl mezhep olduklarını söylemiş ve bu doğrultuda hadis bile uydurabilmişlerdir.<sup>52</sup> Bu doğrultuda, her dini-siyasi grup yahut farklı dini yapının, kendisi için yeni bir tarih inşa ettiği söylenebilir. Onat, bununla birlikte, geçmişin verilerinin yeniden kurgulanarak bundan hareketle yeni bir tarih yaratmanın, Hz. Muhammed'in doğru anlaşılması hususunda ciddi sorunlar meydana getirdiğini ifade eder.<sup>53</sup>

Türklerin ahlak temelli din yorumunun köklerini Hoca Ahmet Yesevi, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli ve Hacı Bayram Veli'de aramak yerinde olacaktır. Türk tasavvuf anlayışının öncüleri olan bu şahsiyetlerin her birinin, Ebu Hanife ve Hanefilikten beslendiği açıktır.<sup>54</sup> Yine bu şahsiyetlerin her biri, kelami çerçevede, İmam Maturidi tarafından sistemleştirilerek ferdi yükümlülüğü öne çıkaran din yorumunu takip etmiştir ve bunu Türk Dünyasında hâkim kılmaya çalışmıştır. Yeni bir uygarlık oluşturmak ise ancak bu şahsiyetlerin ve bıraktıkları manevi mirasın sağlıklı bir biçimde ele alınıp değerlendirilmesiyle imkân dâhilinde olabileceği söylenebilir.<sup>55</sup>

İnananların, İslam'ın ana davası olan tevhidin ekseninde İslam ortak paydasını iyi irdeleyip benimsemeleri, doğru bir tarih algısı ve şurunun var olması ile mümkün kılınabilir. Kur'an'ın ana ilkelerinden yola çıkarak, Hz. Muhammed'i rol model alıp insanoğlunun asırlardır biriktirdiği ortak deneyiminden ve bilim merkezli birikiminden yararlanarak daha sıhhatli, yaratılışın doğasına münasip bir İslam yorumuna erişmek mümkün olabilecektir. İslam, tarihi tevarüs ile birlikte, sağlam bir bilim anlayışıyla irdelenebilirse insanların mana dünyasına ve insanca, bir arada ve barış içerisinde yaşayabilmelerine

<sup>51</sup> Onat, "İslam Ortak Paydası", 17.

<sup>52</sup> Geniş bilgi için bkz. Cemil Hakyemez, "İtikadi Mezheplerin Görüşlerini Hadislerle Temellendirme Gayretleri", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/4 (2003), 59-88.

<sup>53</sup> Hasan Onat, "Hz. Muhammed'i Doğru Anlamak", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, İslami İlimler Dergisi (2007), 29.

<sup>54</sup> Ebû Hanife (ö. 150/767) herhangi bir günahtan ötürü Ehl-i Kible'nin tekfir edilemeyeceğini, "Ben müminim." diyen bir insana Müslüman gözüyle bakılması gerektiğini söyler. Kaynak için bkz. Muhammed Zahid el-Kevseri, *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981), 43.

<sup>55</sup> Hasan Onat, "Ahmet Yesevi-Hacı Bektaş Veli Çizgisinde -Velayetname'nin Anlam ve Önemi Hakkında-", *Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 3 (2010), 48.

tekrar katkı sunabilecektir. Bunun hayata geçirilmesi, ancak geçmişin ve insanlığın ortak tecrübesinin sıhhatli anlaşılmasıyla mümkün olabilecektir.<sup>56</sup>

Dünyanın içinde bulunduğu imkân ve koşullar göz önüne alındığında, sorumluluk sahibi her Müminin, İslam'ın ana ilkelerini temel alarak onu yeniden yorumlamak ve düşünmek gibi bir mesuliyeti vardır. Din, insanı manasız, yersiz ve boş duygulardan arındırarak onu özgürleştirir.<sup>57</sup> Özgür insan aynı zamanda yapıp ettiklerinden sorumludur. Ancak ve ancak özgür fertlerden müteşekkil topluluklar ahlaklı, faziletli ve hukukun üstünlüğünün tesis edildiği medeniyetler kurabilirler.

Onat; mümin münevverlerin, İslâm'ın onlara yüklediği kritik mesuliyetin şuurunda olup İslam'ın ana ilkelerini temel alarak doğru bir İslam yorumu oluşturmaları ve Müslümanların vahdetinin tesis edilmesi için çabalamaları gerektiğini belirtir. Ona göre, iletişim imkân ve fırsatlarının artması, Müslümanların bir ve beraber olabilmelerinin sağlanmasını kolaylaştırmıştır. Müslümanların fikir ayrılıklarının çoğunluğunun, İslam'ın kök değerleriyle ilgili olmadığı bilinmelidir. İslam dini, inananları ortak paydadan şaşmamak şartı ile birbirinden farklı fikir ve görüşlerin olabileceğine imkân tanır. Müslümanlar bugün, geleneksel din yorumunun kaynak ve esas belirleyicilerini eleştirir bir üslupla ele alarak bilimsel metotlarla dine bakış açısını yeniden inşa etmeye muhtaçtır. Bu gerçekleştirildiğinde mezhep, cemaat gibi, birtakım mutlaklaştırılmış kurumsal din yorumlarının Kur'an ve Peygamber'i gölgelemesine mani olunmuş olacaktır.<sup>58</sup>

### 2.3. Mezhepsel Çoğulculuk Anlayışı

Bütünleştirici yaklaşımın üç sacayağından birini teşkil eden mezhepsel çoğulculuk anlayışı, bir dinin içinde var olan birbirinden farklı algılayışların bir arada yaşayabilme teolojisi ve felsefesini ifade eder. Mezhepsel çoğulculuk anlayışıyla vurgulanmak istenen, farklı din yorumlarının ayrılıkları ile tanınması ve kabul görmesinin gerekliliğidir. Bu sayede barış içinde birlikte yaşayabilmek mümkün olacaktır. Mezhepsel çoğulculuk ile hedeflenen, inananların takip ettiği din yorumunu önemsizleştirme, mezhebi temayüllerini görmezden gelme, mezhepleri tek tipleştirme ya da anonim bir mezhep inşa etme değil; taassubun yerine müsamahalı din yorumunu ikame etmek noktasında mezhepler arası problemlerin çözümüne katkıda bulunmaktır.

<sup>56</sup> Bağlıoğlu, "Mezhepleri Anlamada İslam Ortak Paydası", 158.

<sup>57</sup> Hasan Onat, "İslam Ortak Paydası", 22.

<sup>58</sup> Sönmez Kutlu, *Çağdaş İslamî Akımlar ve Sorunları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2011), 24; Bağlıoğlu, "Mezhepleri Anlamada İslam Ortak Paydası", 166-167.

Bu şekilde oluşturulacak hoşgörü kültürünün toplumsal birlik ruhunu da güçlendireceği muhakkaktır. Aynı şekilde bu anlayış ile geyisi güdülen, düşünce özgürlüğüne hürmetkâr bireylerden oluşan bir toplumun meydana gelmesine dair bir algı oluşturmaktır.<sup>59</sup>

Mezhepsel çoğulculuğun temeli, saygı ve tanımaya dayalı din anlayışıdır. Mezhepsel çoğulculuğa sahip bir kimse, kendi mezhebinin/din yorumunun doğruluğu hususunda ona özel bir mana yükleyebilir. Zaten bu gerçekleştirilmez ise bir mezhebe mensup olmanın anlamı kaybolacaktır. Ancak mezhepsel çoğulculuktan söz edilebilmesi için diğer fırkaların da varlığını tanımak, onları saymak ve dindışı görmemek gerekmektedir. Mezhepsel çoğulculuk mefhumuna göre İslam'da mezhep birdir. Bunun anlamı mezheplerin tek bir görüşe indirgenmesi değil, bilakis tevhit umdesinden taviz vermeme koşulu ile farklılıkların tek bir dairenin/İslam'ın içerisinde kabul edilmesidir. Bu açıdan mezhepsel çoğulculuk fikri irdelenirken dışlayıcı nitelikteki batıl ve şirk terimleri yerine Kur'an-ı Kerim'in esas vurguladığı unsurlardan "tevhit" kavramı öne çıkarılmaktadır.<sup>60</sup>

Mezhepsel çoğulculuk anlayışında esas olan, mezheplerde var olan dini yaklaşımları mutlakiyet, tekelcilik, hoşgörüsüzlük, tarafgirlik, çatışma, dışlamacılık vb. kavramlardan arındırarak, bu kavramların yerine sevgi, saygı, uzlaşma ve hoşgörüyü egemen kılmaktır. Bütün Müslümanları tek bir İslam'ı algılama biçimi üzerinde bütünlüşmeye zorlamak esasında onları daha çok bölmekte ve aralarındaki tansiyonu daha da yükseltmektedir.<sup>61</sup>

Dışlayıcılık yahut tekçilik; yalnız bir tek din anlayışının kat'i doğruluğu taşıdığını, bununla örtüşmeyen diğer anlayışların ise hatalı ve sapkın olduğunu iddia eden ve necatın yalnızca kendi fırkasında mümkün olduğunu kabul eden değerler dizisi olarak tanımlanabilir.<sup>62</sup> Dışlayıcılık, mezhepsel çoğulculuk mefhumu ile birbirine zıttır. Fikirlerde körü körüne bağlılık ve bağınazlık toplumda gerginliğe ve ayrımcılığa sebebiyet vermektedir.<sup>63</sup> İnsan tabiatına hürmetin ve farklı din anlayışlarını kabullenme ve tanımının taassubu ortadan kaldıracığı muhakkaktır.

<sup>59</sup> Bağlıoğlu, "Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri", 74.

<sup>60</sup> Bağlıoğlu, "Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri", 77.

<sup>61</sup> Bağlıoğlu, "Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri", 75.

<sup>62</sup> Krş., Adnan Aslan, "Batı Perspektifinden Dinî Çoğulculuk", *İslam Araştırmaları Dergisi* 2 (1998), 146-147.

<sup>63</sup> Krş., Nevzat Y. Aşıkoğlu, "Hoşgörü ve Tolerans Kavramları Üzerine", *MEB Din Öğretimi Dergisi* 38 (1993), 43.

Mezhepsel çoğulculuk mefhumuna göre ilahi ve mutlak bir tek gerçek vardır, dini-siyasi gruplar ise buna ulaşmanın farklı yollarıdır. Bu durumu gökten inen tatlı suyun yeryüzüne temasıyla beraber toprağın durumuna göre renginin kokusunun tadının değişmesi örneğiyle açıklamak mümkündür. Bilindiği üzere gökten inen suyun özünde tatlı ve temiz olmasına rağmen, yere düştükten sonra yapısı değişmektedir.<sup>64</sup> Buradan hareketle gönderilen din tek bir din olduğu halde, insanların farklı dinlere ve çeşitli mezheplere sahip olması hususu daha iyi anlaşılabilir.

Tarihte birçok mezhep, dini en güzel biçimde temsil edenin kendisi olduğunu; diğerlerinin sapkın olduğunu ileri sürmüştür. Mezhep müntesipleri, benimsedikleri din yorumunu daha görünür kılabilmek için diğer mezhepleri tadel etme ihtiyacı duymuş ve onların aleyhlerine Hz. Peygamber'e isnat edilen birtakım rivayetler uydurmuşlardır.<sup>65</sup> Bu şekilde, kendilerini İslam dairesi içerisinde tutup diğerlerini küfür veya ehl-i bidat olmakla suçlamış ve İslam ile kendi mezheplerini özdeşleştirme yoluna gitmişlerdir. Hâlbuki Kur'anî ilkelerden uzaklaşmayan mezheplerin ad, düşünce ve görüşleri ne olursa olsun, dinin dışına itilmesi İslami bir davranış değildir.<sup>66</sup>

### 2.3.1. Neden Mezhepsel Çoğulculuk Anlayışı?

Mezhepsel çoğulculuk anlayışı, İslam mezhepleri arasındaki sosyal problemlerin çözümünde anahtar niteliğindedir. Öncelikle bu anlayış, dini çoğulculuk ve dinler arası diyalog karşısında daha gerekli ve öncelikli olması dolayısıyla, aynı dine inananların birlik ve beraberliğine olan ihtiyacı ortaya koymakta, fikri ve fiili anlamda mezhep çatışmalarını engellemeyi amaçlamaktadır. Buna ek olarak mezhepsel çoğulculuk anlayışı, dinin gayesinin, tek bir yorumu önceleyen ve ona göre şekillenen bir toplum yaratmak değil; tevhit ilkesiyle birleşebilecek, farklılıkları zenginlik olarak görebilen bir toplum ve din anlayışı yaratmak olduğunu gözler önüne sermektedir. Tüm bunların yanında bu anlayış, hoşgörü vurgusuyla taassubu kırmakta, farklı

<sup>64</sup> Hanifi Özcan, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk* (İstanbul: Marmara Üni. İlahiyat Fak. Yay., 1999), 99.

<sup>65</sup> Geniş bilgi için bkz., Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 25-31; Mehmet Ali Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 468 vd.

<sup>66</sup> Sönmez Kutlu, *Din Anlayışında Farklılaşmalar ve Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik* (Ankara: DİB Yay., 2003), 10.

fikirlerin özgürce gelişmesi gerektiğini savunmakta, toplumsal barışın sağlanması ve İslam medeniyetinin gelişmesi için önemli mesajlar vermektedir.

Dini çoğulculuk anlayışı, kendi dininin yanında diğer dinlerin de yine Tanrı katından geldiğine inanmayı gerektirir. Dini çoğulculukta, hiçbir dini inanç sistemi mutlak doğruluğu temsil etmediği gibi, her din de kendi kabında ötekilerinden müstakil olarak doğru ve hak kabul edilmektedir.<sup>67</sup> Bu düşünceyi savunanlara göre, Müslümanların İslam dininin yegâne hak din olduğu şeklindeki iddia ve söylemlerinden vazgeçmeleri gerekmektedir.<sup>68</sup> Ancak Müslümanların büyük çoğunluğuna göre yalnız İslam hak, hakikat ve mutlakdır. Bu durumda dini çoğulculuk anlayışının İslam dünyasındaki mezhepler arası yaşanmakta olan problemlere fayda getirmekten uzak olduğu ortadadır. Diyalogun dinler arasında olması yerine, din müntesipleri arasında olması, Müslümanların içinde bulunduğu sosyal problemlere getireceği çözümler nedeniyle daha öncelikli ve gereklidir. Din müntesiplerinin kendi aralarında iletişim kurmadan, diğer dinlerle diyalog kurması birçok teolojik problemi de beraberinde getirmektedir.<sup>69</sup>

İslam tarihine ve günümüz İslam dünyasına göz gezdirildiğinde diyaloga daha ziyade aynı dine inanan İslam toplumunun ihtiyaç duyduğu ortadadır. Haricilerin, sahip oldukları din anlayışlarının bir gereği olarak yaptıkları acımasız fiiller ve günümüzde din adına gerçekleştirilen terör faaliyetleri, tekfir eden veya dışlayan din anlayışlarının ne denli tehlikeli neticeler yaratabileceğini apaçık göstermektedir. Herhangi bir kişinin başvurduğu intihar girişimi, onlarca insanın canını yitirmesine neden olabilmekte, mabetlere baskın yapılarak orada bulunan kimseler diri diri yakılabilmekte ve gerçekleştirilen bu fiillerin din için yapıldığı iddia edilmektedir. Oysa İslam dinine göre yaşam hakkı dokunulmazdır. Öyle ki İslam, sebepsiz yere bir insanın hayatını elinden almayı, bütün insanların hayatlarını ellerinden almakla müsavi sayarken, bir hayatı kurtarmayı da bütün can sahiplerinin yaşama hakkını kurtarmaya bedel görmüştür.<sup>70</sup> Bu yaşananlara bakıldığında, mezhepsel çoğulculuk anlayışı ile İslam dininin

<sup>67</sup> Mahmut Aydın, *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2005), 33.

<sup>68</sup> Aydın, *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, 98.

<sup>69</sup> Bağhoğlu, "Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri", 73; Daha fazla bilgi için bkz. Kemal Ataman, "Öteki Kavramı ve Hakikat İddiası Çerçevesinde Gruplaşmaya Bakış", *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)*, ed. Hayati Hökelekli ve Vejdi Bilgin (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015), 315-321.

<sup>70</sup> Mâide, 5/32.

inananları arasında sağlanacak diyaloga ne derece ihtiyaç duyulduğu apaçık görülmektedir.

Kendisi gibi düşünmeyeni küfürle itham etmek, olması gereken İslami bir yaklaşım tarzı olamayacaktır. Dışlamacılık, tekfir ve taassubun aşılarak farklı din anlayışlarına karşı hoşgörü, toplumsal barış ve ahengin sağlanabilmesi mezhepsel çoğulculuk anlayışı ile mümkündür. Yaygın kamu vicdanının öngördüğü “mezheplerin eşitliği ilkesi”ne uygun davranılması, mezhepler arası çatışma ve ayrımcılıkları elimine edecek; her bir kimseye hürmet, eşitlik ve muhabbetle yaklaşılacaktır. Müslümanların, dine dair değişik anlayışların olabileceği bilincine varabildikleri ve kendilerinin de onlardan bir tanesine müntesip olmakla beraber öbürlerine saygı ile bakabildikleri ölçüde, bu çoklu inanç yorumu içerisinde birliğin sağlanması mümkün olacaktır.

Kur'an-ı Kerim'de pek çok ayette İslam'ın tevhit esasının üstüne inşa edilmiş olduğu, insan tabiatının da buna münasip bir biçimde halk edildiği bildirilmiştir. Mezhepsel çoğulculuk fikrinde de asıl olan tevhide imandır ve bu anlayışta fırkaları bu esasta uzlaşmaya çağrı söz konusudur. Bu fikrin temeli Kur'an'ın hedef ve gayeleri ile örtüşmektedir. Kur'an-ı Kerim'de Yüce Yaradan; *"Biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık"*<sup>71</sup> ve *"göğü Allah yükselti ve mizanı(dengeyi) O koydu"*<sup>72</sup> buyurmaktadır. Bu mizan, dünyada vakıa olduğu gibi inanç dünyasında da vakıadır. Kur'an'ın amacı tevhit ilkesini haiz fertlerden tevhit toplumunu oluşturmaktır. Müslümanlar meselelerini çözüme kavuşturmak için ulvi ve müşterek kaynakları olan vahye yöneldiklerinde tevhit ilkesinde birleşme kendiliğinden gerçekleşecek; farklılıkları tanıma, anlama ve saygı ile farklı din anlayışlarının bir arada uzlaşma içinde yaşaması mümkün hale gelecektir.<sup>73</sup>

Mezhepler, sosyal ve dini bir olgu olmasının yanında aynı zamanda düşünce dünyamız için bir zenginliktir. Her mezhebin, İslam fikir havzasına dâhil ettiği belli başlı yenilik ve zenginlikler söz konusudur. Söz gelimi, Haricilik aracılığıyla "Hilafet Kureyş'in hakkıdır" kaidesi ciddi bir biçimde tartışılmaya başlanmıştır.<sup>74</sup> Mürchie; iman ile amelin durumu ve büyük günah mevzusunda diğer mezheplere mu-

<sup>71</sup> Kamer 54/59.

<sup>72</sup> Rahman 55/7.

<sup>73</sup> Bağlıoğlu, "Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri", 81.

<sup>74</sup> Mehmet S. Hatipoğlu, "İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği", *A.Ü.İ.F. Dergisi* XXIII (1978), 162 vd.

halefete ederek düşünce özgürlüğü, hoşgörü ve adalet ilkelerine dayanan bir iman anlayışını ortaya çıkarmıştır.<sup>75</sup> Mutezile, akli öne çıkarak, İslam uygarlığının ortaya çıkışına büyük katkılarda bulunmuş; bunun yanında, Kindi, Farabi, İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd gibi Müslüman filozofların ilmi birikim ve faaliyetleri ile İslam felsefesinin inkişaf ve tekâmülüne ortam sağlamıştır.<sup>76</sup> Farklı düşünme biçimlerine sahip topluluklar kendi kültür havzasında geliştirdikleri din anlayışlarıyla İslam Medeniyetinin gelişmesine katkıda bulunmuşlardır. Fikir zenginliğinden bahsedebilmek için değişik anlayışların hep birlikte, sulh içerisinde bulunması gerekmektedir. Farklılıklardan çatışma ve ötekileştirmeye gitmek yerine, sentezler üreterek düşünce zenginlikleri oluşturulmalıdır.

### 2.3.2. Mezhepsel Çoğulculuk Anlayışının Çözüm Önerisi

Mezhepsel çoğulculuk anlayışının, İslam mezhepleri arasında yaşanan ötekileştirme ve çatışma gibi sosyal problemlere karşı ortaya koyduğu çözüm; mezhepleri anlama noktasında her birinin geliştirdiği kendine özgü değerler olduğunun kabul edilmesi, farklılıkların birer zenginlik olduğu bilinciyle hareket edilmesi, diğer mezheplerin kendilerini nasıl tanımlıyorlarsa öyle kabul edilmesi ve ötekileştirme ile mezhebi taassuba mahal vermeden din anlayışında hoşgörünün hâkim kılınmasıdır. İslam toplumunda mezhepsel çoğulculuk anlayışının yerleşmesi, huzur ve barış ortamını temin edecek ve bu sayede birlikte ortak değerlerde buluşmak mümkün olacaktır.

Günümüzde mutlak ve katı kimlik tanımlamalarına değil, derinlikli ve bir o kadar da esnek kimlik tanımlamalarına gereksinimimiz vardır. Mezhepsel çoğulculuk anlayışı, Müslümanların kendi mezhebi kimliğini korurken diğer mezheplere saygı duymayı öğrenmenin gereğini vurgular. Bunun yanında mezheplerin öne çıkan bir takım uygulamalarının, Müslüman olabilmenin değil, o mezhebin müntesibi olabilmenin koşulu olduğu bilinmelidir. Mezheplerin, dini başkalık değil, anlayış ve yorum farklılığı olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır. Örneğin imamet nazariyesine inanmak Müslüman olmanın değil, Şii/Caferi olmanın şartıdır. Mezhepsel çoğulculuk fikrine göre, Şii Müslümanların bu anlayışına öbür mezheplerden olan Müslümanlar bilakaydüşart saygı duymak durumundadır. Şii Müslümanlar ise başka mezheplerden olanların bu nazariyeye bir akide olarak kabul

<sup>75</sup> Geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2002).

<sup>76</sup> Bağhoğlu, "Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri", 87.



etmemesinden dolayı herhangi bir rahatsızlık hissetmemeli ve bu nazariyeyi dinin bizatihi kendisinin değil, kendilerinin tabi olduğu mezhebin şartı olarak görmelilerdir.<sup>77</sup>

Mezhepsel çoğulculuk anlayışı gereği, herhangi bir mezhebin müntesipleri diğer mezhepleri; ötekileştirici, tahkir edici ve aşağılayıcı ifadelerle tavsif etmemeli, bundan şiddetle kaçınmalı ve mezheplerini kendi beyanlarına göre kabul etmelidir. Kimin necata erip kimin ermeyeceği meselesinin Allah'ın ilmi ve iradesinde olup, bu konuda keskin ve sivri konuşmaktansa açık uçlu ve maksadını aşmayan cümleler kurmak daha uygun olacaktır. Mesela hak mezhep kavramı mezhepler arası ötekileştirmeyi ve dolayısıyla çatışmayı körüklemektedir. Mezhepleri doğru veya yanlış, hak yahut batıl gibi tavsiflere tabi tutmaktansa, insan tabiatından neşvünema bulan ve zaman içerisinde de kurumsallaşan değişik düşünce ekolleri olduğu apaçık bir biçimde dile getirilmelidir. Tevhit, nübüvvet ve mead inancı daha da öne çıkartılmalı, detaylardaki farklılıklar ise manevi ve fikri zenginliğimiz olarak kabul edilmelidir. Bu bağlamda, her mezhep muhkem Kur'anî öğretiyeye taban tabana ters düşmedikçe haktır ve doğrudur.

Değişik anlayışlardan kimseler arasındaki birbirini tanıma, kabullenme ve hoş görme esaslarına dayanan mezhepsel çoğulculuk anlayışı gereği, dinin içindeki farklı yorumlar tenakuzdan çok, zenginlik yaratan çeşitli anlayışlar olarak kabul edilmeli, bireyler farklı din anlayışlarını özgürce açıklayabilmeli ve yaşayabilmelidir. Müsamahalı ortamın tesis edilebilmesi için başka görüşleri hoş görmenin yanı sıra, farklı mezheplere ait kanaatlerin de felsefi perde arkasının öğrenilmesi gerekmekte ve bu sayede taassubun aşılacağı öngörülmektedir.

Mezhepsel çoğulculuk anlayışına göre, her bir mezhebin kanaatlerinin, doğrudan kendi ana kaynaklarından öğrenilmesi şarttır. Hangi bir mezhebe yönelik öne sürülen isnatlar, o mezhebin müntesiplerince onanmadıkça doğru kabul edilmemeli ve söz konusu mezhep, kendi kültür zemininde tanınmalıdır. Mezhepler hakkındaki doğru bilgi sayesinde, mezhepsel çoğulculuk anlayışının gelişmesi, mezhepler arası ötekileştirme ve çatışmanın aşılması mümkün olacaktır.

Farklı mezhep müntesipleri arasında diyaloga dayalı ilişkilerin geliştirilmesi ve toplumsal açıdan birlik ve beraberliğin sağlanabilmesi noktasında, bu grupların birlikte rahatlıkla ibadet edebileceği ortamların sağlanması, mukaddes olduğuna inanılan gün ve gecelerde icra

<sup>77</sup> Bağlıoğlu, "Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri", 77.

edilen etkinliklere devlet erkânının katılması ve farklı mezhep mensuplarının birbirlerinin kutsal kabul edilen günlerini kutlaması önem arz etmektedir. Farklı mezhep müntesipleri arasında komşuluk ilişkilerinin geliştirilmesi ve evlilik gibi güçlü bağların kurulması toplumu daha da kaynaştıracaktır. Bunun yanında değişik mezhep müntesiplerinin ikili iletişimde veya medyatik temaslarda birlik ve beraberliğe vurgu yapan "Şii kardeşlerimiz" ve "Alevi canlarımız" gibi muhabbet dolu, birleştirici ifadelerle başvurulmalıdır. Ayrıca eğitim programlarında müfredatlar hazırlanırken uzlaşmacı bir dil kullanılarak kardeşlik duygularını ön plana çıkartan birlik ve beraberlik temasının daha çok vurgulanması da farklı mezhep müntesipleri arasında diyalogun kurulması açısından önemlidir.<sup>78</sup>

Mezhepsel çoğulculuk anlayışında, her mezhebin inanç ve değerler havuzunda hakikat incilerinin var olduğu ve doğruların farklı tarzlarda algılandığı, son gayenin tevhit umdesi olduğu ve bu umde ile beraber de peygamberlere ve ahiret gününe iman eden her bir kimsenin necata erecek birleyiciler olduğu görüşü yer almaktadır. Bu şekilde başka insanların dini anlama biçimlerine müdahil olmama ve saygı gösterme tarzındaki anlayış, din sahasının hür bir yaşantı sahası olmasına olanak tanımaktadır.

Mezhepsel çoğulculukta aynı kök inançları haiz, aynı membadan beslenen, yalnızca dini öncelikleri değişik yorumlardan bahsedilmektedir. İslam dini içerisindeki değişik anlayış ve yorumlar, sahip olduğu öz farklılığı ile varlığını korumalı, o şekilde tanınmalı ve kabul görmeli, aynı dinin inananları olduğumuz hatırdan bir an olsun çıkarılmamalıdır. Farklılıkları görmek ve tanımak, her bir kimseye farklı farklı dini ve etnik kimlik belirlemek manasına çıkmamaktadır. Gaye, farklılıkları ayırıştırmak değil, bütün inananları İslam dairesi içerisinde bütünleştirmek olmalıdır. Mezhepleri bir noktada buluşturan öğeler, onları birbirlerinden ayıran ve özge kılan öğelerden çok daha fazladır ve mühimdir.<sup>79</sup>

Mezhepsel çoğulculuk anlayışıyla İslam dünyasının içinde gelişen tüm kültürel ve fikri birikimin ortak bir ilke etrafında buluşması mümkün olacaktır. Böylece birbirinden farklı din anlayışlarına sahip Müslümanlar, sahip oldukları ortak geçmiş ve ortak geleceklerinin bilinciyle, mevcut kültürel, fikri ve ahlaki birikiminin sentezine varacak; burada tevhit ilkesinde buluşarak, kendini bir ve bütün kılacaktır.

<sup>78</sup> Bağlıoğlu, "Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri", 95.

<sup>79</sup> Bağlıoğlu, "Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri", 74.

### Sonuç

Tek olan İslam'ın tarihi süreç içerisinde yüzlerce farklı yorumu ortaya çıkmıştır. Bu yorum tarzları kurumsallaşarak mezhepleri oluşturmuş, bilahare bu mezhepler din ile özdeşleştirilerek dinin yerine ikame edilmiştir. Burada problem elbette ki mezheplerin veya farklı dini yapıların oluşması değil bunların İslam'la aynı normda kabul edilmesidir. Bu durum, bütünleştirici yaklaşımın işlevsiz bir duruma evrilmesine sebebiyet vermektedir. Belirli bir zaman diliminin ve belli bir coğrafyanın ürettiği mezhepler, beşeri oluşumlar oldukları için oluşturdukları görüş ve düşüncelerin doğru veya yanlış olması imkân dâhilindedir. Bu nedenle mezhepleri hak-batıl, sapkın-hakikat gibi sınıflandırmalara tâbî tutmak doğru değildir.<sup>80</sup> Bu tür yaklaşımlar Müslümanları etnik ve mezhebi aidiyetler üzerinden çatışmaya sürükleyebilmektedir. Bütünleyici yaklaşımda mezhebi kimlik değil, Müslüman kimliği öne çıkarılmalıdır. Aynı din içerisinde farklı din anlayışlarının olduğu bir ortamda milli bir güç ve bütünlük oluşturmak istiyorsak, bunu müşterek tarihi deneyimimize, müşterek aidiyet duygusuna ve müşterek ülkümüze yaslamak mecburiyetindeyiz.

Bütünleyici yaklaşımın önündeki engellerden bir tanesi de din ile siyasetin iç içe olduğunun kabul edilmesidir. Siyasetin dili ayrıştırıcıdır. Bu anlayış özellikle Şii gruplarda ve Selefi anlayışı benimseyen Müslümanlarda oldukça baskındır. Din ve siyaseti bir bütün olarak kabul eden anlayışlarda tekfir ve ötekileştirme düşüncesi daima etkindir. Ayrıca iktidarda olanlar yaptıklarını meşrulaştırmak, muhalif olanlar ise iktidarı yıpratmak ve iktidar olmak için dini oluşumları kullanmak isterler. Bu ise din üzerinden toplumun ayrışmasına neden olur. Kardeşlik ve barışı esas alan bir din olan İslam, siyasetle özdeşleştirildiğinde bütünleştirici yaklaşım ister istemez yok olur.

Bütünleştirici yaklaşımda iman ve kurtuluşun bireysel olduğu kabul edilir. Dolayısıyla mezhebi aidiyeti üzerinden kimse dışlanamaz veya tekfir edilemez. Bir başka bireyin mümin olup olmadığını saptama hakkı da mevzu bahis olamaz. Bir kimse neye, nasıl, ne şekilde inanacağına kendisi karar verir. Bütünleştirici yaklaşımda bir kimenin mensubu bulunduğu mezhepten veya dini yorumundan dolayı dışlanması kabul edilemez. Her mezhep mensubu din anlayışını öz-

<sup>80</sup> Klasik İslam Mezhepleri Tarihi yazıcılığında "73 fırka" rivayetini esas alarak bu tür tasniflere giden kaynaklar için bkz. Abdülkadir Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991); el-İmamü'l-Kebir Ebi'l-Muzaffer İsferyânî, *Et-Tabsir fi'd-Din* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1983); Ebu'l-Huseyin Malatî, *Et-Tenbih ve'r-red ala ehli'l-ehvai ve'l-bida'*, thk. Muhammed Zahid El-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriye Li't-Türas, 1993).

gürce açıklama ve inanç ile ritüellerini yerine getirme hakkına ve ortamına sahip olmalıdır. Bütünleştirici yaklaşımda mezhepleri reddetmek yerine onları oldukları halleriyle kabul etmek öne çıkmaktadır. Mezhepler hakkındaki doğru bilgi, farklılıkları anlamayı kolaylaştırmakta ve mezheplerin düşünce zenginliği olduğu bilincini aşılacaktır. Dolayısıyla ortak kıymet ve nişanelerin bütünleştirici etkisi görmezden gelinmemeli ve yapıcı, kurucu, onarıcı, iyileştirici, birleştirici unsurlar öne çıkartılarak, mezhep mensuplarının bir arada yaşama idealine imkân tanınmalıdır. Bütünleştirici yaklaşım akıl ve vahyi esas alır. Bu bağlamda bir düşüncenin mutlak kabul edilmesi gereken bir inanç esası olabilmesi için Kur'an'da açık ve net bir biçimde bahsedilmesi gerekir. Bu nedenle, Allah'ın var olduğuna ve biricikliğine, peygamberi Hz. Muhammed'in gönderilen son elçi olduğuna ve ahirete inanan herkes, Müminler topluluğunun bir üyesi olarak kabul görür.

Bütünleştirici yaklaşımla ortaya koyduğumuz üç düşünce biçiminin de temel hedefi birlik ve bütünlüğü sağlamak, ahlak ve adaletin hâkim kılındığı bir Müminler topluluğu inşa etmektir. Burada amaç, yeni bir din anlayışı geliştirmek değil, her Müslüman'ın kendi mezhebi içerisinde kalıp dini prensipleri doğru bilgiyi esas alarak yeniden düşünmesini sağlamaktır. Çünkü doğru bilgi bizleri önyargılardan kurtarır, uzlaşma ve hoşgörüyü sevk eder. Dini hayatı doğru bir biçimde anlamlandırmak ve diğer mezhebi farklılıklara toleransla bakabilmek için fitrata uygun din anlayışını tesis etmek gerekmektedir. Bu hususta şuur oluşturacak eğitim, uygulama ve politikaların benimsenmesi ve hayata geçirilmesi, bu yaklaşımın hedeflediği bir arada var olma kültürüne erişebilmek açısından son derece önemlidir.

Bütünleştirici yaklaşımın üç sacayağını oluşturan mezhepler üstü yaklaşım, mezhepsel çoğulculuk anlayışı ve İslam ortak paydası anlayışları geliştirilebilirse, tarihte olduğu gibi bugün de Müslümanların saygı, bir arada yaşama ve farklılıkları birer zenginlik sebebi olarak algılama bilincini sağlayan ortak değerler etrafında buluşmaları mümkün kılınabilir. Dinin gayesi, tek tip bir din anlayışı temelinde tekdüze bir toplum yaratmak değil, tevhit ilkesinin rehberliğinde birleşebilecek, farklılıkları birer zenginlik göstergesi olarak algılayıp hoşgörüyü aydınlanacak bir toplum ve din anlayışı meydana getirmektir. İslam toplumunun mezheplerin temelinde parçalanmış bir durumda olması, yaşanan fikri ve fiili çatışma, ötekileştirme ve dışlama/dışlanma sorununu ele aldığımızda bütünleştirici yaklaşımın ortaya koyduğu üç büyük çözüm önerisinin ehemmiyeti dikkatlerden kaçmamalıdır. Bunlar, birbirinden bağımsız düşünülemez kadar iç içe olan ve birbirlerini tüm yönleriyle destekleyen, bütünleştirici

yaklaşımın üç saç ayağıdır. Bu üç koşulun sadece bir tanesi ile meselelerin üstesinden her ne kadar bir nebze gelinebilse de, aralarındaki uyum sayesinde bu üçünün eş zamanlı tatbikiyle mezhebe dayalı sorunların çözüme kavuşturulması kaçınılmaz olacaktır.

### Kaynakça

- Abdülkadir Bağdadî. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Thk. Şuayb Arnavud. III. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1999.
- Arıkan, Âdem. "Ebu'lKâsım el-Belhî (el-Ka'bi), Kitâbu'l-Makâlât". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2018), 497-506.
- Aslan, Adnan. "Batı Perspektifinden Dinî Çoğulculuk". *İslam Araştırmaları Dergisi* 2 (1998), 143-163.
- Aşıkoğlu, Nevzat Y. "Hoşgörü ve Tolerans Kavramları Üzerine". *MEB Din Öğretimi Dergisi* 38 (1993), 41-43.
- Ataman, Kemal. "Öteki Kavramı ve Hakikat İddiası Çerçevesinde Gruplaşmaya Bakış", *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî gruplar Arası İlişkiler)*, ed. Hayati Hökelekli ve Vejdi Bilgin (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015), 315-321.
- Aydın, Mahmut. *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2005.
- Bağlıoğlu, Ahmet. "Mezhepleri Anlamada İslam Ortak Paydası". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 14/1 (Haziran 2021): 148-175.
- Bağlıoğlu, Ahmet. "Mezhepsel Çoğulculuk ve Temelleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15:1 (2010), 71-97.
- Bağlıoğlu, Ahmet. "Fıtrata Uygun Din Anlayışı ve Psikolojik Yansımaları". *Uluslararası Din ve Medeniyet-I Sempozyumu*. Tebliğler Kitabı - Cilt III. Elazığ: FÜİF Yayınları, 2021: 209-226.
- Bağlıoğlu, Ahmet. "Hacı BektaşVeli'nin Din Anlayışında Mezhepler Üstü Yaklaşım". *DEÜİF Dergisi Türk Kültürünü Mayalayanlar Özel Sayısı* (2021), 389-413.
- Bağlıoğlu, Ahmet. "Temel Hak ve Özgürlükler Bağlamında Mezhepsel Çoğulculuk", *İnsan Hakları ve Din Sempozyumu*. Çanakkale: On Sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2009: 151-163.
- Belhî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed. *Kitab'ul-Makâlât ve mahu uyunu'l-mesâl ve'lcevâbât*. Thk. Hüseyin Hansu-Racih Kurdî-Abdülhamid Kurdî. İstanbul: Kuramer-Dârü'l-feth, 2018.

- Biçer, Ramazan. "Küreselleşme ve Mezhep Çatışmaları". *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (Eylül 2016): 361-375.
- Büyükkara, M. A. "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler". *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Büyükkara, M. A. "Mezhepsel Uzlaşma ve Barış: Modern ve Postmodern Yaklaşımlar". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* (2013): 109-138.
- Çevik, Mustafa. "Global Köyde Dinlerin Sonu mu?". *Dinî Araştırmalar* 6/17 (Haziran 2003), 163-177.
- Evkuran, Mehmet. "Çağdaş İslam Düşüncesinde "Mezhep" Krizi: Mezheplerin Dinsel/Teolojik Meşruiyeti ve Sosyolojik Anlamı Üzerine", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 615-633.
- Ferro, Marc. *Sömürgecilik Tarihi*. Çev. Muna Cedden. Ankara: İmge Kitabevi, 2001.
- Gömbeyaz, Kadir. "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi". *UÜİF Dergisi* 14/2 (2005), 147-160.
- Gül, Merve. "Mezhepler Arası Ötekileştirme Karşısında Mevlânâ'nın Hoşgörü Öğretisi", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 6/6 (Haziran 2019): 349-360.
- Hakyemez, Cemil. "İtikadi Mezheplerin Görüşlerini Hadislerle Temellendirme Gayretleri". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/4 (2003), 59-88.
- Hatipoğlu, Mehmet S. "İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureşliliği". *A.Ü.İ.F. Dergisi* XXIII (1978), 121-213.
- Hick, John. *İnançların Gökkuşağı*, çev. Mahmut Aydın, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 200), 8-17.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-mileli ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. Thk. Abdurrahman Umeyra Muhammed İbrahim Nasr. I-V. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1996.
- İbn Mace, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid. "Fiten". *Sünen*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbakî Riyad. Daru'l-Hadâre, 2015.
- İsferâyinî, el-İmamü'l-Kebir Ebi'l-Muzaffer. *Et-Tabsir fi'd-Din*. Beyrut: Alemü'lKütüb, 1983.
- Kaçmazoğlu, Hacı Bayram. "Doğu-Batı Çatışması Açısından Globalleşme". *Eurasian Journal of Educational Research* 6 (2002), 44-55.
- Karaca, Mehmet. "Farklılaşma, Bütünleşme ve Birlikte Yaşama Üzerine". *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 18 (2012), 226-238.

- Kevseri, Muhammed Zahid. *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981.
- Kubat, Mehmet. "73 Fırka Hadisi'ni Yeniden Düşünmek". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2012), 9-45.
- Kur'an-ı Kerim Meali*. Çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006.
- Kutlu, Sönmez. *Çağdaş İslamî Akımlar ve Sorunları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
- Kutlu, Sönmez. *Din Anlayışında Farklılaşmalar ve Türkiye'de Alevilik-Bektaşılık*. Ankara: DİB Yay., 2003.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Malati, Ebu'l-Huseyin. *Et-Tenbih ve'r-red ala ehli'l-ehvai ve'l-bida'*. Thk. Muhammed Zahid El-Kevseri. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriye Li't-Türas, 1993.
- Onat, Hasan. "Ahmet Yesevi-Hacı Bektaş Veli Çizgisinde -Velayet-name'nin Anlam ve Önemi Hakkında-". *Alevilik Bektaşılık Araştırmaları Dergisi* 3 (2010), 46-54.
- Onat, Hasan. "Hz. Muhammed'i Doğru Anlamak". *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu İslami İlimler Dergisi* (2007), 27-32.
- Onat, Hasan. "İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği / Commonality of Islam and the Truth of Sects / المشترك الإسلامي وحقيقة المذاهب القاسم". *İlahiyat Akademi* 5 (Temmuz 2017): 11-36.
- Onat, Hasan. *99 Soruda İslam Mezhepleri* (Henüz yayımlanmamış eser).
- Onat, Hasan. *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2003.
- Özalp, Ahmet. "Ötekileştirme: Sembolik Etkileşimci Bir Bakış". *Toplum Bilim Dergisi* 8/16 (2014), 227-235.
- Özcan, Hanifi. *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*. İstanbul: Marmara Üni. İlahiyat Fak. Yay., 1999.
- Özensel, Ertan. "Farklılıkların Bir Arada Yaşamasında Bir Sorun Alanı Olarak Ötekinin Ötekileştirilmesi". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2020), 369-378.
- Rençber, Fevzi. "İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* X/1 (2017), 77-102.
- Robbins, Stephen P. *Organizational Behavior*. New Jersey: Prentice Hall Inc., 2001.

- Sarıkaya, M. Saffet. *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- Sarıkaya, M. Saffet. "Müslümanlar Arasında Fırkalaşma ve Hz. Peygamber'in Şahsında Dini Zihniyetin Yeniden Teşekkülü". *III. Kutlu Doğum Sempozyumu*. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fak. Yay., 2000: 101-111.
- Sarıkaya, M. Saffet. "Maturidi'nin Din Anlayışında Hoşgörü", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* III/2 (Güz 2010), 145-164.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim b. Ebi Bekr. *El-Milel ve'n-Nihal*. Thk. Muhammed Seyyid Kılânî. II. Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bânî, 1961.
- Şimşek, M. Şerif. *Yönetim ve Organizasyon*. Konya: Günay Ofset, 2002.
- Teber, Ömer Faruk. "Bektaşî Erkânnâmelerinde Mezheplerüstü Yaklaşım". *I. Uluslararası Hacı Bektaş Sempozyumu 2* (Mayıs 2010), 659-667.
- Tirmizî, Ebi İ'sâ Muhammed b. İ'sâ. "Fiten". *Sünen*. Thk. Dr. Beşşar b. 'Avvad. Beyrut: Daru'l-Garbu'l-İslâmî, 1996.
- Yılmaz, Hakan. "Biz'lik, Öteki'lik, Ötekileştirme ve Ayrımcılık: Kamuoyundaki Algılar ve Eğilimler". *Nihai İçeriksel Rapor*. İstanbul: Açık Toplum Vakfı ve Boğaziçi Üniversitesi, 2010.

### **Extended Summary**

When Islamic sects and their social problems are considered, it is probable to see that the sects and other religious groups that have come into existence through history have increased in number and exhibited a reflex to push those who come across in the field of existence out of religion by creating alternatives to each other. In this situation, the fact that these groups, which are in an intellectual and de facto struggle to consolidate their existence and to base their views on a legitimate ground, hence Islam, turns the conflict into a giant ball of problems, causing new problems today; and it reveals the existence of opposing stances that have been moved to political field from religious field and even reflected on social life from there through political and religious attitudes that have been continuing for ages.

The said differentiations, which emerged as an inevitable result in the context of sects, caused social groups to look at each other as the other, and this othering perspective led to breaks that could lead to conflict in the common denominator. The integrative approach we have put forward against this danger is the synthesis of inclusive



thinking styles that will make a contribution to the improvement of consciousness in Islamic society and give the right to live to all colors of peace via the unity and solidarity it contains, the ideal of meeting on Islam's consociate ground and the understanding of sectarian pluralism. Herein, it is probable to break the ground of conflict among Islamic sects through the integrative approach, and to get Muslims, who are believers of the religion of tawhid, to make their values practical by establishing a healthy bond between their shared past and future on the direction of common religious values and Islamic principles instead of turning minor differences in religion and worldview into a ball of problems.

The integrative approach is also the reflection of a human fusion that has been tried to be stressed throughout history in the focus of common sense, peace, reconciliation, religious and moral values against the opposition, marginalization, intellectual and actual conflict arising from some interpretation differences among Muslims on the ground of religion. So the supra-sectarian approach, the understanding of sectarian pluralism, and Islam's consociate ground, which constitute the three pillars of the integrative approach, should be strengthened, and Muslims should unite around shared values that allow them to see love, respect, coexistence, and differences as wealth now as in the previous times.

The supra-sectarian approach is a unifying social motivation that prioritizes fundamental moral values such as love, conscience, tolerance, justice, peace, hospitality, and responsibility and carries society to a more vigorous and invincible position in the face of fragmentation. The supra-sectarian approach is also a historical experience in that it has contributed to the Turkish society's instilling a religious interpretation accordingly to its traditions. This constructive and restorative approach taken by the Anatolian saints against the differences in interpretation of religion once the people suffered because of the financial and political crisis contributed significantly to the society's ability to overcome the problems they experienced on the ground of religion, to look to the future with hope by protecting their expected values, to consider Islam as a roof concept and to the making social peace real. This approach emphasizes the necessity of embracing different religious judgments, understandings, and interpretations of followers of the same religion rather than highlighting the religious provisions and interpretations of a single sect. Thus, it aims to unite around common values by blocking othering and bigotry in Islamic society.

The idea of meeting on the common denominator of Islam aims at understanding tawhid correctly among the Islamic sects against the

social problems of the sects. According to this approach, which emphasizes that the principle of tawhid is the keystone for Muslims to live together in peace, the Islamic society should carry its identity with the awareness of its shared values and common past and be able to confront the danger of alienation from itself with a dynamic ordinary mind. In this framework, it is necessary to present an interpretation of religion suitably with the creation to give a healthy meaning to religious life and to look at other religious understandings with a focus on peace and tolerance. It is significant to follow the education, practices, and policies that will raise consciousness for this problem to achieve the culture of coexistence aimed by this approach.

Comprehending sectarian pluralism is the key to solving social problems among Islamic sects. First, since this understanding is more necessary and prioritized over religious pluralism and inter-religious dialogue, it reveals the need for the union and tolerance of those who adopt the same religion and aims to prevent sectarian conflicts in an intellectual and de facto sense. In addition, the understanding of sectarian pluralism reveals that Islam aims not to create a uniform society and a single type of religion but to create a society and religion understanding that can unite with the principle of oneness and see differences as wealth. In addition, this understanding breaks bigotry with stress on tolerance, advocates the free improvement of different ideas, and gives important messages for the foundation of social peace and the development of Islamic civilization.

When we consider the fragmented situation of Islamic sects, the problem of intellectual and actual conflict, marginalization, and exclusion, the integrative approach offers three great solutions. These three ways of thinking are the parts of the integrative approach that are so united that they shall not be thought independently from one another and back each other in all aspects. It is probable to solve issues via only one, but thanks to the harmony between them, working with two or three simultaneously in solving a problem is much better. Since these three intellectual efforts cannot be thought of separately, it was tried to present our work through the schematic context among them. Therefore, the integrative approach is full of the aim and belief of Muslims to save their opinions on sects from the swamp of bigotry, to adopt the understanding of religion that centers tolerance and allows reconciliation, and thus to live together in peace and tranquility.

## İbn Teymiyye'nin İman Anlayışının Din Psikolojisi Açısından Değerlendirilmesi: Kavramsal Bir Yaklaşım

Evaluation of Ibn Taymiyya's Understanding of Faith in Terms of the Psychology of Religion: A Conceptual Approach

Fatma BALCI ARVAS\*

### Öz

Bu makalenin amacı kelâm ilmindeki tartışmalardan başlamak suretiyle iman kavramını psikolojik açıdan ele almak ve İbn Teymiyye'nin iman anlayışını din psikolojisinin yaklaşımıyla değerlendirmektir. Çalışma kavramsal bir yaklaşım olup konular ve kavramlar betimsel bir üslup ile ele alınacaktır. Makalede öncelikle kelâm ilminde yer alan iman mahiyeti tartışmalarına değinilecektir. Burada kelâm ilmindeki tartışmalar İbn Teymiyye'nin de eserlerinde değindiği konular ile sınırlandırılacaktır. Bu minvalde kelâm ilmine göre iman tasdik, ikrar, bilgi, İslâm ve amel ile ilişkisine değinilecektir. İkinci olarak iman psikolojik yapısı ele alınacaktır. Burada bireyin bilişsel, duygusal, davranışsal yönleri dikkate alınarak kavramsal bir inceleme yapılacaktır. Makalenin ana amacına uygun olarak psikolojik açıdan iman kabul/tasdik, bilgi, irade, duygu, tes-

### Abstract

This article aims to deal with the concept of faith from a psychological perspective, starting from the discussions on the science of kalam and evaluating Ibn Taymiyya's understanding of faith with the approach of the psychology of religion. The study is a conceptual, and topics and concepts will be discussed descriptively. In the article, first of all, the discussions about the nature of faith on the science of kalam will be discussed. Here, the discussions on the science of kalam will be limited to the issues that Ibn Taymiyya also mentioned in his works. In this way, the relationship between faith, affirmation, confession, knowledge, Islam, and deeds will be mentioned according to the science of kalam. Secondly, the psychological structure of faith will be discussed. Here, a conceptual analysis will be made by considering the individual's cognitive, emotional, and behavioral aspects. Following the article's primary purpose, the dimensions of acceptance/confirmation, knowledge, will, emotion, and surrender/behavior

\* Dr. Öğr. Üyesi; Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı, Balıkesir, Türkiye, e-posta: fatma.arvas@balikesir.edu.tr ORCID ID: 0000-0002-8264-623X.

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
08.04.2023	20.06.2023	30.06.2023

DOI 10.18403/emakalat.1279422

limiyet/davranış boyutları ele alınacaktır. İbn Teymiyye'nin iman anlayışının daha iyi analiz edilebilmesi için hem klasik kelâmî anlayış ile karşılaştırılması hem de imanın boyutları ile ilgili açıklamalarının psikolojik açıdan değerlendirmesi yapılacaktır. İbn Teymiyye'nin iman anlayışında özellikle kalp amelleri olarak kavramlaştırdığı, imanın duygu boyutu merkeze alınarak karşılaştırma ve değerlendirmeler yapılacaktır. Kalp amelleri kavramının iman psikolojisi açısından önemi tartışılacaktır. Sonuç olarak İbn Teymiyye'nin kalp amelleri şeklinde kelâm literatürüne kazandırdığı kavramın din psikolojisinde imanın duygu boyutu bağlamında ele alınan Allah sevgisi, Allah'a güven gibi psikolojik olgularla benzerliği ortaya konulmuş olacaktır.

**Anahtar Kavramlar:** Din psikolojisi, İbn Teymiyye, iman, kalp amelleri, Allah sevgisi.

of faith will be discussed psychologically. In order to better analyze Ibn Taymiyya's understanding of faith, its comparison with the classical theological understanding and the psychological evaluation of his explanations about the dimensions of faith will be made. Comparisons and evaluations will be made by focusing on the emotional dimension of faith, which Ibn Taymiyyah conceptualized as works of the heart in his understanding of faith. The importance of the works of the heart for the psychology of faith will be discussed. As a result, the similarity of the concept that Ibn Taymiyya brought to the kalam literature in the form of heart deeds will be revealed with psychological phenomena such as love of Allah and trust in Allah, which are discussed in the context of the emotional dimension of faith in the psychology of religion.

**Keywords:** Psychology of religion, Ibn Taymiyya, faith, deeds of the heart, love of God.

## Giriş

İnsanlık tarihi boyunca her toplumda dini bir yönelimin var olduğu bilinmektedir. Bütün insanlar kendilerini bir dini bağlılık içinde görmeseler de tüm kültürlerde din farklı türleri ile var olmaya devam etmiştir.<sup>1</sup> Modern dönem sonrası kurumsal dini yönelimin azalmaya başladığı toplumlarda dahi maneviyat yönelimlerinin ve yeni dini akımların ortaya çıkması dikkat çekicidir. Denilebilir ki derin duygusal tecrübenin kaynağı olan din, evrensel bir insanlık deneyimidir.<sup>2</sup>

Her din içerisinde doğaüstü bir varlık ya da varlıklara yönelik bir inancı barındırır. Bu inanç duygu ve algı alanının ötesindeki şeylerle ilgili olduğu için güven, bağlanma ve teslimiyeti de içeren bir yapıda-

<sup>1</sup> Mary Jo Meadow - R. D. Kahoe, *Psychology of Religion: Religion in Individual Lives* (New York: Longman Higher Education, 1984), 4.

<sup>2</sup> Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, çev. Ayda Yörükkan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999), 241; Robert W. Crapps, "Psikanaliz ve Din", *Din Psikolojisi: Dine ve Maneviyata Psikolojik Yaklaşımlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 25.

dır. Böyle bir durumda dinlerin yönlendirdiği seçimler olarak, inançtan daha derin ve öznel bir kesinlik duygusunun olduğu iman ortaya çıkmaktadır.<sup>3</sup> Din ve iman birbirinden ayrılamaz iki olgudur. Dinin merkezinde bulunan iman, dini hayatın bütün yönlerine anlam ve değer katmaktadır.

Dinlerin ana gayesini oluşturan iman, farklı din ve kültürlerde olduğu gibi İslâmi gelenekte de üzerinde detaylı olarak durulmuş bir konudur. İman, birey hayatının tamamı ile ilgili bir durum olduğundan oldukça girift bir yapıya sahiptir. İmanın bu girift yapısı onun mahiyetinin ne olduğu sorularıyla açıklığa kavuşturulmak istenmiştir.

Asıl adı Takıyyüddin Ahmed İbn Abdulhalîmî olan İbn Teymiyye H. 661 yılında Harran'da doğmuştur. 656 yılında Moğollar'ın Bağdat'ı istilâ etmeleri üzerine 667'de Dımaşk'a göç etmiş ve burada yetişmiştir. İbn Teymiyye pek çok hocadan ilim tedarik etmiştir. Onun tedarik ettiği ilimler arasında hadis, lügat ilimleri, tefsir, fıkıh ve akâid gibi dinî ilimler ile matematik, cebir, felsefe ve mantık gibi zamanın diğer ilimleri de mevcuttur.<sup>4</sup> İbn Teymiyye'nin Hanbelîliğe "selefi" bir görünüm kazandırmak suretiyle canlılık verdiği söylenebilir. Bununla birlikte İslâm dünyasında lehte vealeyhte pek çok tartışmanın yapıldığı şahıslardan biri olarak İbn Teymiyye'nin etkisini yalnızca belirli bir mezheple sınırlandırmak mümkün değildir.<sup>5</sup>

Ülkemizde İslâm klasik dönem âlimlerinin görüşlerini günümüz modern psikoloji yöntemleri ile ele alıp tartışan önemli çalışmalar bulunmaktadır.<sup>6</sup> Bu çalışmada da İslâm düşüncesinin önemli isimlerinden olan İbn Teymiyye'nin iman konusu ile ilgili görüşleri modern

<sup>3</sup> Meadow - Kahoe, *A Psychology of Religion*, 187.

<sup>4</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, çev. Salih Uçan (İstanbul: Pınar Yayınları, 2006), 11; Ferhat Koca, "İbn Teymiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1999), 20/391.

<sup>5</sup> İbn Teymiyye. *İslâm Düşünce Atlası*, <https://İslâmdusunceatlası.org/ibn-teymiyye/399>.

<sup>6</sup> Muhammed Kızılgeçit, *Hâris el Muhâsibi'de Dini Davranış Teorisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2006); Muhammed Kızılgeçit, "İzmirli İsmail Hakkı'nın 'İlmü'n-Nefs'inde Modern Psikoloji Tarihi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013), 157-173; Melek Havuz, *Pozitif Psikoloji ve Tasavvuf Psikolojisi Çerçevesinde İbn Hazm'da Erdemli ve Mutlu İnsan* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019); M. Doğan Karacoşkun, "İbnü'l-Arabî'de İnsan Psikolojisine Yaklaşımlar ve Kişilik Çözümlemeleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/3 (2007), 71-108; Feyza Nur Toplu, *Haris el-Muhasibi'de İnsan Psikolojisi* (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2022); Mustafa Koç, "Bir Osmanlı Bilgini Olarak

psikolojinin verileriyle yeniden ele alınması ve günümüze aktarılması İslâm psikolojisine katkı sağlaması açısından önemlidir.

Makalede İbn Teymiyye'nin fikhî görüşleri ile ilgili detaylara girilmeyecek itikadî görüşlerden de yalnızca iman teorisi ele alınacaktır. İbn Teymiyye'nin iman teorisi ele alınırken kelâm mezheplerinin konu ile ilgili görüşlerine kısaca temas edilerek iman teorisinin din psikolojisi açısından değerlendirilmesi sunulacaktır.

Bu çalışmada İbn Teymiyye'nin iman anlayışı ile ilgili öncelikle kendi eserleri esas alınmıştır. İbn Teymiyye'nin "İman Üzerine", "Kulluk" ve "Takva Yolu" eserleri detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bununla birlikte daha önce İbn Teymiyye ile ilgili yapılan çalışmalar, kelâm, psikoloji ve din psikolojisinin temel kaynakları, konuyla ilgili yapılmış tezler ve makaleler de incelenerek genel bir kavramsal çerçeve oluşturulmaya çalışılmış ve yayın etiğine uygun bir şekilde konular betimsel bir üslupla ele alınmıştır.

### 1. İmanın Mahiyeti

Arapçadaki 'emn' ve 'eman' kökünden türeyen iman kavramı sözlükte, bir kişiyi söylediği sözde doğrulamak, tasdik etmek, gönül huzuru ile benimsemek, güven duymak, karşısındakine güven vermek, kesin olarak içten ve yürekte inanmak anlamlarına gelmektedir. İslâmî literatürde iman kavramı kök anlamına bağlı olarak güven, huzur, korkunun yok olması gibi anlamlarla ilişkili olarak ele alınmıştır.<sup>7</sup> İnancın karşılığı olarak kullanılan "i'tikâd" kavramı ise bir şeye bağlanmak, düğümünü kalmak anlamlarını taşımaktadır.<sup>8</sup>

İman problemi ve mü'minin tanımı, Müslüman cemaat arasında üzerinde durulan ilk temel kelâmî mesele olmuştur. Ortaya çıkan itikadî mezhepler ve âlimler iman konusu üzerinde durmuş ve iman mahiyetini belirlemeye, mü'minliğin sınırlarını tespit etmeye çalışmışlardır.

Mehmed Birgivi'nin Eserlerinde Takvâ ve Ahlak İlişkisi: Ahlak ve Tasavvuf Psikolojisi Perspektifinden Semantik Analizler", *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 2 (2020), 39-91; Safiye Çeber, *Din psikolojisi açısından İnsanın Anlam Arayışı Problemine Feridüddin Attâr'ın Mantıkü't-Tayr Eseri Bağlamında Bir Bakış* (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2022).

<sup>7</sup> Ragıb El-İsfahani, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), 43; Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mukerrem İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab* (Beyrut-Lübnan: Der Sadır, 1990), 13/21-23; Ali Arslan Aydın, *İslâm İnançları ve Felsefesi* (İstanbul: Çağrı yayınları, 1980), 148.

<sup>8</sup> Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 156.

İmanın muhtevasına dair kelâm ilminde çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Genel olarak Ehl-i Sünnet âlimleri imanın bir kalp ve vicdan işi olduğu görüşünü benimsemişlerdir.<sup>9</sup> İmanın birincil ögesini tasdik olarak kabul eden kelâmcılardan ilk akla gelen isim İmam Eş'arî'dir.<sup>10</sup> İmam Gazzâlî de mü'min kelimesinin "tasdik edici" manasına geldiğini söyleyerek imanı "tasdik" ile eşleştirmiş olmaktadır.<sup>11</sup> İmam Mâtürîdî Kitâbu't-Tevhîd'de imanın Arapça'da "tasdik" demek olduğuna işaret ederek imanın oluşmasına en layık olan yeteneğin kalp olduğunu belirtir.<sup>12</sup>

İmanın yerinin ne olduğu sorusuna İslâmî gelenekte "kalp" olarak cevap verilmesi, iman ile insanın manevi boyutunun merkezi olan kalp arasında sıkı bir ilişki kurulduğunu kanıtlamaktadır.<sup>13</sup> Tasdik ile kalp arasındaki irtibat dolayısıyla iman insanın bütün varlığıyla etkileşim halinde olan, dolayısıyla insan ruhunun tüm boyutlarıyla ilgili bir hal olarak tanımlanabilir.

İman ile birlikte zikredilen diğer iki öge, yani ikrar ile amel ise önemli olmakla birlikte tasdik gibi imanın erkânını teşkil edecek derecede görülmemiştir. İkrarın öneminin vurgulanışına örnek olarak Ebu Hanife'yi zikretmek yerinde olacaktır. İmam-ı Azam iman, "dil ile ikrar kalp ile tasdik" şeklinde tanımlamaktadır.<sup>14</sup> Meşhur Hanefî kelâmcısı İmam Pezdevî de Akâid'inde imanı "dil ile ikrar, kalp ile i'tikâd" olarak tanımlamıştır.<sup>15</sup>

Kelâm ilminde iman konusu ile ilgili tartışılan önemli bir konu da iman-bilgi ilişkisi bu bağlamda mârifetullah meselesidir. Mu'tezilî âlimler aklın tek başına Allah'ı bilebileceği düşüncesinde birleşir.<sup>16</sup> Ehlî sünnet kelâm anlayışında ise İmam Mâtürîdî, İmam Eş'arî'ye

<sup>9</sup> A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelama Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 38; Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam* (Konya: Tekin Yayınları, 1998), 114.

<sup>10</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Kitabu'l-Luma' fi'r-red ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'* (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katülikiyye, 1953), 75.

<sup>11</sup> İmam Gazzâlî, *İhya-u Ulumi'd-Din*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Merve Yayınları, 1993), 1/357.

<sup>12</sup> Ebu Mansur el-Matürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2002), 487,495.

<sup>13</sup> Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 28.

<sup>14</sup> Ali el-Kari, *Şerhu'l-Fıkh'l-Ekber*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Çağrı yayınları, 1979), 207.

<sup>15</sup> İmam Ebul Yusr Muhammed Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (Kayıhan Yayınları, 2017), 14.

<sup>16</sup> Recep Ardoğan, "Mu'tezile'ye Göre Allah'a İman Konusunda Aklın Gücü ve Sorumluluğu", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2003), 294.

göre akli tefekküre daha fazla önem vermiştir. Allah'ın varlığını ve birliğini bilme konusunda başvurulacak yegâne yolun istidlal olduğunu savunan Mâtürîdî, nakil olmaksızın kişinin Allah'ı bilmesinin mümkün hatta zorunlu olduğunu kabul etmiş ve bu görüşünde Mu'tezilî düşünceye yaklaşmıştır. İmam Eş'arî ise kişinin Allah'ı bilmesinin aklen caiz olsa da şer'an vacip olacağını söylemiştir.<sup>17</sup>

İmanın mahiyeti ile ilgili tartışılan bir diğer konu da iman- İslâm ilişkisidir. Kelâm âlimlerinin iman ve İslâm ile ilgili görüşlerine bakıldığında bir kısmının iman ile İslâm'ın bir ve aynı şey olduğu, bundan ötürü mü'min ve müslim arasında da bir farkın olmayacağını iddia ettiği, bir kısmının ise iman ve İslâm birbirinden farklı olduğunu savundukları görülmektedir.<sup>18</sup>

Dini hayatın bütünlüğü bağlamında iman ve amel arasında sıkı bir ilişkinin olduğu noktasında İslâm alimleri arasında ittifak vardır. Ancak amelin imandan bir parça olup olmaması konu üzerinde kelâm âlimleri arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Mu'tezilî, Hâricî ve Selefî'ler ameli imandan bir cüz saymışlardır.<sup>19</sup> Bunlardan Hâricîler amelden yoksun imanın iman olmadığına hükmedip büyük günah işleyen kimseyi tekfir etmişlerdir. Menzile beyne'l-menziletayn görüşünü ortaya atan Mu'tezile mezhebi ameli imandan bir parça olarak görmüş ve ameli terk eden, büyük günah işleyen kişinin imandan çıktığını, imanla küfür arasında bir merteye olan "fisk" mertebesinde bulunduğunu, tövbe etmeden ölürse ebedi cehennemlik olacağını savunmuştur.<sup>20</sup>

İmanın tanımında amele de yer veren selef âlimleri ameli imandan bir cüz saymalarına rağmen büyük günah işleyen kimseyi iman dairesi dışında görmemiş, tekfire yönelmemişlerdir.<sup>21</sup> Selefî'lere göre amel mutlak imanın rüknü olmayıp, imanın kemalinin şartıdır.

<sup>17</sup> el-Matürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 17; Resul Öztürk, "Maturidi'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Marifetullah) Meselesi", *EKEV Akademi Dergisi* 9/24 (2005), 98.

<sup>18</sup> Sadettin Taftazani, *Kelam İlmi ve İslâm Akaidi Şerhu'l-Akaid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1980), 284-285; A. Saim Kılavuz, *İman Küfür Sınırı* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 49, 52.

<sup>19</sup> İbn Ebil-İzz El-Hanefî, *El - Akidetü't Tahaviyye ve Şerhi*, çev. M. Beşir Aryarsoy (İstanbul: Guraba Yayınları, 2002), 262; Taftazani, *Kelam İlmi ve İslâm Akaidi Şerhu'l-Akaid*, 280.

<sup>20</sup> Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelama Giriş*, 46; Kılavuz, *İman Küfür Sınırı*, 37; Gölcük - Toprak, *Kelam*, 128.

<sup>21</sup> Kılavuz, *İman Küfür Sınırı*, 37.



İmanı olduğu halde günah işleyen mü'min asidir, günahkârdır. İşlediği günahı helal saymadıkça kâfir değildir.<sup>22</sup> Selef alimlerinden İbn Teymiyye de görünür amellerin imanın gerekleri ve kaçınılmaz sonuçları olduklarını söylemiş, ortada söz ve zahiri amel bulunmaksızın kalpte tam bir imanın var olduğunu ileri sürmenin imkânsız olduğunu belirtmiştir.<sup>23</sup>

Amelin imanla olan münasebeti konusunda Ehl-i Sünnet'in esas aldığı nokta, kişinin amelleri terk ettiği halde onların farz olduğunu inkâr etmemesi, büyük günah işleyen de işlediği günahı helal saymaması durumunda mü'min olarak kalacağı hususudur.<sup>24</sup> Ehl-i Sünnet kelâmcıları ameli imandan bir cüz saymamalarına rağmen amellerin önemine de vurgu yapmışlardır. Âlimler amelden yoksun olan imanın kâmil bir iman olmaktan uzak olduğunu belirtmişlerdir.<sup>25</sup>

Genel olarak ameli imandan bir cüz olarak görenler imanın söz konusu amellerin artmasıyla artacağını, azalmasıyla da azalacağını iddia etmişlerdir.<sup>26</sup> Ameli imandan bir parça olarak kabul etmeyenler ise imanın hakiki manada artıp azalmayacağını, ancak söz konusu amellerle onun kemalinin ve derecesinin artma ve eksilme gösterebileceğini savunmuşlardır.<sup>27</sup> Taftazânî imanın artmasının meyvesinin, nurundaki parlaklığın ve kalp içindeki ışığın ziyadeleşmesi manasına geldiği, bu manalarda imanın amellerle artıp günahlarla eksileceğini ifade etmiştir.<sup>28</sup> Mâtürîdî, büyük günah işleyen kimseyi, Allah'ın kâfirlere nispet ettiği fık, fücür ve zulüm gibi kavramlarla isimlendirmiştir.<sup>29</sup> İmam Gazzâlî imanın tasdik ve amel olarak iki boyutuna değinmiş ve tasdiki "baş"a, ameli de "el"e benzeterek bunların iman bütünü içerisindeki konumlarını açıklamıştır.<sup>30</sup>

İslâm kelâm âlimleri her ne kadar iman mahiyeti problemini ele alırken iman-küfür sınırı bağlamında değerlendirmelerde bulunsalar

<sup>22</sup> Gölcük - Toprak, *Kelam*, 126; Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelama Giriş*, 45.

<sup>23</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 170.

<sup>24</sup> Ahmet Lütfi Kazancı, *İslâm Akaidi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1997), 32.

<sup>25</sup> Bekir Topaloğlu vd., *İslâm'da İnanç Esasları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1999), 36.

<sup>26</sup> el-Matüridi, *Kitabü't-Tevhid*, 174.

<sup>27</sup> Taftazani, *Kelam İlmi ve İslâm Akaidi Şerhu'l-Akaid*, 280; Pezdevi, *Ehli Sünnet Akaidi*, 220.

<sup>28</sup> Taftazani, *Kelam İlmi ve İslâm Akaidi Şerhu'l-Akaid*, 282.

<sup>29</sup> el-Matüridi, *Kitabü't-Tevhid*, 426.

<sup>30</sup> Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 142.

da imanın psikolojik yönünü ihmal etmemişlerdir. Ehl-i Sünnet ekolünün önemli temsilcilerinden İmam Eş'arî, Allah'ı tazim ve yüceltmeyi imanın önemli bir unsuru olarak görmüş ve Allah'a yönelik sevgi ve gönülden boyun eğmeyi imanın ana niteliklerinden kabul etmiştir.<sup>31</sup> İmam Mâtürîdî de şuurlu varlıkların Yaraticısını sevmesinin bir gereklilik olduğunu ifade etmiştir.<sup>32</sup> İmanın karşılığı olarak kullanılan tasdik kelâmcılarca "gönülden benimsemek ve kabul etmek" anlamındaki "izan" ile açıklanması da önemlidir.<sup>33</sup> Yine Mürcienin imanın mahiyetini açıklarken Allah'ı bilmenin, O'na boyun eğme ve O'nu sevmek olduğunu söyleyerek imanın duygu boyutuna yer vermeleri de dikkat çekicidir.<sup>34</sup>

İmanın ameli gerekli kılmasının yanı sıra amel de imanın yapısına etki eden bir rol oynamaktadır. Yani iman ve amelin karşılıklı etkileşiminden söz edilebilir. Vergote, imanın eylem vasıtasıyla hayatta kalan bir eğilim olduğunu, eğer kendi ifade edici eylemleri vasıtasıyla yeniden canlanmazsa ölüp yok olacağını belirtir.<sup>35</sup> Ehl-i Sünnet kelâmcıları da amellerin imanı etkileyen yapısına değinerek onun imanın kemalinin artmasına sebep olduğunu belirtir. Derece açısından bireylerin imanlarındaki farklılığın da amelden kaynaklandığını savunurlar.<sup>36</sup>

## 2. İmanın Psikolojisi

Psikolojide içsel bir yaşantı olarak ele alınan din, aşkın ve tabiatüstü bir güçle dolaysız bir şekilde ilişkide bulunmaya yönelik düşünce, arzu, davranış ve tecrübeler bütünü olarak tanımlanmıştır.<sup>37</sup> Meadow ve Kahoe de dinin üç bölümden oluştuğunu söyler. İlki inançlar olup yaşamda anlam sağlar; ikincisi olan ritüeller yaşamı tehdit eden ve rahatsız edici deneyimlerde duygusal teselli sunar;

<sup>31</sup> Ramazan Biçer, "İmanın Bilişsel Yapısının Ana Dinamikleri", *EKEV Akademi Dergisi* 8/18 (2004), 23.

<sup>32</sup> el-Matürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 207.

<sup>33</sup> Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 96.

<sup>34</sup> Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2000), 130-131.

<sup>35</sup> Antoine Vergote, *Din İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 177.

<sup>36</sup> Topaloğlu vd., *İslâm'da İnanç Esasları*, 36.

<sup>37</sup> Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* (New York London: The Guilford Press, 1997), 25; Vergote, *Din İnanç ve İnançsızlık*, 174.

üçüncü olarak davranış kodları ise davranışlarımızın doğruluğu konusunda rahat hissedebilmemiz için bize uymamız gereken yönerge-ler verir.<sup>38</sup>

İmanın psikolojik yapısı bağlamında bir inanç gelişim teorisi geliştiren James Fowler'a da değinmek yerinde olacaktır. Fowler inancı dinamik ve genel bir insanlık deneyimi olarak tanımlamıştır. Dini inanç ile dini olmayan inanç ayırımına da değinen Fowler'a göre dini bir inancı olmasa da herhangi bir kimse inanç sahibi olabilmektedir. Fowler'ın ahde dayalı bir yapı olarak gördüğü imanda güven ve sadakat önemli bir yere sahiptir.<sup>39</sup> Dini gelişim ile ilgili önemli bir teori sunan Fowler'a göre inanç gelişim aşamaları ilksel inanç, sezgisel-yansıtıcı inanç, efsanevi-lâfzî inanç, terkibi-geleneksel inanç, bireysel-yansıtıcı inanç, birleştirici inanç, evrenselleştirici inanç şeklindeki yedi süreçten oluşmaktadır.<sup>40</sup>

Dinlerin birincil ve ana öğesini teşkil eden iman derin bir psikolojik etkiye sahiptir. İnsan hayatının tamamını kuşatan, yaşamın anlam ve amacını sunan iman hem bilişsel şemalarımızı hem de bu şemalarla ilişkili olarak davranışlarımızı yönlendirir. İman etme deneyimi farklı hissi tecrübelerle yol açması bakımından da büyük bir öneme sahiptir. İmanın duygu ve tecrübe yönü birey yaşamına olan etkisini kuvvetlendirici ve tabiatüstü ile olan bağına sağlamlaştırıcı bir etki göstermektedir.

İnsan psikolojik olarak kompleks bir yapıya sahip olup, bilişsel, duygusal ve davranışsal yönleri bulunan bir varlıktır. İnsanın bu çok yönlü yapısı dini yaşantısında da kendisini göstermektedir. Argyle de, dini inançların herhangi bir şeye yönelik inançtan farklı olduğunu, dini inançta güçlü duygular, bağlılıklar ve birtakım eylemleri yerine getirmeye yönelik amacın olduğunu söyler. Bu sebeple dini inancın bilişsel, duygusal ve davranışsal yönleriyle birlikte ele alınması gerektiğini vurgular.<sup>41</sup>

Dini hayatın boyutları ile ilgili genel olarak Glock ve Stark'ın ortaya koyduğu model kabul edilmiş olur burada beş boyut ele alınmıştır. Bunlar, inanç/ideolojik boyut, ibadet boyutu, tecrübe boyutu, zihni boyut ve etki boyutudur.<sup>42</sup> Dini yaşantının başlangıcını temsil

<sup>38</sup> Meadow - Kahoe, *A Psychology of Religion*, 5.

<sup>39</sup> James Fowler, "İman Bilincinin Evreleri", çev. Ali Mehmedoğlu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000), 89, 92.

<sup>40</sup> Fowler, "İman Bilincinin Evreleri", 93-101.

<sup>41</sup> Michael Argyle, *Psychology of Religion: An Introduction*, 2000, 77.

<sup>42</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 74-75.

eden iman ile ilgili ise kabul/tasdik, bilgi, irade, duygu, teslimiyet/davranış boyutlarını içeren sınıflandırmalar yapılmıştır.<sup>43</sup> Burada dini yaşantının boyutları ile ilişkili olarak imanın beş boyutuna kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Kabul ve tasdik boyutu imanın ortaya çıkmasının temel şartıdır. Din tarafından bildirilen esaslar kabul edilir, bunların doğruluğuna inanılır. İman gaybilik vasfına sahiptir. Yani onun yöneldiği şeyler direk olarak duyuların alanına girmemektedir. İmanın gaybilik özelliğine sahip olması onun kesinliğine bir zeval getirmemektedir. Çünkü iman eden kişinin esas aldığı, doğruluğunu kabul ettiği kaynaklara dayanır. Aynı zamanda bireyin zihninde ve kalbinde öznel bir kesinlik mevcuttur.<sup>44</sup>

İnançlar bilmek ve anlamak için insan zihninde oluşan bilişsel bir çerçeveye ihtiyacını karşılar.<sup>45</sup> İman, bireyin zihni dünyasında da önemli bir yer işgal etmektedir. İmanın bilgi boyutu bağlamında bireyin iman edilecek varlık ve iman konuları hakkında bilgi sahibi olması gerekmektedir. İman edene göre vahiy bir bilgi kaynağıdır. Değer yargıları taşıyan inançlardan meydana gelen bilgi, iman olgusunun zihni boyutunu oluşturmaktadır.<sup>46</sup> Ancak imanda bilgi ve algı alanını aşan bir haber, ifade ya da sözün işaret ettiği gerçekliğin doğrulanarak kalben kabul edilmesi de söz konusudur. İmanın asıl konusu olan Allah'ın varlığı ve O'ndan gelen vahiylerin kabulü akli, iradi ve hissi bir hazırlığın sonucunda gerçekleşmektedir.<sup>47</sup>

Bir şeyi yapıp yapmamaya karar verme gücü olarak tanımlanan irade, genelde bir fiile yönelmeden önceki hazırlık durumunu ifade etmektedir. Bu hazırlık bir karar ile sağlamlaşarak gerektiğinde fiili veya hissi yönelimlere yol açacaktır. İrade imanın bir unsuru olarak, bireyin herhangi bir baskı altında kalmadan bu yönelime girmesi anlamına gelmektedir. Bir başka ifadeyle imanın irade boyutu iman oluşumunda gönüllü bir kabul edişi ifade eder. İmanda iradenin kuvvetli olması, inanan kimsenin imanının gerektirdikleri dışındakilere karşı istek duymamasını beraberinde getirir. Hatta kuvvetli irade sahibi

<sup>43</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 158; Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 77.

<sup>44</sup> Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003), 74; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 159-161; Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 47-55.

<sup>45</sup> Meadow - Kahoe, *A Psychology of Religion*, 187.

<sup>46</sup> Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 77-79.

<sup>47</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 159-160.

mü'min inanç esaslarına aykırı olan davranışlardan hoşlanmadığından zihni ve fiili olarak bu davranışlara yönelme içerisinde olmayacaktır.<sup>48</sup>

Duygu, birçok farklı ruhi durumu, iç tecrübeleri ifade eden bir kavramdır.<sup>49</sup> Din duygusu ise, müstakil tek bir duygu olarak değil, dini konular karşısında insanda beliren duyguların genel adı olarak tanımlanmaktadır.<sup>50</sup> İmanın duygu boyutu, sevgi, güven, korku, hayranlık gibi Allah'a karşı olan hisleri içermektedir. Mü'minin dini duyguları onun Allah ile kurduğu duygusal ilişki şekilleridir.<sup>51</sup>

İmanın psikolojik yönünü vurgulayan Watts'a göre Tanrı'nın var olduğu ile ilişkili bilişsel bir kabul iman için yeterli değildir. Watts imanda güven duygusu ile beraber Tanrı'ya dair sırlar karşısında sevgi ve hayranlık duygusunun da bulunması gerektiğini söylemektedir.<sup>52</sup> James de sevgi, korku, huşu gibi dini duyguların farklı nesnelere ilişkili duygulara benzediğini ancak burada duygunun nesnesi olarak dini bir kutsalın bulunduğunu belirtmektedir.<sup>53</sup>

Güven duygusu imanla ilgili önemli duygulardan biridir. Güvenlik arayışı insanın henüz bebeklik çağlarında itibaren doyurmak istediği temel bir gereksinimdir.<sup>54</sup> İman etme durumunda insan bu gereksinimine cevap bulmaktadır. İman, dini duygulardan bağımsız olarak düşünülemez. İçselleştirilemeyen, duygu boyutundan yoksun olan iman, insanın anlam arayışına da cevap veremeyecek ve kuru, etkisiz, güçsüz bir dinsel yaşayış biçiminde kendini gösterecektir.<sup>55</sup>

İmanla ilgili bir diğer önemli duygu ise sevgidir. Sevgi, tabii olarak sevilmeye yönelmeyi gerektiren bir duygudur. Allah sevgisinin insan kalbinde yer alması bireyi Allah'a yöneltirken, bu duygunun artması

<sup>48</sup> Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 136-137.

<sup>49</sup> Peker, *Din Psikolojisi*, 102.

<sup>50</sup> Biçer, "İmanın Bilişsel Yapısının Ana Dinamikleri", 22; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 138; Peker, *Din Psikolojisi*, 110.

<sup>51</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 139.

<sup>52</sup> Alan Watts, *Mutluluğun Anlamı*, çev. Semih Aközlü (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1992), 135.

<sup>53</sup> James William vd. (ed.), *Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature* (London ; New York: Routledge, 2002), 27.

<sup>54</sup> Harry W. Gardiner - Mary J. Gander, *Çocuk ve Ergen Gelişimi*, ed. Bekir Onur, çev. Ali Dönmez - Nermin Çelen (İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2007), 239; Faruk Karaca, *Dini Gelişim Teorileri* (İstanbul: Dem Yayınları, 2007), 105-107.

<sup>55</sup> Hasan Kayıklık, "Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi", *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006), 492.

ile Allah dışındaki şeylerden hoşnutsuzluk da artar hale gelir.<sup>56</sup> Fahrettin Razi'ye göre muhabbet irade anlamına gelmektedir. Bu muhabbet Allah'tan kullara doğru olursa sevabı irade etmek, kullardan Allah'a doğru olursa boyun eğmeyi irade etmek demektir.<sup>57</sup> Bu da imandaki duygulardan en önemlisi diyebileceğimiz sevgi duygusunun karşılıklı ilişki şeklindeki tezahürünü göstermektedir. Aşk, ayrılmış olanın tekrar birleşmesine yönelik kuvvetli bir dürtü olarak tanımlayan Tillich ise iman kaygısını aşk arzusuyla özdeş olarak tanımlamaktadır.<sup>58</sup>

Dini yaşayışın teslimiyet/davranış boyutu, insandaki din duygusunun ya da kudret sahibi bir Yaratıcıya bağlanma ihtiyacının bir uzantısıdır.<sup>59</sup> İnanan birey inancını açığa vurma, teslimiyetini kanıtlama çabasına girmektedir. Daha doğrusu ideal anlamda iman bunu gerektirmektedir. İmanın ameli gerekli kılmasının yanı sıra amel de imanın yapısına etki eden bir rol oynamaktadır. Yani iman ve amelin karşılıklı etkileşiminden söz edilebilir. İman edenin imanının gerektirdiği eylemlere yöneldiği, eylemi gerçekleştirenin de imanında güçlenme olduğu sonucuna varılır. Vergote, saygı, güven ve sevgi bağı kuran diğer ilişkilerde olduğu gibi imanın da eylem vasıtasıyla hayatta kalan bir eğilim olduğunu, eğer ifade edici eylemleri vasıtasıyla yeniden canlanmazsa ölüp yok olacağını belirtir.<sup>60</sup>

Gazzâlî'nin iman ile teslimiyet arasında kurduğu ilişki, imanın psikolojik yapısı açısından büyük önem arz etmektedir. O, kalpteki tasdikın teslimiyeti de beraberinde getireceğini savunur. Ona göre ne zaman kalp ile tasdik varsa, teslimiyet de vardır. Ancak bunun tersi her durumda doğru değildir.<sup>61</sup> Onun tasdik ile teslimiyet arasında kurmuş olduğu bu ilişki, imanı, bireyin eylemlerini yönlendiren içsel bir itici güç olarak gördüğünü kanıtlamaktadır.

Psikolojik açıdan iman-amel ilişkisi, tutum-davranış ilişkisine benzemektedir. Bu bağlamda imanla uyumlu davranışların imanın güçlenmesine yardımcı olduğu, aksi davranışların ise onun gücünü

<sup>56</sup> Hülya Alper, "Sevgi-Bilgi İlişkisi Bağlamında Allah ile İnsan Arasındaki Sevginin Mâhiyeti (Fahreddin er-Râzî Örneği)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2014), 14.

<sup>57</sup> Alper, "Sevgi-Bilgi İlişkisi Bağlamında Allah ile İnsan Arasındaki Sevginin Mâhiyeti", 9.

<sup>58</sup> Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Salih Özer - Fahrullah Terkan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 101.

<sup>59</sup> Hüseyin Certel, "İslâmi İbadetlerin Psiko-Sosyal İşlevleri", *EKEV Akademi Dergisi* 1/3 (1998), 149.

<sup>60</sup> Vergote, *Din İnanç ve İnançsızlık*, 177.

<sup>61</sup> Gazzâlî, *İhya-u Ulumi'd-Din*, 1/357-358.

zayıflatacağı söylenebilir.<sup>62</sup> İbadet kul ile Allah arasında belli sözler ve davranışlar sistemi ile kurulan tabiatüstü bir ilişkidir.<sup>63</sup> Bu ilişki her ne kadar tek taraflı olarak görünse de inanan kişi için karşılıklı bir ilişki söz konusudur. İbadette iradenin etkin bir rolü söz konusudur. İbadeti “iradi bir eylem” olarak tanımladığımızda ise imanın boyutları arasında sıkı bir bağ olduğu da ortaya çıkacaktır. Örneğin, iradenin olduğu gibi duyguların da dini davranışa yani ibadetlere sebep olduğu söylenebilir. Çünkü duyguda Allah’a karşı sevgi ve O’na yakın olma isteği söz konusudur. Ve böyle arzular bireyi Allah’ın emirlerini yerine getirme konusunda motive eder. İbadetler fert ruhunda belli fonksiyonlar da icra etmektedir. Kul ile Allah arasında sağlam bir ilişki kurulmasını temin etme, mü’min şuuruna Allah düşüncesini yerleştirme, insanın mutlu olmasını sağlama, bireydeki imanın güçlenmesini sağlama, bireye müsbet şahsiyet özellikleri kazandırma, bu fonksiyonların önemli bir kısmını teşkil etmektedir.<sup>64</sup>

### 3. İbn Teymiyye’de İman Kavramı ve Kavramın Psikolojik Açından Değerlendirilmesi

İbn Teymiyye imanı, insan psikolojisi açısından dinamik bir bütün olarak görmektedir. İmanın “emn” kökünden yani “güven” kavramından türediğine değinen İbn Teymiyye, imanın salt bir kabulden ibaret olmadığına işaret etmiştir. Ona göre şayet iman salt bir kabul olarak nitelendirilirse amelleri ortaya çıkaracak, sahibini kalp hastalıklarından koruyacak olan özden mahrum kalacaktır.<sup>65</sup>

İbn Teymiyye imanı sade bir tasdikten ibaret görmediği gibi onu yalnızca bilgi ile de özdeşleştirmez. Ama yine de iman etmenin şartlarından biri olarak iman edilecek konuda tam bilgi sahibi olmayı zikreder.<sup>66</sup>

Onun iman teorisinde merkezi bir role sahip olan kavram ise “kalp amelleri” kavramıdır. Allah ve Resulüne muhabbet, Allah’a tevekkül, ihlâs, şükür, hüküm ve Allah’ın takdirine sabır, O’ndan çekinir korkar olmak, her konuda O’na karşı ümit duygusu taşımak gibi psikolojik durumları içeren kalp amelleri imanın özünü oluşturmaktadır.<sup>67</sup>

<sup>62</sup> Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 151.

<sup>63</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 233.

<sup>64</sup> Certel, “İslâmi İbadetlerin Psiko-Sosyal İşlevleri”, 150-152.

<sup>65</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 123.

<sup>66</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 123.

<sup>67</sup> İbn Teymiyye, *Takva Yolu*, çev. Muzaffer Yıldız (İstanbul: Pınar Yayınları, 2006), 10.

İmanda duygu unsuruna baskın bir rol veren İbn Teymiyye, bilgi ve tasdik in sevgi ile bütünleştirilmiş haline iman demektedir. Sevgi yani kalbin amelleri, bilgi sahibi olmayı gerekli kılan bir unsur olurken zahiri amellerin kendisinden zorunlu olarak ortaya çıktığı bir yapı arz etmektedir.<sup>68</sup> İbn Teymiyye, insanın kalbinde onaylama, sevgi ve boyun eğme varken, gücü yettiği halde bu durumun onun görünür davranışlarında belirmemesinin düşünülemediğini söyleyerek imanın özündeki kalp amellerinin, insanın tüm eylemlerini yönlendirici olduğunu ifade etmiştir.<sup>69</sup>

İbn Teymiyye iman, hayatın tamamını ilgilendiren psikolojik bir bütün olarak gördüğünden dolayı onun teorisinde iman, birçok unsur içinde barındıran bir yapıya sahiptir. Ancak bu unsurların yok olma ve var olma bakımından birbirlerine bağlı olup olmadığı konusu tartışmalıdır. İbn Teymiyye, birleşik bir varlığın ancak kendine ait terkiğini muhafaza ettikçe var olabileceğini, birden fazla unsuru bulunan birleşik yapılarda bir unsurun yok olmasının diğer unsurları yok etmeyeceğini savunmuştur. Ancak birleşik madde ve kavramları, bazı unsurları yok olduğunda ismi değişenler ve değişmeyenler olarak iki kategoride inceleyen İbn Teymiyye, on sayıs ve senkcebin maddesini ismi değişenlere örnek olarak gösterir. Toprak, su vb cisimlerin miktarları değiştikçe isimleri değişmediğinden bunları ayrı bir kategoride inceleyen İbn Teymiyye, iman kavramını da bu kategoriye dâhil etmektedir.<sup>70</sup> Bu görüşüne, “iman yetmiş kûsür bölümdür...”<sup>71</sup> ile “kalbinde başak tanesi ağırlığınca iman bulunan kimse cehennemden çıkar”<sup>72</sup> hadis-i şeriflerini delil olarak göstermektedir.

İman belli unsurlara bölünebilen bir yapı arz ettiğine göre onun zorunlu unsurlarını belirleme konusunda İbn Teymiyye'nin görüşüne değinecek olursak, onun bu konudaki görüşü, iman gerekliliği olan kısmının bir yandan vahyin gökten iniş durumuna ve bir yandan da bu vahyin mükellefe ulaşmış olduğuna göre farklılık gösterdiği şeklindedir.<sup>73</sup> İbn Teymiyye, iman bölümleri arasında ayırım yapma konusunda, yerine getirilmemiş bırakılan bölümün diğer bir bölüm için şart olup olmaması konusunu esas alır ve şart olma durumuna Kuran'ın bir kısmına inanıp diğer bir kısmına inanmayan veya Peygam-

<sup>68</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 136.

<sup>69</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 155.

<sup>70</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 100-103.

<sup>71</sup> Buhârî, *İman*, 3; Müslim, *İman*, 57-58.

<sup>72</sup> Buhârî, *Tevhid*, 36, 19, 37; Müslim, *İman*, 322.

<sup>73</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 106.



berlerin bir kısmına inanıp diğer bazılarını inkâr edenleri misal verir.<sup>74</sup> Ancak bazen bırakılan kısmın diğer kısmın varlığı ve kabul edilmesi için şart olmayacağına değinen İbn Teymiyye, böyle bir durumda bir kişide, hem iman, hem münafıklık hem de küfrün bir kısım unsurlarının bir araya geldiğini savunur.<sup>75</sup> Onun bu görüşü imanın birtakım unsurları gibi münafıklık ve küfrün de unsurları olduğunu ifade etmektedir. Ancak burada söz konusu unsurlardan kast edilenin de “alametler” olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Teymiyye imanı bir bütün olarak görürken onun kişinin bilişsel boyutunda, kalp amelleri kavramıyla üzerinde durduğu duygusal boyutunda, iradi boyutu ve davranışsal boyutunda tezahür eden bir yapı olduğunu kastetmektedir. Bundan ötürü, ekseriyetle kişinin iradi eylemlerinde ortaya çıkan münafıklık yahut kâfirlik alametlerinin kişideki imanı yok etmediği sonucuna varır.

İbn Teymiyye teorisinin genel karakteristik özelliği, kalpteki sevgi ve kabulün, imanın tüm boyutlarını yönlendireceği şeklindedir ancak bu durum gerçekleşirse de İbn Teymiyye, imanın unsurlarının bir kısmı ile münafıklık ya da kâfirliğin unsurlarının bir arada bulunabilmesinin mümkün olacağını savunur.

İmanın gücü ile unsurlar arasındaki bağıllık arasında olumlu bir ilişki kuran İbn Teymiyye, kalpte güçlü bir iman, marifet, Allah ve Peygamber sevgisi olmasının Allah düşmanlarından nefret etmeyi beraberinde getirdiğini belirtir.<sup>76</sup> İrade ve eylem arasındaki ilişkiye de değinerek amelsiz iradenin azabı gerektirip gerektirmeyeceği tartışmalarına açıklık getirir. “İçinden geçirmek” ile “istemek, irade etmek” arasında fark olduğunu belirterek, “içinden geçirmek” halinin görünür hiçbir eylemle eşleşmeyebileceği, ancak “kesin irade”nin yeterli güçle birlikte yapılabilir nitelikteki eylemi yapma haliyle eşleşmesi gerektiğini söyler.<sup>77</sup> Kesin iradenin bir şekilde eyleme yol açması imanının unsurları arasında İbn Teymiyye’nin kurduğu bağ açısından önemlidir. Bilginin sevgiyi ortaya çıkarması, tasdikini ancak bilgi ve sevgiyle tam bir kabul haline gelmesi görüşleri, imanın unsurları arasında İbn Teymiyye’nin kurmuş olduğu ilişkiden meydana gelmektedir.

Onun iman teorisinde kalpte bulunan bilgi, sevgi ve tasdikini eylemleri gerektirmesi, imanın boyutları arasında kurulan bu bağın

<sup>74</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 107.

<sup>75</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 108.

<sup>76</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 111.

<sup>77</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 118-119.

belki de en önemli tarafını teşkil etmektedir.<sup>78</sup> Ona göre bir kimsenin iman etmiş olması ve kendini Allah'a teslim etmiş olmasını ve O'na boyun eğmesini gerektirir.<sup>79</sup> İbn Teymiyye imanın boyutlarından olan ameli kalpte gerçekleşen imanın gerekli ve zorunlu tezahürü olarak görmüştür.

### 3.1. İman ve Tasdik

İmanın tasdike eşitlenmesine karşı çıkan İbn Teymiyye, iman kavramını açıklarken diğer âlimler gibi onun etimolojik incelemesi ile işe başlar. Ona göre iman tasdikten hem kelime hem de kavram bakımından farklıdır. Kelime yapısı olarak iman terimi gayb konularından haber verirken ve şüphenin egemen olduğu konulardan bahsederken kullanılır. Bu durumda karşı taraf için 'iman etti' denilir. Oysa tasdik terimi gayb ile ilgili olsun olmasın her çeşit haberi kapsamına almaktadır.<sup>80</sup>

Kavram ve anlam bakımından iman ile tasdik arasındaki farka değinirken ise imanın "emn" kökünden yani "güven" kavramından türediğine değinen İbn Teymiyye, imanın salt bir kabulden ibaret olmadığına işaret etmiştir. Ona göre iman hem haber vermeyi hem isteği hem de benimsemeyi ifade etmektedir. Ona göre haber verene güven duymak ve ona itaati gerektiren durumlar için iman etti ifadesi kullanılmaktadır.<sup>81</sup>

İbn Teymiyye'ye göre küfrün gerekleri olan kibirlenme, reddetme, kıskançlık ve benzeri tutumlar bilmemekten ve tasdik etmemekten ileri gelebilir. Bilgisi ve tasdiki tam olan birisinin normal şartlarda teslim olup itaat etmesi gerekmektedir.<sup>82</sup> Ancak teslimiyetin gerçekleşmesi için İbn Teymiyye'nin iman teorisinde oldukça önemli bir yeri olan kalp amellerinin de gerçekleşmesi gerekmektedir. Yani kalpte imanın var olabilmesi için Allah'ı ve Rasûlü'nü tasdik etmenin yanı sıra onları sevmek gerekmektedir. Bu durumun tersi olarak Allah'a ve Resulüne düşmanlık beslenirken İbn Teymiyye'nin deyimiyile "O'nu kuru kuruya tasdik etmiş olmak" iman sayılmayacaktır.<sup>83</sup>

### 3.2. İman ve Bilgi

İbn Teymiyye'ye göre iman etmenin şartlarından biri de iman edilecek konuda tam bilgi sahibi olmaktır. İbn Teymiyye Allah'ın bazı

<sup>78</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 119.

<sup>79</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 155.

<sup>80</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 122-123.

<sup>81</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 123.

<sup>82</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 127.

<sup>83</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 130-131.

isim ve sıfatlarını bilmeyen kimsenin, Hz. Peygamber'in getirdiği ilahi prensipleri kabul etmiş olması ve kendisini yeterli derecede bilgi sahibi yapacak olan bilgi ile karşılaşmamış olması şartı ile kâfir olmayacağını belirtmiştir. Burada İbn Teymiyye'nin imanda bilgiye vurgu yapsa da mukallidi kolay kolay tekfir etmediği görülmektedir.<sup>84</sup>

İbn Teymiyye'ye göre tasdik ve bilgi zorunlu olarak sevgiyi gerekli kılmaz. Bunun için kalbin kıskançlık ve bencillik gibi hastalıklardan kurtulması gerektiğini savunan İbn Teymiyye, ancak böyle olduğunda Allah'ı sevmeye yatkın olan insan psikolojisinin aslına uygun bir tavır alacağını söyler. Nefret ve düşmanlık duygularıyla birlikte bireyde tasdik hali meydana gelmiş olsa bile bu tasdik imanı gerekli kılan tam anlamıyla bir tasdik değil de zayıf bir tasdik olacaktır.<sup>85</sup>

İbn Teymiyye bilgiyi sevginin bir şartı olarak da görmüştür ve sevilen şeyi sevebilmek için onu bilmenin şart olduğunu söylemiştir.<sup>86</sup> "İnsanlardan bir kısmı Allah'tan başkasını (O'na) denk ve ortak edirirler de Allah'ı sever gibi onları severler. İman edenlerin Allah'ı sevmesi, çok daha köklü ve devamlıdır."<sup>87</sup> ayet-i kerimesini de mü'minlerin Allah'a karşı olan sevgilerinin diğerlerinin Allah'a ya da putlarına karşı olan sevgilerinden üstün olmasını, mü'minlerin bilgi bakımından üstünlüğü ile açıklar.<sup>88</sup> Ancak yine ona göre bir şeyi bilip varlığını kesin olarak kabul etmek, zorunlu olarak onu sevmeyi gerektirmemektedir.<sup>89</sup> Burada bilgi ile sevgi arasında, sevginin baskın unsur olduğu bir ilişki söz konusudur. Bireyin zihni yapısı çerçevesinde gerçekleşen bilgi, her zaman hissi yapıyı harekete geçiremeyebilir ancak bireyde bir şeye yönelik sevgi duygusunun oluşması için o şey hakkında bilgi sahibi olmasının gerekliliği aklen de sabittir.

İbn Teymiyye'nin iman teorisinde bildiği halde iman etmeyen İblis, Firavun ve Yahudilerin durumu özel bir kategoridir ve bilgiye sahip ancak sevgiden yani kalbin yönelimlerinden yoksun olan kimseleri içermektedir. İbn Teymiyye'ye göre bilginin kendilerini sevgiyeye ve dolayısıyla imana ulaştırmadığı bu kimseler, kalplerindeki birtakım hastalıklar sebebiyle böyle bir duruma düşmüşlerdir. Onların içlerine yerleşmiş olan küfür, bencillik ve kıskançlık duyguları, kendilerini, Allah'ı sevmekten, kalplerini O'na yöneltmekten alıkoymuştur. Bu

<sup>84</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 132-133

<sup>85</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 131-132.

<sup>86</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 136.

<sup>87</sup> Bakara 2/165.

<sup>88</sup> İbn Teymiyye, *Takva Yolu*, 85.

<sup>89</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 137.

durum, söz konusu kimselerin kalbinde Allah'a karşı nefret duygusunun ortaya çıkmasına, Allah'ı öfkeliendirecek eylemlere girmelerine ve kâfir kalmalarına yol açmıştır.<sup>90</sup> Bunların yanı sıra İbn Teymiyye bilgisinden yararlanmayan âlimi de örnek verir. Hatta bu durumu ayetler ile delillendirerek, bildiği halde bilgisine uygun davranmamanın kıyamet gününde daha ağır bir azaba çarptırılacağını vurgular.<sup>91</sup>

### 3.3. İman ve İslâm

İbn Teymiyye'nin iman anlayışında Mü'min-müslim farkı ve dolayısıyla iman ve İslâm kavramları arasındaki fark önemli bir yere sahiptir. İman ve İslâm'ın birbirinden ayrı kavramlar olarak görülmesine karşı çıkan âlimler genelde mü'min olmadığı halde Müslim diye adlandırılabilir bir zümrenin olamayacağını savunmuşlardır.<sup>92</sup> İbn Teymiyye ise bu konuda oldukça farklı bir bakış açısına sahiptir. Böyle kimselerin iç âlemleri itibarı ile kâfir olmayıp, Allah tarafından kabul edilebilecek "birazcık bir İslâm'a" sahip olabildiklerine değinir.<sup>93</sup> İzutsu'ya göre İbn Teymiyye, imanın daha özel bir kavram olduğunu, buna karşılık İslâm'ın uzanım bakımından yani bu zümreye giren kişiler açısından imandan daha geniş olduğunu savunmaktadır.<sup>94</sup>

İbn Teymiyye'ye göre İslâm terimi zahiri ameller anlamına da gelmektedir. Ancak iman-İslâm ilişkisinde bu ikisinin anlam çerçeveleri, yalnız başlarına yahut bir diğeriyle birlikte kullanılmasına göre değişmektedir. Ona göre iman terimi İslâm veya amel terimleriyle yan yana kullanılırsa sadece batini anlamı ifade etmektedir; fakat yalnız başına kullanılırsa o zaman hem zahiri hem batini anlamlarını birlikte ifade eder.<sup>95</sup>

### 3.4. İman ve Amel

İman-amel münasebetine oldukça farklı bir açıdan yaklaşan İbn Teymiyye, amele büyük bir önem atfetmiş, imanı kalp ile ilgili olan "tasdik", "sevgi", "saygı" gibi kavramlarla ifade ederken zahiri söz ve eylemleri de iman gereklileri, sonuçları ve delilleri olarak görmüştür.<sup>96</sup> İbn Teymiyye'ye göre iman meydana gelince, şahadet cümlelerini ifade etmek, namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak, hacca

<sup>90</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 169.

<sup>91</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 203.

<sup>92</sup> Taftazani, *Kelam İlmi ve İslâm Akaidi Şerhu'l-Akaid*, 286.

<sup>93</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 41.

<sup>94</sup> İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, 77.

<sup>95</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 188-189.

<sup>96</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 152.

gitmek gibi şartları olan İslâm'ın da şahsında gerçekleşmesi kaçınılmaz bir sonuç olur. Çünkü o kimsenin Allah'a, O'nun meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman etmiş olması Allah'a teslim etmiş olmasını, O'na boyun eğmesini gerektirir. Yoksa ona göre insanın kalbinde onaylama, sevgi ve boyun eğme varken, gücü yettiği halde bu davranışların onda belirmemesi düşünülemez.<sup>97</sup>

İbn Teymiyye kalp ile bireyin davranışları arasında sıkı bir bağ kurmuştur. Bundan ötürü kalbin yönelimini, bu yönelimin ifade edilmesini zorunlu kıldığını, ifade yoksa da kalpteki bu halin gerçek iman hali olmasından şüphe edileceği sonucuna ulaşmıştır. O, kalp ile davranış arasında kurduğu bağı iman konusu dışından da örneklen-direrek, bu sıkı bağı daha iyi kavranmasını amaçlamıştır. Ona göre insanın bir başkasını kesin bir şekilde sevdiği halde onunla buluşmaya gücü yetiyorsa, bu yolda hiçbir teşebbüse girişmemesi, hiçbir adım atmaması olacak şey değildir.<sup>98</sup> Bu şekilde İbn Teymiyye kişinin Allah'a olan kalbi yönelimini bir insana yönelik sevgiyle sembolleştirecek, gerçekte böyle bir sevginin kişiyi sevilene ulaşmak için birtakım davranışlara yönelttiğini, aynı şekilde içerisinde sevgi unsurunu barındıran imanın da böyle bir yönelimi zorunlu kıldığını vurgulamış olur. Nitekim ona göre ilah, kâmil bir muhabbet ve tazimle, iclâl ve ikramla, korku ve ümitle ve benzeri ihtiramlarla kalbin yöneldiği ve beğendiği bir kimsedir ve sevgiye en çok layık olan da O'dur.<sup>99</sup>

Amelleri iman ile sıkı ilişkisi bağlamında ele alan İbn Teymiyye, iman ile amelin cümledeki kullanım şekillerine göre iki ilişkisi olduğuna değinir. Bunlardan ilki amelin imanın gerekleri olduğudur ki, bu görüş temel görüştür. Ancak bazen amel imanın kapsamı içerisine de girebilmektedir. Bu da iman ile amel arasındaki ikinci ilişkidir. Esasen her iki durum da amelden yoksun bir imanın gerçek bir iman olmayacağını göstermektedir. İbn Teymiyye'nin diğer kelâm âlimleri gibi amelin imandan bir cüz sayılıp sayılmaması ile ilgili dilbilimsel açıdan ispata çalışmaması, amele kendi iman teorisinde özel bir konum atfederek her konumda imanın amelden arındırılmış olarak düşünülme-yeyeceğini savunduğunu göstermektedir.<sup>100</sup> İbn Teymiyye tezinden, sarsılmaz bir tasdikin insanı Müslüman kılacağı ancak bu tasdike ameller eşlik etmediği sürece onu mü'min kılmayacağı sonucunu çıkararak İzutsu'nun, İslâm'ın imandan daha genel bir kavram

<sup>97</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 155.

<sup>98</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 256.

<sup>99</sup> İbn Teymiyye, *Kulluk* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2006), 20.

<sup>100</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 58.

olduğu görüşünden hareket ettiği anlaşılır.<sup>101</sup> Ancak yine de ameli içinde barındırmayan tasdik inman ile özdeşleştirilmemesi söz konusudur.

İmanın amelle hiçbir ilgisi bulunmadığını iddia eden Mürcilere cevap olarak İbn Teymiyye, vücudun organlarıyla yapılan dış eylemlerin içindeki inmanın varlığına bağlı olduğunu belirtir.<sup>102</sup> Bu durum ise onun ameli dış bedeni azalardan daha derin bir düzeyde başlattığını göstermektedir.<sup>103</sup>

İmanın gerekleri olan amellerden namaz, oruç, hac ve zekâta özel başlıklar halinde değinen İbn Teymiyye, bu dört ibadetin farz olduğuna inanıp da bunları yerine getirmeyen kimsenin imaniyle ilgili farklı görüşlerin olduğunu belirterek bunlara kısaca değinir.<sup>104</sup> İman meselesinin ibadetlerle ilgili durumda ise kişinin zahiri anlamda kâfirliğini belirlemek ile batini anlamda kâfirliğini belirlemek şeklinde iki yön olduğunu söyleyen İbn Teymiyye, daha çok durumun ikinci yönü üzerinde durmaktadır.<sup>105</sup> Ona göre bu dört ibadetin yapılmayışının batini anlamda kâfirliğe yol açması inmanın sözlü ifade ve ameli içerdiğini kabule dayanmaktadır ki; İbn Teymiyye inman ile ameli iç ve dış gibi farklı iki kavram olmasına rağmen birbirinden ayrı düşünemeyen kavramlar olarak görür.<sup>106</sup> İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın kendisine namazı, zekâtı, orucu ve haccı farz kıldığına inanan bir kimsenin ömrü boyunca hiç alnını secdeye değdirmemesi, hiçbir Ramazan'da oruç tutmaması, hiç zekât vermemesi ve hiç Kâbe'ye gitmemesi sağlıklı bir inmanla bağdaşamaz.<sup>107</sup> Burada İbn Teymiyye'nin ameli imana yerleşik bir yapı olarak gördüğü, onun mutlaka insanın hayatının bir noktasında ortaya çıkmış olması gerektiğine vurgu yapar. Ancak yine de amellerin gerekliliğine bu derece vurgu yapmasına rağmen, zahiri anlamda, küfrü kabul etmeyen kimsenin kâfir olduğunun söylenemeyeceğini savunur.<sup>108</sup> Esasen İbn Teymiyye'nin, insanın bilişsel ve duygusal yapısında bütünleşecek olan inmanın, hayatın en azından kısa bir anında bile olsa mutlaka amellerle tezahür edeceğini belirtmesinin, inmanın amelle olumlu manadaki ilişkisinin

<sup>101</sup> Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, 207.

<sup>102</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 157.

<sup>103</sup> Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, 208.

<sup>104</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 240.

<sup>105</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 241.

<sup>106</sup> Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, 217.

<sup>107</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 241-242.

<sup>108</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 251.

en alt sınırını ortaya koyması açısından oldukça büyük bir öneme sahip olduğu söylenebilir.

### 3.5. İman ve Kalp Amelleri

Kalpte gerçekleşen imana, imanın özünü teşkil ettiğini söylediği “kalp amelleri” kavramını ilave eden İbn Teymiyye, bu kavram çerçevesinde, imanın psikolojik yapısıyla yakından ilgili izahlarda bulunmuştur.<sup>109</sup> İmanın asli öğesinin tespitinde ise “tasdik” kavramının üzerinde yoğunlaştığı dikkat çeker. İbn Teymiyye tezinde imanı oluşturan asli öğe, yalnızca tasdikten ibaret olmayıp, Allah sevgisi, Allah korkusu, Allah’a güvenmek gibi inanca eşlik eden kalp amellerini de içeren bir yapı arz etmektedir. Yani kalpteki imanda olmazsa olmaz şart “kalp amelleri”dir ki; zaten o, tasdikle ve ekseriyetle bilgiyle de birlikte bulunmaktadır. Esasen İbn Teymiyye, iman konusunu ele alan ilk dönem âlimlerin hemen hepsinin iman tanımlarında yer verdiği “kalbin inancı” kavramının, inançla birlikte bulunması zorunlu olan kalp amellerini de kapsamına aldığını belirtmiştir.<sup>110</sup> Buradan hareketle imanın mahiyeti ile ilgili açıklamalarda bulunan âlimlerin imanın duygu boyutunu teşkil eden kalp amellerinin de göz ardı etmediği söylenebilir. Ancak imanda duygunun yeri ve önemine yaptığı vurgu açısından İbn Teymiyye’nin iman teorisinde bütüncül bir iman anlayışına sahip olduğu söylenebilir. Çünkü imanı, tasdik, bilgi, zahiri ameller ve kalp amellerinden oluşan, hayatın tamamı ile ilgili bir yapı olarak tasvir etmektedir.

Nasıl ki bedenın bir takım amelleri söz konusu ise kalbin de amelleri olduğunu söyleyen İbn Teymiyye’nin, imanın özünden ve dinin temelinden saydığı kalp amelleri, Allah ve Resulüne muhabbet, Allah’a tevekkül, O’nun için dini ihlâs, şükür, hüküm ve takdirine sabır, O’ndan her halükarda korkar olmak, her hususta O’ndan ümit duygusu taşımak vb. gibi hissi durumları içermektedir.<sup>111</sup> Kalbin amellerini iman ile özdeşleştirilmesi Allah ve Resulüne karşı muhabbet duymayan kimsenin mü’min sayılamayacağı sonucunu doğurmaktadır. Zaten İbn Teymiyye’ye göre insanın kalbi ve Allah’ın kullarını ona göre yarattığı fitrat, Allah sevgisi için yaratılmıştır ki insan bu muhabbete aşına bir pozisyondadır. Peygamberler de bu fitratı insanlara anlatmak ve tanımlamak için gönderilmişlerdir.<sup>112</sup>

Kalbin amelleri, görünür-zahiri amellerin temelini oluşturmaktadır. Bu durum İbn Teymiyye tarafından “vücudumuzun zahirdeki söz

<sup>109</sup> İbn Teymiyye, *Takva Yolu*, 10.

<sup>110</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 89.

<sup>111</sup> İbn Teymiyye, *Takva Yolu*, 10.

<sup>112</sup> İbn Teymiyye, *Takva Yolu*, 138-139.

ve eylemleri, batini eylemlerin sonucu ve gerekleridir”<sup>113</sup> şeklinde ifade edilmektedir. Kalpte tasdik ve sevgi var olunca İbn Teymiyye, bunun gereği olarak kişinin eylemsel faaliyetlerinin de ortaya çıkacağını savunur.<sup>114</sup> Ona göre sevgi kalbin iradesini tahrik eder; sevgi kalpte kuvvetlendiği müddetçe ve miktarca da kalp, sevilenin fiilini arzular.<sup>115</sup> Böylelikle kalpte bulunan kuvvetli sevgi kişiyi, sevilenin istediği gibi olmaya yönlendirecek ve kalbin amelini müteakip bedenin ameli de ortaya çıkacaktır.

İbn Teymiyye sevgi ile Allah’a karşı görevleri yerine getirme anlamındaki “kulluk” arasında bir bağ kurmakta ve bunu şu sözleriyle açıklamaktadır: “Muhabbetin en ileri derecesi kulluk, asgari derecesi ise alakadır. İlk mertebede kalp sevgiliye karşı bir alaka duyar; sonradan iyice duygulanıp alakalandığı sevgiliyi sayıklamaya başlar. Daha sonra ileride kalpten ayrılmayan bu sevgiyle insan çılgına döner. İşte bundan sonra muhabbet aşka dönüşür; aşktan sonra ise, kulluk derecesine yükselme vardır. Allah’a kul olan kişi; O’nu son derece seviyor, hürmet gösteriyor demektir.”<sup>116</sup> Kalp amelleri ve kulluk arasında kurulan ilişki, sevgi kavramının genel manada bireyin psikolojisinde yaptığı etkiye benzetilerek açıklanmaya çalışılmıştır. Sevginin ise beraberinde sevgiliye yönelmeyi getireceğinden hareketle muhabbetin en yüksek derecesi olan kulluğun da itaat eylemleriyle iç içe bir yapı arz ettiği söylenebilir.<sup>117</sup> Zaten İbn Teymiyye’nin, genel manada her türlü itaat eylemini içeren kulluğu sevginin bir üst kademesi olarak tasvir etmesi de onun insanın hissi yapısı ile davranışları arasında kurduğu ilişkiyi kanıtlar niteliktedir.

Kalpteki sevgi ile kulluk arasında karşılıklı bir ilişki olduğuna değinen İbn Teymiyye, kalpte Allah sevgisinin artmasıyla kulluğun da artacağını söyler.<sup>118</sup> Bu durum kalp amellerinin zahiri amelleri ortaya çıkarma niteliğinden kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda şu sözleri kulluğun kalp amellerine etkisini ortaya koyar vaziyettedir: “Hakk din, ancak ve ancak Allah’a kulluğu gerçekleştirmektedir. Bu da her derece ile Allah’a muhabbeti ve sevgiyi gerçekleştirir. Ubudiyet kemale erdiği nisbette Allah’a karşı duyulan sevgi ve muhabbet de kemale erer; ubudiyet eksildiği nisbette muhabbet de eksilir.”<sup>119</sup> Yani

<sup>113</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 153.

<sup>114</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 137.

<sup>115</sup> İbn Teymiyye, *Kulluk*, 64.

<sup>116</sup> İbn Teymiyye, *Kulluk*, 13.

<sup>117</sup> İbn Teymiyye, *Kulluk*, 13.

<sup>118</sup> İbn Teymiyye, *Kulluk*, 64.

<sup>119</sup> İbn Teymiyye, *Kulluk*, 94.



Allah'a karşı duyulan sevgi kişiyi kulluk vazifelerini yerine getirmeye yönlendirirken, ibadetler de kişinin kalbindeki Allah sevgisini artırıp, Allah ile kul arasındaki ilişkiyi düzenlemektedir. İbn Teymiyye'ye göre kalp iki yönden Allah'a muhtaçtır. İlk olarak ibadet yönündendir ki, bunu kulluk kavramı ile ilişkilendirebiliriz. İbadet, insanın gayesidir ve İbn Teymiyye'ye göre insan bunun için yaratılmıştır. İkincisi ise "istiane" ve "tevekkül" yönündendir.<sup>120</sup> Bu da bireyin Allah ile olan duygusal bağını ifade eden bir diğer ilişki kurma biçimidir. Varlıkta olan her hareketin ya güzel bir sevgiden yahut kötü bir sevgiden kaynaklandığını söyleyen İbn Teymiyye'ye göre dini-imani amellerin tümü, güzel sevginin aslı olan Allah sevgisinden kaynaklanmaktadır.<sup>121</sup> Buradan kalbin tüm eylemlerin kontrol merkezi durumunda olduğu sonucu çıkmaktadır. İbn Teymiyye'nin iman teorisinde kalbe atfedilen bu büyük önem, onun bilgiyi, tasdiki olduğu gibi zahiri amelleri de kalp amellerine bağlamasında ortaya çıkmaktadır.

İnsanların imanlarının derecelerinde farklılık olabileceği görüşü, iman konusu üzerinde duran hemen tüm âlimlerin ittifak ettiği bir görüştür. İbn Teymiyye de insanların imanları arasında farklılık görülebileceğini öne sürerken bu farklılığın sebeplerinden birinin de kalp amelleri olduğu görüşünü savunur.<sup>122</sup> Zaten insanlar arasında sevgi, ümit, güven vb. psikolojik haller açısından farklılıkların olması tabiidir. İbn Teymiyye de kalbin amelleri olarak zikrettiği Allah'ı ve Resulünü sevmek, Allah'tan korkmak, O'na yönelip sığınmak, O'na ihlâsla bağlanmak ile kalbini riyadan kibirden ve bencillikten uzak tutmak, başkalarına acımak, herkesin iyiliğini istemek gibi iyi huylara sahip olmak bakımından insanların birbirinden farklı olduklarını söylemektedir.<sup>123</sup> Kalp amellerindeki bu farklılık, kişiler arasında zuhur ettiği gibi aynı insanın farklı zamanlarında da ortaya çıkabilmektedir. İbn Teymiyye bu durumu da insanın aynı şeyi bazen çok ve bazen de az sevdiği gibi, yine aynı şeyden kimi zaman az kimi zaman da çok korkmakta olduğu ile ifade etmektedir.<sup>124</sup> Yani kalbin amelleri insanın hissi yapısıyla ilgili olduğu için tamamen o kişiye özgü bir nitelik arz etmektedir. İmanın zahiri amelleri ile etkileşim halinde olduğundan dolayı ondaki azlık veya çokluk amellerin durumunu da belirleyecektir. Böylece, İbn Teymiyye'de, birey imanının iç dinamikleri olan kalp amelleri merkezli, tasdik ve bilginin bu merkez

<sup>120</sup> İbn Teymiyye, *Kulluk*, 66.

<sup>121</sup> İbn Teymiyye, *Takva Yolu*, 75.

<sup>122</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 170.

<sup>123</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 170.

<sup>124</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 172.

etrafında birleştirildiği ve zahiri amellerin bu birleşmenin sonucunda ortaya çıktığı bir iman anlayışının olduğu söylenebilir.

İnsan hayatının tümü ile ilgili olan iman, içerisinde birbiriyle ilişkili birtakım boyutları da ihtiva etmektedir. Bu boyutlar içerisinde iman psikolojisi açısından en önemli olan boyutun ise “duygu boyutu” olduğunu söyleyebiliriz. Duygu boyutu, imanın iç dinamiklerini ifade eden bir nitelik arz etmektedir. İşte bu noktada İbn Teymiyye’nin iman teorisinde çok büyük önem attığı ve imanın asli şartlarından biri olarak gördüğü “kalp amelleri”nin, iman psikolojisi açısından düşünüldüğünde imanın duygu boyutuna tekabül ettiği söylenebilir.<sup>125</sup>

Genel manada duygular, bireyin hayatındaki her türlü eylemin kurgulayıcısı ve yönlendiricisi durumundadır. Duygunun yapısında bulunan bu özellik İbn Teymiyye’nin kalp amellerinin görünür amelleri belirlemesi gerektiği şeklindeki görüşünde de ortaya çıkmaktadır. Ona göre kalpteki duygunun gerektirdiği birtakım eylemler (ameller) söz konusudur. Kişi bu eylemleri gerçekleştirmez yahut bunlara tamamen zıt eylemlerde bulunursa o kişinin kalbindeki duygunun sağlamlığından şüphe edilir.<sup>126</sup> Buradan anlaşılan, imanın özünde bulunması gerekli olan kalbin amelleri, imanın diğer boyutlarını, özellikle de davranış boyutunu kontrol altında tutmaktadır. Kalp amellerinin bireyde tam olarak yerleşik bir hale gelmesi, bireyin eylemlerini yönlendirecek olan duygusal yapının tamamlanmasını sağlayacaktır.

Sevgi, güven, ümit vb. duyguların insan psikolojisinde oldukça önemli bir yeri vardır. İbn Teymiyye, kalpteki inancın Allah sevgisi ve Allah’a güven gibi kalp amellerini kapsamına aldığını belirtir.<sup>127</sup> Ancak o, kalp amelleri kapsamında, bu ve benzeri duygulardan en çok sevgi duygusuna değinmektedir. Ona göre dinî-imânî amellerin tümü, güzel sevginin aslı olan Allah sevgisinden kaynaklanmaktadır.<sup>128</sup> Sevginin insan psikolojisinde meydana getirmiş olduğu olumlu etkiler ve onun eylemler için önemli bir itici bir güç olduğu göz önüne alındığında, İbn Teymiyye’nin varlıkların en yücesi olan Allah’a karşı duyulan sevgiyi O’na iman etme ile bir arada zikretmesinin sebepleri daha iyi anlaşılacaktır.

### **Sonuç**

Bu çalışma İbn Teymiyye’nin iman anlayışının din psikolojisinin konu ve kavramları açısından değerlendirilmesine yönelik kavramsal

<sup>125</sup> İbn Teymiyye, *Takva Yolu*, 10.

<sup>126</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 138.

<sup>127</sup> İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, 89.

<sup>128</sup> İbn Teymiyye, *Takva Yolu*, 75.

bir çalışmadır. Kavramsal araştırma belli bir konu hakkında mevcut bilgilerin analiz edildiği bir metodolojidir. Bu çalışmada da iman kavramı, kelâm ilmi ve psikoloji literatürü bağlamında kısaca ele alınmış ve İbn Teymiyye'nin iman teorisi psikolojinin kavramları ve bakış açısıyla yorumlanmaya çalışılmıştır.

Kelâm âlimleri tarafından ekseriyetle kalbin tasdiki ile açıklanan iman, hayatın bütünü ile ilgili bir kavramdır. Çünkü psikolojik yaklaşıma göre bireyin kalbi, yani ruhsal ve manevi durumları onun hayatının diğer boyutlarını da etkilemekte, hatta yönlendirmektedir. Bu durum imanda ikrarın, bilginin, amelin önemine vurgu yapan kelâm âlimlerinin görüşleriyle de uygunluk arz etmektedir.

İnsanın kalbinde iman edilecek Yaratıcıya duyulan güven ve sevgi ile O'nun hakkındaki bilgi arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Kalpteki ve zihindeki bu hal, iradi bir kabulü beraberinde getirmektedir. Ya da iradi olarak gerçekleşen tasdik, sevgi, güven gibi duygular ile bilgiyi ortaya çıkaracaktır. Nitekim tüm dinlerin ortak özelliklerinden biri, imanın belli başlı eylemlerle dışa vurumunu ihtiva etmeleridir. İnsanın içsel yaşantılarıyla dışsal davranışları arasında tutarlılık olmasına dair duyduğu istek, dinlerin imanı bütüncül bir şekilde ele almalarıyla uygunluk içerisindedir. Bu çerçevede hayatın tümünü ilgilendiren külli psikolojik bir hal olarak imanın farklı boyutları olduğu söylenebilir.

İmanın duygu boyutu İbn Teymiyye'nin iman teorisinde üzerinde çokça durulan bir konu olması açısından önem arz etmektedir. Esasen imanı kalbin tasdiki olarak tanımlayan kelâm âlimlerinin de imanın duygu ile ilgili bir kavram olduğunu kabul ettikleri söylenebilir. Çünkü kalp duygunun yeridir ve imanın da kalpte gerçekleştiği söylenmektedir. İmanın duygusal öğeleri içermesi insanın bütünü ile ilgili bir kavram olmasının zorunlu sonucudur. Çünkü insan yapısı zihni, iradi, fiili durumlara sahip olduğu gibi hissi bir yapıya da sahiptir. Hatta bireyin duygusal yapısının onun diğer yapılarını da biçimlendirici bir rolü olduğu iddia edilebilir.

İbn Teymiyye'nin iman anlayışında imanın, psikolojik boyut ve süreçleri ihtiva ettiği tespit edilmiştir. İmanı psikolojik bir bütün olarak inceleyen İbn Teymiyye, onun "emn" kökünden yani "güven" kavramından türediğini söyler. İbn Teymiyye imanı ne sadece tasdikle ne de sadece bilgi ile özdeşleştirmez. Ama yine de iman etmenin şartlarından biri olarak iman edilecek konuda tam bilgi sahibi olmayı zikreder. Onun iman teorisinde merkezi bir role sahip olan kavram ise kalp amelleri kavramıdır. Birçok psikolojik duygu durumunu içeren kalp amelleri imanın özünü teşkil etmektedir.

İmanda duygu unsuruna baskın bir rol veren İbn Teymiyye, bilgi ve tasdikin sevgi ile bütünleştirilmiş haline iman demektedir. Sevgi

yani kalbin amelleri, bilgi sahibi olmayı gerekli kılan bir unsur olurken zahiri amellerin kendisinden zorunlu olarak ortaya çıktığı bir yapı arz etmektedir. İbn Teymiyye kalpte bilgi ile birlikte var olan kalp amellerinin bireyin zahiri eylemlerde bulunmasını gerektirdiğini savunmaktadır. Bu durum psikolojideki, duyguların eylemleri yönlendirmesine dair açıklamalarla da benzerlik arz etmektedir.

Kalpte tasdik ve sevgi var olunca İbn Teymiyye, bunun gereği olarak kişinin eylemsel faaliyetlerinin de ortaya çıkacağını savunur. Çünkü tasdik ve kalpteki duygu birleşerek imanı oluştururken bireyin imanını dış dünyada, görünür eylemlerle ifade etme gereksinimi ortaya çıkacak ve birey açık sözler ve itaat eylemleriyle imanını ifade edecektir.

İbn Teymiyye'nin imanın duygu ile ilgili olan boyutuna verdiği önem onu, iman konusu üzerinde duran diğer âlimlerden ayırmaktadır. Bununla birlikte kelâm ilminde imanın duygu ve tecrübe boyutunun da ihmal edilmediği tespit edilmiştir. İbn Teymiyye'nin imanın duygu boyutu ile ilgili "kalp amelleri" şeklinde yapmış olduğu kavramsallaştırma, bu konuya verdiği önemi kanıtlamaktadır.

İbn Teymiyye'nin kalp amelleri kavramını dini literatüre kazandırmış olması, din psikolojisi açısından da oldukça önemlidir. Nitekim din psikolojisi araştırmalarında da imanın farklı boyutları içeren çok yönlü bir yapıya sahip olduğuna vurgulanmıştır. Günümüz din psikolojisi çalışmalarında dinin etkileri bağlamında imanın insan hayatındaki olumlu psikolojik sonuçları ile ilgili birçok çalışmanın yapılmış ve yapılmakta olduğu görülmektedir. Kalp amelleri, imanın bireyin duygu dünyasındaki karşılığını temsil ederken aynı zamanda bilinç-duygu-davranış etkileşimine de sağlan bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Teymiyye'de kalp amellerinin imanın özü itibarıyla önemine değinirken dini davranışın motivasyonu olması yönüne de vurgu yapmıştır.

Sonuç olarak, bu makalede İslâm düşüncesi içerisinde birçok alanda görüşleri olan bir alim olarak İbn Teymiyye'nin iman ile ilgili görüşleri ele alınmıştır. Bu konunun seçilmesindeki gaye onun kalp amelleri kavramına yaptığı vurgu ve kalp amellerini Allah ve Peygamber sevgisi, Allah'a güven gibi psikolojik boyutlarla açıklaması olmuştur. Ancak kalp amelleri kavramı İbn Teymiyye teorisinde bilgi ve amel gibi imanın diğer boyutları ile de ilişkili olduğundan iman teorisi tümüyle değerlendirilmeye çalışılmıştır. Nitekim psikolojide de dini yönelim çok boyutlu bir olgu olarak ele alınmakta ve değerlendirilmektedir. Bu çalışmada İbn Teymiyye'nin imanını insan hayatının tümünü kuşatıcı bir boyutta ele aldığı ve kalp amelleri kavramı ile ifade ettiği durumun din psikolojisi literatüründe imanın duygu boyutu olarak ele alınan psikolojik duruma karşılık geldiği tespit edilmiştir.

Müslüman toplumlarda yapılan din psikolojisi çalışmalarında İslâmî gelenek içerisindeki alimlerin görüşlerinin yeniden gündeme getirilerek psikolojik bakış açısıyla ele alınması ve din psikolojisi literatürüne kazandırılması faydalı olacaktır. İslâmî gelenekte yer alan kavram ve tasniflerin kuram ve ölçek oluşturma çalışmalarına da katkı sağlayacağı söylenebilir. Daha sonra yapılacak çalışmalarda farklı İslâm alimleri ve ele aldıkları konular üzerinde kavramsal, betimsel ve karşılaştırmalı çalışmalar yapılması önerilmektedir.

### Kaynakça

- Ali el-Kari. *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*. çev. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Çağrı yayınları, 1979.
- Alper, Hülya. *İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Alper, Hülya. "Sevgi-Bilgi İlişkisi Bağlamında Allah ile İnsan Arasındaki Sevginin Mâhiyeti (Fahreddin er-Râzî Örneği)". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2014), 5-19.
- Ardoğan, Recep. "Mu'tezile'ye Göre Allah'a İman Konusunda Aklın Gücü ve Sorumluluğu". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2003), 293-314.
- Argyle, Michael. *Psychology of Religion: An Introduction*, 2000.
- Aydın, Ali Arslan. *İslâm İnançları ve Felsefesi*. İstanbul: Çağrı yayınları, 6. Basım, 1980.
- Biçer, Ramazan. "İmanın Bilişsel Yapısının Ana Dinamikleri". *EKEV Akademi Dergisi* 8/18 (2004), 17-36.
- Certel, Hüseyin. "İslâmî İbadetlerin Psiko-Sosyal İşlevleri". *EKEV Akademi Dergisi* 1/3 (1998), 149-156.
- Crapps, Robert W. "Psikanaliz ve Din". *Din Psikolojisi: Dine ve Maneviyata Psikolojik Yaklaşımlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Çeber, Safiye. *Din psikolojisi açısından İnsanın Anlam Arayışı Problemine Ferîdüddin Attâr'ın Mantıku't-Tayr Eseri Bağlamında Bir Bakış*. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2022.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Kitabu'l-Luma' fi'r-red ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katülikiyye, 1953.
- El-Hanefî, İbn Ebil-İzz. *El - Akidetü't Tahaviyye ve Şerhi*. çev. M. Beşir Aryarsoy. İstanbul: Guraba Yayınları, 2002.
- El-İsfahani, Ragıb. *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.

- Fowler, James. “İman Bilincinin Evreleri”. çev. Ali Mehmedoğlu. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (2000).
- Fromm, Erich. *Erdem ve Mutluluk*. çev. Ayda Yörükan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999.
- Gardiner, Harry W. - Gander, Mary J. *Çocuk ve Ergen Gelişimi*. ed. Bekir Onur. çev. Ali Dönmez - Nermin Çelen. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 6. Basım, 2007.
- Gazzâlî, İmam. *İhya-u Ulumi'd-Din*. çev. Ali Arslan. 4 Cilt. İstanbul: Merve Yayınları, 1993.
- Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Tekin Yayınları, 1998.
- Havuz, Melek. *Pozitif Psikoloji ve Tasavvuf Psikolojisi Çerçevesinde İbn Hazm'da Erdemli ve Mutlu İnsan*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 3. Basım, 2000.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrerem. *Lisanu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut-Lübnan: Der Sadır, 1990.
- İbn Teymiyye. *İman Üzerine*. çev. Salih Uçan. İstanbul: Pınar Yayınları, 2006.
- İbn Teymiyye. *Kulluk*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 2006.
- İbn Teymiyye. *Takva Yolu*. çev. Muzaffer Yıldız. İstanbul: Pınar Yayınları, 4. Basım, 2006.
- İbn Teymiyye. *İslâm Düşünce Atlası*, <https://İslâmdusunceatlası.org/ibn-teymiyye/399>.
- Karaca, Faruk. *Dini Gelişim Teorileri*. İstanbul: Dem Yayınları, 2007.
- Karacoşkun, M. Doğan. “İbnü'l-Arabî'de İnsan Psikolojisine Yaklaşımlar ve Kişilik Çözömlenmeleri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/3 (2007), 71-108.
- Kayıklık, Hasan. “Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi”. *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006), 491-499.
- Kazancı, Ahmet Lütfi. *İslâm Akaidi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.
- Kılavuz, A. Saim. *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Kılavuz, A. Saim. *İman Küfür Sınırı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 6. Basım, 1996.

- Kızılgeçit, Muhammed. *Hâris el Muhâsibi'de Dini Davranış Teorisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2006.
- Kızılgeçit, Muhammed. "İzmirli İsmail Hakkı'nın 'İlmü'n-Nefs'inde Modern Psikoloji Tarihi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013), 157-173.
- Koca, Ferhat. "İbn Teymiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/391-405. İstanbul: İSAM Yayınları, 1999.
- Koç, Mustafa. "Bir Osmanlı Bilgini Olarak Mehmed Birgivi'nin Eserlerinde Takvâ ve Ahlak İlişkisi: Ahlak ve Tasavvuf Psikolojisi Perspektifinden Semantik Analizler". *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 2 (2020), 39-91.
- Matüridi, Ebu Mansur el-. *Kitabü't-Tevhid*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2002.
- Meadow, Mary Jo - Kahoe, R. D. *Psychology of Religion: Religion in Individual Lives*. New York: Longman Higher Education, 1984.
- Öztürk, Resul. "Maturidi'nin Kelâm Sisteminde Allah'ı Bilme (Marifetullah) Meselesi". *EKEV Akademi Dergisi* 9/24 (2005), 95-110.
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York London: The Guilford Press, Revised ed. edition., 1997.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003.
- Pezdevi, İmam Ebul Yusr Muhammed. *Ehli Sünnet Akaidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. Kayıhan Yayınları, 2017.
- Taftazani, Sadettin. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1980.
- Tillich, Paul. *İmanın Dinamikleri*. çev. Salih Özer - Fahrullah Terkan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Topaloğlu, Bekir vd. *İslâm'da İnanç Esasları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1999.
- Toplu, Feyza Nur. *Haris el-Muhasibi'de İnsan Psikolojisi*. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2022.
- Vergote, Antoine. *Din İnanç ve İnançsızlık*. çev. Veysel Uysal. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Watts, Alan. *Mutluluğun Anlamı*. çev. Semih Aközlü. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1992.
- William, James vd. (ed.). *Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature*. London ; New York: Routledge, 2002.

### **Extended Summary**

This study aims to evaluate Ibn Taymiyya's understanding of faith with the approach of the psychology of religion. In this context, the concept of faith is primarily discussed from the point of view of both theology and psychology. In the study, the concept of faith and other concepts related to faith and the dimensions of faith were examined by considering the individual's mind, feelings, actions, and will. Ibn Taymiyya's understanding of faith was discussed psychologically by establishing a connection with the classical theological understanding. The study is conceptual, and subjects and concepts are handled descriptively.

In this study, Ibn Taymiyya's works are primarily based on his understanding of faith. Ibn Taymiyya's works "On Faith," "Worship," and "The Way of Taqwa" have been studied in detail. In addition, previous studies on Ibn Taymiyya, the primary sources of theology, psychology, and the psychology of religion, the theses, and articles on the subject were also examined. A general conceptual framework was tried to be formed, and a descriptive evaluation of the subjects was presented in accordance with publication ethics.

Faith, an indispensable condition for human life, is shared among all religions, even those who claim not to belong to an established religion. In addition to including all people, it also has a holistic structure where the effects of the individual can be seen at every moment of his life. Belief is the main doctrine common to all religions. It is natural to see differences in the object of faith here. However, it can be claimed that there is a belief in every religion. Belief is a priority and important issue, especially in true religions.

The issue of faith is also in a position that forms the basis of the religion within the framework of the Islamic religion. Like other prophets, the main purpose of the Prophet Muhammad's message was to make people believe in one God. On the other hand, belief in Allah brings with it the acceptance of His majesty, power, and the truth of everything that comes from Him. The individual who accepts the authority of Almighty Allah will accept the boundaries drawn by Him as a field of action in his inner world and outward deeds and will now direct his life in line with the orders coming from Him.

The central role of faith in human life is because it is a psychological state with voluntary, mental, emotional, and practical dimensions. Since the dimensions of faith are not separate concepts but rather intertwined concepts, in the case of belief, each has its duties, which are also related to other dimensions. Among these dimensions, the emotional dimension has a significant place in constituting the



inner dynamic of the faith in ensuring its continuation solidly way during the formation of the faith and after the confirmation.

Faith, the main purpose of religion, is a discussed in detail in the Islamic tradition and different religions and cultures. Although the state of belief is familiar in terms of being a shared experience of all people, it has a very complex structure because it is related to the whole of the individual's life. This intricate structure of faith has been tried to be clarified by the questions of what its nature is. For this reason, the issue of faith has been debated for centuries. These discussions took place in the religion of Islam as well. Scholars of Kalam have sometimes put forward close, opposite views on the nature of faith. In defense of their views, the scholars of Kalam referred to religious sources in the first place.

The scholars of Kalam aim to determine the border between belief and disbelief in the opinions about the nature of belief in the science of Kalam. The psychological dimension of the state of belief, which affects a person's whole life, is a subject that has yet to be emphasized. However, this does not mean that the scholars of kalām do not accept faith as a spiritual activity and ignore its guiding effect in the individual's life. . Ibn Taymiyyah, who has a holistic point of view while dealing with the issue of faith, has a different place among the scholars who have expressed their opinions on this issue in terms of emphasizing the psychological aspect of faith. Apart from the relationship of faith with affirmation, knowledge, confession, and deeds, he also explained the emotional dimension of the human being, which he conceptualized as "deeds of the heart," including feelings such as love and trust for Allah and His Messenger, concerning the concept of faith. In his theory of faith, the deeds of the heart have a central position expressing the indispensable dimension of faith.

Notably, his views on faith are based on his predecessors' views. There is holistic structuring in his theory of faith. The concept of "heart actions," which he put forward for the first time, and other concepts that he associates with faith show that his understanding of faith is closely related to human psychology. Therefore he created a theory that includes the influence of psychological factors on faith.

This study, which deals with Ibn Taymiyya's understanding of faith, has tried to indicate some psychological dimensions in his understanding of faith, and the emotional dimension has an important place among these dimensions. It has been mentioned that the holistic understanding of faith in Ibn Taymiyya is compatible with the psychological structure of man.

In Ibn Taymiyya's understanding of faith, it is striking that faith includes psychological dimensions and processes. Examining faith

as a psychological whole, Ibn Taymiyya says it derives from the root of "emn," the concept of "trust". Ibn Taymiyya does not equate faith with mere confirmation or mere knowledge. However, as one of the conditions of belief, it mentions "to have full knowledge of the subject to be believed. The concept that has a central role in his theory of faith is the concept of "heart actions." Love for Allah and His Messenger, trust in Allah, religious sincerity for Him, gratitude, patience for His judgment and judgment, fearing Him in any case, having a sense of hope in Him in all matters, etc. Heart deeds, which include psychological conditions such as such, constitute the essence of faith. Ibn Taymiyya, who gives a dominant role to the element of emotion in faith, calls faith when knowledge and affirmation are combined with love. While love, the actions of the heart, is an element that makes it necessary to have knowledge, it is in a structure from which outward actions emerge out of necessity. This shows that Ibn Taymiyya gives an essential place to deeds in the life of faith. He argues that the actions of the heart, which exist together with the knowledge in the heart, require the individual to perform outward actions. This situation is similar to the explanations in psychology about emotions directing actions.

As a result, in this article, Ibn Taymiyya's views on faith are discussed as a scholar who has views on many fields of Islamic thought. The purpose of choosing this topic was his emphasis on the concept of acts of the heart and his explanation of the deeds of the heart with psychological dimensions such as love for Allah and the Prophet and trusted in Allah. However, since the concept of works of the heart is related to other dimensions of faith, such as knowledge and deeds, in Ibn Taymiyya's theory, the theory of faith has been tried to be evaluated thoroughly. Religious orientation is also considered and evaluated as a multidimensional phenomenon in psychology. In this study, it has been determined that the situation in which Ibn Taymiyya deals with faith in an encompassing dimension to the whole of human life and expresses it with the concept of deeds of the heart corresponds to the psychological state, which is considered as the emotional dimension of faith in the psychology of religion literature.

It would be beneficial to bring the views of scholars in the Islamic tradition to the agenda again, to deal with them from a psychological point of view, and to bring them into the psychology of religion literature. The concepts and classifications in the Islamic tradition will also contribute to the theory and scale formation studies. In future studies, it is recommended to carry out conceptual, descriptive, and comparative studies on different Islamic scholars and their subjects.

**Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'ine Göre İmâmiyye'nin İma-  
met Nazariyesi (Farklı Mâkâlât Gelenekleriyle Kıyaslama)\***

The Imamate Theory of Imamiyya according to Shahrستاني's al-Milal wa-l- Nihal (A Comparison with Different Maqalat Traditions)

Mustafa YÜCE\*\* - Ümit ERKAN\*\*\*

**Öz**

İslâm mezhepleri tarihi klasik kaynakları içerisinde önemli bir yere sahip olan Şehristânî'nin el-Milel ve'n-nihal adlı eseri, mukaddimesi ve objektifliği ile öne çıkmıştır. Mezhepleri tarafsız olarak aktaracağını belirten Şehristânî'nin, bu ilkesine ne denli sadık kaldığı İslâm mezhepleri hakkında doğru bilgi edinmemiz açısından önemlidir. Bu eserin İmâmiyye mezhebini esas alarak yaptığımız araştırmamızda, İmâmiyye'nin ve tâli kollarının görüşlerinin, Eş'arî, Müstakil Sünnî (İbn Hazm), Mürücü-Hanefî ve Zeydî-İsmâilî-İmamî gelenekten gelen eserlerle kıyaslanarak, bilgilerin geçerliliği tespit edilmeye çalışılmıştır. Eş'arî geleneğinin önemli bir temsilcisine ait el-Milel adlı eserde, İmâmiyye mezhebinin bazı görüşleri eleştirilmiş, bazı İmâmiyye'ye ait

**Abstract**

Shahrستاني's work al-Milal wa'l-nihal, which has an important place among the classical sources of the history of Islamic sects, has come to the fore with its introduction and objectivity. The extent to which Shahrستاني, who stated that he would convey the sects impartially, was faithful to this principle is important for us to obtain accurate information about Islamic sects. In our research based on the Imamiyyah sect of this work, the views of the Imamiyyah and its subordinate branches has been tried to determine the validity of the information by comparing with the works from the Ash'ari, independent Sunni (Ibn Hazm), Murjiite-Hanafi and Zaydi-Isma'ili-Imami traditions. In al-Milal, a work by a prominent representative of the Ash'ari tradition, some of the views of

\* Bu makale " Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal adlı eserine göre Şia ve görüşleri" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

\*\* Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Rize, Türkiye / e posta: mustafa.yuce@erdogan.edu.tr/ ORCID: 0000-0002-4535-4043.

\*\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Rize, Türkiye / e posta: umit.erkana@erdogan.edu.tr/ ORCID: 0000-0001-6583-0767.

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
30.01.2023	19.06.2023	30.06.2023

DOI 10.18403/emakalat.1244380

inanç esasları anlamsız ve tuhaf kar-  
şılanmıştır. Buna rağmen Şeh-  
ristâni'nin genel anlamda tarafsızlık  
ilkesini korumaya riayet ettiği görül-  
müştür. İmâmiyye'ye ait görüşlerin  
farklı makâlât gelenekleriyle karşı-  
laştırıldığında örtüştüğü tespit edil-  
miştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Mezhep-  
leri Tarihi, Şehristâni, el-Milel ve'n-  
Nihal, Şia, İmâmiyye.

the Imamiyyah sect were criticized,  
and some of the belief principles of the  
Imamiyya were considered meaning-  
less and strange. Nevertheless, it is ob-  
served that Shahrastani generally re-  
spected the principle of impartiality. It  
was found that the views of the  
Imamiyya overlap when compared  
with different maqalat traditions.

**Keywords:** History of Islamic Sects,  
Shahrastani, al-Milal wa-l-nihal, Shi'a,  
Imamiyya.

### Giriş

İslâm mezhepleri tarihi araştırmalarında birinci el kaynakların önemi tartışmasızdır. Fakat bu eserlerin sıhhati konusunda çeşitli kaygıların da olduğu bilinmektedir. Özellikle bu tür eserlerin dönemin siyasi iradesinin yönlendirmesinin bir ürünü olduğu, karşı tarafı eleştirme amacıyla yazıldığı, çarpıtma bilgiler içerdiği şeklinde birçok eleştiri aldığı görülmektedir. Şehristâni'nin hicri 521 (M. 1127-1128) tarihinde yazılmış el-Milel ve'n-nihal adlı eseri bu tür eleştirilerin bir kısmını almakla birlikte tarafsız ve objektif olma iddiasıyla yazılan önemli Mezhepler Tarihi kaynakları arasında yer almaktadır. Eserin mukaddimesinde belirtildiği üzere tarafsız olacağı, her bir mezhebe ait görüşü eleştiriye tabi tutmadan olduğu gibi aktaracağı ifade edilmektedir. Mezhepler tarihi makâlât geleneği içerisinde çeşitli övgülere mazhar olan bu eserde Şia'nın İmâmiyye kolunun imâmet düşüncesini araştırmamızın kapsamına alarak el-Milel'den önce yazılan farklı makâlât gelenekleriyle karşılaştırılması yapılmıştır. Nitekim el-Milel'den sonra yazılan eserlerle yapılan karşılaştırma gelenekler arası etkileşimi ortaya koyma noktasında anlamsız olacaktır. Şia'nın İmâmiyye mezhebini tercih etmemizin sebebi ise İslâm ümmeti içerisinde imâmet düşüncesini bir inanç sistemi olarak kabul ederek farklılaşan ve Ehl-i sünnet'ten sonraki en büyük ikinci çoğunluk olmasıdır. İmâmiyye'nin imâmet anlayışının şekillenmesinde birçok etkenin olduğu söylenebilir. Bu etkenlerin klasik İslâm mezhepleri tarihi kaynaklarında ne şekilde yer aldığı ve nasıl aktarıldığının ortaya çıkartılması önemli bir problem olarak gözükmemektedir. Araştırmadaki amacımız Şia'daki imâmet düşüncesini ele almak değildir. Asıl amacımız Şehristâni'de ifade edildiği kadarıyla İmâmiyye mezhebine ait bilgilerin Eş'ari, Müstakil Sünnî, Mürcci-Hanefî ve Şii geleneklerden sayılan Zeydi-İsmâili-İmâmi gelenekten gelen eserlerle ne tür bir etkileşime girdiğidir. Bu sayede İslâm mezhepleri tarihi geleneğinin teşekkül süreci anlaşılabilir, oluşan literatürün ne tür bir kavramsal

ve analitik çerçeveye oturduğu tespit edilmiş olacaktır. Diğer bir amacımız ise el-Milel'in mukaddimesinde belirtmiş olduğu objektiflik şartlarına ne derece bağlı kaldığını belirlemektir. Bu bağlamda İmâmiyye'yi Şîa'nın beş ana kolundan biri olarak tasnif eden Şehristânî'nin imâmet düşüncesini nasıl ele aldığı, bu görüşlerin gerçeği yansıtıp yansıtmadığı farklı geleneklerden gelen mezhepler tarihi kaynaklarıyla araştırma ve yayın etiğine uygun bir şekilde mukayese edilmiştir.

Konunun işleniş yöntemine değinecek olursak; Şehristânî'nin hayatına, fikirlerine ve eserlerine kısaca değindikten sonra imâmet düşüncesiyle ilgili kavramsal bir çerçeve oluşturulmuştur. İmâmetin gerekliliği, imamın özellikleri, takıyye, Hz. Ali'nin imâmeti, gaybet ve mehdilik konularında İmâmiyye mezhebinin görüşleri tespit edilerek el-Milel ve yukarıda bahsi geçen farklı geleneklerden gelen eserlerle karşılaştırılmıştır. Bilgi farklılıklarını veya eksikliklerini tespit etme adına ilgili konularda el-Milel'de İmâmiyye adına yer alan tüm bilgiler araştırmamızda yer almıştır. Karşılaştırma yaparken güncel çalışmalara kısmen de olsa temas edilmiştir.

Literatür olarak Eşârî gelenekten gelen Abdülkerim eş-Şehristânî'nin (öl. 548/1153), el-Milel ve'n-nihal'i araştırmamızın ana kaynaklarından. Karşılaştırma yaparken Eş'arî-Mu'tezilî gelenekle irtibat problemi olup<sup>1</sup> müstakil bir Sünnî fırka tasnif geleneği içerisinde değerlendirilen<sup>2</sup> bir eser<sup>3</sup> ile Mürciû-Hanefî<sup>4</sup>, Zeydî<sup>5</sup>, İsmâilî<sup>6</sup> ve

<sup>1</sup> Keith Lewinstein, *Studies in Islamic Heresiography: The Khawarij in Two Fıraq Traditions*, (New Jersey: Princeton University, Doktora Tezi, 1989), 25-27; İbrahim Hakkı İnal, "Batıda Mezhepler Tarihi Metodolojisi Çalışmaları: Keith Lewinstein Örneği", *Usûl: İslam Araştırmaları* 11 (2009), 62.

<sup>2</sup> Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 10, 111, 113-115.

<sup>3</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017).

<sup>4</sup> Ebû Mûti Mekhûl b. el-Fadl en-Nesefî, *Kitâbu'r-redd alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâ*, nşr. Seyyid Bahçivan (Konya: Hikmet Yayınları, 2013).

<sup>5</sup> Kâsım b. İbrahim b. İsmâil b. İbrahim b. el-Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebi Tâlib er-Ressî, *Mecmûu kütüb ve resâilî'l-İmâm el-Kâsım b. er-Ressî*, nşr. Abdülkerim Ahmed Cedbân (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1422/2001).

<sup>6</sup> Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân min kitâbi's-şecere*, nşr. Wilferd Madelung, Paul E. Walker (Leiden: Tuta Sub Aegide Pallas, 1998); Ebû Hâtım Ahmed b. Hamdân er-Râzî, *Kitâbü'z-zîne fi'l-kelimâti'l-islâmiyyeti'l-arabiyye*, nşr. Hüseyin Hamdânî (San'a: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûsü'l-Yemenî, 1415/1994).

İmâmî<sup>7</sup> geleneklere ait eserlerden de istifade edilmiştir. Nitekim fırak literatürünü inceleyen, gelenekler arasındaki farklılıklara temas edip belirli kategoriler altında mezhepleri tasnif eden Keith Lewinstein<sup>8</sup>, Sönmez Kutlu<sup>9</sup>, Mehmet Ali Büyükkara<sup>10</sup> ve Kadir Gömbeyaz<sup>11</sup> gibi çağdaş İslâm mezhepleri tarihi yazarlarının çalışmalarının bulunduğunu söylemek gerekir.

İslâm mezhepleri tarihi alanında gelenekler arasındaki farklılıkları ortaya koyma açısından yapılan çalışmalara baktığımızda “Klasik Dönem Mezhepler Tarihi Kaynaklarının Objektifliği (İmâmiyye Şi‘ası Örneği)”<sup>12</sup> isimli çalışma örnek gösterilebilir. Bu çalışmada Eş‘arî gelenek ile İmâmiyye Şi‘ası kelam kaynakları arasında bir mukayese yapılarak İmâmiyye Şi‘asının belli konulardaki görüşlerine yer verilmiştir. Bunun dışında “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı”, “Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri”<sup>13</sup>

<sup>7</sup> Ebü’l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Abdillâh el-Enbârî, *Mesâilü’l-imâme ve muktetafât mine’l-kitâbi’l-evsat fi’l-makâlât*, nşr. Joseph Van Ess (Beirut, 1971); Ebü Halef el-Eş‘arî el-Kummî, *Kitâbü’l-makâlât ve’l-fırak*, nşr. Muhammed Cevad Meşkûr (Tahran: Matbaatü Haydarî, 1963); Ebü Muhammed b. el-Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fıraku’s-Şi‘a*, nşr. es-Seyyid Muhammed Sâdık (İstanbul: Matbaatü’t Devle, 1931); Ebü Ca’fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *Risâletü’l-i’tikadât-İmâmiyye (Şi‘-İmâmiyye’nin İnanç Esasları)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978); Ebü Abdullâh Muhammed b. Muhammed eş-Şeyh el-Müfid, “*Evâilü’l-makâlât fi’l-mezâhibi ve’l-muhtarât*”, *Silsiletü müellefâti’s-Şeyh el-Müfid* içinde, nşr. İbrahim el-Ensârî (Beirut: Daru’l-Müfid, 1414/1993); Şerif el-Murtezâ, *el-Fusûlü’l-muhtare mine’l-uyun ve’l-mehâsin, Silsiletü müellefâti’s-Şeyh el-Müfid* içinde, nşr. Nureddin Ca’feriyan el-İsbahânî (Beirut: Daru’l-Müfid, 1414/1993).

<sup>8</sup> İnal, “Batıda Mezhepler Tarihi Metodolojisi Çalışmaları: Keith Lewinstein Örneği”, 55-70.

<sup>9</sup> Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’esi 1* içinde, ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 391-411; Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2008).

<sup>10</sup> Mehmet Ali Büyükkara, “İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’esi 1* içinde, ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 468-477.

<sup>11</sup> Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikadî Fırka Tasnifleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

<sup>12</sup> Ahmet İshak Demir, *Klasik Dönem Mezhepler Tarihi Kaynaklarının Objektifliği* (Rize: STS Yayınları, 2011).

<sup>13</sup> Osman Aydın, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı* (Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2008); Osman Aydın vd. *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*, ed. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018).

gibi bazı çalışmalarda da farklı fırak geleneklerinden ve o geleneklere ait eserlerin özelliklerinden mukayeseler yapılmadan bahsedilmiştir. Belirli bir gelenek üzerinden yapılan çalışmalara baktığımızda; Hariciliği iki farklı gelenek üzerinden inceleyen Keith Lewinstein'in "Studies in Islamic Heresiography: The Khawarij in Two Firaq Traditions"<sup>14</sup> isimli doktora çalışması ile "Batıda Mezhepler Tarihi Metodolojisi Çalışmaları: Keith Lewinstein Örneği"<sup>15</sup> isimli makalesi ve Hanefi-Mâturîdî fırak geleneğine ait eserleri ve tasnif yöntemlerini inceleyen "Hanefi-Mâturîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnif Meselesi"<sup>16</sup> isimli makalesi örnek verilebilir. Bu çalışmalar dışında Ümit Toru'nun "Olgu ile Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şiilik Algısı" adlı eseri Eş'arî bakış açısıyla düşünen, mezhebin kurucu lideri İmam Eş'arî başta olmak üzere Bağdâdî, İsferyânî, Şehristânî, Râzî gibi makâlât yazarlarının İmâmiyye tarihinde yer alan fikirler, kişiler ve fırkalar hakkında neler düşündüğünü Eş'arî ve İmâmî gelenekler üzerinden ortaya koyan bir çalışmadır.<sup>17</sup>

Belirli bir geleneğin temsilcisi olan İslam mezhepleri tarihi klasik kaynağı üzerinden, Şîa'yı merkeze alan örnek birkaç çalışmaya baktığımızda "İbn Hazm'a Göre Şîa"<sup>18</sup> isimli eser örnek verilebilir. Bu araştırmada gelenekler arası mukayese yapılmaksızın İbn Hazm'ın Şîa hakkındaki görüşleri aktarılmıştır. Bu tarz yöntemle ele alınan çalışmalara "Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî'nin

<sup>14</sup> Keith Lewinstein, *Studies in Islamic Heresiography: The Khawarij in Two Firaq Traditions*, (New Jersey: Princeton University, Doktora Tezi, 1989).

<sup>15</sup> İnal, "Batıda Mezhepler Tarihi Metodolojisi Çalışmaları: Keith Lewinstein Örneği", 55-70.

<sup>16</sup> Muzaffer Tan, "Hanefi-Mâturîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnif Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008): 121-152.

<sup>17</sup> Ümit Toru, *Olgu İle Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şiilik Algısı* (Ankara: Astana Yayınları, 2020); Ayrıca bk. Ümit Toru, "İmâmiyye Algısında Süreç İhmal ve Genelleme Sorunu: Eş'arî Makâlât Geleneği Örneği", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018), 377-418.

<sup>18</sup> Mehmet Dalkılıç, "İbn Hazm'a Göre Şîa", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2006): 147-172.

el-Milel ve'n-Nihal Adlı Eserinde Sabîlik"<sup>19</sup>, "Eş'arî'ye Göre Şîi Fırkalar"<sup>20</sup> "İbn Hazm'ın Gulat Anlayışı ve Gâli Fırkalar"<sup>21</sup>, "Eş'arî Geleneğin İsmâîlîlik Söylemi ve Sosyo-Politik Temelleri(Bağdâdî Örneği)"<sup>22</sup>, "İsmâîliyye'nin İslam Dışı Kökenine Dair Eş'arî İddialar"<sup>23</sup> gibi araştırmalar örnek verilebilir. Bu bağlamda araştırmamız farklı gelenekler üzerinden İmâmiyye'nin imâmet düşüncesini ortaya çıkarması, makâlât türü eserlerin verdiği bilgileri kıyaslama imkânı sunması açısından özgünlük arz etmektedir.

Ana konumuza geçmeden önce kısaca Şehristânî'den bahsetmek gerekecektir. O, Horasan'ın Şehristân kasabasında dünyaya gelmiştir. Şehristânî'nin doğum tarihiyle ilgili genel kabul hicri 467'de doğduğudur.<sup>24</sup> Büyük Selçuklu Devleti'nin (1040-1157) hüküm sürdüğü bir zamanda yaşayan Şehristânî'nin doğup yetişmiş olduğu kasabada Arapça başta olmak üzere birçok ilim tahsil etmiştir.<sup>25</sup> Zeki ve tesirli vaazları olup, kelim üstadı olarak nitelendirilmiştir.<sup>26</sup> Yaptığı

<sup>19</sup> Toker, Yaşar, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal Adlı Eserinde Sabîlik (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004).

<sup>20</sup> Günaydın, Enver, Eş'arî'ye Göre Şîi Fırkalar (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

<sup>21</sup> Uzun, Âdem Sezgin, *İbn Hazm'ın Gulat Anlayışı ve Gâli Fırkalar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

<sup>22</sup> Ümit Toru, "Eş'arî Geleneğin İsmâîlîlik Söylemi ve Sosyo-Politik Temelleri (Bağdâdî Örneği)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 363-402.

<sup>23</sup> Ümit Toru, "İsmâîliyye'nin İslam Dışı Kökenine Dair Eş'arî İddialar", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2029), 241-278.

<sup>24</sup> Ebü'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Ve-feyâtü'l-a'yân ve enbâü enbâi'z-zamân*, nşr. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1971), 4: 274; Yusuf Ziya Yörükan, *Ebü'l-Feth Şehristânî "Milel ve Nihal" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 15; Ömer Faruk Harman, "Şehristânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 467.

<sup>25</sup> Muhammed Tanci, "Şehristânî", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1979); Yörükan, *Ebü'l-Feth Şehristânî*, 16; Harman, "Şehristânî", 467.

<sup>26</sup> Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şu'ayb Arnâut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996), 20: 287.



ilmî seyahatlerde birçok ilmî tartışmalara şahit olmuş, ciddi bir birikim elde etmiştir.<sup>27</sup> Ömrünün sonlarına doğru doğduğu memleketine dönmüş, hicrî 548/1153 yılında orada vefat etmiştir.<sup>28</sup>

Eş'arî ve Şâfiî mezhebine mensup Şehristânî'nin hakkında çeşitli iddialar<sup>29</sup> öne sürülmüş olup felsefecilerin görüşlerine meyyal biri olduğu iddia edilmiştir. Bu iddiayı Sem'anî (öl. 562/1116) ve Ebû Muhammed b. el-Harezmi (öl. 568/1172) dile getirmektedir. Öğrencisi olduğu iddia edilen<sup>30</sup> Sem'anî, hocasının mülhidlikle suçlandığı yönündeki iddiayı aktarmakla yetinirken<sup>31</sup> Harezmi ise hocası hakkında "İtikadî anlamda hataya düşmemiş, ilhada meyletmemiş olsaydı, İslâm'da imam olurdu. Erdemli bir kişi olmasının yanında akli melekelerinin sağlam olmasına rağmen, makul olmayan düşüncelere meyletmesi, hayrete sevk etmektedir." ifadesini kullanmakta, felsefecilerin görüşlerine meylettiğini söylemektedir.<sup>32</sup>

Araştırmamızda Şii İmâmiyye mezhebini el-Milel özelinde diğer geleneklerle karşılaştırmamızın sebeplerinden biri de Şehristânî'nin İsmâiliyye ve İmâmiyye mezhebine meyilli biri olduğu ile ilgili iddialardır. Nitekim bazı kaynaklar öğrencisi Sem'anî'den nakille hocasının Şii İsmâiliyye'ye ilgi duyduğunu ifade etmektedir.<sup>33</sup> Tâceddin es-

<sup>27</sup> Şaban Kuzgun, "Şehristani'nin Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve 'el-Milel ve'n-Nihal' İsimli Eserinin Dinler Tarihi İle İlgili Önemli Bölümlerinin Tercümesi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1985), 181; Ömer Ali Yıldırım, *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 34.

<sup>28</sup> ez-Zehebî, *Siyer*, 20: 287.

<sup>29</sup> Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî ve Abdülfettâh Muhammed b. el-Hulv (Kahire: Daru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1336/1918), 6: 129-130; Kuzgun, "Şehristani'nin Hayatı", 182; Harman, "Şehristânî", 468; Toby Mayer, "Şehristânî'ye Göre Kur'an'ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme", çev. Mehmet Kaya, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2008), 101-103.

<sup>30</sup> Kuzgun, "Şehristani'nin Hayatı", 183.

<sup>31</sup> Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'anî, *et-Tahbîr fi'l-mu'cemi'l-kebir*, nşr. Halil el-Mansûr (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1998), 2: 91.

<sup>32</sup> Ebû'l-Hasan Zahîrüddîn Ali b. Zeyd b. Muhammed b. el-Beyhakî, *Tetîmmetü swânü'l-hikme*, nşr. Refik el-A'cem (Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1336/1918), 120; Şihâbüddîn Ebî Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, nşr. Ferîd Abdülazîz el-Cündî (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), 3: 328; Kapsamlı tartışma için bk. Toru, Olgı ile Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şiilik Algısı, 45-60.

<sup>33</sup> ez-Zehebî, *Siyer*, 20: 287.

Subkî (öl. 771/1370), Şehristânî'nin eserlerindeki görüşlerinden yola çıkarak bu iddiaları geçersiz saymaktadır.<sup>34</sup>

Şehristânî'nin mezhebi kimliğiyle ilgili tartışmalardan biri de onun İmâmiyye'ye mensup olduğu iddiası olup bunu İbn Teymiyye (öl. 728/1328) dile getirmektedir. Bâtınîlerin sözlerini dikkate şayan bulduğunu, muhatap olduğu mezhebin görüşlerine göre düşüncesinin şekillendiğini ifade etmektedir. İbn Teymiyye'ye göre Şehristânî'nin eserindeki tarafsızlığı Şii'ya muhabbetinden kaynaklanmaktadır.<sup>35</sup>

Bu iddialara karşın Şehristânî'nin el-Milel'de tarafsız olacağını belirtmesi ve Şii fırkaların görüşlerinden bahsederken tarafsız davranmaya çalışması, onun Şii'liğe meyyal biri olduğunu göstermez.<sup>36</sup> Nitekim, eserinde Şia'ya ciddi eleştiriler yapıldığı görülmektedir.<sup>37</sup>

Çağdaş yazarlar da Şehristânî'nin hayatının belirli bir döneminde İsmâîlîlerle bağlantısından hareketle İsmâîlî olduğunu düşünmenin yeterli olamayacağını iddia etmektedir. O, ilâhî vahiy ile felsefeyi birbirinin alternatifi bilgi kaynağı olarak görmeyen, felsefeye merak duyan ve fikir özgürlüğünü savunan bir alimdir.<sup>38</sup>

Şehristânî'nin mezhebi kimliği ile ilgili yapılan çağdaş bir araştırmada, İbn Teymiyye'nin Şehristânî ile ilgili görüşünün doğruya en yakın görüş olduğu belirtilmekte, *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserinde Eş'arîliğe mensubiyeti ön plandayken, ömrünün sonlarına doğru yazdığı *Mefâtihu'l-esrâr* adlı tefsir eserinde Şii İmâmî kimliği ile öne çıkmaktadır. Tefsirinde Sünnîliğe atıf yapması Sünnîliğe mensubiyetinin ispatı olmaktan ziyade bir hakikat arayışı olarak değerlendirilmiştir. Ayyâşi ve Kuleynî gibi Şii İmâmî âlimlere atıfta bulunması,

<sup>34</sup> es-Sübki, *Tabakât*, 6: 130.

<sup>35</sup> Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-nebeviyye fi nakzi kelâmi'l-şîati'l-kaderiyye*, nşr. Muhammed Reşad Sâlim (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1409/1989), 6: 306.

<sup>36</sup> Tanci, "Şehristânî", 394.

<sup>37</sup> Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 214, 228, 262.

<sup>38</sup> Harman, "Şehristânî", 467; Mustafa Öztürk, "Mefâtihu'l-Esrâr Adlı Kur'an Tefsiri Bağlamında Ebü'l Feth eş-Şehristânî'nin Mezhebi Kimliği Üzerine Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2012): 11; Ayrıca bk. Toru, Olgu ile Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şii'lik Algısı, 45-60.

Ehl-i Beyt düşüncesine yer vermesi, Kur'an'ın cem'i, tahrifi gibi birçok konudaki görüşleri, Şii İmâmî olduğunu kanıtlamasa da bu mezhebe bir muhabbetinin olduğunu göstermektedir.<sup>39</sup>

Tüm bu farklı iddialara rağmen Şehristânî, Sünnî-Eş'arî bir kelâm alimi kabul edilmektedir. Nihâyetü'l-ikdâm eserinde Eş'arî'den "üstadımız"<sup>40</sup> diye bahsetmesi onun Eş'arî kimliğine yaptığı bir atıftır. Hilâfet tartışmaları, dört halifenin sıralaması, Şia'nın ashâba bakışı gibi önemli konularda Sünnî bir duruş sergilemesi Şii olmadığını vurgulamak açısından yeterli görülmektedir.<sup>41</sup>

Beş mukaddime, bir giriş ve iki ana bölümden oluşan el-Milel'in<sup>42</sup> birinci bölümünde vahiy kaynaklı dinler ve onların mezheplerinden, diğer bölümünde ise akıl kaynaklı inanç ve görüşler ele alınmaktadır.<sup>43</sup> Araştırmamızın konusu olan İmâmîye mezhebi ise birinci bölüm altında incelenmektedir. Şehristânî mukaddimesinde fırkaların görüşlerini aktarırken, leyhte veya aleyhte herhangi bir taassup göstermeyeceğini, "bâtıl olana karşı hak olan şöyledir" şeklinde bir ifade kullanmayacağını, zikretmektedir.<sup>44</sup> Müellif, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan on farklı ihtilafı bahsetmekte, çoğunluğunun imâmet ve usûl ile ilgili olduğunu belirtmektedir. İmâmetin ittifak ve seçimle olması birinci ihtilaf meselesiyken, diğeri ise imâmetin nas ve tayinle olup olmayacağıdır.<sup>45</sup>

<sup>39</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Öztürk, "eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği", 2-38; Gömbeyaz, İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri, 179-187; Toru, Olgü ile Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şiilik Algısı, 45-60.

<sup>40</sup> Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm ft ilmi'l-kelem*, nşr. Alfred Guillaume (London: Oxford University Press, 1934), 38.

<sup>41</sup> Tanci, "Şehristânî", 396.

<sup>42</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, "el-Milel ve'n-Nihal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 60; Mehmet Dalkılıç, "Abdülkerim eş-Şehristânî'nin İslâm Mezheplerini Tasnif Metodu", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2008): 141-155; Yörükân, Ebû'l-Feth Şehristânî, 67-75; Orhan Ateş, "El-Milel ve'n-Nihal'in Mukaddimesi Çerçevesinde Şehristânî'nin Fırka Yazıcılığının Bazı Sorunları", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2008): 105-130.

<sup>43</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 1-5.

<sup>44</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 8-9.

<sup>45</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 16-24.

## 1. İmâmiyye'de İmâmet

### 1.1. Kavramsal Çerçeve

İmâmet, sözlükte kendisine uyulan, toplumun başında bulunan ve toplumun fertlerini yönlendiren kişi anlamına gelen *imam* kelimesinden türeyen bir terimdir.<sup>46</sup> Hz. Peygamber'in vefatının akabinde Müslüman toplumun dinî ve siyasi liderliği anlamında kullanılmaktadır.<sup>47</sup> İslâm mezheplerince dinî, siyasi ve adli konuların yönetiminden sorumlu bir kurum olan İmâmet<sup>48</sup> manevî ve ruhanî bir makam olarak da değerlendirilmiştir.<sup>49</sup>

İmâmet, Müslüman toplumlar arasında hem siyasi hem de itikadî ekolleşmeye neden olan önemli unsurlardan biridir. Nitekim bu konuda hiçbir dinî konuda olmadığı kadar anlaşmazlık ortaya çıkmış, taraflar birbiriyle silahlı mücadeleye bile girmiştir.<sup>50</sup> Saideoğulları gölgeliğinde yaşananlar, Hz. Ebû Bekir'e yapılacak biatın gecikmesi, Hz. Osman dönemi olayları ve onun şehit edilmesi, Cemel ve Siffin savaşları, Hz. Ali'nin Hariciler'le mücadelesi, imâmet meselesinin İslâm tarihinde birçok mezhebin doğuş sebeplerindeki etkisini göstermektedir.<sup>51</sup> İmâmetin nas ve tayin ile olması gerektiğini iddia edenler aralarında birçok anlaşmazlıklar yaşasa da Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin imâmetini kabul etmektedirler.<sup>52</sup>

### 1.2. İmâmiyye'de İmâmetin Gerekliği

İmâmeti dinin en önemli rükünlerinden biri olarak gören Şia, toplumun menfaat ve maslahatı için bunu gerekli görmektedir. İmâmet

<sup>46</sup> Ebû'l-Fazl Camâlüddin Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensâri İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullah ve Hâşim Muhammed Şazeli (Kahire: Daru'l-Maarif, 1119/1708), 2: 133.

<sup>47</sup> Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 153.

<sup>48</sup> Kâdi Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2: 690; Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-akâidi'n-nesefiyye*, nşr. Muhammed Adnan Derviş (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015), 233.

<sup>49</sup> Ayetullah Uzma Nasır Mekarim Şirazi, *İnançlarımız*, çev. İsmail Bendiderya (İstanbul: Kevser Yayınları, 2011), 76.

<sup>50</sup> Ebû'l Hasan el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter (Beyrut: Daru'n-Neşr, 1426/2005), 3; Şehristânî, *el-Milel*, 20-21.

<sup>51</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 20-26.

<sup>52</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed eş-Şeyh el-Müfid, "Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi ve'l-muhtarât", *Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid* içinde, nşr. İbrahim el-Ensâri (Beyrut: Daru'l-Müfid, 1414/1993), 4: 40; Şehristânî, *el-Milel*, 24-27.

ümmetin fertlerinin aralarında seçip iş başına getiremeyecek kadar önemli bir meseledir. Bu sebeple hiçbir peygamber imâmetten gafil olamaz.<sup>53</sup> Peygamberlik makamından sonra kabul edilen imâmet, Allah ve Resûlü tarafından insanlara farz kılınmıştır.<sup>54</sup> Şehristânî, imâmetin gerekliliği yönünde Şîa'nın genel kanaatini dile getirdikten sonra İmâmiyye kolunun imâmet düşüncesiyle ilgili çeşitli bilgiler vermektedir.

İmâmiyye mezhebine göre imam tayini İslâm'daki en önemli rükünlerden biridir. İmâmet sayesinde Hz. Peygamber ümmetin durumu hakkında herhangi bir endişeye kapılmadan ahirete irtihal etmiştir. O, insanlar arasında hilafı ortadan kaldırmak ve beraberliği sağlamak için gönderilmiştir. Bu münasebetle Hz. Peygamber'in kendisinden sonrası için ümmetin sevk ve idaresinde güvenilir bir kişiyi imam olarak tayin etmesi vaciptir. Bu gerekçelerle Hz. Ali'nin açık nas ve gerçek bir tayin ile Hz. Peygamber tarafından imam olarak atandığı kabul edilmektedir.<sup>55</sup>

İbn Hazm, İmâmiyye'nin Hz. Peygamber'in vefatı sonrası dini tebliğ etmek için insanların maslahatı gereği bir imamın olması gerekliliğine inandıklarını ifade etmektedir.<sup>56</sup> Mürciî-Hanefî gelenekten gelen Neseî ise İmâmiyye ile ilgili olarak imamı tanımayan kişinin Cahi-

<sup>53</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 186-187.

<sup>54</sup> Ebû Halef el-Eş'arî el-Kummî, *Kitâbü'l-makâlât ve'l-fırak*, nşr. Muhammed Cevad Meşkûr (Tahran: Matbaatü Haydarî, 1963), 16-17; Ebû Muhammed b. el-Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, nşr. es-Seyyid Muhammed Sâdık (İstanbul: Matbaatü't Devle, 1931), 16-17; Ebû Halef el-Eş'arî el-Kummî - Ebû Muhammed b. el-Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Şîi Fırkalar, Kitâbü'l-makâlât ve'l-fırak/Fıraku's-Şîa*, çev. Hasan Onat vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 88-90; İmâmet ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Kâsım b. İbrahim b. İsmâil b. İbrahim b. el-Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebi Tâlib er-Ressî, *Mecmûu kütüb ve resâilü'l-İmâm el-Kâsım b. er-Ressî*, nşr. Abdülkerim Ahmed Cedbân (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1422/2001), 2: 134, 169; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed eş-Şeyh el-Müfid, *el-İfsâh fi'l-imâme, Silsiletü müellefâtî's-Şeyh el-Müfid* içinde (Beyrut: Daru'l-Müfid, 1414/1993), 8: 36-63; Allame Muhammed Hüseyin Tabatabâi, *Tüm Boyutlarıyla İslâm'da Şîa*, çev. Kadir Akaras - Abbas Akyüz (İstanbul: Kevser Yayınları, 2016), 172-184; Şirazi, *İnançlarımız*, 75-78; Hasan Onat, "Şîi İmâmet Nazariyesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992): 89-110.

<sup>55</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 210-211.

<sup>56</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelûsî İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 3: 176-179, 204-205.

liyye ölümü üzere öldüğüne, dünyanın açık veya özellikleriyle vasfedilmiş gizli bir imamdan yoksun kalamayacağına inandıklarını aktarmaktadır.<sup>57</sup>

Şii İmâmî gelenekten birçok âlim de yukarıdaki benzer düşünceleri eserlerinde zikretmekle birlikte<sup>58</sup> dinde maslahatın mümkün olabilmesi için her dönem Allah'ın hücceti olan bir imamın bulunması gerektiği, onun varlığının dinde maslahatı mümkün kıldığı ve nebilik gibi imâmetin de Cenâb-ı Hakk'ın lütuf ve ikramı olduğu Şeyh Müfid tarafından ifade edilmektedir.<sup>59</sup>

### 1.3. İmamın Özellikleri

#### 1.3.1. Soy ve Vasiyet

İslâm mezhepleri arasında Şîa, imâmet düşüncesini Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'nin nasla atandığı iddiasına dayandırmaktadır. Nitekim imâmet Hz. Ali'nin soyundan gelen imamların üzerinden devam ettirilmektedir. Şîa'daki bu düşünce bir inanç esasına dönüşmüştür. İmâmette bir imamdan ötekine geçilmesi veya imâmette kendinden sonrası için herhangi bir görüş olmaksızın tevakkuf edilmesi konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.<sup>60</sup> İmâmetin Hz. Hasan veya Hz. Hüseyin nesli ayrımına gitmeden Hz. Fâtıma neslinden devam edeceğini iddia edenler olduğu gibi,<sup>61</sup> sadece Hz. Hüseyin nesli üzerinden<sup>62</sup> veya Hz. Ali'nin Hz. Fâtıma dışındaki Havle bint el-Hanefiyye ile evliliğinden dünyaya gelen Muhammed b. el-Hanefiyye (öl. 81/700) soyundan devam edeceğini<sup>63</sup> iddia edenler de bulunmaktadır.

<sup>57</sup> Ebû Mütî Mekhül b. el-Fadl en-Nesefî, *Kitâbu'r-redd alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâ*, nşr. Seyyid Bahçivan (Konya: Hikmet Yayınları, 2013), 176.

<sup>58</sup> Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 16-17; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 16-17; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 88-90; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el Kummî Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tikadât-İmâmiyye (Şîi-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978), 110-111; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 44.

<sup>59</sup> Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 39.

<sup>60</sup> Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Abdillâh el-Enbârî, *Mesâilü'l-imâme ve muktetafât mine'l-kitâbi'l-evsat fi'l-makâlât*, nşr. Joseph Van Ess (Beyrut, 1971), 23-24; Şehristânî, *el-Milel*, 198-201.

<sup>61</sup> Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 39; Şehristânî, *el-Milel*, 198-201.

<sup>62</sup> Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 40.

<sup>63</sup> Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 33, 65; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 42; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 170; Şerîf el-Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare mine'l-uyun ve'l-mehâsin, Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Mufid* içinde, nşr. Nureddin Ca'feryân el-İsbahânî (Beyrut: Daru'l-Müfid, 1414/1993), 2: 300; Şehristânî, *el-Milel*, 188-189, 192-193.

Şîa içerisinde her imamın vefatı sonrası yeni bir imamın belirlenmesi hususunda da ciddi ayrılıkların bulunduğu görülmektedir. Bu ihtilaflar Şîa mezhebi içerisinde farklı tâli kolların doğmasına sebep olmaktadır. Nitekim rec'at, mehdilik, gaybet, mâsumiyet, takıyye gibi konuların imâmet kurumu sebebiyle ortaya çıktığı ifade edilebilir.

İmâmiyye mezhebi ve el-Milel özelinde konuya değinecek olursak, Şehristânî, Ca'fer es-Sâdık'a gelinceye kadar imâmetin intikalinde İmâmiyye mezhebinin görüş birliği içerisinde olduğunu belirtmektedir. Ca'fer es-Sâdık'tan sonrası bazı nakillerde 5, bazısında ise 6 çocuğundan -ki bunlar, Muhammed, İshâk, Abdullah, Mûsâ, İsmâil ve Ali'dir- hangisi hakkında nas bulunup imâmete geçeceği konusunda ihtilaflar bulunmaktadır.<sup>64</sup> Diğer kaynaklar Ca'fer es-Sâdık sonrası durumla ilgili taraftarları arasındaki fikir uyuşmazlıklarının onları 6 fırkaya böldüğünü ifade etmiştir.<sup>65</sup>

İmâmiyye'nin tâli kollarından sayılan Bâkırıyye ve Ca'feriyyetü'l-Vâkıfe imâmet konusunda farklı görüşlerle ortaya çıkmıştır. Bâkırıyye, Ali b. Hüseyin Zeynelâbidin'in imâmetinden sonra oğlu Muhammed Bâkır'ın imâmeti üzerinden iddialarını sürdürmüştür. Onun vefatından sonra ise hakkında tevakkuf edip rec'atini ileri sürmüşlerdir. Muhammed Bâkır sonrası Ca'fer es-Sâdık'ın imâmetini iddia edenlerden bir grup onun vefatı sonrası ölmediğine geri döneneğine inanmaktadır.<sup>66</sup>

Nâvûsâ adlı bir beldeye veya fırka liderinin adının Nâvûs olmasına nispetle Nâvusiyye diye anılan kola göre Ca'fer es-Sâdık sağdır, mehdî olarak ortaya çıkıp, emrini yerine getirinceye kadar asla ölmeyecektir. Bu fırka Ca'fer es-Sâdık'a ait olduğunu iddia ettikleri "Şayet başımın dağdan size doğru yuvarlandığını görseniz bile tasdik etmeyin. Ben sizin kılıç sahibi efendinizim." rivayetini onun mehdiliğini ispatlamada kullanmaktadır.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 214-217.

<sup>65</sup> Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 79; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 57; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 194; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 305; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 170-173.

<sup>66</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 216-217; Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 46-47; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî (Kum: Neşr-ü Dâri'l-Hadis, 1395), 1: 199; Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân min kitâbi's-şecere*, nşr. Wilferd Madelung, Paul E. Walker (Leiden: Tuta Sub Aegide Pallas, 1998), 121; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 170-173.

<sup>67</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 218-219; Ayrıca bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 79-80; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 57; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 195; Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn*, 1: 199; Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî, *Kitâbü'z-zine fi'l-*

Ca'fer es-Sâdık'ın vefatı sonrası onun en büyük oğlu Abdullah el-Eftah'a imâmetin intikal ettiğini iddia eden İmâmiyye'nin Eftahiyye kolu, Abdullah'ın imâmetini delillendirmede Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen "İmâmet imamın en büyük evladının hakkıdır.", "imâm, meclisimde oturandır" gibi rivayetleri öne çıkarmaktadır. Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünden sonra onu yıkayan, namazını kıldıran yüzüğünü çıkararak defneden kişinin, oğlu Abdullah olması sebebiyle onun imam olması gerektiği ileri sürülmüştür<sup>68</sup>

Yahya b. Ebi Şümeit'in taraftarlarından İmâmiyye'nin Şümeitiyye koluna baktığımızda Ca'fer es-Sâdık'ın vefatından sonra oğlu Muhammed'in imâmeti üzerinde ittifak etmektedirler. Ca'fer'den gelen "Sizin sahibinizin (imamınızın) adı peygamberinizin adıdır." rivayetini kendilerine delil olarak kullanmaktadırlar. Başka bir delil de Muhammed Bâkır'ın oğlu Ca'fer için söylediği "Eğer oğlun olursa onu benim ismimle isimlendirirsin, imam odur." rivayetidir. Bu rivayetlerle Muhammed b. Ca'fer'in imam olduğu iddia edilmektedir.<sup>69</sup>

Şehristânî, Ca'fer es-Sâdık'ın vefatı sonrası oğlu Mûsâ Kâzım'ın imâmetini iddia edenlerin Müseviyye ve Mufaddaliyye diye isimlendirildiğini ifade etmektedir. Ca'fer'den sonra evlatları arasında bir dağınıklık oluşunca Mufaddal b. Ömer, Zürare b. A'yen ve Ammar es-Sâbâtî<sup>70</sup> gibi Şii alimler Mûsâ Kâzım'a yöneldiler. Ca'fer es-Sâdık, mensuplarından birine pazardan başlayıp cumartesi gününe kadar günleri saymasını söylemiş. Sâdık kaç gün kadar saydığını sorunca o, yediye kadar demiş. Bunun üzerine Ca'fer, "Yedilerin yedincisi, za-

*kelimâti'l-islâmiyyeti'l-arabiyye, nşr. Hüseyin Hamdânî (San'a: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûsü'l-Yemenî, 1415/1994), 3: 62; Ebû Temmâm, Bâbu's-Şeytân, 121; Murtezâ, el-Fusûlü'l-muhtare, 2: 305, 307.*

<sup>68</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 218-219; Ayrıca bk. Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 46-47; Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, 65-66; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 209-211, 267; Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, 3: 63; Şeyh Sadûk, *Kemâli'd-dîn*, 1: 200-201; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 306.

<sup>69</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 220-221; Ayrıca bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 86-87; Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, 64-65; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 207-208; Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, 3: 62-63; Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân*, 124; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 306.

<sup>70</sup> Ammâr es-Sâbâtî'nin Mûsâ Kâzım'ın imâmetini Abdullah b. Ca'fer'in imâmetinden sonra kabul ettiği iddia edilmektedir. bk Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 88-89; Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, 66-67; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 211-218.



manların güneşi, ayların nûru eğlenmeyip oynamayandır. İşte o yedinciniz olan kâiminizdir.” demiştir. Müseviyye Mûsâ Kâzım’ın imâmetine bu rivayeti delil olarak kullanmaktadır.<sup>71</sup>

Şehristânî’ye göre Mûsâ Kâzım vefat edince taraftarları üç gruba ayrılmıştır. Birincisi Mûsâ’nın vefatı konusunda tereddüt edip, ölüp ölmediğinin bilinmediğini söyleyen Memtûre koludur. “Yağmurda ıslanan ve kokan köpekler” anlamına gelen Memtûre<sup>72</sup> isminin verilmesi Ali b. İsmail’e atfedilmektedir. İkinci grup, Mûsâ Kâzım’ın kesin öldüğünü kabul eden Kat’iyye’dir. Üçüncü grup ise imâmeti yalnızca Mûsâ Kâzım’a hasreden, ölmediğini, gaybetten sonra ortaya çıkacağını iddia eden Vâkife’dir.<sup>73</sup>

Şehristânî, İmâmiyye’nin son kolu olarak İsnâaşeriyye’yi zikretmektedir. Bu kol Ca’fer es-Sâdık’ın oğlu Mûsâ Kâzım’ın vefatı sonrası oğlu Ali er-Rızâ (öl. 203/819)’nın imâmetini benimseyenlerdir.<sup>74</sup> Ali er-Rızâ’nın imâmetini kabul edenler, o ölünce küçük yaştaki oğlu Muhammed b. Ali et-Takî (öl. 220/835)’nin imâmetini iddia etmiştir.<sup>75</sup> Ancak Muhammed b. Ali’nin babasının ölümü sonrası yaşının küçük olması, liyakatinin ve gerekli ilminin olmaması sebebiyle önce şüpheye düşmüşler, onun ölümünden sonra da ihtilafa düşmüşlerdir.<sup>76</sup> Muhammed b. Ali et-Takî öldükten sonra bir grup Ali b. Muhammed en-Naki (öl. 254/868)’nin imâmetini kabul ederken, diğer bir grup Musa b. Muhammed’in imâmetini ileri sürmüştür.<sup>77</sup> Ali b. Muhammed en-Naki’nin ölümünü müteakip ihtilaflar ortaya çıkmış, bir grup Ca’fer b. Ali’nin, bir başka grup Muhammed b. Ali’nin

<sup>71</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 220-221; Ayrıca bk. Enbârî, *Mesâilü’l-imâme*, 47; Kummî, *Kitâbü’l-makâlât*, 90; Nevbahtî, *Fıraku’s-Şia*, 68; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 220; Ebû Temmâm, *Bâbu’s-Şeytân*, 122-123.

<sup>72</sup> Kummî, Nevbahtî ve Ebû Hâtim er-Râzî, Memtûre’yi Vâkife’nin bir grubu olarak aktarmaktadır. bk. Kummî, *Kitâbü’l-makâlât*, 91; Nevbahtî, *Fıraku’s-Şia*, 68-69; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 222-223; Râzî, *Kitâbü’z-zîne*, 3: 66.

<sup>73</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 220-221; Ayrıca bk. Enbârî, *Mesâilü’l-imâme*, 47-48; Kummî, *Kitâbü’l-makâlât*, 89-91; Nevbahtî, *Fıraku’s-Şia*, 67-69; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 219-223; Râzî, *Kitâbü’z-zîne*, 3: 65-66; Ebû Temmâm, *Bâbu’s-Şeytân*, 124; Murtezâ, *el-Fusûlü’l-muhtare*, 2: 313.

<sup>74</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 222-223.

<sup>75</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 222-223; Kummî, *Kitâbü’l-makâlât*, 89; Nevbahtî, *Fıraku’s-Şia*, 67; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 219; Murtezâ, *el-Fusûlü’l-muhtare*, 2: 313.

<sup>76</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 222-223; Kummî, *Kitâbü’l-makâlât*, 95-97; Nevbahtî, *Fıraku’s-Şia*, 74-76; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 230-232.

<sup>77</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 222-223; Kummî, *Kitâbü’l-makâlât*, 99; Nevbahtî, *Fıraku’s-Şia*, 77; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 236; Murtezâ, *el-Fusûlü’l-muhtare*, 2: 317.

imâmetini benimsemiş, diğerleri ise Hasan b. Ali el-Askeri (öl. 260/874)'nin imâmetine yönelmiştir. Önce Hasan b. Ali el-Askeri'nin imâmetini ileri süren sonra onda ilim görememeleri sebebiyle Ca'fer b. Ali'nin imâmetini destekleyen Hımâriyye adlı bir grupta bulunmaktadır. Ca'fer b. Ali'nin imâmetini ileri süren bu grup, Ca'fer sonrası onun oğlu Ali b. Ca'fer'i daha sonra da Ca'fer'in kız kardeşi Fâtıma bint Ali'nin imamlığı üzerinde ittifak etmektedir. Diğer taraftan Ali b. Ca'fer'in imâmetini kabul edenlerden bir grup Fâtıma bint Ali'nin imâmetine pek sıcak bakmamıştır.<sup>78</sup>

Şehristânî'ye göre Hasan el-Askeri'nin imâmetini iddia edenler, onun ölümü sonrası on bir gruba bölündüler.<sup>79</sup>

Birinci gruba göre, Hasan el-Askeri ölmemiştir. Onun kaim olması sebebiyle ölmesi mümkün değildir. Bilinen bir evladı da bulunmamaktadır. İnsanlığın imamdan yoksun kalması düşünülemez. Bu fırkaya göre, imamın iki gaybeti olup bu birinci gaybete girmektedir. Yakında ortaya çıkıp bilindikten sonra ikinci gaybete girecektir.<sup>80</sup>

İkinci grup Hasan el-Askeri'nin geriye bir oğul bırakmadan vefat ettiğini kabul etmektedir. Fakat kaim olduğu için dirilecektir. Zira kâim, öldükten sonra dirilen anlamındadır.<sup>81</sup>

Hasan el-Askeri üçüncü gruba göre ölmüştür. Ölmeden önce yaptığı vasiyetle kardeşi Ca'fer b. Ali'ye imâmet intikal etmiştir.<sup>82</sup>

Dördüncü grup, bir çocuğu olmadan ölmesi sebebiyle Hasan b. Ali'nin imâmetinin bâtil olduğunu, Ca'fer b. Ali'nin ise imâmet davasındaki haklılığını iddia etmektedir.<sup>83</sup>

<sup>78</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 222-224; Ayrıca bk. Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, 3: 68; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 317-318.

<sup>79</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 224-225; Kummî, Hasan el-Askeri'nin vefatından sonra on beş grubun, Nevbahtî ise on dört grubun ortaya çıktığını ifade etmektedir. bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 102; Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, 79; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 241.

<sup>80</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 224-225; Ayrıca bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 106-107; Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, 79-80; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 242, 248-249; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 319.

<sup>81</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 224-225; Ayrıca bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 107; Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, 80-81; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 247-248, 250; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 319.

<sup>82</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 224-225; Ayrıca bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 110; Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, 81; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 249, 256; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 319.

<sup>83</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 224-225; Ayrıca bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 110-111; Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, 82-83; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 250-251, 257-258; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 319-320.

Beşinci gruba göre, Hasan b. Ali ölmüştür, onun imamlığını benimsemek bir hatadır. Ca'fer b. Ali ise fasıklığı sebebiyle imam olamaz. İmâmet her ikisinin de kardeşi olan Muhammed b. Ali en-Nakî'nin hakkıdır.<sup>84</sup>

Altıncı grup günümüzde varlığını devam ettiren İmâmiyye Şîa'sıdır. Bu fırka, başkalarının iddia ettiği gibi Hasan'ın bir evlat bırakmadan öldüğünü kabul etmemektedir. Hasan ölmeden iki yıl önce bir oğlu olmuştur. Onun ismi Muhammed olup, imam, kâim, hüccet ve beklenen kimse olarak görülmekte düşmanlarından korktuğu için gizlenmektedir.<sup>85</sup>

Yedinci grup, Hasan b. Ali'nin vefatından sekiz ay sonra doğan bir oğlu olduğunu iddia etmektedir. Hasan vefat ettiğinde onun oğlunun mevcut olduğunu iddia edenlerin görüşlerini bâtil kabul eder.<sup>86</sup>

Sekinci grup, Hasan'ın bir evladı varsa onun gizliliği ile ilgili iddiaları öne sürmeyi geçersiz bulur. Hasan sonrası bir imam bulunmadığına göre, Allah yeryüzünden hüccetini çekmiştir. Bu da Allah için aklen caizdir. Bu dönem Peygamber gelmezden önceki devir gibi hüccetsiz bir dönem olarak kabul edilir.<sup>87</sup>

Dokuzuncu grup, Hasan b. Ali'nin ölümünü, onun bir oğlu olduğunu kabul etmekte, oğlunun Hasan'ın ölümü öncesi mi sonrası mı doğduğunun bilinmediğini iddia etmektedir. Bu fırka, yeryüzünün hüccetten yoksun kalamayacağından yola çıkarak Hasan'ın oğlunu gaip halef kabul eder. O ortaya çıkıncaya kadar onun ismine bağlı kalacaklarını iddia etmektedirler.<sup>88</sup>

<sup>84</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 224-227; Ayrıca bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 109; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 83-84; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 252-253, 254-255; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 320.

<sup>85</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 226-227; Ayrıca bk. İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 450-451; Kummî, Nevbahtî ve Murtezâ bu grubun İmâmiyye Şîa'sının üzerinde ittifak ettiği grup olduğunu ifade etmektedir. bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 102-106; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 90-93; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 242-247, 264-266; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 318-319.

<sup>86</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 226-227; Ayrıca bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 114; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 84; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 255, 267-268; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 320.

<sup>87</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 226-227; Ayrıca bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 108; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 87; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 253, 258-259; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 320.

<sup>88</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 226-227.

Onuncu grup Hasan'ın öldüğünü kabul etmektedir. Yeryüzü hüccetten yoksun kalamayacağına göre insanlara bir imam gereklidir. Fakat bu hüccetin kim olacağını bilemediklerini ifade etmektedirler.<sup>89</sup>

Şehristânî'nin zikrettiği on birinci grup ise, birbiriyle çelişen bu görüşlerde tevakkuf ederek gerçek bilgiye sahip olmadıklarını zikretmektedirler. Fakat Ali er-Rızâ konusunda kesin bilgiye sahip olduklarını, onun imamlığını kabul ettiklerini ifade etmektedirler. Bu fırka, Şîa'nın düştüğü ihtilafa düşmemek için herhangi bir şüpheye düşmeden Allah'ın hüccetini izhar etmesini bekleyeceklerini iddia etmektedir.<sup>90</sup>

Şîa'nın İmâmiyye kolunun imamın soyu ve vasiyetiyle ilgili, özelde Şehristânî genelde farklı gelenekler içerisinde ifade edilmiş şekilleri farklı olsa da aynı bilgilerle karşılaşılmıştır. Onların imâmette tevârüs şartını benimsediği, her imamdan sonra diğer fırkalara kıyasla daha fazla ihtilafa düştükleri görülmüştür.<sup>91</sup>

Şehristânî'nin Hasan el-Askerî'nin ölümü sonrası ortaya çıkan on bir fırka ve onların meşhur isimlerinin olmadığına dair verdiği bilgiler Ebû Hâtim er-Râzî'nin *ez-Zîne* isimli eserinde de karşımıza çıkmaktadır.<sup>92</sup>

Şehristânî, İmâmiyye Şîa'sı içerisinde çeşitli ihtilaflar yaşansa da aşağıda zikredilen on iki imamın imâmetini benimsediklerini ifade etmektedir. İmâmiyye'nin kabul ettiği imamlar şunlardır: Ali b. Ebî Tâlib, Hasan b. Ali, Hüseyin b. Ali, Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn, Muhammed b. Ali, Ca'fer b. Muhammed, Mûsâ b. Ca'fer, Ali b. Mûsâ, Muhammed b. Ali, Ali b. Muhammed, Hasan b. Ali el-Askerî ve Muhammed b. Hasan el-Kâim el-Muntazar.<sup>93</sup>

### 1.3.2. İsmet

İsmet sözlükte engel olmak ve zararlardan korumak<sup>94</sup> karşılığında, dini literatürde ise "Peygamberlerin Allah tarafından günah

<sup>89</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 226-227; Ayrıca bk. Kummi, *Kitâbü'l-makâlât*, 115-116; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 89-90; Kummi - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 263-264, 268-269; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 321.

<sup>90</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 226-227.

<sup>91</sup> Neseî, *Kitâbu'r-redd*, 176; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 168-169, 406-407; Şehristânî, *el-Milel*, 214-217.

<sup>92</sup> Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, 3: 68-69.

<sup>93</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 228-229; Ayrıca bk. Şeyh Sadûk, *İ'tikadât-İmâmiyye*, 109, 145-146; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 40-41; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 170-173.

<sup>94</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 33: 2976.

işlemekten korunması” anlamına gelen<sup>95</sup> bu kelime, Kur’ân-ı Kerim’de on üç<sup>96</sup> ayette geçmektedir. Bu ayetlerde kurtarmak, korumak, tutunmak, Allah’a sarılmak ve iffetli olmak anlamlarında kullanılmakla birlikte peygamberlerin gûnahtan korunması ile irtibatı net biçimde kurulamamaktadır.<sup>97</sup>

Ehl-i Sünnet ve Mu’tezile’nin çoğunluğuna göre, “İsmet” peygamberlere has bir sıfat olup onlar, büyük ve küçük hatalardan korunmuşlardır. Peygamberler dışındaki halife, imam veya müçtehitler hata veya sevap işleyebilirler.<sup>98</sup> Teftâzânî, Şîa’nın masumiyet düşüncesine peygamberlik öncesini de ekleyerek, takıyye halinde peygamberlerde küfür halinin bile ortaya çıkabileceğini iddia etmektedir.<sup>99</sup>

Şîi ulema peygamberlerin günah işlemekten mâsum olduklarını kabul etmenin yanı sıra imamların da insanların dinî yaşantılarından, şeriatın korunmasından, hükümlerin icra edilmesinden sorumlu olmaları dolayısıyla peygamberler gibi masum olduklarına inanmaktadır.<sup>100</sup> Zeydî âlim Kâsım Ressi, Râfıza’nın imâmet anlayışlarını değerlendirirken vasiyet, teşbih, imamların masumiyeti, takıyye gibi konularda sert bir üslupla eleştirilerini ortaya koymaktadır. İmâmet makamına hakkı gözeten temizlenmiş bir kimsenin layık olduğunu iddia etmektedir.<sup>101</sup>

Mâsumiyet düşüncesi İmâmiyye için önemli bir konu olsa da el-Milel’de sadece tek bir bilgiye rastlanmıştır. Şehristânî, Hişamîye grubunun lideri Hişam b. Salim’in mâsumiyet açısından peygamberlik ve imâmeti kıyas etmesinden bahsetmektedir. Hişam’a göre, peygamberlere günah veya hata işlediklerinde tövbe etmeleri vahiyle bildirilmektedir. İmamların vahye muhatap olmamaları onların masum olmalarını gerektirir.<sup>102</sup> Hişam b. Sâlim’e isnad edilen bu görüş Eş’arî

<sup>95</sup> Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri*, 163; Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 256.

<sup>96</sup> Muhammed Fuad Abdülbâki, *el-Mu’cemü’l-müfehres li elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), 363.

<sup>97</sup> Mehmet Bulut, “İsmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/134.

<sup>98</sup> Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2: 436-437; Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, 225.

<sup>99</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, 225.

<sup>100</sup> Şeyh Sadûk, *İ’tikadât-İmâmiyye*, 113; Şeyh Müfid, *Evâilü’l-makâlât*, 4: 65.

<sup>101</sup> Ressi, *Mecmûu kütüb*, 2: 214.

<sup>102</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 246-247.

ve Bağdadî'nin eserlerinde Hişâm b. el-Hakem'e isnat edilmiştir.<sup>103</sup> İbn Hazm ise İmâmiyye'nin, masum bir imamın olması gerekliliğine inandığını ifade etmektedir. Dini hükümlerde insanlar ibadet ettikleri hususlarda bilgi sahip olabilmeleri için masum imama müracaat etmeleri gereklidir.<sup>104</sup>

Kummî ve Nevbahtî gibi Şii alimler de dinî ilimlerin kendilerine verilmesinden dolayı imamların masum olmaları gerektiğini ifade etmektedir.<sup>105</sup>

Şeyh Saduk, nebilerin, resullerin, meleklerin ve imamların küçük veya büyük hiçbir günah işlemediğini, Allah'ın kendilerinden tüm kirleri giderdiğini, onların mâsumiyetini inkâr edenin kendilerini tanımamış olduğunu dolayısıyla küfre gireceğini belirtmektedir. Nitekim nasla belirlenen imamın sözleri Allah'ın sözleri gibi değerlendirilir. İmam'a itaat veya isyan Cenâb-ı Hakk'a yapılmış gibi algılanır.<sup>106</sup>

Şeyh Müfid'e göre imamlar nebilerin makamını temsil etmektedir. İmamlar hükümlerin uygulanmasında, cezaların yerine getirilmesinde, şeriatın korunmasında, nebilerin ismeti gibi masumdurlar. İmamlardan ancak peygamberler hakkında caiz olan küçük günahlar ortaya çıkabilir. Onların dini konularda hata etmesi veya bir şeyi unutmaması caiz değildir.<sup>107</sup>

### 1.3.3. Fazilet

Fazilet kelimesi sözlükte üstün olmak, artık ve fazlalık anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>108</sup> Şîa, İslâm mezhepleri tarihinde Hz. Ali ve neslini farklı bir konumda değerlendirerek Hz. Ali ve onun soyundan gelen imamların, insanların en faziletlisi ve üstünü olması gerektiğini kabul etmektedir.<sup>109</sup>

<sup>103</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 48; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed b. el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. Nuaym Hüseyin Zerzûr (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1436/2015), 74; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed b. el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 50.

<sup>104</sup> İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 176-177.

<sup>105</sup> Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 16; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 37; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 89.

<sup>106</sup> Şeyh Sadük, *İtikadât-İmâmiyye*, 109-113.

<sup>107</sup> Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 65.

<sup>108</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 37: 3428.

<sup>109</sup> Ubeydullah b. Abdullah es-Sedâbâdî, *el-Mukni' fi'l-imâme*, nşr. Şâkir Şeba (Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1414/1993), 47, 54, 59; Şirazi, *İnançlarımız*, 85.

İmâmiyye mezhebinde imamların faziletine dair Şehristânî'de örnekler bulmak mümkündür. Hz. Ali'nin faziletine dair örneklerden biri Hz. Peygamber'in Hz. Ebu Bekir yerine Hz. Ali'yi Berâe suresini okumakla görevlendirmesidir. Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer başka komutanların riyasetinde Hz. Peygamber tarafından görevlendirirken, Hz. Ali'yi hiçbir kumandanın emri altında görevlendirmemesi onun üstünlüğü olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan Gadîr Hum'da Hz. Peygamber'in Hz. Ali ile ilgili, "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allah'ım onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol, ona yardım edene yardım et."<sup>110</sup> ifadesini kullanması İmâmî ulemanın Hz. Ali'nin üstünlüğü hakkındaki görüşlerini yansıtmaktadır.

Mürciî-Hanefî gelenekten gelen Nesefî, İmâmiyye'nin alt kolları arasında zikrettiği Navusiyye'nin, Hz. Ali'nin fazileti ve üstünlüğünü Hz. Peygamber'e olan akrabalığına ve savaşlardaki yiğitliğine dayandırdığını aktarmaktadır. Navusiyye, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in, Hz. Ali'den daha faziletli olduğunu kabul edenleri tekfir etmektedir.<sup>111</sup> İbn Hazm da Şia'nın Hz. Peygamber'in vefatı sonrası ümmetin en üstünü olarak Hz. Ali'yi gördüğünü yukarıdaki ifadelerle benzer bir şekilde dile getirmektedir.<sup>112</sup>

İmâmî gelenekten gelen Şeyh Saduk imamların, nebilerin ve resûl-lerin hepsinin meleklerden üstün olduğunu iddia etmektedir. Allah, Hz. Peygamber ve imamlardan daha üstün bir mahlûkat yaratmıştır.<sup>113</sup>

Şeyh Müfid, efdal varken mefdülün imâmetinin caiz olamayacağından hareketle imamın, kendisine tâbi olanlardan daha faziletli ve üstün olması gerektiğini iddia etmekte, bu konuda bir ittifak olduğunu belirtmektedir.<sup>114</sup>

#### 1.3.4. Bilgi

İmamları mâsum ve insanların en faziletlisi kabul eden İmâmiyye, imamların, insanların sahip olmadığı bir bilgi kaynağı ile donandığını ve din alanında yanılmaz olduklarını iddia etmektedir. Nitekim Şii

<sup>110</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 212-213, 218-219; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 290; Sedâbâdî, *el-Mukni'*, 49-50, 68-69.

<sup>111</sup> Nesefî, *Kitâbu'r-redd*, 174.

<sup>112</sup> İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 228-229.

<sup>113</sup> Şeyh Sadûk, *İ'tikadât-İmâmiyye*, 99-104, 108-109.

<sup>114</sup> Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 39, 65.

gruplar içerisinde imamın bilgisini avamla eşit gören, tüm ilimleri kuşattığını düşünen, hatta imamın gaybı bildiğini ileri süren çeşitli görüşler bulmak mümkündür.<sup>115</sup>

Şehristânî, imamların bilgisine dair görüşlerin bir kısmını, görüş sahiplerini belirterek zikretmektedir. Hz. Peygamber'in, Hz. Ali'yi sahâbe arasında en güzel hüküm veren olarak nitelediği rivayet, İmâmiyye'ye göre Hz. Ali'nin imâmetini ispat için yeterlidir. Hüküm verilmesi gereken yerde hüküm verip de hasımlar arasında gerçekleşen olaylarda bir hükme varamayınca, imâmetin bir anlamı kalmaz. Bu durum ahkâm konusunda Hz. Ali'nin en bilgili olduğunu İmâmiyye'ye göre ortaya koymaktadır.<sup>116</sup>

"Hz. Ali ashâbın en bilgilisi, dinî ilimlerde en ârifi, muhtaç oldukları için kendisine fetva sorulan ve kendisinden ilim öğrenilen ve kendisinin dinî ilimlerde kimseye müracaat etmediği, fetva sormadığı kişi değil midir?" şeklinde Şeyh Müfid'e sorulunca, Onun ashâbın en bilgilisi Hz. Ali'dir ve bu hiç kimseye gizli kalamayacaktır dediği rivayet edilmektedir.<sup>117</sup> Şeyh Müfid ayrıca imamların bilgilerinin kaynağı olarak vahiy ifadesini sıkça kullanmaktadır. Ona göre Peygamber olmasa bile aklen imamlara vahiy gelmesinde bir engel yoktur.<sup>118</sup> (el-Kasas 28/27) ayetinde Hz. Musa'nın annesine vahyedilmesi bu meselede delil olarak kullanılmaktadır.

Şehristânî, İmâmiyye'nin önemli alimlerinden Ca'fer es-Sâdık'tan bahsederken derin bilgi ve edep sahibi olduğundan, meclisine devam edenlerin ondan ilimlerin sırlarını alıp çokça istifade ettiğinden bahsetmektedir. Ayrıca Zeyd b. Ali'nin öldürüldükten sonra asılması olayından sonra aynı durumun oğlu Yahya b. Zeyd için de olacağını önceden söylemiş olması onun geleceğe dair bilgiye sahip olduğuna yorumlanmıştır.<sup>119</sup>

Şehristânî'ye göre, İmâmiyye Şîa'sı, kıyametin bilgisinin gelmesi beklenen imama verildiğini iddia etmektedir. Buna göre "De ki: yapacağınızı yapın; amelinizi Allah da Resûlü de mü'minler de görecektir.

<sup>115</sup> Şehristânî, *el-Mûlel*, 188-189, 228-229; Ayrıca bk. Ressî, *Mecmûu kütüb*, 1: 558; Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 72; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 16, 49; Kummî - Nevbahtî, *Şü Firkalar*, 89, 180, 181; Neseî, *Kitâbu'r-redd*, 176; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 39.

<sup>116</sup> Şehristânî, *el-Mûlel*, 212-215.

<sup>117</sup> Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 337.

<sup>118</sup> Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 77-78.

<sup>119</sup> Şehristânî, *el-Mûlel*, 202-203, 216-217.



Sonra görüleni ve görülmeyeni bilen Allah'a döndürüleceksiniz.” (et-Tövbe 9/105) ayetinde gelmesi beklenen imam kastedilmektedir.<sup>120</sup>

Kuleynî’de ise Hişâm b. el-Hakem’den naklen Ca’fer es-Sâdık’tan aktarılan rivayete göre Allah bir kişiyi hüccet kılmışsa, ihtiyaç duyacağı bütün ilimlere onları vakıf kılmıştır.<sup>121</sup> Ayrıca Muhammed Bâkır’a istinaden verilen bilgiye göre yerin ve göğün ilminin gizlendiği kişiye, Allah ümmetin itaatini farz kılmaz.<sup>122</sup>

Nesefî, İmâmiyye’nin, Hz. Hüseyin neslinden gelen imamlara Cebraîl ilim öğrettiği için yeryüzünün en bilgilileri olduğuna inandıkları iddiasını aktarırken<sup>123</sup> İbn Hazm, İmâmiyye’nin, imamın şeriata dair ilmin tamamının onda olduğuna, insanların kesin bilgiye ulaşabilmeleri için ona müracaat etmeleri gerektiğine inandığını belirtmektedir.<sup>124</sup> Ayrıca İbn Hazm, İmâmiyye’nin, bilginin kaynağı bağlamında imamlarının vahiy aldığını ve mucize gösterdiğini iddia etmekle birlikte onların peygamberlik iddia edecekleri bir noktaya varmadıklarını da ifade etmektedir.<sup>125</sup>

Kummî, İmâmiyye’nin, insanların ihtiyaç duyduğu tüm bilgilerin imamlar tarafından eksiksiz bilineceğini aktarırken<sup>126</sup> Ahbâri ekolden gelen Şeyh Sâduk’a göre helalleri ve haramları, olmuş ve olacak olanları Hz. Ali, Hz. Peygamber’den öğrenmiştir. Hz. Ali’nin ve soyundan gelenlerin bilgisiz kalmayacağı Hz. Peygamber tarafından bildirilmektedir.<sup>127</sup>

İmamların bilgisi Şeyh Müfid öncesi ahbârî ekolde her şeyi kuşatmışken, Şeyh Müfid’le gelişen usûlî anlayışta imamlara ait bilginin sınırlarına vurgu yapılmıştır. Şeyh Müfid’e göre İmâmiyye’nin ittifağıyla imamlar dinî ilimlerin tümüne vakıftır.<sup>128</sup> Ancak imamların, Allah’ın bildirmesiyle olmuş veya olacak şeyleri önceden bilmesi mümkündür. İmamların ilim sıfatı olmasına rağmen gaybı bilemezler. Gaybı yalnızca Allah bilir. İmamların gaybı bildiği iddiası gâli fırkalar

<sup>120</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 228-229.

<sup>121</sup> Muhammed b. Ya’küb b. İshâk el-Kuleynî, *el-Usûl mine’l-kâfî*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî (Beyrut, 1980), 1: 262.

<sup>122</sup> Kuleynî, *el-Usûl*, 1: 262.

<sup>123</sup> Nesefî, *Kitâbu’r-redd*, 176.

<sup>124</sup> İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 176-177.

<sup>125</sup> İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 206-207.

<sup>126</sup> Kummî, *Kitâbü’l-makâlât*, 102; Nevbahtî, *Fıraku’s-Şîa*, 16; Kummî - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 89, 242.

<sup>127</sup> Şeyh Sadûk, *İ’tikadât-İmâmiyye*, 145.

<sup>128</sup> Şeyh Müfid, *Evâilü’l-makâlât*, 4: 39.

tarafından ortaya atılmıştır.<sup>129</sup> İmamların vahiy alması akli açıdan mümkün olmakla birlikte imamların vahiy aldığını iddia etmek insanı küfre sokar. Meleklerin sözlerini işitmesi imamlar için imkânsız değildir.<sup>130</sup>

#### 1.4. Takıyye

Takıyye, sözlükte kendini korumak, sakınmak ve korkma anlamlarına gelmektedir.<sup>131</sup> Terim olarak, bir kimsenin can ve mal tehlikesi karşısında benimsediği inancını gizlemesi ve kendini koruma gayesiyle çevresindeki insanlara uyum sağlamasıdır.<sup>132</sup>

Şehristânî *el-Milel* adlı eserinde Haricîlik mezhebi ve alt kollarından bahsettiği ilgili yerlerde takıyye ile ilgili düşüncelerini eserine almış olmasına karşın<sup>133</sup> İmâmiyye'nin takıyye inancına temas etmemiştir. Diğer taraftan Zeydiyye'nin Süleymaniyye kolunun lideri Süleyman b. Cerir'in, İmâmiyye'nin imamlarını iki görüşten dolayı eleştirdiğini aktarmaktadır. Bunlardan biri Bedâ' inancı diğeri ise takıyyedir. Bedâ' inancı gereği verdikleri söz çıkmazsa Allah bu konuda bedâda bulundu derler. Bir konuda görüş belirtirler. Görüşlerinin çelişkilerle veya hatalarla dolu olduğu anlaşılınca da takıyye icabı bunu yaptıklarını söylerler. Sahip oldukları bu kabuller, onların görüşlerinin doğruluğu hakkında insanların şüphe etmesine sebep olmaktadır.<sup>134</sup> İmâmiyye'nin takıyye inancını benimsediğini göstermesi açısından Süleyman b. Cerir'in bu eleştirisi önemlidir. Nitekim Zeydi alim Kasım Ressi de Râfıza'yı aynı şekilde eleştirmiştir.<sup>135</sup>

Şeyh Sadûk takıyyenin vacip olduğunu ifade etmektedir. Takıyyeyi terk, namazı terk etmek gibi büyük bir günahdır. Mehdi ortaya çıkıncaya kadar bu inançtan vazgeçmek caiz değildir. Mehdi gelmeden önce takıyyeyi terk eden Allah'ın dininden ve İmâmiyye mezhebinden çıkmış gibidir.<sup>136</sup> Şeyh Müfid, Şeyh Sadûk'a nispetle daha esnek bir tavır ortaya koyarak takıyyeyi şartlara bağlamaktadır. Takıyye kişinin can korkusu halinde caiz olmakla birlikte bazen farz bazen de vaciptir. Ayrıca Şeyh Müfid'e göre takıyye avam içindir,

<sup>129</sup> Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 97.

<sup>130</sup> Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 68-69.

<sup>131</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 54: 4901.

<sup>132</sup> Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri*, 301; Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri*, 531.

<sup>133</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 154-155, 158-159.

<sup>134</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 206-207.

<sup>135</sup> Ressi, *Mecmûu kütüb*, 1: 158-159.

<sup>136</sup> Şeyh Sadûk, *İ'tikadât-İmâmiyye*, 127-128.

alimler için geçerli değildir. Alimlerin takıyye yapması hakikatin kaybolacağı anlamına gelir.<sup>137</sup> Zeydiyye dışındaki Şii mezhepler Müslüman ve kâfirlere karşı takıyyenin yapılabileceğini kabul etmektedir. Zeydiyye ise Âl-i İmrân suresinin 28. ayetini delil göstererek takıyyenin sadece kâfirlere karşı yapılabileceğini belirtmektedir.<sup>138</sup>

İbn Hazm da Şia'nın takıyye inancıyla ilgili "Ali, altı aydan sonra bâtıla dönmeyi uygun gördü" ifadesinin bâtil olduğunu kabul etmektedir. Nitekim Hz. Ali yönetimi ele alıp kendinden önceki halifelerin hükümlerini değiştirmemiş, hiçbir antlaşmalarını iptal etmemiştir. Şayet Hz. Ali'ye göre kendisinden önceki yönetimler bâtil olsaydı kendi iktidarında takıyye ondan kalktığı için bâtilin uygulanmaması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>139</sup> Hz. Hasan'ın takıyye gereği Muâviye ile anlaşmış olduğu da Şia'ya isnad edilen görüşlerdendir.<sup>140</sup>

### 1.5. Hz. Ali'nin İmâmeti

#### 1.5.1. Hz. Ali'nin İmâmetinin Delilleri

Şehristânî, Şia'yı Hz. Ali'ye taraftar olanlar, Hz. Ali'nin açık veya kapalı nasla imâmetinin sabit olduğunu savunanlar, imâmetin Hz. Ali neslinden başkasına geçmeyeceğine, eğer geçerse bunun başkasının zulmü veya kendilerinden kaynaklanan bir takıyye ile gerçekleşeceğine inananlar şeklinde ifade etmektedir.<sup>141</sup> Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra imâmete atandığı, onun vasîsi olduğu, Gâdir-i Hum bölgesinde Hz. Ali'nin hilafet ve imâmetinin açıklandığı iddiaları hem Sünnî hem de Şii kaynaklarda aktarılmıştır.<sup>142</sup>

Şehristânî'ye göre İmâmiyye uleması Hz. Ali'nin imâmete ikisi imâ, üçü açık, beş rivayetle, Hz. Peygamber tarafından atandığını iddia etmektedir.<sup>143</sup> Bir rivayette Hz. Peygamber, Berâe sûresini insanlara okuması için Hz. Ebû Bekir'i görevlendirmiştir. Cebrâil gelerek Hz. Peygamber'i bu konuda uyarmıştır. Kendi kavminden birinin okumasının gerekliliğini ifade etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber,

<sup>137</sup> Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 118.

<sup>138</sup> Ressî, *Mecmûu kütüb*, 1: 558-559; Mehmet Dalkılıç, "Eleştirel Açından Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak Takıyye", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2003): 125.

<sup>139</sup> İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 182-183.

<sup>140</sup> Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 23-24.

<sup>141</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 186-187.

<sup>142</sup> İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 168-169; Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, 16-17; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 88-90; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 19; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 34, 40; Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 22; Neseî, *Kitâbu'r-redd*, 171

<sup>143</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 210-211.

sûreyi okuması ve tebliğde bulunması için Hz. Ali'yi görevlendirmiştir. Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'den üstünlüğü imâ yoluyla bu rivayetle ortaya koyulmuştur.<sup>144</sup> Sedâbâdi bu olayın Allah'ın emri ile gerçekleşmesini Hz. Ali'nin üstünlüğünü göstermesi açısından yeterli görmektedir.<sup>145</sup>

İmâmiyye'ye dair ikinci imâ içerikli delili ise Hz. Peygamber'in diğer sahâbîlerin komutası altında Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'i görevlendirmesine rağmen, Hz. Ali'yi hiçbir sahâbînin komutasında görevlendirmemesidir.<sup>146</sup> Hz. Ali'nin imâmetinin delili olarak kullanılan bu olay Şii kaynaklarda da geçmektedir.<sup>147</sup>

Şehristânî'de geçen açık içerikli ilk rivayete temas edecek olursak; Hz. Peygamber, İslâm mesajının yayıldığı ilk dönemde “Bana malını yolumda feda etmek üzere kim biat eder?” sorusuna bir topluluğun biatıyla karşılık bulmuştur. “Kim bana canı ile biat edecek? Bana canı ile biat edecek olan, vasım ve benden sonra bu işin velisidir.” buyurunca sadece Hz. Ali elini uzatarak ona biatini söylemiştir. Bu hadise üzerine Kureyşliler Ebû Tâlib'e gelerek, Hz. Peygamber'in oğlunu senin üzerine emir olarak tayin ettiğini ifade etmişler, onu ayıplamışlardır.<sup>148</sup> Şeyh Müfid, bu haberi Hz. Ali'nin faziletinin ve imâmetteki haklılığının delili olarak sunmaktadır.<sup>149</sup>

Gadir-i Hum olayı Şehristânî'de geçen diğer açık örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan, O'nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Şüphe yok ki Allah kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez.” (el-Mâide 5/67) ayeti nazil olduğunda İslâm kemâle ermişti. Hz. Peygamber emri gereği Gadir-i Hum denilen bölgeye gelince gölgelikler kaldırılarak namazın toplayıcılığı nida edildi. Hz. Peygamber deve semerinde iken “Ben kimin mevlâsı isem Ali'de onun mevlâsıdır. Allah'ım onu seveni sev, ona düşmanlık edene düş-

<sup>144</sup> Şehristânî, *el-Mîlel*, 212-213.

<sup>145</sup> Sedâbâdi, *el-Mukni'*, 68-69.

<sup>146</sup> Şehristânî, *el-Mîlel*, 212-213.

<sup>147</sup> Sedâbâdi, *el-Mukni'*, 49-50.

<sup>148</sup> Şehristânî, *el-Mîlel*, 212-213.

<sup>149</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed eş-Şeyh el-Müfid, “el-İrşâd fi ma'rifeti hücecellâhi ale'l-ibâd”, *Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid* içinde (Beyrut: Daru'l-Müfid, 1414/1993), 11/1: 7-8, 48-50.

man ol, ona yardım edene yardım et, onu yardımsız bırakanı yardımsız bırak, o nereye yönelirse hakkı onunla oraya çevir.”<sup>150</sup> buyurduktan sonra üç defa “Dikkat edin, tebliğ ettim mi?” demiştir.<sup>151</sup>

Şehristânî, Gadî-i Hum olayını Hz. Ali'nin imâmetinin delili olarak değerlendiremeyeceğini, sahabenin de bu anlayışta olduğunu belirtmektedir. Ona göre, Hz. Ömer'in Hz. Ali için söylemiş olduğu “Ne mutlu sana, her mü'minin mevlâsı oldun” ifadesi bir imâmet düşüncesi şeklinde anlaşılmadığını gösterir.<sup>152</sup> İbn Hazm ise, bu rivayeti güvenilir raviler tarikiyle sahih olarak gelmediği için uydurma olarak görür. Ona göre bu konuda en küçük bilgisi olan bile bu tür haberlerin doğru olmadığına inanmaktadır.<sup>153</sup> Şii kaynaklarda da Gadî-i Hum olayı başta olmak üzere Veda haccında, Medine'de, Taif'ten ayrıldığı esnada Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından açıkça imam tayin edildiği rivayetlerine rastlanmaktadır.<sup>154</sup>

Şehristânî'deki son delile göre, İmâmiyye, Hz. Peygamber'den nakledilen “En güzel hükmedeniniz Ali'dir.” sözünü Hz. Ali için delil kabul etmektedir. Kurân'da geçen “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin, sizden emir sahiplerine itaat edin (en-Nisâ 4/59) ayeti bunu ortaya koymaktadır. Ayette geçen “ülû'l-emr” ifadesiyle Hz. Ali kastedilmektedir. Zira o muhacir ve ensar arasındaki birçok anlaşmazlıklarda hüküm vermiştir.<sup>155</sup>

### 1.5.2. Hz. Ali'nin İmâmetini Kabul Etmeyen Ashâbın Durumu

Sahâbe bir kimsenin yanında bulunma, onunla arkadaş ve dost olma anlamında çoğul kelimedir<sup>156</sup>, kavram olarak ise, mü'min iken Hz. Peygamber'i görüp Müslüman olarak ölen kişiler için kullanılır.<sup>157</sup>

Şii mezhepler ve tâli kollarının sahabeye bakışı imâmet ve hilafet bağlamında ele alınıp Hz. Ali'yi yüceltme ve ilk üç halifeyi itibarsız-

<sup>150</sup> Ebû Abdillâh Ahmed İbn Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, nşr. Şu'ayb Arnaüt (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), I/84, 118, 119; Ebû İsa Muhammed et-Tirmizî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Menâkıb”, 19, 20.

<sup>151</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 212-213.

<sup>152</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 212-213.

<sup>153</sup> İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 344-345.

<sup>154</sup> Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 16; Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, 16; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 89; Sedâbâdî, *el-Mukni'*, 75-76; Adnan Demircan, *Hz. Ali'nin Hilâfet Hakkı Meselesinde Gadî-i Hum Olayı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 23-91.

<sup>155</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 212-215.

<sup>156</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 27: 2400.

<sup>157</sup> Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri*, 269.

laştırmaya yöneliktir. Zeydiyye mezhebi ilk üç halife hakkında olumsuz bir tavrı olmazken Hz. Ali ile savaşanları küfre nispet etmektedir.<sup>158</sup> İmâmiyye ise Hz. Ali'nin hakkını gasp ettikleri iddiasıyla ilk üç halifeyi gasıp olarak nitelemektedir. Bu bağlamda Hz. Ali'nin imâmetini kabul etmeyen tüm sahâbe de küfürle itham edilmiştir.<sup>159</sup>

Şehristânî'ye göre İmâmiyye sahâbeyi zulüm ve küfür ile itham etmiştir. Halbuki Kur'an-ı Kerim'de sahâbenin adaletli olduğuna ve Allah'ın onlardan hoşnut bulunduğunu dair ayetler vardır. Şehristânî bu sözlerini delillerle ıspatlamaya çalışmaktadır. "And olsun ki o ağacın altında sana biat eden mü'minlerden Allah razı olmuştur." (el-Fetih 48/18), "Muhacirlerin ve ensarın ilkleri ile onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur, onlar da O'ndan razıdırlar." (et-Tövbe 9/100), "Şu bir gerçek ki Allah, Peygamber'e ve -içlerinden bir grubun kalpleri kaymaya yüz tutup, arkasından Allah tövbelerini kabul buyurduktan sonra- o sıkıntılı zamanda Peygamber'e bağlılıklarını koruyan muhacirlere ve ensara lütfuyla muamele etti." (et-Tövbe 9/117), "Allah, içinizden iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapan kimselere vaad etti ki, kendilerinden öncekilere verdiği gibi onlara da yeryüzünde iktidar verecektir." (en-Nür 24/55) gibi ayetler örnek olarak el-Milel'de zikredilmektedir. Ayrıca Şehristânî sahâbi hakkında birçok haberin mevcut olduğunu söyleyerek İmâmiyye'nin iddialarının yalandan ibaret olduğunu ifade etmektedir.<sup>160</sup>

Nesefî, Şia'nın Nâvusiyye kolunun Hz. Ali'yi sahâbenin en faziletlisi olarak kabul ettiğini, ilk iki halifenin Hz. Ali'den üstünlüğünü iddia edenlerin kafir olarak nitelediğini aktarmaktadır.<sup>161</sup> İbn Hazm ise İmâmiyye'nin yukarıda bahsi geçen aşırı itham ve küfür söylemlerini eserinde zikretmeksizin sahâbenin Hz. Ali'ye karşı haksızlık yaptığı iddiasında olduklarını ifade etmektedir.<sup>162</sup>

<sup>158</sup> Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, 9, 18-19; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 71, 91-94; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 42.

<sup>159</sup> Şeyh Sadûk, *İ'tikadât-İmâmiyye*, 123, 125; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 42; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 26-27; Ayrıca bk. Mehmet Salih Arı, *İmâmiyye Şiası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 72-87.

<sup>160</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 214-215.

<sup>161</sup> Nesefî, *Kitâbu'r-redd*, 174-175.

<sup>162</sup> İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 168-169.

İmâmî gelenekten gelen Şeyh Sadûk ise, imam olmamasına rağmen imamlık iddia edenleri ve ehil olmayan birini imamlığa getirenleri zalim olarak nitelendirirken<sup>163</sup>, Şeyh Müfid, Hz. Ali'ye karşı savaşları kâfir, mel'un ve ebedî cehennemlik olarak kabul etmektedir.<sup>164</sup>

### 1.6. Gaybet ve Mehdîlik

Sözlükte beşerî duyularla algılanamama, gizlenme anlamına gelen gaybet kelimesi<sup>165</sup> İmâmiyye'ye göre insanlardan gizlenmek demek olup insanların içine çıkmayarak gözükmemek veya insanların arasında tanınmadan yaşamayı sürdürmek olarak ifade edilmektedir.<sup>166</sup>

Gaybet düşüncesi İslâm tarihinde ilk olarak Abdullah b. Sebe tarafından Hz. Ali'nin ölmediği, gizlendiği ve geri dönüp yeryüzünü adaletle dolduracağı iddiasıyla ortaya çıkmıştır.<sup>167</sup> Gâli firkalardan sayılan Sebeiyye'nin gaybet düşüncesi, zamanla Şîa'nın inanç esasları arasında yer bulmuştur.<sup>168</sup>

Sözlükte hidayete erdirilmiş, kendisine doğru yol gösterilmiş kişi demektir.<sup>169</sup> Terim olarak, dünyanın sonuna doğru zulümle dolan yeryüzünü adalet ve hak inancı ile doldurmak üzere gelecek olan kurtarıcı şeklinde tarif edilmektedir.<sup>170</sup> Keysaniyye, Navusiyye, İsmailiyye gibi Şîi mezheplerde görülen mehdî beklentisi özellikle de İmâmiyye mezhebinin inanç esaslarından sayılmakta ve 12. imam Muhammed b. Hasan'ın beklenen mehdî olduğuna inanılmaktadır.<sup>171</sup>

<sup>163</sup> Şeyh Sadûk, *İ'tikadât-İmâmiyye*, 123-124.

<sup>164</sup> Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 4: 42.

<sup>165</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 36: 3321.

<sup>166</sup> Allame Murtaza Askerî, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Sünnet Ekolleri İmamet ve Sahabe*, çev. Cafer Bendiderya - İsmail Bendiderya (İstanbul: Kevser Yayınları, 2005), 579; Ayetullah Muhammed Horasani, *Alametleriyle Beklenen Mehdi Aleyhisselam*, çev. Mahmut Acar (İstanbul: Risalet Yayınları, 2006), 49; Ayrıntılı bilgi için bk. Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri*, 100-101; Avni İlhan, "Gaybet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 13: 410; Cemil Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam el-Mehdi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016), 28.

<sup>167</sup> Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 23; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 19, 22; Kummi - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 95, 99; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 448-449; Şehristânî, *el-Milel*, 230-231.

<sup>168</sup> Şeyh Sadûk, *İ'tikadât-İmâmiyye*, 111; İlhan, "Gaybet", 13: 412.

<sup>169</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 51: 4638.

<sup>170</sup> Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri*, 208.

<sup>171</sup> Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 23; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 19, 22; Kummi - Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 95, 99; Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn*, 1: 72, 83-88; İbn Hazm,

Şehristânî'ye göre İmâmiyye, yaşamış olduğu tüm bölünmelere rağmen on ikinci imamın imâmeti, gaybeti ve mehdiliği üzerinden bir inanç sistemi geliştirmiştir.<sup>172</sup> İmâmî fırkalardan Navusiyye, Cafer es-Sadık'ın ölmediğine ve kâim mehdî olarak geri döneceğine inanmaktadır. Ca'fer es-Sadık'tan aktarılan "Başımın, bir dağ üzerinden size yuvarlandığını görseniz bile inanmayın, çünkü ben sizin kılıç sahibi efendinizim." rivayeti Navüsiyye'nin iddiaları için öne sürdüğü delillerden biridir.<sup>173</sup> Şeyh Müfid'de bu iddialardan bahsetmekle birlikte Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen farklı bir rivayeti kullanmaktadır. Bu rivayet ise "Şayet biri size gelip, benim yıkanıp, kefenlenip, defnedildiğimi iddia ederse ona inanmayın." sözüdür.<sup>174</sup> Şerif el-Murtezâ ise, Nāvüsiyye'yi eleştirerek iddialarını gâli fırkalara benzetmektedir.<sup>175</sup>

Şehristânî, İmâmiyye ile ilgili olarak Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünden sonra kimisi onun öldüğüne, kimisi ölmediğine, kimisinin de onun kaim olarak geleceğine inandığını iddia etmektedir. Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu Mûsâ Kâzım'ın vefatından sonra da buna benzer çeşitli ihtilaflar yaşanmıştır. Örneğin, İmâmiyye'nin Vâkıfe kolu Musa Kazım'ın gaybete girdiğini ve geri döneceği iddiasını dile getirmektedir.<sup>176</sup> Vâkıfe'nin gaybet ve mehdilik iddialarına Enbârî, İbn Hazm ve Şii kaynaklarda da benzer ifadelerle rastlanılmaktadır.<sup>177</sup>

İmâmiyye içerisinde Hasan el-Askeri'nin ölümünden sonra teşekkül eden on bir fırkanın üçü gaybet ve mehdilik iddialarında bulunmaktadır. Onlardan bir fırka Hasan el-Askeri'nin ölmediği, mehdî

*Dinler ve Mezhepler*, 3: 448-449; Şehristânî, *el-Milel*, 192-193, 218-219, 222-223, 226-227, 230-231.

<sup>172</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 226-227.

<sup>173</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 218-219; Ayrıca bk. Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 79-80; Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, 57; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 195; Şeyh Sadük, *Kemâlü'd-dîn*, 1: 72; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 171-172, 446-449.

<sup>174</sup> Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 305.

<sup>175</sup> Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 307.

<sup>176</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 220-221; Ayrıca bk. Şeyh Sadük, *Kemâlü'd-dîn*, 1: 72; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 313.

<sup>177</sup> Enbârî, *Mesâilü'l-imâme*, 47-48; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 446-449; Kummî, *Kitâbü'l-makâlât*, 89; Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, 67; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 219-220; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 313.



olarak döneceği iddiasını sürdürmektedir.<sup>178</sup> Kısa süre sonra taraftarı kalmayan bu fırkanın iddialarına çeşitli kaynaklarda da rastlamak mümkündür.<sup>179</sup>

Altıncı ve dokuzuncu zümreler ise Hasan el-Askeri'nin vefatı sonrası gaip bir oğlu olduğunu iddia edenlerdir. İddiaya göre, Hasan el-Askeri'nin iki yaşında bir oğlu vardır. İsmi Muhammed olup babası vefat ettikten sonra kaim mehdî olduğu kabul edilmektedir. Şehristânî'nin vermiş olduğu tüm bu malumatlar, İmâmiyye Şîa'sının on birinci imamın vefatından sonra gaip mehdî beklentisiyle ilgili çeşitli ihtilaflar yaşadığını göstermektedir.<sup>180</sup>

İbn Hazm ise İmâmiyye'deki mehdî beklentisinin Hasan el-Askeri'nin vefatından sonra cariyesinin hamile olduğu iddialarıyla gündeme geldiğini ifade etmektedir. Hasan el-Askeri'nin bir oğlu olduğunu söyleyenler onun gaybete çekildiğini ve geri döneceğini iddia etmektedir.<sup>181</sup> Şîi âlimlerden Kummi, Nevbahti, Şeyh Sadûk, ve Murtezâ da bu iddialara yer vermektedir.<sup>182</sup>

Şeyh Saduk, Hasan el-Askeri'nin ölümünden önce on ikinci imam Muhammed el-Mehdî'nin dünyaya geldiğini, gaybete çekildiğini ve uzun bir müddet gaybette kaldıktan sonra geri geleceğini iddia etmektedir.<sup>183</sup> Beklenen mehdî Allah'ın halifesidir. İsmi Hz. Peygamber tarafından belirlenmiştir. Gelişi uzun sürse bile imamın sadece o olduğuna ve gaybetten dönüp yeryüzünü adaletle dolduracağına inanılmaktadır.<sup>184</sup>

Şehristânî, gaybetteki kişinin imâmetini benimseyenlerin, utanmadan “De ki: yapacağınızı yapın; amelinizi Allah da Resûlü de mü'minler de görecektir. Sonra görüleni ve görülmeyeni bilen Allah'a döndürüleceksiniz.” (et-Tevbe 9/105) ayetini delil kullanmalarını üstü kapalı eleştirmektedir.<sup>185</sup>

<sup>178</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 224-229.

<sup>179</sup> Kummi, *Kitâbü'l-makâlât*, 106-107; Nevbahti, *Fıraku's-Şîa*, 79-80; Kummi - Nevbahti, *Şîi Fırkalar*, 242, 248-249; Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn*, 1: 77; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 319.

<sup>180</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 226-227.

<sup>181</sup> İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler*, 3: 172-173, 450-453.

<sup>182</sup> Kummi, *Kitâbü'l-makâlât*, 102-106; Nevbahti, *Fıraku's-Şîa*, 90-93; Kummi - Nevbahti, *Şîi Fırkalar*, 242-247, 264-266; Kuleynî, *el-Usûl*, 1: 514; Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn*, 1: 83-88; Murtezâ, *el-Fusûlü'l-muhtare*, 2: 318-319.

<sup>183</sup> Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn*, 1: 83-88.

<sup>184</sup> Şeyh Sadûk, *İtikadât-İmâmiyye*, 111-112.

<sup>185</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 228-229.

Şehristânî, “Gaybet iki yüz elli kûsür yıl uzadı, hâlbuki sahibimiz, eğer kâim kırklı yıllarda bile ortaya çıkarsa o sizin sahibiniz değildir, demiştir.” rivayetiyle İmâmiyye’nin öz eleştiri yaptığını, gaybetten sonra uzun yıllar geçmesine rağmen sonlanmamasını da anlamsız bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>186</sup>

Şehristânî, gaybet süresini kaç yıl tasavvur ettikleri sorusuna İmâmiyye’nin vermiş oldukları “Hızır ve İlyas’ın sağ olup binlerce yıldır yemeye içmeye muhtaç olmadan yaşadıkları gibi Ehl-i Beyt’ten biri hakkında da bu durum caizdir” cevabını şaşkınlık ve bocalama hâli olarak değerlendirmektedir. Ayrıca Şehristânî’ye göre Hızır ve İlyas bir toplumun sevk ve idaresini üstlenmemiştir. Fakat İmâmiyye’nin imamlarının, bir topluluğu yönlendirmek, hidayet ve adalet etmek gibi bir vazifesi olmalıdır. İnsanlar da o imama uyma mükellefiyetindedir. Nasıl olur da görünmeyen bir imama uyulur, onun yolundan gidiler diyerek İmâmiyye’nin bu düşüncesini tuhaf bulmuştur.<sup>187</sup>

### Sonuç

İslâm mezhepleri tarihi kaynaklarının en önemlilerinden sayılan Şehristânî’nin *el-Milel ve’n-nihal* adlı eseri dikkate alınarak İmâmiyye’nin İmâmet görüşü incelenmiştir. Teşekkülü h. III. asrın ortalarında başlayıp günümüze kadar devam eden İmâmiyye ile ilgili klasik dönem İslâm mezhepleri müellifleri çeşitli bilgiler aktarmıştır. Bu müelliflerden biri mezhebî kimliğiyle ilgili hakkında çeşitli tartışmalar olan fakat araştırmacıların çoğunluğuna göre Eş’arî bir kelamcı kabul edilen Şehristânî’dir. Eş’arî, Müstakil Sünnî (İbn Hazm), Mürcii-Hanefî ve Zeydi-İsmâîli-İmamî gelenekten gelen eserlerle yaptığımız karşılaştırma sonucunda Şehristânî’nin İmâmiyye’ye ait imamların soyları ve vasiyetleri hakkında doyurucu bilgiler aktardığı fakat imamların ismeti, bilgisi ve takıyye konusunda diğer geleneklere nazaran yeterli düzeyde bilgi aktarmaması dikkat çekicidir. Diğer geleneklere kıyasla özellikle imamların mâsumiyet düşüncesi konusunda el-Milel’de sadece Gâliyye’den sayılan Hişâmiyye kolundan bahsedilirken tek bir yerde temas edilmiştir. Ancak imamın faziletine dair birçok örnek bulmak mümkündür. Sahâbenin durumu ve Hz. Ali’nin imâmet iddiaları gibi meselelerde Şehristânî’nin, eleştirilerde bulunması, gaybetin uzun yıllar sürmesini ve sona ermemesini anlamsız bulması, gaybetteki kişinin imâmetini kabul edenlerin ayeti utanmadan delil olarak kullandıklarını söylemesi eserin mukaddimesinde zikrettiği tarafsızlık ilkesine pek uymadığını göstermiştir.

<sup>186</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 226-229.

<sup>187</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 226-229; Muhammed el-Mehdî’nin gaybeti ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Hakyemez, *Şia’da Gaybet İnancı*, 99-106.

İmâmiyye'nin imâmeti iman meselesi haline getirmesi birçok farklı görüşü benimsemelerinin yanı sıra gaybet ve mehdilik gibi kabullere meyletmelerine sebep olmuştur. İmâmiyye'nin on ikinci imamın gaybeti ve mehdiliği ile ilgili çeşitli iddialarda bulunduğu ve aynı inancı günümüzde de devam ettirdiği anlaşılmıştır. Şii gelenek içerisinde ortaya çıkan farklı imamların vefatı sonrası da gaybet ve mehdilik iddialarında buldukları tespit edilmiştir. Farklı mâkâlât gelenekleriyle de desteklenen bilgilerde İmâmiyye mezhebinin görüşlerinin genel olarak anlaşılabilir şekilde rivayet edildiği, Şehristânî'nin konuları işlerken ilmi üslûba riayet ettiği anlaşılmıştır.

### **Kaynakça**

- Abdülbâki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Arı, Mehmet Salih. *İmâmiyye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Askerî, Allame Murtaza. *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Sünnet Ekolleri İmamet ve Sahabe*. çev. Cafer Bendiderya - İsmail Bendiderya. İstanbul: Kevser Yayınları, 2005.
- Ateş, Orhan. "El-Milel ve'n-Nihal'in Mukaddimesi Çerçevesinde Şehristânî'nin Fırka Yazıcılığının Bazı Sorunları", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2008): 105-130.
- Aydın, Osman vd. *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*. ed. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Aydın, Osman. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*. Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2008.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırak*. nşr. Nuaym Hüseyin Zerzûr. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1436/2015.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Beyhakî, Ebû'l-Hasan Zahirüddin Ali b. Zeyd b. Muhammed. *Tetimetü swânü'l-hikme*. nşr. Refik el-A'cem. Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Lübânî, 1336/1918.
- Bulut, Mehmet. "İsmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'alesi 1* içinde, ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz. 441-491. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

- Dalkılıç, Mehmet. “Abdülkerim eş-Şehristânî'nin İslâm Mezheplerini Tasnif Metodu”. *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2008), 141-155.
- Dalkılıç, Mehmet. “Eleştirel Açından Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak Takıyye”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003): 113-139.
- Dalkılıç, Mehmet. “İbn Hazm'a Göre Şîa”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2006): 147-172.
- Demir, Ahmet İshak. *Klasik Dönem Mezhepler Tarihi Kaynaklarının Objektifliği*. Rize: STS Yayınları, 2011.
- Demircan, Adnan. *Hız. Ali'nin Hilâfet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Ebû Temmâm. *Bâbu's-Şeytân min kitâbi's-şecere*. nşr. Wilferd Madelung, Paul E. Walker. Leiden: Tuta Sub Aegide Pallas, 1998.
- Enbârî, Ebû'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Abdillâh. *Mesâilü'l-imâme ve muktetafât mine'l-kitâbi'l-evsat fi'l-makâlât*. nşr. Joseph Van Ess. Beyrut, 1971.
- Eş'arî, Ebû'l Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. nşr. Helmut Ritter. Beyrut: Daru'n-Neşr, 1426/2005.
- Eş'arî, Ebû'l Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. nşr. Helmut Ritter. Beyrut: Daru'n-Neşr, 1426/2005.
- Gömbeyaz, Kadir. *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Günaydın, Enver, *Eş'arî'ye Göre Şîa Fırkaları*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Hakyemez, Cemil. *Şîa'da Gaybet İnanç ve Gaib On İkinci İmam el-Mehdî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2016.
- Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü enbâi'z-zamân*. nşr. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1971.
- Hamevî, Şihâbüddîn Ebî Abdillâh Yâkût. *Mu'cemü'l-büldân*. nşr. Ferîd Abdülazîz el-Cündî. 7 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Harman, Ömer Faruk. “el-Milel ve'n-Nihal”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 58-60. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Harman, Ömer Faruk. “Şehristânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 467-468. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Horasani, Ayetullah Muhammed. *Alametleriyle Beklenen Mehdi Aley-hisselam*. çev. Mahmut Acar. İstanbul: Risalet Yayınları, 2006.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. nşr. Şu'ayb Arnaût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd el-Endelüsî. *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Camâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullah ve Hâşim Muhammed Şazeli. 55 Cilt. Kahire: Daru'l-Maarif, 1119/1708.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn. *Minhâcü's-Sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelâmi'l-şîati'l-kaderiyye*. nşr. Muhammed Reşad Sâlim. 9 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1409/1989.
- İlhan, Avni. "Gaybet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 410-412. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- İnal, İbrahim Hakkı. "Batıda Mezhepler Tarihi Metodolojisi Çalışmaları: Keith Lewinstein Örneği". *Usûl: İslam Araştırmaları* 11 (2009): 55-70.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kummî, Ebû Halef el-Eş'arî - en-Nevbahtî, Ebû Muhammed b. el-Hasan b. Mûsâ. *Şîr Fırkalar, Kitâbü'l-makâlât ve'l-fırak/Fıraku's-Şîa*, çev. Hasan Onat - Sabri Hizmetli - Sönmez Kutlu - Ramazan Şimşek. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Kummî, Ebû Halef el-Eş'arî. *Kitâbü'l-makâlât ve'l-fırak*. nşr. Muhammed Cevad Meşkûr. Tahran: Matbaatü Haydarî, 1963.
- Kutlu, Sönmez. "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'alesi 1* içinde, ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz. 391-440. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.
- Kuzgun, Şaban. "Şehristani'nin Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve 'el-Milel ve'n-Nihal' İsimli Eserinin Dinler Tarihi İle İlgili Önemli Bölümlerinin Tercümesi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985): 179-208.
- Lewinstein, Keith. *Studies in Islamic Heresiography: The Khawarij in Two Firaq Traditions*, New Jersey: Princeton University, Doktora Tezi, 1989.
- Mayer, Toby. "Şehristânî'ye Göre Kur'ân'ın Sırları: Bir Ön Değerlendirme". çev. Mehmet Kaya. *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2008): 93-140.
- Murtezâ, Şerîf. *el-Fusûlü'l-muhtare mine'l-uyun ve'l-mehâsin. Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Mufîd* içinde. 2. Beyrut: Daru'l-Müfid, 1414/1993.

- Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed eş-Şeyh. *el-İfsâh fi'l-imâme. Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid* içinde. 8. Beyrut: Daru'l-Müfid, 1414/1993.
- Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed eş-Şeyh. *el-İrşâd fi ma'rifeti hücecellâhi ale'l-ibâd. Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid* içinde. 11/1. Beyrut: Daru'l-Müfid, 1414/1993.
- Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed eş-Şeyh. *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi ve'l-muhtarât. Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid* içinde. 4. Beyrut: Daru'l-Müfid, 1414/1993.
- Nesefî, Ebû Mûtî Mekhûl b. el-Fadl. *Kitâbu'r-redd alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâ.* nşr. Seyyid Bahçivan. Konya: Hikmet Yayınları, 2013.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed b. el-Hasan b. Mûsâ. *Fıraku's-Şîa.* nşr. es-Seyyid Muhammed Sâdık. İstanbul: Matbaatü't Devle, 1931.
- Onat, Hasan. "Şii İmâmet Nazariyesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992): 89-110.
- Öz, Mustafa. *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Öztürk, Mustafa. "Mefâtihu'l-Esrâr Adlı Kur'an Tefsiri Bağlamında Ebû'l Feth eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2012): 1-41.
- Râzî, Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân. *Kitâbü'z-zîne fi'l-kelimâti'l-islâmiyyeti'l-arabiyye.* nşr. Hüseyin Hamdânî. 2 Cilt. San'a: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûsü'l-Yemenî, 1415/1994.
- Ressî, Kâsım b. İbrahim b. İsmâil b. İbrahim b. el-Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebi Tâlib. *Mecmûu kütüb ve resâili'l-İmâm el-Kâsım b. er-Ressî.* nşr. Abdülkerîm Ahmed Cedbân. 2 Cilt. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1422/2001.
- Sedâbâdî, Ubeydullah b. Abdullah. *el-Mukni' fi'l-imâme.* nşr. Şâkir Şeba. Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1414/1993.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *et-Tahbîr fi'l-mu'cemi'l-kebîr.* nşr. Halil el-Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1998.
- Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi. *Ta-bakâtü's-şâfi'îyyeti'l-kübrâ.* nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî ve Abdülfettâh Muhammed b. el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Daru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1336/1918.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi.* çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*. nşr. Alfred Guillaume. London: Oxford University Press, 1934.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî. *Risâletü'l-i'tikadât-İmâmiyye (Şî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, çev. Ethem Ruhi Fıġlalı. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî. *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*. nşr. Ali Ekber el-Gaffârî. 2 Cilt. Kum: Neşr-ü Dâri'l-Hadis, 1395.
- Şirazî, Ayetullah Uzma Nasır Mekarim. *İnançlarımız*, çev. İsmail Bendiderya. İstanbul: Kevser Yayınları, 2011.
- Tabatabâî, Allame Muhammed Hüseyin. *Tüm Boyutlarıyla İslâm'da Şia*, çev. Kadir Akaras - Abbas Akyüz. İstanbul: Kevser Yayınları, 2016.
- Tan, Muzaffer. "Hanefi-Mâturîdî Fırak Geleneġi Baġlamında Mezheplerin Tasnif Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008): 121-152.
- Tancı, Muhammed. "Şehristânî". *İslâm Ansiklopedisi*. 11: 392-396. İstanbul: MEB Yayınları, 1979.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-akâidi'n-nesefiyye*. nşr. Muhammed Adnan Derviş. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *Sünenü't-Tirmizî*. 4 Cilt. İstanbul: Çaġrı Yayınları, 1992.
- Toker, Yaşar, *Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî'nin el-Mîlel ve'n-Nihal Adlı Eserinde Sabîlik*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Topaloġlu, Bekir - İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Toru, Ümit. "Eş'arî Geleneġin İsmâilîlik Söylemi ve Sosyo-Politik Temelleri (Baġdâdî Örneġi)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 363-402.
- Toru, Ümit. "İmâmiyye Algısında Süreç İhmali ve Genelleme Sorunu: Eş'arî Makâlât Geleneġi Örneġi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018), 377-418.
- Toru, Ümit. "İsmâiliyye'nin İslam Dışı Kökenine Dair Eş'arî İddialar". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2029), 241-278.
- Toru, Ümit. *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'arî Geleneġin Şîlik Algısı*. Ankara: Astana Yayınları, 2020.
- Uzun, Âdem Sezgin, *İbn Hazm'ın Gulat Anlayışı ve Gâli Fırkalar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Yıldırım, Ömer Ali. *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Yörükkan, Yusuf Ziya. *Ebü'l-Feth Şehristânî "Milel ve Nihal" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. nşr. Şu'ayb Arnâut. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996.

### **Extended Summary**

The importance of primary sources in the research of History of Islamic sects is indisputable. Shahrastani's work, *al-Milal wa'l-nihal* is among the important sources of History of Sects claiming to be an objective resource. In this work, which has received various praises within the historical maqalat tradition of the sects, a comparison is made between the Imamiyyah branch of Shia and different maqalat traditions written before *al-Milal*, while investigating the concept of imamate. The reason for our preference for the Shi'a's Imamiyya sect is that it is the second largest majority after the Ahl as-Sunnah, which differentiates itself by accepting the idea of imamate as a belief system in the Islamic Ummah. Our aim is to determine what kind of interaction with the information belonging to the Imamiyyah sect, as expressed in Shahrastani, interacts with the works from the Ash'ari, independent Sunni (Ibn Hazm), Murjiite-Hanafi and Shiite traditions. This will help us to understand better the formation process of the historical tradition of Islamic sects and it will be determined what kind of conceptual and analytical framework that the resulting literature fits into. Another aim is to determine the extent to which it adheres to the objectivity criteria stated in the introduction of *al-Milal*. In this context, how Shahrastani, who classified Imamiyyah as one of the five main branches of Shia, handled the idea of imamate, and whether these views reflect the truth or not, were compared with the historical sources of sects from different traditions in accordance with research and publication ethics.

In the method of handling the subject, Shahrastani's life, ideas and works were briefly mentioned, and then a conceptual framework was created about the idea of the imamate. The necessity of imamate, the characteristics of an imam, taqiyyah (dissimulation), the imamate of Imam Ali, the concept of occultation (ghayba), and the belief in the Mahdi are examined by determining the views of the Imamiyya sect. These views are then compared with works from different traditions mentioned above, as well as with the book *al-Milal*. In our research, all the information regarding the Imamiyya sect found in *al-Milal* has



been included in order to identify any differences or deficiencies in knowledge. While comparing, current studies have been partially touched upon. As literature, Shahrastani's *al-Milal wa'l-Nihal*, belongs to the Ashari tradition, is one of the main sources of our research. During the comparison, Ibn Hazm's work *al-Fasl*, which has a problem of contact with the Ashari-Mutazili tradition and is evaluated as independent within Sunnism, and other works belonging to the Murjiite-Hanafi, Zaydi, Ismaili and Imami traditions have also been examined.

An overview of Shahrastani was provided before delving into the main topic. Various claims have been put forward about Shahrastani, who is a member of the Ashari and Shafii sect, and it has been claimed that he is prone to the views of philosophers. One of the debated aspects regarding Shahrastani's religious affiliation is the claim that he belonged to the Imamiyya sect. Despite all these different claims, Shahrastani is accepted as one of the scholars in Sunni-Ashari kalam tradition.

The Imamate issue is one of the important elements that cause both political and theological schooling among Muslim societies. As a matter of fact, more disagreements arose on this issue than on any other religious issues, and the parties even entered into an armed struggle with each other. After expressing the general consensus of the Shi'a regarding the necessity of the imam, Shahrastani provided various information about the concept of the imamate within the Imamiyya branch. Shahrastani stated that the Imamiyyah sect was in agreement with the transfer of the imamate until the time of Ja'far al-Sadiq. The same information has been encountered about the lineage and testament of the Imam of the Imamiyya branch of Shia, although the ways of expression of Shahrastani in particular are different in different traditions. It was seen that they adopted the condition of inheritance in the imamate, and they disagreed more after each imam than the other sects. While the concept of infallibility of the imam (*masumiyet*) is an important topic for the Imamiyya, *al-Milal* only provides a single piece of information on this matter.

More detailed information is given in other traditions. Nesefi reports that Navusiyyah, one of the subgroups within Imamiyya, bases the superiority and excellence of Imam Ali on his kinship with the Prophet Muhammad and his bravery in battles. Ibn Hazm, like the aforementioned statements, also expresses that Shi'a regards Imam Ali as the most superior among the ummah (Muslim community) after the death of Prophet Muhammad. He shares a similar view in emphasizing the elevated status of Imam Ali within Shi'a beliefs. Shiite scholars such as Kummi and Nevbahti also state that imams must be innocent because religious sciences endowed to them.

Indeed, within the Imamiyya sect, it is possible to find examples of the virtues of the Imams in Shahrastani's works. One example of the virtue of Imam Ali is when Prophet Muhammad entrusted him with the duty of reciting Surah Al-Bara'at (Surah At-Tawbah) instead of Abu Bakr. This incident is cited as evidence of the excellence and special status of Imam Ali. While talking about Ja'far al-Sadiq, one of the important scholars of Imamiyyah, Shahrastani mentions that he had deep knowledge and decency, and that those who attended his assembly took the secrets of science from him and benefited a lot. According to a narration attributed to Ja'far al-Sadiq, as reported by Kulayni through Hisham ibn al-Hakam, if Allah appoints someone as his proof (hujjah), He bestows upon them all the knowledge they will need.

In his work, *al-Milal*, Shahrastani did not touch on the belief of Imamiyya, although he included his thoughts on taqiyyah in the relevant places where he mentioned the Kharijites and its sub-branches. Sheikh Saduk states that taqiyyah is an obligatory. According to Shaikh Mufid, taqiyyah is for the common people, not for scholars. The taqiyyah of scholars means that the truth will be lost. Ibn Hazm expresses his opinion regarding the Shi'a belief in taqiyyah. According to him, if, in the view of the Shi'a, the previous administrations were considered invalid, then taqiyyah should not be practiced during the rule of Imam Ali because it would no longer be necessary. He suggests that if Imam Ali's rule is considered legitimate, there would be no need for taqiyyah as falsehood should not be implemented.

According to Shahrastani, the Imamiyyah developed a belief system based on the imamate, occultation, and mahdism of the twelfth imam, despite all the divisions it experienced. Ibn Hazm states that the expectation of the Mahdi within the Imamiyyah emerged after the death of Hasan al-Askari, based on the claims of his concubine's pregnancy.

As a result, the Imamiyya's view on the Imamate was examined by taking into account the work of Shahrastani, which is considered to be one of the most important historical sources of Islamic sects, *Al-Milal wa'l-Nihal*. Classical historians of Islamic sects have provided various information regarding the formation of Imamiyya, which emerged in the middle of the 3<sup>rd</sup> century and reached to the present. Despite various debates about his sectarian identity, Shahrastani is accepted as an Ash'ari theologian according to the majority of researchers. Based on our comparison with works from the Ashari, independent Sunni (Ibn Hazm), Murjiite-Hanafite and Zaydi-Ismaili-Imami traditions, it is notable that Shahrastani provides comprehensive information about the lineages and wills of the Imams belonging

to Imamiyya. However, it is worth noting that he does not offer sufficient information about the sinlessness, knowledge, and dissimulation (taqiyyah) of the Imams compared to the other traditions. Regarding the concept of the infallibility of the Imams, al-Milal briefly mentions the Hisamiyyah branch, which is considered among the Galiyya (extremist) sects, in only one place.

However, it is possible to find many examples regarding the virtue of the Imam. In matters such as the status of the Companions (ashab) and Imam Ali's claims of the imamate, Shahrستاني's criticism, his view on the prolonged occultation and its never-ending nature, and his assertion that those who accept the imamate of the hidden Imam shamelessly use the verse as evidence, all indicate that he deviated from the impartiality principle mentioned in the introduction of his work. The Imamiyyah's emphasis on the concept of imamate as a matter of faith has led them to adopt various different views and incline towards beliefs such as occultism and the Mahdism. It has been understood that the Imamiyya made various claims about the occultation of the twelfth imam and his Mahdism, and that the same belief continues today. It has been determined that different imams who emerged in the Shi'ite tradition made claims of occultism and Mahdism even after their death. It has been understood that the views of the Imamiyya sect are transmitted in a way that can be understood in general, in the information supported by different maqalat traditions, and that Shahrستاني complied with the scientific style while processing these subjects.

## İmamiyye Şiası'nda Ahbarilik ve Usulilik Ayrışması

The Separation of Ahbarism and Usualism in Imamiyya Shī'a

İskender TANIŞ\*

### Öz

Şia, Hz. Peygamber'den sonra imame-tin Hz. Ali ve çocuklarından olduğuna inananlar için kullanılan şemsiye bir kavramdır. Günümüzde hâlâ varlığını sürdüren bu mezhebin en büyük kolu İmamiyye mezhebidir. İsnâaşeriyye ve Caferilik olarak da anılan bu mezhep, esas itibariyle on iki imamın nass ile tayin edildiğine ve on ikinci imamın küçük gizlilik kabul edilen (Gaybet-i Suğra)'ya sonrasında da büyük gizlilik olarak bilinen (Gaybet-i Kübrâ)'ya girdiğine inanmaktadır. On ikinci imamın, âhir zamanda çıkması beklenen Mehdi olduğuna inanan İmamiyye, tarihi süreçte Ahbarilik ve Usulilik olarak iki ekole ayrılmıştır. Gaybet-i Kübrâ'nın başlamasıyla ortaya çıkan problemlere çözüm üretmek, İmâmî toplumun birlikteliğini ve devamını sağlamak maksadıyla mezhep içerisinde ortaya çıkan bu ayrışmada Ahbariler, imamın Gaybet-i Kübrâ'ya girip artık insanlarla iletişimin kesilmesinden sonra ortaya çıkan sorunları çözmede Ehl-i Beyt imamlarından gelen rivayetlerin (ahbar) yeterli olacağını düşünmüşlerdir. Buna mukabil sorunların çözümünde sadece ahbarın yeterli olmayacağını bunların yanında

### Abstract

Shī'a is an umbrella term for those who believe that after the death of the Prophet Muhammad (pbuh), the Imamate is right of Ali and his children. The largest branch of this sect, which still exists today, is the Imâmiyya sect. This sect, also known as Ithnâ 'Ashariyya and Ja'farism, believes in the existence of twelve Imams and that the twelfth Imam first entered the minor (al-Ghayba al-Sughrâ) and then the great secrecy (al-Ghayba al-Kubrâ). The Islamic sect, which believes that the twelfth imam is the Mahdi, who is expected to appear in the end times, has been divided into two schools as Ahbarism and Usulism in the historical process. In this divergence that emerged after the Great Secrecy of the Twelfth Imam, the Ahbaris thought that the narrations (ahbar) from the Imams of Ahl al-Bayt would be sufficient to solve the problems that arose after the Imam entered the Great Secrecy and ceased to communicate with people. On the other hand, the group that said only narrations would not be sufficient in solving the problems and rational methods should also be used

\* Dr, Konya, Türkiye / e-posta: iskender\_tanis\_2006@hotmail.com / ORCID ID: 0009-0004-2535-8938

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
16.04.2023	21.06.2023	30.06.2023
DOI	10.18403/emakalat.1284128	

akli metotlarında da kullanılması gerektiğini söyleyen grup ise Usuli olarak adlandırılmıştır. Bu makalede bu ayrışmanın kısa bir tarihçesi verildikten sonra her iki ekolün belli başlı temsilcileri hakkında bilgi verilecektir. Çalışmada bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına titizlikle uyulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Şia, İmamiyye, Ahbarilik, Usulilik.

was called Usuli. It is seen that sometimes Ahbarism and sometimes Usulism were dominant during the time of states that supported Shiism such as the Būveyhids and Safavids. In this article, after giving a brief history of this divergence, information about the main representatives of both schools will be given.

**Keywords:** The History of Islamic Sects, Shī'a, Imamiyya, Ahbarism, Usulism.

### Giriş

Hız. Peygamber'in vefatı ile Müslümanlar içinde dinin ana kaynaklarını anlamada ve uygulamada ortaya çıkan farklı düşünce yapıları zamanla kurumsallaşarak mezhep adını almıştır. Bunlardan biri olan Şia, Hız. Peygamberin vefatından sonra İslam toplumuna liderlik yapacak kişinin Hız. Ali olduğunu iddia ederek onun nas ve tayinle halife olduğunu düşünenlerin oluşturduğu bir mezheptir.

"Şia" kelimesinin terim anlamı, "Ali b. Ebi Talib'in taraftarları olup Hız. Peygamber'in vefatından sonra Ali b. Ebi Talib'in nas ve tayinle halife olduğunu kabul eden ve bu durumun kıyamete kadar Haşimi soyundan veya onun Fatıma'dan olan soyundan devam edeceğini söyleyen topluluklardır."<sup>1</sup> Hız. Ali'nin imamet ve hilafetinin açık veya kapalı nas ve vasiyetle sabitliği üzerinde duran Şia, İmametini Ali evlatlarından başkasına geçemeyeceğini, başkasına geçtiği zaman bu o kişinin zulmüyle veya kendi takıyyeleri ile olacağı düşüncesindedir.<sup>2</sup>

Şia'nın ortaya çıkışı ile ilgili çeşitli yaklaşımlar olsa da araştırmacıların uzlaştığı ortak nokta, bu mezhebin Kərbela Olayı (61/680), Tevvâbün hareketi (61/680-63/683), Muhtar es-Sekafi (öl.67/687) hareketi gibi kimi olaylar İslam toplumunda fikir kırılmalarına yol açmıştır. Hicri 1. asrın son çeyreğinde ilk Şii düşünceler ("vasilik",

<sup>1</sup> en-Nevbahti, *Kitabu'l Makalat ve'l-Fırak Fıraku's-Şia*, çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 51, (Dipnot 4).

<sup>2</sup> Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi)*, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 186; Ayrıca bkz. Ethem Ruhi Fırlalı, *İmamiyye Şiası* (İstanbul; Selçuk Yayınları, 1984), 9; Hasan Onat, "Şiiliğin doğuşu ilk Şii fikirler ve ilk Şii hareketler", *İslam Mezhepler Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat, Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 159-160.

“mehdilik” ve “rec’at”) ortaya çıkmıştır. Hicri 3. asrın sonunda Gaybet-i Suğrâ (260/874-329/941) ve 4. asrın başında Gaybet-i Kübrâ (329/941- günümüze kadar) düşüncesiyle Şiilik teşekkülünü tamamlamıştır.<sup>3</sup> Mazlum Uyar, İbrahim Kutluay, Habib Kartaloğlu’nun bu alanda yaptığı çalışmaları da göz önünde bulundurmak suretiyle makalemizde Şianın bir kolu kabul edilen İmamiyye’nin, imamların gaybetleri ile fıkhi ve itikadi alanda ortaya çıkan problemleri çözmek adına iki temel görüş olan Ahbari ve Usuli düşüncenin oluşum sürecini ve problemleri çözmeye ortaya koydukları metotları incelemeye çalışacağız. Bu bağlamda Ahbari ve Usuli düşünceleri temsil eden önemli gördüğümüz alimlere yer verilecektir.

### 1. İmamiyye Şiası (İsnaaşeriyye)

İmamiyye, Şia’nın en büyük koludur. Şii âlim Şeyh Müfid (öl. 413/1022) İmamiyye’yi imametın vacip olup her zamanda varlığına inanan, her imamın nassla sabit olup hepsinin ismet ve kemal sahibi olduğuna inanan ve imameti Hz. Hüseyin’in çocuklarına özgü kılan ve imamların 12 olduğunda ittifak edenlere verilen isim olarak tanımlamıştır.<sup>4</sup>

Şehristani (öl.548/1153), İmamiyye’yi “Hz. Peygamberden sonra Hz. Ali için imayla değil, bizzat kendisi gösterilerek açık nasla, gerçek tayinle imamlığını kabul edenler” olarak tanımlar ve “İmamiyye’ye göre İslam’da imam tayini gibi daha önemli bir rükün bulunmamaktadır.” der.<sup>5</sup>

İmamet nazariyesinin ilk ortaya çıkışı hicri II. asrın ortalarında. İmamet nazariyesinin ilk kırılma noktası İmam Ali Rıza’nın (öl.203/818) halife Me’mun (öl.218/833) tarafından veliaht ilan edilmesidir. İkinci kırılma noktası ise on ikinci imamın kayboluşu ile başlayan sefirler dönemidir. O günden bugüne İmamiyye değişerek, farklılaşarak varlığını devam ettirmiştir.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Bkz. Onat, “Şiiliğin doğuşu ilk Şii fikirler ve ilk Şii hareketler”, 175; Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 115-141; Fırlah, *İmamiyye Şiası*, 9; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlah, (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 51-52.

<sup>4</sup> Şeyh Müfid Muhammed b. Numan. *Evâilü’l-Makâlât fi’l-Mezâhib ve’l-Muhtârât*, haz. Vaiz Çernedâbi (Tebriz: Matbaat-ı Hakikat, t.s.), 7, 10.

<sup>5</sup> Şehristani, *el-Müel ve’n-Nihal*, 210.

<sup>6</sup> Onat, “Şiiliğin doğuşu ilk Şii fikirler ve ilk Şii hareketler”, 185. İmametın nass-tayinle olacağı düşüncesini sistemleştiren Hişam b. Hakem’le ilgili olarak bkz. Doğan Kaplan, *Hişam b. Hakem Hayatı, Görüşleri ve İmami Şiiliğe Katkıları*, (Konya: Aybil Yayınları, 2013):

İlk dönem Şii alimleri, on ikinci imamın gaybete girmesiyle birlikte ortaya çıkan bazı sorunlarla karşılaşmıştır. Bu sorunların giderilmesinde ortaya konan çözümler İmamiyye’de Ahbari-Usuli ayrışmasını doğurmuştur. İmamlardan gelen ahbarın yeterli olacağını düşünen grup Ahbarilik adını alırken sorunların çözümünde yalnızca ahbarın yeterli olmayacağını bunun yanında akli metotların da kullanılabilceğini düşünen grup ise Usulilik olarak adlandırılmıştır. Ahbarilik ve Usulilik arasında çıkan tartışmaların en önemlisi de ahbarın yanında akli metotların kullanılması konusundadır. Bu tartışma bazen Ahbarilerin üstünlüğü bazen de Usulilerin üstünlüğü ile günümüze kadar gelmiştir. Ancak günümüzde Usuli düşünce ön planda olmakla beraber küçük gruplar halinde olsa da Ahbari düşünceyi savunanlar bulunmaktadır.

## 2. İmamiyye’de Ahbarilik-Usulilik Ayrışması

Haberin çoğulu olan ahbar, dini hususlarda nakil ve rivayetlere bağlanmayı ifade etmektedir.<sup>7</sup> İmamiyye’de dini bilginin kaynağı olan imamların ahbarına dayanarak akla ve içtihadı karşı olan fırkaya Ahbariyye denir.<sup>8</sup> Ahbariyye, akaid ve fıkhıta imamlardan gelen sözlü ve yazılı rivayetleri tek kaynak olarak görmektedirler. Bunun sebebi Ahbariyye’nin imamların otoritesine mutlak bağlılığı baz almalarıdır.<sup>9</sup> Bunun için onlar imamların ahbarının yeterli olduğunu kabul etmektedirler.<sup>10</sup>

Şia alimleri, imamların söz, fiil ve takrirlerini sünnetin içine dahil ederek bunu sünnet ile ifade etmekle birlikte daha çok ahbar tabirini kullanmışlardır. Onlara göre, imamet nübüvvetin devamı olduğu için imamların ahbarı ile peygamberin sünneti aynıdır.<sup>11</sup>

Gaybet-i Suğrâ’ya girilmesiyle fıkhi ve itikadi alanda ortaya çıkan sorunları çözmek adına iki temel görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri olan Ahbarilikte, imam gaybette olsa dahi imamın toplumla devamlı irtibat halinde olması ve yönlendirici fonksiyonunun devam

<sup>7</sup> Metin Yurdağür, “Ahbâriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/490.

<sup>8</sup> Mazlum Uyar, *İmamiyye Şiası’nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik* (İstanbul; Ayışığı Kitapları 2000), 64.

<sup>9</sup> Yurdağür, “Ahbâriyye”, 1/490.

<sup>10</sup> Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 170; Habib Kartaloğlu, *Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Bağlamında İmamiyye’de Ahbari-Usuli Farklaşması*, (Sakarya: Sakarya üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 28.

<sup>11</sup> Uyar, *İmamiyye Şiası’nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 52.

edeceği, yeni problemlerin çözümünde imamların ahbarının yeterli olacağı düşüncesi hâkim olmuştur.<sup>12</sup>

Yukarıda ifade edildiği gibi bu dönem yaklaşık yetmiş yıl devam etmiştir. İmamın halen yaşadığına inanılmış, sefirlerin direkt imamla irtibata geçmişler ve onun adına hareket etmişlerdir.<sup>13</sup> Ancak imam, son sefirin altı gün içinde vefat edeceğini, başka sefir olmayacağını, bundan sonra Gaybet-i Kübrâ'nın başlayacağını bildirmiştir. Son sefirin 941 tarihinde ölmesiyle Gaybet-i Suğrâ dönemi sona ermiştir. İmam, “yeni çıkan problemlerde hadislerimizi rivayet edenlere müracaat edin. Çünkü onlar üzerinizde hüccetimdir, ben de onlara Allah'ın hüccetiyim. Gaybetim süresince benden yararlanmak bulut altına girdiği zaman güneşten faydalanmak gibidir. Artık gereksiz şeyleri sormayın, bilmediklerinizin üzerine gitmeyin” demiştir. Gölpınarlı, imamın gaybeti nedeniyle sefirlik ve naiplik hizmetlerini yürütenlerin yanında, dünya menfaatlerini düşünerek, halk içinde itibar kazanmak isteyen bu makamla alakası olmayan kimselerin de ortaya çıktığını söyler.<sup>14</sup>

Nitekim İmami Şiiliğin önemli âlimlerden Şeyhu't-Tâife olarak bilinen Ebu Cafer et-Tûsi (öl.460/1067), on ikinci imamın varlığı ve kıyamete yakın ortaya çıkacağıyla ilgili İmami Şiiliğin en önemli eserlerinden sayılan *el-Gaybe* eserinde Mehdi'nin babı ve yardımcısı oldukları iddiasını ortaya atan ve Şiilerce kınanıp lanetlenen kişiler sadedinde Ebu Muhammed Şerî, Ebu Cafer eş-Şelemgâni, Muhammed b. Nusayr Nemîri, Ahmed b. Hilal el-Kerhî, Ebu Tâhir Muhammed b. Ali b. Bilal, Hüseyin b. Mansur el-Hallâc'ı zikreder.<sup>15</sup>

Gaybet-i Kübrâ'nın ardından Şia alimleri, içtihadı ilk zamanlar Ehl-i Sünnet icadı gördüklerinden karşı çıkmışlar ve akla karşı bir tutum sergilediklerinden Ahbariyye olarak adlandırılmışlardır.<sup>16</sup> Son sefirin 941 tarihinde ölümüyle beraber günümüze kadar gelen döneme Gaybet-i Kübrâ denmektedir. Şu an hayatta olan imam, zamanı bilinmeyen bir tarihte mutlaka ortaya çıkacak ve adaleti sağlayacak-

<sup>12</sup> Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 44; Ahmet Hüsrev Çelik, Muhammed Mücahit Yılmaz, “İran Dış Politikasında Kurumsal ve Kuramsal Bir Aktör: Velayet-i Fakih”, *Türk Dünyası Araştırmaları* 116/229, (Temmuz 2017), 148.

<sup>13</sup> Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları* (İstanbul; Ensar Neşriyat, 2011), 207.

<sup>14</sup> Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepler Tarihi ve Şiilik*, 488-489.

<sup>15</sup> Ebu Cafer Muhammed b. Hasen et-Tûsi, *el-Gaybe*, (Tahran: Mektebetu Ninova el-Hadise, ts), 244-254.

<sup>16</sup> Uyar, *İmamiyye Şiası'nda düşüce ekolleri Ahbarilik*, 49.



tır. Öyle ki zulüm gören insanları zulümden kurtaracak, insanlar refah ve mutluluk içinde yaşayacak, fakirlik ortadan kalkacak, zekât alacak kimse dahi bulanamayacaktır.<sup>17</sup> İmamın, ne zaman geleceği konusunda görüş bildirmek İmamiyye kaynaklarında yasaklanmış, imamın zuhuru için vakit belirleyenlerin çirkin bir iş yaptıkları belirtilerek yalancılıkla itham edilmişlerdir.<sup>18</sup>

İmamlar nübüvvetin idari cephesi olarak görülmektedir. Bu yüzden imamlar, peygamberin şeriatını ilahi hükümlerden, emirlerden ayrılmamak üzere tatbik ve ümmeti idare etme görevindedir. İşte Ahbarilerin akla karşı olmaları bu düşüncelerinden kaynaklanmaktadır.<sup>19</sup> Ahbari unsurların Şiiilikte öne çıkmasında iki düşünce hakimdir. Bunlardan biri, Gaybet-i Kübrâ'da arada sefir yokken yeni ortaya çıkan olaylarda hadislere başvurulması, soru kapısının kapatılması, gereksiz şeylerin sorulmaması ve bilinmeyenlerin üstüne düşülmemesi düşüncesidir.<sup>20</sup> Diğer bir düşüncede gaybette olan imamın kısa bir süre içinde geri döneceği fikridir. Bunun için çözümü sıkıntılı olan konular imamın cevaplandırması için onun dönüşüne bırakılmıştır.<sup>21</sup>

Ahbariliğin sadece haberleri kabul eden fırka olarak görülmesi, onların Kur'an ve Ahbar konusunda getirmiş oldukları açıklamalara dayanmaktadır.<sup>22</sup> Ahbarilerin bir kısmı, Kur'an ve sünneti hüküm çıkarmak için kaynak kabul ederken, diğer kısmı da Kur'an'ın sadece sünnetle anlaşılacağından hareketle yalnızca sünneti kaynak kabul eder.<sup>23</sup>

Ahbarilik kavramını ilk kullanan Şehristani'dir.<sup>24</sup> Şehristani, İmamiyye içinde bir fırka olarak ilk kullanan kişi olarak gözükmektedir,<sup>25</sup> Şii müellif Abdulcelil el-Kazvini (öl.560/1165'ten sonra) ise Ahbari ve Usuli karşıtlığı şeklinde kullanan ilk kişi gözükmektedir.<sup>26</sup>

<sup>17</sup> Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiiilik ve Kolları*, 225-228.

<sup>18</sup> Mehmet Atalan, *Mezhepler Tarihi Açısından Cafer es-Sadık*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 104.

<sup>19</sup> Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepler Tarihi ve Şiiilik*, 284-285; Fığlalı, *İmamiyye Şiası*, 178-179.

<sup>20</sup> Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepler Tarihi ve Şiiilik*, 488.

<sup>21</sup> Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 49.

<sup>22</sup> Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 66.

<sup>23</sup> Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiiilik ve Kolları*, 286.

<sup>24</sup> Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 71.

<sup>25</sup> Şehristani, *El-Milel Ve'n-Nihal*, 217.

<sup>26</sup> Yurdagür, "Ahbâriyye", 1/490. Kazvini'nin *Nakz* adlı eseri Farça kaleme alınmıştır. Bu eserin pdfsine elektronik ortamda ulaşan ve eseri inceleyen hocam

Ahbarilik, on ikinci imamın gaybetiyle birlikte Şia'nın ilim ve kültür merkezlerinde hâkim olmuştur. Bu yüzden akla, kelama ve içtihadı dayalı fıkhi görüşler ortaya geç çıkmıştır. İmamın gaybette olması, imamların ahbarının Şii toplumun ihtiyaçlarını karşılaması sebebiyle daha gaybetin başında belirli fıkhi kaidelerin geliştirilmesine gerek olmadığı düşüncesi ile imamların ahbarı toplanıp bunlarla yetinilmiştir.<sup>27</sup>

Ahbariliği iki dönemde inceleyen Uyar, Safevilerden önce imamın gaybeti ile oluşan düşünce hareketine "ilk dönem Ahbariliği", Safevilerden sonra Esterabadi ile ortaya çıkan ve sistemleşen düşünce hareketine ise "son dönem Ahbariliği" ifadesini kullanmıştır.<sup>28</sup>

### 2.1. İlk Dönem Ahbariliği

İmamiye alimleri, bütün konularda Ehl-i Beyt'ten gelen sözleri esas alanların rivayetlerine bakmış özellikle de İmam Muhammed el-Bakır (öl.114/733) ile Cafer es-Sadık'tan (öl.148/765) gelen rivayetleri dikkate almışlardır.<sup>29</sup> İlk dönem Ahbarileri bu rivayetleri bir araya getirmeye çalışmışlardır. Bunlar Ehl-i Sünnet'e tepkilerinden dolayı içtihadı savaş açarak içtihadın bidat ve haram olduğunu söylemişlerdir.<sup>30</sup> Büveyhiler dönemi (932-1062) onlar için kendi görüşlerini yayma ve eserlerini ortaya çıkarma anlamında en önemli zaman dilimidir.<sup>31</sup> İlk dönem Ahbarilerin en önemli özelliklerinden biri imamların rivayetlerini farklı eserlerde toplayıp, akla tavır almalarıdır.<sup>32</sup> Bu alimler içtihadı Ehl-i Sünnet icadı olarak görene karşı çıkmışlardır. Ayrıca imamlar dönemine yakın olmaları da içtihadı karşı tavır almalarında bir gerekçe olarak görülebilir. Haliyle Şia'nın içtihat anlayışı da sistematik olarak ortaya geç çıktığından akılcılık ihmal edilmiştir.<sup>33</sup> Ahbariler, imamlar döneminden sonra toplum üzerinde kontrolü ellerinde tutmuş, Şiiilerin en önemli dini merkezi olan

---

Prof. Dr. Doğan Kaplan'a teşekkür ederim. Hocamın ifadesine göre eserin tahkiki neşri yapılmadığı, eser yazma olarak basıldığı için uzun süreli bir çalışma gerektirmektedir.

<sup>27</sup> Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 67, 73.

<sup>28</sup> Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 68.

<sup>29</sup> Fığlalı, *İmamiyye Şiası*, 179.

<sup>30</sup> Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 74-75.

<sup>31</sup> Fığlalı, *İmamiyye Şia'sı*, 180-181.

<sup>32</sup> Habib Kartaloğlu, "İmamiyye'de Ahbari-Usuli Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24, (Aralık 2011), 196.

<sup>33</sup> Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 74-68.

Kum'da etkili olmuşlardır.<sup>34</sup> Kum medresesi akli düşünce ve tefekküre karşı çıkan Ahbari alimlerden oluşmaktaydı. Buradakiler de imamların zamanındaki selefleri gibi on iki imamdan gelen ahbarı toplamaya, kaydetmeye ve muhafaza altına almaya çalışıyorlardı. Kum, bunun için İmamiyye düşüncesinin Ahbari kanadını temsil eden önemli bir merkezdir.<sup>35</sup>

İlk dönemdeki ulema ilk iş olarak imamın gaybetini ispat etmek ve dağınık halde bulunan imamların ahbarını toplamayı görev bildiler. Zamanlarını bu yönde kullanan alimler Ahbari olarak isimlendirildi. Kuleyni ve Saduk bu alimler arasında görülmektedir.<sup>36</sup>

### 2.1.1. Kuleyni (öl.329/941)

Asıl adı Muhammed b. Yakub b. İshak el-Kuleyni, Rey'in köylerinden Kuleyn'de doğmuştur.<sup>37</sup> 329/941 yılları arasında vefat etmiştir. Vefat tarihi büyük gaybetin başlangıcına denk gelmektedir. Hayatının büyük bir kısmını Kum ve Kuleyn'de geçirmiştir. 10. yüzyıldaki en meşhur hadisçiler arasında gösterilen Kuleyni'nin Şia'da Ahbara olan katkısından dolayı Buhari'nin Ehl-i Sünnetteki hadise katkısıyla eşdeğer gösterilir.<sup>38</sup> Kuleyni'nin *el-Kâfi fi İlmî'd-Dîn* eseri on altı bin hadis içermektedir. Eserin 1-7. babına *el-Usul mine'l-Kâfi*, 8-30. bablarına *el-Furu' mine'l-Kâfi* denilmektedir.<sup>39</sup> Kuleyni gibi ilk Şii hadis alimlerinin eserlerindeki imamet anlayışında tamamen beşer üstü bir imam algısı bulunmaktadır.<sup>40</sup> Kuleyni, Şii ahbarına olan hizmetleri sebebiyle İmamiyye'nin müstakil bir fırka olarak tanınmasına yardımcı olmuştur. Kuleyni, hadislerin rivayetlerinin senet ve metninin tanınmasında, sistemli ve belirgin metoda sahip olmadığından bu alanda da ilk kişi olduğu için örnek alacağı kimsenin bulunmayışı,

<sup>34</sup> Modarressi Hossein, "Şii Fıkıhında Rasyonalizm ve Gelenekselcilik: Bir Ön Araştırma", çev. Habib Kartaloğlu, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 7/1, (Bahar 2014), 199.

<sup>35</sup> Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 74-75. Kum, İran'ın Şii düşüncesinin yoğun olarak yaşandığı ilk şehirlerdendir. Modern dönemde de burada eğitim alan İranlı öğrenciler bu mezhebi yaygınlaştırmak için Kum'u tercih etmektedirler. Bkz. Mehmet Şahin, "Şii Jeopolitiği: İran İçin Fırsatlar ve Engeller", *Akademik Orta Doğu* 1/1, (2006), 46

<sup>36</sup> Cemil Hakyemez, "Şii İmamiyye Fıkıhının Teşekkül Süreci ve İmamet" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Haziran 2018), 24; krş. Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 76.

<sup>37</sup> Farhad Daftary, *Şii İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 93.

<sup>38</sup> Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 78-79

<sup>39</sup> Fıçlalı, *İmamiyye Şiası*, 180.

<sup>40</sup> Hakyemez, *Şii İmamiyye Fıkıhının Teşekkül Süreci ve İmamet*, 19.

ulaşabildiği mevcut ahbarın hepsinin sahih olduğu düşüncesiyle bir araya getirmeye çabalamıştır.<sup>41</sup> Kuleyni gibi ilk Şii hadis alimlerinin eserlerindeki imamet anlayışında tamamen beşer üstü bir imam algısı bulunmaktadır.<sup>42</sup> İmamın gaybetinin ilk zamanları olduğu için o dönemde Ahbara önem verilmiştir. Bu durum onların taraflı gördükleri akli metotlara, kelama ve fıkha karşı olmalarının da sebebidir.<sup>43</sup>

### 2.1.2. Şeyh Sadûk (öl.381/991)

Gerçek ismi Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Musa b. Babeveyh el-Kummi'dir. 918-919 yıllarında Kum'da doğmuştur. Şeyh Sadûk olarak şöhret bulmuştur. Büveyhilerle iyi ilişkiler içinde olması Şii çevrelerce çok kısa zamanda tanınmasını sağlamıştır. On ikinci imamın sefirlerinden Ebu Kasım Hüseyin b. Ruh ile Irak'ta görüştüğünün, sonraları yazıştığının rivayeti vardır. Hadis ilmine birçok hizmetlerde bulunan Şeyh Sadûk, senetleri hazfetmek suretiyle hadis rivayetinde bulunan ilk kişi olduğu belirtilir. Birçok eser kaleme alan Şeyh Sadûk, tamamen Ahbari bir çizgi takip etmiştir. *Men la Yahduruhu'l-Fakih* adlı eseri Kuleyni'nin *Kafi*'sinden sonraki en önemli eser olarak gösterilir.<sup>44</sup> Şii İmamiyye düşüncesine katkısı bakımından önemli görevlerde bulunan Şeyh Sadûk'un bu hadis kitabından başka farklı konularda birçok eseri bulunmaktadır. Bu özelliğiyle kendinden önceki gelenekçilerden farklı bir yere sahiptir. İslam dünyasının farklı bölgelerinde yaşayan İmamiyye mezhebine müntesib olanların sorduğu sorulara cevap vermiştir. Bu durum Şeyh Sadûk'un yalnızca hadis topladığı anlamına gelmemekte aynı zamanda önemli bir fıkıhçı olduğunu göstermektedir.<sup>45</sup>

Şeyh Sadûk, İmamiyye'nin inançlarıyla ilgili derli toplu ilk çalışma olan *el-İtikad*'i kaleme almıştır. Kuleyni gibi o da akıl ve tenkitçi düşünceye karşı tavır almıştır.<sup>46</sup> Şeyh Sadûk'un fıkıh alanında başlatmış olduğu süreçte en önemli etken Büveyhilerdir. Onlar, kendi dini görüşlerinin çözümü için ondan yardım talep etmişlerdir. Büveyhiler, siyasi otoritelerine karşı çıkmayan Şii hukukçuları desteklemiştir.<sup>47</sup>

<sup>41</sup> Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 78-79

<sup>42</sup> Hakyemez, *Şii İmamiyye Fıkınının Teşekkül Süreci ve İmamet*, 19.

<sup>43</sup> Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 78-79

<sup>44</sup> Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 80-81.

<sup>45</sup> Hakyemez, *Şii İmamiyye Fıkınının Teşekkül Süreci ve İmamet*, 26; Kartaloğlu, *Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Bağlamında İmamiyyede Ahbari-Usuli Farklaşması*, 33.

<sup>46</sup> Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 80-83.

<sup>47</sup> Hakyemez, *Şii İmamiyye Fıkınının Teşekkül Süreci ve İmamet*, 26.

Bazı problemler Sünni alimleri akli delil ve reyî takip etmeye zorladığı gibi Şii ulemaı da aynı şekilde zorlamıştır. Bu yüzden Şii ulema da ortaya çıkan yeni problemlere çözüm bulmak için, akli delil ve reyî kullanma ihtiyacı duymuştur. Akli çözüm yolları aramaya sevk eden sebeplerden diğeri ise, nas döneminde uzaklaşma, gaybetin uzun sürmesi ve bazı hükümlerin açıklığa kavuşturulmaması gelmektedir. Şii alimler bu hükümlerin açıklamasını yapabilmek için fıkıh ve fıkıh usulünü geliştirme ve bundan istifade yoluna gitmişlerdir. Başka bir sebepte dördüncü asrın sonlarına doğru rasyonel kelam ekolünü temsil eden Bağdat medresesi hâkim duruma gelmeye başlamış bu durum ahbarilerin merkezi olan Kum medresesinin yavaş yavaş etkinliğini kaybetmesine neden olmuştur. Ahbari ekolün zayıflamasında, kendi içinde ahbar hakkında ihtilafî tutum farklılıkları da önemli rol oynamıştır.<sup>48</sup>

## 2.2. Sonraki Dönem Ahbariliği

Safeviler döneminde (1501-1736) devlet üzerinde etkili olan dört farklı anlayış bulunmaktadır. Birincisi Safevi Devleti'nin ortaya çıkmasında itici güç olan tasavvuttur. İkincisi dini anlayışta akla büyük önem verip Hille medresesine kadar dayanan Usûli düşüncedir. Bu dönemde bu düşünce Şehid-i Sâni (öl.966/1559) ve Muhakkık-ı Sâni Kereki (öl.940/1534) gibi âlimler tarafından temsil edilmiştir. Üçüncüsü Mir Dâmâd (öl.1041/1631) ve Molla Sadra (öl.1050/1641) gibi âlimlerin çabalarıyla tasavvuf, felsefe ve akla dayalı fıkıh düşüncesinin bir karması olan hikmet ekolüdür. Dördüncüsü ise şeriata dair hususlarda sadece ahbara dayanmanın zaruri olduğunu ileri sürerek hadise vurgu yaparak ilk dönemdeki selefi-ahbari düşünceye dönmeye savunan yeni ahbari hareket.<sup>49</sup> Bu dönemde Ahbarilik hareketinin yeniden canlanmasında önemli rol oynayan konu imama ait yetkilerin tamamına yakınının ulemaya verilmesiyle itibar bakımından imamların zaafa uğradığı fikridir. 17-18. asırlar Şii fikirlerde Ahbarilik hâkim durumdadır.<sup>50</sup>

16. yüzyılda tekrar Şii düşüncesine hâkim olan Ahbarilik yaklaşımını sistemleştiren Muhammed Emin el-Esterabadi'dir (öl.1033/1624). Ahbariliğin tekrar güç kazanmasında en önemli pay Esterabadi'ye aittir.<sup>51</sup> İlk dönemdeki Ahbariliği tekrar gün yüzüne çıkaran onu sistemleştiren Esterabadi ile Şii toplumu, ilk zamandaki

<sup>48</sup> Uyar, *İmamîyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 86-87.

<sup>49</sup> Uyar, *İmamîyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 148.

<sup>50</sup> Cemil Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), 33.

<sup>51</sup> Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*, 33.

bozulmamış şekline döndürmeye çalışan radikal bir yapıya büründü. Bu yapıda Usuli anlayışa sert bir tepki öne çıkmaktadır.<sup>52</sup>

### 2.2.1. Esterâbâdî (öl.1033/1624)

Ahbarilik 17. yüzyılın başlarında Muhammed Emin el-Esterâbâdî ile yeniden hayat bulmuştur.<sup>53</sup> Bu yüzden Ahbariyye anlayışını temellendiren kişi olarak Esterâbâdî gösterilir.<sup>54</sup> Esterâbâdî kelam, mantık, tıp ve edebiyat gibi birçok alana ilgi göstermiştir. Ancak en çok ilgilendiği alan hadis ve fıkıh usulüdür. Bu ilimleri aldıktan sonra icazetini el-Âmili (öl.1009/1600) ve Şehid-i Sani'den almıştır. Hadis rivayetinde icazetini ise hocası Mirza Muhammed b. Ali el-Esterâbâdî (ö.1028/1619) vermiştir. Onun en önemli eseri *el-Fevâidü'l-Medeniyye*'dir.<sup>55</sup> Esterâbâdî, Ahbariyyeyi önemli bir şekilde inceleyerek bağımsız bir ekol haline getirmeyi başarmıştır. Esterâbâdî, Büveyhi döneminin üç alimini (Şeyh Müfid (öl.413/1022), Şerif Murtaza (öl.436/1044), Ebu Cafer et-Tûsi (öl.460/1067) bidatleri Şii düşüncesine kattığı düşüncesiyle sert bir şekilde eleştirmiştir.<sup>56</sup> Sonuç olarak Esterâbâdî, Usuli anlayışına karşı çıkar, masum imamların Allah tarafından gönderildiğini savunur, imamlardan gelen haberleri dini hükümlerin kaynağı olarak görür. Bu yüzden imamlardan gelen haberlere akıldan önce önem verilmesi gerektiğini belirtir.<sup>57</sup>

Esterâbâdî'ye göre, imamların ve ashabının çizdiği yol, ilk dönem alimleri Küleyni ve Saduk'un zamanında açık ve belirgindir. Esterâbâdî ve ondan sonraki alimler, ilk dönemlerden sonra Şii düşüncesine birçok bidatin girdiğini düşünmektedirler. Bu alimler Şii düşüncesine sonradan giren bidatları ortadan kaldırmayı görev edinmişlerdir. Amaçları ise, Şii düşüncesini tekrar imamların ve ashabının tavsiye ettiği yola ilk ve orijinal haline getirmektir. İmamların ortaya koyduğu çizgiden sapılmasının en önemli nedeni olarak başta

<sup>52</sup> Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 157.

<sup>53</sup> Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 175.

<sup>54</sup> Yurdagür, "*Ahbâriyye*", 1/490.

<sup>55</sup> Bkz. Muhammed Emin el-Esterâbâdî, *el-Fevâidu'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, thk. Rahmetullah Rahmeti Erâkî, (Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1424). Bu eser hakkında bkz. İbrahim Kutluay, "Sistematik Ahbâriğin Kurucusu Emin el-Esterâbâdî'nin *el-Fevâidü'l-Medeniyye* Adlı Eserinde İctihad ve Taklid Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 12 (Haziran 2021), 13-40.

<sup>56</sup> Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 93; krş. Esterâbâdî, *el-Fevâidu'l-Medeniyye*, 149-153.

<sup>57</sup> Yurdagür, "*Ahbâriyye*", 490.

Usuliler olmak üzere birçok konuda Ehl-i Sünnet'in taklit edilmesini görürler.<sup>58</sup>

Sonraki dönem Ahbariliğin Safeviler döneminde tekrar ortaya çıkmış olmasının sebepleri arasında Safevi iktidarının kendini imami olarak göstermesi vardır.<sup>59</sup> Bu dönemde Esterâbâdî'nin düşüncelerinin öne çıkması ile Usuli anlayışta bir duraklama meydana gelmiş bazı Usuli alimlerin de mutedil bir çizgi izlemeleri Ahbariliğin daha ön plana çıkmasına yardımcı olmuştur. Safeviler döneminde *Kütüb-i Erbaa*'da bulunmayan birçok rivayetler ortaya çıkmıştır. Bunları toplama zarureti, bu zaman diliminde rivayet ve ahbar sahasında geniş hadis külliyatlarının kaleme alınması son dönem ahbari düşüncüyü ortaya çıkarmıştır.<sup>60</sup>

İlk dönem Ahbarilik çoğunlukla *muhaddis* yahut *Ehl-i Hadis* şeklinde tanımlanırken, son dönem Ahbariliğini tüm Şii-İmami alimler *Ahbarilik* diye isimlendirmiştir.<sup>61</sup> İlk dönem Ahbarilik, sadece imamların ahbarı ile uğraşan bir hareket iken, son dönem Ahbarilik kendilerini Usuliliğin fıkıh ve kelam gibi alanlara verdiği zararı yok etmeye çalışan hareket olarak görmektedir. Onlara göre, imamlar ve ashabı dönemindeki fıkıh ve kelam ile sonraki fıkıh ve kelam farklıdır. İlk dönem Ahbari anlayışında gaybetin kısa süreceği düşüncesi hakimdir. Son dönem Ahbariliği, usuli düşünceye bir tepki ile ortaya çıkmıştır. Bunda Safevilerin çeşitli uygulamaları ve Usuli düşüncesinin akıl ve içtihat konusundaki ifratının etkisi vardır. İlk dönem Ahbariliğinde fıkıh ve fıkıh usuli gibi disiplinler henüz oluşmadığından bu konularla haliyle uğraşmamışlardır. Son dönem Ahbarilikte fıkıh ve kelam gibi disiplinlere ve usuli anlayışa bir tepki söz konusudur.<sup>62</sup>

Usululuk karşısında mağlup olan son iki yüz yıl içinde yok olma durumunda olan Ahbarilik, küçük topluluklarda varlığını sürdürmeye çalışmaktadır. Kendilerine ait az sayıdaki medreselerde faaliyetlerini yürütmektedir. Bunların en köklü olanları Bahreyn'de bulunan medreseleridir. Bahreyn'de Ahbari ulema keskin hükümlerden

<sup>58</sup> Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 161-162.

<sup>59</sup> Ömer Faruk Teber, "Mezhebi Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevi Tarikatının Siyasallaşması", *İlahiyat Akademisi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 5 (Temmuz 2017), s. 195; Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 164-171.

<sup>60</sup> Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 164-171.

<sup>61</sup> Kartaloğlu, *Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Bağlamında İmamiyyede Ahbari-Usuli Farklaşması*, 39.

<sup>62</sup> Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 363-366.

uzak ılımlı görüşlere sahipken, Hindistan Haydarabad'daki Ahbari varlığı aşırı, çatışmacı katı tavrını sürdürmektedir.<sup>63</sup>

### 2.3. Usûlilik

Usûlilik, “asl” kelimesinin çoğulu kabul edilen “usûl”den türemiştir. Usuliyye denilince, İmamiyye Şia'sında, on ikinci imamın küçük gizliliğinden sonra ortaya çıkan problemlerde genellikle fıkıhın akli ilkelerini ve içtihadı, mezhep taraftarlarınca kabul edilen nakillere uygulayanlar anlaşılır. Usuliyye adı on ikinci asra kadar çokça görülmemiş bu asır ve sonrasında Ahbariyyenin ahkam hususlarında akla yer verilmesine karşı olmaları sebebiyle bu ad yaygınlaşmıştır.<sup>64</sup>

Gaybet-i Kübrâ'nın başlamasının birkaç asrında Şii alimlerin büyük bir kısmı Ahbari düşünceye sahiptir. Bunun için akli delillerden istifade etmemişlerdir. Ancak ortaya çıkan yeni problemler Sünni alimleri etkilediği gibi Şii alimlerini de etkilemiştir. Onlarda yeni çıkan problemlere bir çözüm yolu bulma arayışına girmişlerdir. Ahbari düşüncenin yerine usuli anlayışın tercih edilme nedenlerinden biri nas döneminden uzaklaşmadır. Diğer bir neden ise ortaya çıkan yeni problemlere çözüm bulma arayışdır.<sup>65</sup> Ortaya çıkan yeni problemlere akılcı ve pratik yaklaşım sergileyen alimler usuli olarak anılmışlardır.<sup>66</sup>

Bu anlamda Büveyhiler dönemi önem arz etmektedir. Bağdat'ta güçlenen Büveyhiler imami alimleri desteklemiştir. Bu dönemde imami alimler, düşüncelerini aktarmada özgür bir ortam yakalamışlardır. Bağdat'ın içinde bulunduğu sosyo-kültürel mirasın da Şii alimler üzerindeki etkileri kaçınılmazdır. Bu bakımdan Sünnilerdeki kelam ve fıkıhın geldiği nokta Şii'lere için bir örnektir. Bütün bunlar Şii'lerin kendi itikad ve fıkıhları açısından yol göstericidir. Büveyhilerin İmamî alimlerin yanında Mutezili alimleri de desteklemeleri, imami alimlerin hem kelam hem de fıkıh alanında kendi usullerinin sistematiğini oluşturmalarında önemli bir rol oynamıştır. Bütün

<sup>63</sup> Mehmet Ali Büyükkara, “İslam Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları”, *Ortadoğu'nun geleceği Açısından Şii-Sünni İlişkileri Sempozyumu* (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2014), 217-218.

<sup>64</sup> Mustafa Öz, “Usuliyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 42/214.

<sup>65</sup> Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, s. 86.

<sup>66</sup> Kartaloğlu, *Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Bağlamında İmamiyye'de Ahbari-Usuli Farklaşması*, s. 40.



bunlar Ahbari düşünceden uzaklaşarak Usuli anlayışın yerleşmesinde oldukça önemlidir.<sup>67</sup>

Özellikle, Şeyh Müfid, Şerif Murtaza ve et-Tusi gibi alimler ortaya çıkan problemlere çözüm aramaya başladılar. Bu alimler kitap ve sünnetin zahiriyle amel etmenin, ilahi hükümlerin keşfedilmesinde ve fetva vermede yeterli olmadığı düşüncesiyle akli hükümlerden istifade etmeye çalıştılar. Bu alimlerin çalışmalarıyla şer'i hükümler akli metotlarla ortaya konulmuştur. Dördüncü asrın sonlarına doğru rasyonel kelim ekolünü temsil eden Bağdat medresesi hâkim duruma gelmesiyle birlikte Ahbarilerin merkezi sayılan Kum medresesi etkinliğini kaybetmeye başlamıştır. Bu durum usuli düşüncenin yaygınlaşmasına vesile olmuştur.<sup>68</sup>

Kum ekolüne karşı akılcılığı önemseyen usuli fikirlerin ortaya çıkmasında Nevbahti ailesinin de etkileri vardır. Nevbahti ailesi, Abbasi halifeleri ile kurdukları iyi ilişkiler sayesinde düşüncelerini serbestçe açıklamışlar aynı zamanda Bağdat'ın sosyo-kültürel mirasının yanında özellikle de Mutezile fikirlerden büyük oranda etkilenmişlerdir. Nevbahti ailesinin ortaya çıkardığı bu etki ile İmamiyye arasında akli delilleri önemli gören bir grubun ve Şii kelamının teşekkülüne sebep olduğu söylenebilir.<sup>69</sup>

### 2.3.1. Şeyh Müfid (öl.413/1022)

Gerçek ismi Muhammed b. Muhammed b. Numan el- Harisi el-Ukberi el-Bağdadi'dir. Şeyh Müfid, İmamiyye'nin kelam, fıkıh ve hadis alanında önemli alimlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bağdat'ın kuzeydoğusundaki Süveyka İbnü'l-Basri beldesinde 945-948 yılları arasında doğmuştur. Şeyh Müfid, Bağdat'ta yaşadığı için farklı kesimlerden birçok hocadan dersler almıştır. Bu durum onun mesleklere daha geniş bir açıdan bakmasına yardımcı olmuştur. Şeyh Müfid, bazı hocalarının hatalı olduğunu düşünerek onlara reddiyeler yazmıştır.<sup>70</sup>

Usuli düşünceye sahip Şeyh Müfid'in, Mutezile kelimcilerden ders alması onun İmamî düşüncesine ilişkin kelamının metot ve muhtevasına etkisi olmuştur.<sup>71</sup> Şeyh Müfid'in yaşadığı ortam onun

<sup>67</sup> Hatice Geçkin, *Büveyhiler Döneminde Bağdat'ta Şiilik*, (Çorum: Hitit üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 73.

<sup>68</sup> Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 86.

<sup>69</sup> Kartaloğlu, *Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Bağlamında İmamiyye'de Ahbari-Usuli Farklaşması*, 43.

<sup>70</sup> Bulut, *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 55-60.

<sup>71</sup> Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 97.

düşüncelerini şekillendirmiştir. Büveyhilerin Şii taraflı siyaseti ve Şii'lere kendi inanç ve düşüncelerini söyleyebilme özgürlüğü tanımları Bağdat'ta yeni Şii merkezlerinin kurulmasını sağlamıştır.<sup>72</sup> Bir bakıma Şeyh Müfid'in başarısında Büveyhilerin önemli rolü vardır.<sup>73</sup>

Bağdat'ta bulunan medrese kısa sürede onun şahsında Şii düşüncenin en mühim merkezi oldu. Şeyh Müfid'in Bağdat'taki diğer imami düşünce haricindeki gruplarla olan irtibatı kendi sistemini geliştirmesinde katkısı büyüktür.<sup>74</sup> Şeyh Müfid, günümüzde de İmamiyye içerisinde usuli düşüncenin kurucusu kabul edilmektedir. Şii inançların savunuculuğunu yapan Şeyh Müfid, diğer taraftan da İmamiyye'nin Şia firkalarından farklılığını ifade etmiştir.<sup>75</sup>

Kelam, tefsir, hadis ve fıkıh alanında birçok eseri bulunan Şeyh Müfid'in en önemli eserlerinden biri de kelam alanında *Evailü'l-Makâlât*'tir.<sup>76</sup>

### 2.3.2. Şerif Murtaza (öl.436/1044)

Gerçek ismi Ali b. Hüseyin b. Musa b. Muhammed'dir. Şeyh Müfid'in önemli talebelerinden olan Şerif Murtaza Şii fikhını hocasından öğrenmiştir. Hocasının ölümünden sonra onun yerine geçmiş Şia'nın dini ve ilmi açıdan aranan alimi olmuş kendisine gelen sorulara cevap vermeye çalışmıştır.<sup>77</sup>

Şerif Murtaza farklı düşüncelere sahip birçok alimden ilim görmüştür. Özellikle Kelam ve fıkıh ayrıca İslami ilimlerin her alanında eserler vererek edebiyat ve şiir alanında da önemli bir alim olarak görülmektedir. Hocası Şeyh Müfid'e göre akla daha fazla yer vermiştir. Usuli anlayışı içindeki rasyonalist akım Şerif Murtaza ile en üst düzeye çıkmıştır. Hocasına göre daha radikal bir Usuli olmasına rağmen uzlaşmacı bir yönü de vardır. *Ez-Zeri'a ila Usuli's-Şeri'a* isimli eseri İmamiyye fıkıh alanında sistematik bir eser olarak görülmektedir.<sup>78</sup>

<sup>72</sup> Bulut, *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 28.

<sup>73</sup> Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 96.

<sup>74</sup> Mazlum Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 24-25.

<sup>75</sup> Habib Kartaloğlu-Ziya Erdinç, *Şii-Usuli Düşünce Açısından Şeyh Müfid ile Şerif El-Murtaza Mukayesesi*, *Mezhep Araştırmalar Dergisi* 10/1 (Bahar 2017), 151.

<sup>76</sup> Bkz. Şeyh Müfid *Evailü'l-Makâlât fi'l-Mezâhib ve'l-Muhtârât*, haz. Vaiz Çer-nedâbi (Tebriiz: Matbaat-ı Hakikat, t.s.), Eserleriyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Bulut, *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 129-164.

<sup>77</sup> Bulut, *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 105-108

<sup>78</sup> Bulut, *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 108.

O, Hocası Şeyh Müfid'in yöntemini kullanarak ve itikadi konuların anlaşılmasında akla önem vererek Usuli düşüncenin ileri bir yere gelmesini sağlamıştır.<sup>79</sup>

### 2.3.3. Ebu Cafer et-Tûsi (öl.460/1067)

Gerçek ismi Muhammed b. el-Hasan b. Ali b. el-Hasan et-Tûsi'dir. Tus'ta doğan Tûsi, ilk eğitimini de burada almıştır. Şeyh Müfid'in yanına Bağdat'a geldiğinde yirmi üç yaşlarındadır ve beş yıl buradan ayrılmamıştır. Onun ölümünün ardından yirmi üç yıl boyunca Şerif Murtaza'nın derslerine devam etmiştir. Onun da ölümünden sonra Bağdat'ta on iki yıl daha kalmış, onun yerini almış artık kendisi öğrenci yetiştirmeye başlamıştır. Burada Büveyhi emirleri ve Abbasi halifeleri ile iyi ilişkilerde kurmaya çalışmıştır. Tûsi'nin Bağdat'tan ayrılma sebepleri arasında Şii-Sünni çatışmaları gösterilir. Bağdat'tan Necef'e giden et-Tûsi, burayı Şii-İmamiyye'nin ilim merkezine dönüştürmüştür. Şeyh Müfid'in gözde öğrencileri arasında gösterilen et-Tûsi beş yıl gibi kısa bir sürede onun ilim anlayışını kavramış usuli ekolün devam etmesinde önemli bir rol oynamıştır.<sup>80</sup> Şeyh Müfid'ten istifade eden et-Tûsi onun *Muknia* adlı kitabını şerh etmiş bu şerhin adına *Tehzib* adını vermiştir. *Kütüb-i Erbaa'dan* birini oluşturan bu eser, ahkama dayalı hadislerini içermekte olup, *Muknia*'nın rivayete dayalı şerhi durumundadır. Tûsi kitaplarının çoğunu Şerif Murtaza'nın öğrencisiyken yazmıştır. Yine *Kütüb-i Erbaa'nın* dördüncü kitabı *İstibsar* da Tûsi'nin eseridir.<sup>81</sup> Tûsi, hocaları Şeyh Müfid ve Şerif Murtaza'nın rasyonel yaklaşımını geliştirmiş aynı zamanda da Ahbarilik-Usulilik arasında mutedil bir yaklaşıma öncülük etmiştir.<sup>82</sup>

### 3. Ahbarilere ve Usulilere Göre Şer'i Deliller

İslam alimlerinin ittifak ettikleri dört delil vardır. Bunlar kitap, sünnet, icma ve kıyastır. Fakat bunlar hükümlere delalette aynı seviyede olamazlar. Bir hükmü öğrenmek için başvurulacak ilk kaynak kitaptır.<sup>83</sup>

İmamiyye'de şer'i deliller konusunda Ahbariler ve Usuliler arasında farklar mevcuttur. Ahbari kesim ilk iki delili kitap ve sünneti kabul ederken icma ve akıldan uzak durmuşlar veya karşı çıkmışlardır. Usuli kesim ise dört delili de kabul etmektedir. Ku'ran-ı Kerim ve

<sup>79</sup> Kartaloğlu-Erdinç, "Şii-Usuli Düşünce Açısından Şeyh Müfid ile Şerif El-Murtaza Mukayesesi", 174.

<sup>80</sup> Bulut, *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 109-111.

<sup>81</sup> Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 115.

<sup>82</sup> Bulut, *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 109-111.

<sup>83</sup> Şa'ban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlmini Esasları (Usulül Fıkıh)*, çev. İbrahim Kafi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 45.

sünnet delillerini iki kesimde kabul etmesine rağmen Ahbariler Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasında imamların ahbarı ile desteklenmesinin gerekliliği savunulmuştur.<sup>84</sup>

Usuliler, Kur'an ve sünnetin literal anlamını kabul ederek bu anlamların ise ancak akli kullanarak anlaşılacağını, Şia'nın dört hadis kitabının içinde güvenilmeyecek nakillerin olduğunu, mutlak müctehidin dinin bütün dallarında yetişmiş kimse olarak hüküm çıkarma konusunda birçok ilimlerin öğrenilmesinin önemini vurgularken, Ahbariler dinin bütün konularını imamların bileceğini, hüküm çıkarmak içinde imamın ahbarının iyi bilinmesi gerektiğini savunurlar.<sup>85</sup>

Şia, Kur'an-ı Kerim'de kendi mezhebi görüşlerini destekleyecek deliller bulamadığı zaman ayet ve hadisleri kendi görüşlerine uygun bir biçimde tevîl yoluna gitmiştir. Bunu da Ehl-i Beyt rivayetlerine dayandırarak yapmışlardır. Onlar, yüce Allah'ın Kur'an'ın yorum ve tefsiri görevini imamlara verdiğini,<sup>86</sup> bunun için imamların görevlerinden birinin, "sınırlı nas, sınırsız mekân ve problemlerde verecekleri hükümleri zanni değil, kendi masumiyetleriyle yakini olarak doğru şekilde vermeleri" olarak görürler.<sup>87</sup>

Katip, ilk dönemlerde Ahbarilerin Kur'an'ın zahiri ile amel etmenin geçerliliği konusunda kuşkulandıklarını bu yüzden doğrudan açık anlamıyla hareket etmeyi caiz görmediklerini ifade eder. Ahbariler, Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması noktasında Ehl-i Beyt imamlarının rivayetlerine ve tefsirine bakılmasının gerekliliğini savunur. Ahbariler, hadisleri kolayca kabul ederken Usuliler rivayetleri inceleyerek, hadislerin kabulünde belirli şartları öne sürmüş, hadisleri kendi içinde mütevatir ve gayr-i mütevatir olarak ikiye ayırmışlardır. Gayr-i mütevatir hadisleri de kendi içinde ayrıma tutan Usuliler, haber-i vahid'i de sahih, müvessak, hasen ve zayıf olmak üzere dörde ayırmışlardır. Zamanla rical ilmi adını verdikleri hadis rivayet edenlerin durumlarını inceleyen özel ilim geliştirmişlerdir.<sup>88</sup>

<sup>84</sup> Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 249; Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şülik ve Kolları*, 286-288; Abdullah Semahici, "İmamiyye Şiasının İki Ekolü Ahbariler ve Usuliler Arasındaki Temel Farklar", çev. İbrahim Kutluay, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/7 (Haziran 2013), 138.

<sup>85</sup> Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şülik ve Kolları*, 286-288.

<sup>86</sup> Ahmet Kâtip, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık Sünnilik-Şülik*, Mana Yayınları, çev. Muharrem Tan (İstanbul: Mana Yayınları), 2013, 66.

<sup>87</sup> Ahmet İshak Demir, "İmamiyye Şia'sında İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 2/1 (Bahar 2009), 47.

<sup>88</sup> Katip, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık Sünnilik-Şülik*, 65, 72.

Usulilere göre, din hükümlerin kaynağı Kitap ve Sünnet, icma ve akıldır.<sup>89</sup> Kitap ve Sünnet'in gerçek manaları akılla bilinir. *Kütüb-i Erbaa*'da zayıf kabul edilen nakiller de vardır. Bu yüzden imamlardan gelen rivayetlere itibar edilir. Bu yolla gelen hükümler akla aykırı olamaz. Bir rivayete zıt başka bir rivayetin olması durumunda deliller ihtihad yoluyla tercih edilir. Usuliler toplumdaki insanları müctehid ve mukallid olarak ikiye ayırır. Dinin bütün dallarında yetişen ehil olan kimse Mutlak müctehittir.<sup>90</sup> Usuli ulema, ahbari ulema ile olan tartışmalarından galip ayrılarak içtihat edebilen ulema toplumunda belirli bir yer edinmiştir. Ulema, dini bilgiler konusunda en üst konumda bulunmasından dolayı merci-i taklit (müctehid) olmuştur. Onları taklit eden insanlar da mukallid olmuştur.<sup>91</sup> İşte dinin bütün dallarında ehil olamayan kimse mukalliddir, bu kimse hayatta bulunan adil bir mutlak müctehidi taklid eder.<sup>92</sup>

Şia'da imam tek otorite olarak kabul edilir. Alimin görevi ise, imamlardan gelen ahbari toplamak, soru ve sorunların çözümü için nakilde bulunmaktır. Alim, nakilden öte akli izahta bulunursa kesin olarak reddedilir. Yine iblisin icadı olarak görülen içtihat ve kıyas kabul edilmez.<sup>93</sup>

İmamiyye itikadına göre gaybet zamanında içtihat şartlarını kendisinde toplayan müctehid, İmamın naibi durumundadır. Hüküm verme, halka hükmetme konusunda İmamın salahiyetini taşır. Müctehidin hükmünü kabullenmeyen kimse imamın da hükmünü kabul etmemiş sayılır. Bu durum ise, Allah'ın hükmüne karşı gelmek olduğundan bir hadise göre Allah'a şirk koşmakla aynı şeydir.<sup>94</sup>

Özellikle Usuli kesim "hicri beşinci yüzyılda Şerif el-Murtaza'nın savunduğu lütuf teorisine göre icmayı kabul etmişlerdir. Ancak bu icmayı kabul kendi düşüncelerine uygun biçimde olmuştur. Lütuf teorisine göre, beklenen imam hakka ve imamın görüşüne aykırı olan her türlü icmayı yıkmak zorundadır. Onlara göre icma, şer'i kaynaklardan birini oluşturmaktan çok imamın görüşünü ifade eder. Şia

<sup>89</sup> Semahici, "İmamiyye Şiasının İki Ekolü Ahbariler ve Usuliler Arasındaki Temel Farklar", 138.

<sup>90</sup> Öz, "Usuliyye", 215.

<sup>91</sup> Çelik, Yılmaz, "İran Dış Politikasında Kurumsal ve Kuramsal Bir Aktör: Velayet-i Fakih", 148.

<sup>92</sup> Şehrazat Zengin Karayılan, *Şia Kelamında İlahi Sıfatlar* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 65.

<sup>93</sup> Demir, *İmamiyye Şia'sında İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci*, 48.

<sup>94</sup> Karayılan, *Şia Kelamında İlahi Sıfatlar*, 65.

bilginlerinin büyük bölümü, bazı ihtilafli görüş ve kanaatleri ispatlamak için icma ilkesini delil kabul etseler de bunu kendi benimsedikleri kural ve usule göre yapmışlardır. Şia'ya göre icma başlı başına bir delil veya kaynak olmayıp diğer delilleri destekleyici role sahip ikincil kaynaktır.<sup>95</sup>

Ahbariler içtihadın, on iki imam düşüncesinin mantığına ters düştüğünü, bundan dolayı içtihadın reddedilmesi gerektiğini belirtirken Usuliler ise, imamlardan gelen ahbarın, içtihadı emrettiğine hükmetmişlerdir.<sup>96</sup> Şia'nın içtihat kapısını açmasından sonra Ehl-i Sünnet'e bir hayli yaklaşıldığını ifade eden el-Katip'e göre bu durum ahbari kesimin usuli kesimi Sünni olmakla suçlamasının nedenidir.<sup>97</sup>

Gaib İmam Mehdi'yi bekleyiş nazariyesi gaybet döneminde siyasi faaliyeti ve devlet kurmayı haram kılmıştır. Bu düşünce İmamiyye Şia'sının alimlerinin siyasi hayattan çekilmesine, bazılarının imamet için masumluk ve nassı şart koşan İmamiyye düşüncesinden kopmalarına ve yönetimlerde yer almalarına neden olmuştur. Bu yüzden pek çok alim katı İmamiyye düşüncesinden geri adım atmış, katı intizar nazariyesinden vazgeçmesine neden olmuştur. Bu yolda atılan ilk adımda içtihat kapısının açılması yönünde olmuştur.<sup>98</sup>

Şii-Usuli ulema kitap ve sünnetten sonra icmayı muteber üçüncü delil olarak kabul etmektedir. Usulilerin icmayı delil olarak kabul etmesinde, herhangi bir konuda birden fazla icma olduğunda içinde nesebi zikredilmeyen şahıs bulunursa o icma doğrudur düşüncesi hâkimdir. Çünkü nesebi bilinmeyen kişi Şii ulemaya göre imamın varlığına delalettir. Yine icmanın delil olarak kabul edilmesinde et-Tusi'nin ortaya koyduğu lütuf prensibidir. Buna göre imam dinin koruyucusudur ve her zaman toplumun içinde bulunması sebebiyle doğru olmayan bir şey meydana geldiğinde imamın buna müdahale eder ve doğru icma hâkim olur. Usulilere göre icma, masumun sözünü keşfetmesi sebebiyle ilmi bir kıymet kazanır ve onun sözünü kati olarak keşfettiğinde icma meydana gelmiş olur.<sup>99</sup>

Ahbari ve Usuliler arasındaki tartışmaların çoğu akıl üzerine olmuştur. Özellikle Usuliler kitap, sünnet ve icmadan sonra akli delil görmeleri Ahbarilerin de yalnızca kitap ve sünneti delil kabul etmeleri

<sup>95</sup> Kâtip, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık Sünnilik-Şiilik*, 84.

<sup>96</sup> Sayın, "İran'daki Şii Kültüründe Ahbariyye-Usuliyye Yaklaşımları Bağlamında Gelenek-Yenilik Çizgisi", 120.

<sup>97</sup> Kâtip, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık Sünnilik-Şiilik*, 85.

<sup>98</sup> Ahmet Kâtip, *Şia'da Siyasi Düşüncenin Gelişimi-Şura'dan Velayet-i Fakihe-*, çev. Mehmet Yolcu (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005), 364.

<sup>99</sup> Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 277.

tartışmaları bu yöne çekmiştir. Aslında ilk Usuliler de akli müstakil bir delil olarak kabul etmemişlerdir. Usuli düşüncenin prensiplerini derleyip toplayan Şeyh Müfid, akla ilk işaret eden kişidir. O, delilleri üç asıl olarak kabul ettiği kitap, sünnet ve icmaya ulaştıran üç yoldan birisi olarak akli görmüştür. Şeyh Müfid bu yüzden akli müstakil bir delil olarak görmemiş üç asıl delile ulaştıran bir vasıta olarak görmüştür. Müstakil delil kabul eden ilk kişi ise İbn İdris Hilli'dir (öl.598/1202).<sup>100</sup> İbn İdris, kendinden önceki Şii ulemayı tenkit etmiştir. Onun, Şii fıkına getirmiş olduğu, akli müstakil bir delil olarak kabul ettiği, Hille medresesinin güçlü bir şekilde ortaya çıkmasına yol açmıştır. İbn. İdris, kıyas ve ahad haberleri dışlayarak akli müstakil bir delil kabul etmesinin nedeni, kıyası reddederek tamamen akla dayalı bir sistemi öne çıkarmasında, ahad haberi reddederek Şii fıkındaki et-Tusi ağırlıklı sisteme ve onu taklit dönemine son verme düşüncesidir. Fıkıhta katı bir tenkit metodu takip etmesi nedeniyle kendisinden sonraki ulema tarafından büyük eleştiri almıştır. Ancak onun tenkitleri Şii fıkında durgunluğun giderilmesini, içtihadın önünün açılmasını sağlamıştır.<sup>101</sup>

### Sonuç

Şii-İmamiyye içinde farklı düşünce yapılarının oluşumu Gaybet-i Kübrâ'dan sonra olmuştur. Gaybet-i Suğra'dan sonra sefirler döneminde imamların onlarla irtibatta bağlantılı olduğu düşüncesiyle bazı problemlere sefirler cevap verebilmiştir. Ancak cevap veremedikleri problemler de olmuştur. Bu durumda bu problemlerin çözümü imamların dönüşüne bırakılmıştır.

Gaybet-i Kübrâ'dan sonra cevap verilemeyen yeni problemlerin çoğalması, son sefirden sonra başka bir sefirin gelmemesi Şii-İmamiyye içinde tartışmalar çıkmasına neden oldu. Bu tartışmalar neticesinde Şii-İmamiyye içinde iki farklı görüş ortaya çıktı. İmamın ahbarı ile yetinilmesi gerektiğini savunan gruplar Ahbariler olarak tanımlanmıştır. Bunlar imamların otoritesine mutlak bağlılığı esas aldıkları için imamlardan gelen sözleri ve yazılı rivayetleri akaid ve fıkıhta tek kaynak olarak görmüşlerdir. Akla ve Ehl-i Sünnet icadı olduğu düşüncesiyle içtihadı da karşı çıkmışlardır.

Büveyhilerin İmamî alimlerin yanında Mutezili alimleri de desteklemeleri, imami alimlerin hem kelam hem de fıkıh alanında kendi usullerinin sistematiğini oluşturmalarında önemli bir rol oynamıştır. Bu dönem hem Ahbariler hem de Usuliler açısından önem arz etmektedir.

<sup>100</sup> Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbarilik*, 284.

<sup>101</sup> Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 60-61.

Görüşlerini yayma ve eserlerini ortaya çıkarma fırsatını yakalayan Ahbariler, imamın gaybetini ispat etmek ve dağınık halde bulunan imamların ahbarını toplamaya çalışmışlardır. Bu bakımdan Kum medresesi onlar için önemli bir dini merkez olmuştur. İmamların ahbarını toplama konusunda Kuleyni ve Şeyh Saduk önemli alimler arasında yer almıştır.

Safeviler döneminde Ahbarilik tekrar ön plana çıkmıştır. Bunun sebebi ise imama has görülen yetkilerin ulemaya devredilmesinden dolayı imamların itibarının zedelendiği görüşünün hâkim olmasıdır. Bu anlamda Esterâbâdî, ilk dönemlerden sonra Şii düşüncesine birçok bidatin girdiğinden hareketle bunlardan Şii düşünceyi temizlemeyi, Şii düşüncesini tekrar imamların ve ashabının tavsiye ettiği yola ilk ve orijinal hale getirmeyi gaye edinmiştir.

İmamların ahbarının problemlere çözüm bulmada yeterli olmaya-acağı düşüncesinden yola çıkarak akla da önem verilmesi gerektiğini savunanlar Usuliler olarak tanımlanmıştır. Onlara göre dini hükümlerin kaynağı Kitap, Sünnet, icma ve akıldır. Bu bağlamda Usuliler Kitap ve Sünnet'in gerçek manalarının akılla anlaşılabilceğini savunmuşlardır. Usuli alimler arasında ismi ön plan çıkan Şeyh Müfid, Şerif Murtaza, et-Tûsi olmuştur.

Dönemin sosyo-kültürel yapısı, siyasi iktidarlar, değişik mezheplerden ve görüşlerden alimlerin Şii-İmamiyye'de Ahbari-Usuli anlayışının gelişim seyrinde önemli etkilerinin olduğunu görmekteyiz. Bundan dolayı bazen Ahbarilik ön plana çıkarken bazen de Usulilik ön plana çıkmaktadır. Safeviler döneminden sonra son Ahbarilik diyebileceğimiz ekol zayıflarken Usuli düşünce güçlenmeye başlamıştır. Bu bakımdan günümüzde Usuli anlayış ön plandadır. Belli yerlerde çok az da olsa Ahbarilik de devam etmektedir.

### **Kaynakça**

- Atalan, Mehmet. *Mezhepler Tarihi Açısından Cafer Es-Sadık*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Bağdadi, Abdulkahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fıglalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2011.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "İslam Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları", *Ortadoğu'nun geleceği Açısından Şii-Sünni İlişkileri Sempozyumu*. ed. Mesut Okumuş-Cemil Hakyemez. 209-232. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2014.



- Çelik, Ahmet Hüsrev-Yılmaz, Muhammed Mücahit. "İran Dış Politikasında Kurumsal ve Kuramsal Bir Aktör: Velayet-i Fakih". *Türk Dünyası Araştırmaları* 116/229 (Temmuz 2017), 145-158.
- Daftary, Farhad, Şii İslam Tarihi. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Demir, Ahmet İshak. "İmamiyye Şia'sında İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 2/1 (Bahar 2009), 43-75.
- Esterâbâdî, Muhammed Emin. *el-Fevâidu'l-Medeniyye ve's-Şevâhidu'l-Mekkiyye*, thk. Rahmetullah Rahmeti Erâki. Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmi, 1424.
- Eşari, Ebu'l Hasan. *İlk Dönem İslam Mezhepleri Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*. çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmamiyye Şiası*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1984.
- Geçkin, Hatice. *Büveyhiler Döneminde Bağdat'ta Şiilik*. Çorum: Hitit üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman. *Tarih, Ekoller, Problemler, Kelam*. Konya: Tekin Kitabevi, 8. Baskı, 2014.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Tarih Boyunca İslam Mezhepler Tarihi ve Şiilik*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.
- Hakyemez, Cemil. "Şii İmamiyye Fıkhnının Teşekkül Süreci ve İmame". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Haziran 2018), 7-36.
- Hakyemez, Cemil. *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.
- Hossein, Modarressi. Şii Fıkhnında Rasyonalizm ve Gelenekselcilik: Bir Ön Araştırma. çev. Habib Kartaloğlu. *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 7/1 (Bahar 2014), 189-207.
- Kaplan, Doğan. *Hişam b. Hakem Hayatı, Görüşleri ve İmami Şiiliğe Katkıları*. Konya: Aybil Yayınları, 2013.
- Karayılan, Şehrazat Zengin. *Şia Kelamında İlahi Sıfatlar*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kartaloğlu, Habib. İmamiyye'de Ahbari-Usuli Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (Aralık 2011), 193-216.

- Kartaloğlu, Habib. *Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Bağlamında İmamiyye’de Ahbari-Usuli Farklılaşması*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Kartaloğlu, Habib-Ziya Erdinç. Şii-Usuli Düşünce Açısından Şeyh Müfid ile Şerif El-Murtaza Mukayesesi. *Mezhep Araştırmalar Dergisi* 10/1 (Bahar 2017), 149-182.
- Kâtip, Ahmet. *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık Sünnilik-Şiilik*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: Mana Yayınları, 2013.
- Kâtip, Ahmet. *Şia’da Siyasi Düşüncenin Gelişimi-Şura’dan Velayet-i Fakihe-*. çev. Mehmet Yolcu Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005.
- Kutluay, İbrahim. “Sistematik Ahbâriğin Kurucusu Emin el-Esterâbâdî’nin el-Fevâidu’l-Medeniyye Adlı Eserinde İctihad ve Taklid Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili”, *Mizânu’l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 12 (Haziran 2021), 13-40.
- Nevbahti. *Kitabu’l Makalat ve’l-Fırak Fıraku’s-Şia*. çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Onat, Hasan. “Şiiliğin doğuşu ilk Şii fikirler ve ilk Şii hareketler”. *İslam Mezhepler Tarihi El Kitabı*. ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu. 159-160. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Onat, Hasan. *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Öz, Mustafa. “Şia”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/111-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öz, Mustafa. “Usuliyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/214-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Sayın, Esmâ. “İran’daki Şii Kültüründe Ahbariyye-Usuliyye Yaklaşımları Bağlamında Gelenek-Yenilik Çizgisi”, *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 14/27 (kış 2019), 63-82.
- Semahici, Abdullah, “İmamiyye Şiasının İki Ekolü Ahbariler ve Usuliler Arasındaki Temel Farklar”. çev. İbrahim Kutluay. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/7 (Haziran 2013), 137-153.
- Şa’ban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlmini Esasları (Usulül Fıkh)*, çev. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 22. Basım, 2015.

- Şahin, Mehmet. "Şii Jeopolitiği: İran İçin Fırsatlar ve Engeller". *Akademik Orta Doğu* 1/1 (2006), 39-55.
- Şehristani, Ebu'l-Fetih Muhammed. *El-Milel Ve'n-Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi)*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Şeyh Müfid Muhammed b. Numan. *Evâilu'l-Makâlât fi'l-Mezâhib ve'l-Muhtârât*, haz. Vaiz Çernedâbi. Tebriz: Matbaat-ı Hakikat, t.s.
- Teber, Ömer Faruk. "Mezhebi Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevi Tarikatının Siyasallaşması". *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 5 (Temmuz 2017), 193-200.
- Tûsi, Ebu Cafer Muhammed b. Hasan. *el-Gaybe*. Tahran: Mektebetu Ninova el-Hadîse, ts.
- Uyar, Mazlum. *İmamiyye Şiası'nda Düşüce Ekolleri Ahbarilik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Uyar, Mazlum. *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 4. Basım, 2010.
- Yurdagür, Metin. "Ahbâriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/490-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

### Extended Summary

Although there are various approaches to the emergence of Shī'a, the common point that researchers agree on is that some events such as the Karbala Incident (61/680), the Tawwābūn movement (61/680-63/683), and the movement of Mukhtar al-Sakafi (d.67/687) led to ruptures in Islamic society. In the last quarter of the first century AH., the first Shiite ideas ("guardianship", "messiahship" and "rec'at") emerged. At the end of the 3rd century AH., Shiism completed its formation with the idea of Ghayba al-Sughrā (260/874-329/941) and at the beginning of the 4th century with the idea of Ghayba al-Kubrā (329/941-until today).

In this article, a brief history of this divergence will be given, followed by information on the main representatives of both schools. While conveying the information in the study, the rules of scientific research and publication ethics have been meticulously followed.

Early Shi'a scholars faced some of the problems that arose with the twelfth Imam's entry into the state of ghaib. The solutions put

forward in solving these problems gave rise to the Ahbari-Usuli divergence in Imamiyya. The group that thought that the ahbar from the Imams would be sufficient was called Ahbarism, while the group that thought that only narrations would not be sufficient in solving the problems and that rational methods could also be used was called Usulism.

In all matters, the Imamiyya scholars looked to the narrations of those who relied on the sayings of Ahl al-Bayt, especially the narrations of Imam Muhammad al-Baqir (d.114/733) and Ja'far al-Sadiq (d.148/765). The early Ahbaris tried to bring these narrations together. Because of their reaction to Ahl al-Sunnah, they declared war on *ijtihad* and said that *ijtihad* was *bid'ah* and *haram*.

While early Ahbarism was mostly defined as *muhaddith* or Ahl al-Hadith, late Ahbarism was called Ahbarism by all Shiite-Imami scholars. While the early Ahbarism was a movement that dealt only with the ahbar of the imams, the later Ahbarism sees itself as a movement that seeks to eradicate the damage caused by Usulism to fields such as *fiqh* and theology. According to them, the jurisprudence and theology of the Imams and their companions are different from the later jurisprudence and theology. The early Ahbari understanding was dominated by the idea that the *ghayb* will be short. The first task of the early scholars was to prove the Imam's *ghayb* and to collect the scattered ahbar of the Imams. The scholars who used their time in this direction were called Ahbari. Al-Qulayni and al-Sadiq are seen among these scholars.

Late Ahbarism emerged as a reaction to Usûli thought. This was due to the various practices of the Safavids and the excesses of Usûli thought on reason and *ijtihad*.

In late Ahbarism, there is a reaction to disciplines such as *fiqh* and theology and the procedural understanding. The fact that the al-Buwayhids supported Mutazilite scholars as well as Imami scholars played an important role in the systematization of their own methods in both theology and jurisprudence. All this is very important in the establishment of the Usûli understanding by moving away from Ahbari thought.

During the Safavid period (1501-1736), there were four different understandings that were effective on the state. The first is Sufism, which was the driving force behind the emergence of the Safavid State. The second is Usûli thought, which attaches great importance to reason in religious understanding and dates back to the madrasa of Hille. In this period, this idea was represented by scholars such as Shahid-i Sâni (d.966/1559) and Muhaqqiq-i Sâni Kereki (d.940/1534). The third is the school of wisdom, a blend of Sufism,

philosophy and rational jurisprudence through the efforts of scholars such as Mir Dāmād (d.1041/1631) and Mullā Sadra (d.1050/1641). The fourth is the new ahbari movement, which advocates a return to the Salafi-ahbari thought of the early period by emphasizing hadith, arguing that it is obligatory to rely only on ahbari in matters of Sharia. The issue that played an important role in the revival of the Akhbarism movement in this period was the idea that the Imams had been weakened in terms of prestige by giving almost all of the powers belonging to the Imams to the ulema. Ahbarism dominates Shiite ideas in the 17th-18th centuries.

In the 16th century, it was Muhammad Amin al-Asterabadi (d.1033/1624) who systematized the Ahbariyya approach, which again dominated Shiite thought. The most important role in the resurgence of Akhbarism belongs to Esterabādi. With Esterabadi, who resurrected the Ahbarism of the early period and systematized it, Shiite society took on a radical structure that sought to return it to its pristine form. In this structure, a harsh reaction to the Usūli understanding stands out.

In particular, scholars such as Sheikh Mufid, Sharif Murtaza and al-Tusi began to seek solutions to the problems that had arisen. These scholars tried to make use of the intellectual rulings, believing that following the Book and the Sunnah was not sufficient for discovering the divine rulings and issuing fatwas. Through the works of these scholars, the rulings of Sharia were revealed by rational methods. Towards the end of the fourth century, the Baghdad madrasah, which represented the rational school of theology, became dominant, and the Qom madrasah, which was considered the center of the Ahbaris, began to lose its influence. This led to the spread of procedural thought.

The Nawbakhti family also had an influence on the emergence of usuli ideas that emphasized rationalism against the Qom school. Thanks to their good relations with the Abbasid caliphs, the Nawbakhti family was able to express their thoughts freely, and at the same time they were greatly influenced by the socio-cultural heritage of Baghdad, especially the Mutazilite ideas. It can be said that this influence of the Nawbakhti family led to the formation of a group among the Imamiyya that considered rational proofs important and the formation of Shiite theology.

In the course of the development of the Ahbari- Usūli understanding, due to the socio-cultural structure of the period, political powers, and the influence of scholars from different sects and views on Shiite-Imamiyya thought, sometimes Ahbarism comes to the fore and sometimes Usūlism comes to the fore. After the Safavid period,

the last school, which we can call Ahbarism, weakened and today it continues in certain places, albeit very little. Today, the idea of Usūli understanding is at the forefront.

## Sultanbeyli'de Bulunan Cemevleri Arasında Yaşatılan Alevilik Üzerine Bir Değerlendirme\*

An Evaluation on Alevism Practiced in the Cemevis in Sultanbeyli

Saliha VİDİNLİOĞLU\*\* - Rukiye ÖKDEM\*\*\*

### Öz

Günümüzde varlığını sürdüren dinî ve kültürel bir yapı olarak Alevilik İstanbul'da da yaşanmakta, İstanbul'un Sultanbeyli ilçesinde Aleviler varlıklarını göstermektedir. Sultanbeyli ilçesinde dört farklı cemevi bulunmakta ve faaliyetlerine devam etmektedir. Çalışmamızda Sultanbeyli'de cemevlerinin dinî liderliğini üstlenen dedelerle ve cemlerde görev alan zâkirlerle mülakat yapılmış ve yapılan bu mülakat üzerinden günümüzde yaşanan Alevilik ile geleneksel Alevilik arasındaki temel farklara dikkat çekilmiştir. Geleneksel Alevilikte önemli kurumlar olan dedelik, musâhiplik gibi yapıların hâlâ devam edip etmediği, dedelerin bilgilerini hangi kaynaklardan edindiği ve Alevilerin ibadetlere bakışı gibi konular üzerinde durulmuştur. Sultan-

### Abstract

As a religious and cultural structure that continues to exist today, Alevism lives in Istanbul, and Alevi are present in the Sultanbeyli district of Istanbul. There are four different cemevis in Sultanbeyli district and they continue their activities. In our study, we interviewed the dede, who is the religious leader of the cemevis in Sultanbeyli, and the zakir, who take part in the cems, and through these interviews, we drew attention to the main differences between today's Alevism and traditional Alevism. The interview focused on issues such as whether structures such as dedelik and musâhiplik, which are important institutions in traditional Alevism, are still in place, the sources from which the dedes obtain their information, and the Alevi view of worship. The beliefs,

\* Bu çalışmada Sakarya Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulunun E-61923333-050.99-228956 sayılı 08.03.2023 tarihli ve 55 sayılı toplantısında alınan "05" nolu karar ile etik kurulu onayı alınmış ve uygun görülmüştür.

\*\* Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri, Kelâm Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye / e-mail: salihavidinlioglu@gmail.com/ ORCID ID: 0000-0001-9533-0317

\*\*\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri, İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye/ e-mail: rukiyeokdem@gmail.com/ ORCID ID: 0000-0001-5392-7289

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
10.05.2023	22.06.2023	30.06.2023

DOI 10.18403/emakalat.1295406

beyli'de yaşayan Aleviler'in inanç, ibadet ve ocaklarına ve bu bağlamda erkânların uygulanışına da değinilmiştir. Mülakatta dede ve zâkirlere yöneltilen sorular üzerinden Aleviler'in iman esaslarıyla ilgili kabulleri öncelikli olmak üzere bazı inanışlar ile ibadet hayatı ve âdâb-erkânlarına dair sahip oldukları bilgiler tespit edilmeye çalışılmıştır. Yine dede ve zâkirlerin verdikleri bilgilerden yola çıkılarak Sultanbeyli'de bulunan cemevlerinin birbirlerinden farklı uygulamaları belirtilmiş, bu farklı uygulamaların sebepleri incelenmiştir. Yaptığımız mülakatların sonucunda Sultanbeyli'de yaşayan Alevilerin geleneksel Alevilikten tamamen kopmadıkları, dede ve zâkirlerin inanç, ibadet ve uygulamalar hakkında bilgili oldukları; ancak modernite ve şehirleşmenin şekillendirdiği Alevilikte olduğu gibi cemevi merkezli bir Aleviliği devam ettirdikleri görülmüştür. Musâhiplik ve düşkünlük sistemlerinin uygulanmaması, Aleviliğin fırka-i nâciye olduğunu savunmak yerine kişisel kurtuluşu benimsemeleri, kadın-erkek eşitliğinin vurgulanması geleneksel Alevilikten farklılaşan noktalar olarak dikkat çekmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Mezhepleri Tarihi, Alevilik, Cemevleri, Sultanbeyli, Geleneksel Alevilik.

worships and hearths of the Alevis living in Sultanbeyli, and the practices of the rituals in this context were also touched upon. Through the questions asked to the dede and zakir in the interview, it was tried to determine the Alevis' acceptance of the principles of faith, some beliefs, and their knowledge of worship life and etiquette. Again, based on the information provided by the dede and zakir, the different practices of the cemevis in Sultanbeyli were specified and the reasons for these different practices were analyzed. As a result of our interviews, it has been observed that Alevis living in Sultanbeyli have not completely broken away from traditional Alevism, that dede and zakir are knowledgeable about beliefs, worship and practices; however, they continue to maintain a cemevi-centered Alevism, as in Alevism shaped by modernity and urbanization. The fact that they do not apply the systems of musahiplik and düşkünlük, that they adopt personal salvation instead of defending Alevism as a fırka-i naciye, and that they emphasize the equality of men and women are some of the points that differentiate from traditional Alevism.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Alevism, Cemevis, Sultanbeyli, Traditional Alevism.

## Giriş

Alevilik Türklerin İslâm'a girmesiyle birlikte sosyal ve dinî kaynaşmaların sonucunda Anadolu'da ortaya çıkan ve özellikle 16. yüzyılda Safevîler'in siyasi desteğiyle bir başkaldırı anlamını da içinde barındıran bir yapıdır.<sup>1</sup> Temelinde tasavvufî unsurlar bulunmakla birlikte

<sup>1</sup> Safevî devletinin kurucu unsurları Türkmenlerdi. Türkmen boyları tasavvufî bir İslâm inancını benimsemekle birlikte bu inanç Hz. Ali ve ehl-i beyte büyük bir sevgiyi de içermekteydi. Bu Türkmen boyları Safevî devleti kurulduktan sonra devlet eliye Şiileştirilmeye çalışılsa da bu çok kolay olmadı. Osmanlı topraklarında da mevcut olan Türkmenler kitabî bir dinî benimsemediler. Merkezi idareye de karşı olan bu kesim zaman zaman Osmanlılar'a zaman



Alevilik eski Türk kültürünün inanışlarını da bünyesinde İslâm'la harmanlayarak barındırmaktadır.<sup>2</sup> Alevilikle eş anlamlı olarak 'Kızılbaş' ve 'Râfizi' kelimeleri de kullanılmış ancak Alevilerin kendilerini Hz. Ali'ye nispet etmeleri sebebiyle 'Alevî' ismi kullanılagelmiştir.<sup>3</sup> Aleviler Osmanlı döneminde 'Râfizi' veya 'mülhit' olarak nitelendirilmiş ve özellikle 'Kızılbaş' olarak adlandırılmışlar<sup>4</sup> ancak 20. yüzyılda Türk halk kültürünün en temel öğelerine sahip oldukları ve eski Türk kültürünün taşıyıcıları oldukları vurgusu yapılarak daha az olumsuz anlam içeren 'Alevî' ismi yaygınlaştırılmıştır.<sup>5</sup> Aleviliği birlikte kullanıldığı bu eş anlamlı kavramlar sebebiyle ayırıştırmak ve tanımlamak zor olsa da köken itibarıyla Osmanlı'yı tanımayan Türkmen boyları oldukları söylenebilir ve onlar "*esas olarak Osmanlı boyunduruğu altında sıkışıp kalmış Kızılbaşların kurduğu bir toplumsal-dini sistem*"<sup>6</sup> şeklinde tanımlanabilir. Aleviler Hz. Peygamber'i mürşid, Hz. Ali'yi rehber ve Hacı Bektâş Veli'yi de (ö.669/1271) pîr kabul etmektedirler.<sup>7</sup> Aleviler sûfi bir anlayış ve batnî din yorumunu benimser ve Kur'ân ayetlerini bu sûfi bakışla yorumlayarak kendilerine özgü bir ibadet anlayışına sahiptirler. Günümüzde Türkiye'de Sivas, Erzurum, Erzincan, Yozgat gibi İç Anadolu, Antalya, Balıkesir, Çanakkale gibi Ege ve Akdeniz kesimlerinde Aleviler daha yaygın bir coğrafyaya sahiplerdir.<sup>8</sup>

zaman da Safevîler'e karşı ayaklandılar. Mehmet Çelenk, *16. ve 17. yüzyıllarda Safevî Şiîliği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005), 252-253; Safevî devleti ve devletin başlangıcında etkin olan Erdebil tekkesinin sünnî-sufî bir yapıya sahip olduğu kabul edilmekte, ancak ne zaman ve nasıl Şiîleştiği hususunda tam bir ittifak bulunmamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Habib Kartaloğlu, *Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2022), 27.

<sup>2</sup> Irène Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar / Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Cem Yayınevi, 1994), 23.

<sup>3</sup> Ahmet Yaşar Ocak, "Alevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/368-369.

<sup>4</sup> Rıza Yıldırım, *Geleneksel Alevilik İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 46.

<sup>5</sup> Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, 45.

<sup>6</sup> Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, 56.

<sup>7</sup> Haydar Gölbaşı, *Alevî-Bektaşî Örgütlenmeleri* (İstanbul: Alev Yayınları, 2007), 41; Fuat Bozkurt (ed.), *Buyruk İmam Cafer-i Sadık Buyruğu* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2009), 27,37,40.

<sup>8</sup> İbrahim Ağâh Çubukçu, "Yaşayan-Alevilik", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)* 4 (1980), 67-78; Ülkemizde birçok köyde bulunan farklı dede ocaklarına dair ayrıntılı bir çalışma için bk. Hamza Aksüt, "Dede Ocaklarının İşlevi ve Kökeni, Bir Örnek Olarak Şeyh İbrahim

Anadolu Alevileri yüzyıllar boyu kırsal bölgelerde dışarıya kapalı bir yaşam tarzı benimsemiştir. Bu durum Alevilerin diğer kesimlerle ilişkisini zayıflatarak onları sadece kendi içlerinde bir topluluk olmaya itmiştir. Bu sebeptendir ki yalnızca kendi aralarında evlenmişler, alışverişte bulunmuşlar ve tamamen kendilerine özgü bir kültür geliştirip benimsemişlerdir. Cumhuriyet'in kurulmasından sonra yaşanan sosyo-kültürel ve ekonomik gelişmeler, Alevileri de etkileyerek onların bu dışı kapalı hayattan uzaklaşmasına sebep olmuştur. 1950'li yıllarda kırsaldan kent hayatına geçiş yapmaya başlayan Aleviler, geleneksel köy yaşamından çok daha farklı bir çevreyle karşılaşmışlardır.<sup>9</sup> 1950'li yıllarda Alevilerin neredeyse hepsi köylerde yaşayıp toplumsal, siyasi ve ekonomik etkinlikleri fazla olmayan bir topluluktu. Fakat 1950'lerde yaşanan ekonomik ve politik sebepler, Alevileri kırsaldan kente göçe sürüklemiştir. Hızla kentleşmek durumunda kalan Alevilerin toplumsal yapısında köklü dönüşümler olmakla birlikte bu göç, yeni bir sosyal tabakalaşmanın oluşmasına da zemin hazırlamıştır.<sup>10</sup> Alevilik için en önemli unsurlardan olan dedelik ve ocak sistemi, kentleşmenin etkisiyle zayıflamıştır. Yine de âdâb ve erkânlarını sınırlandırılmış bir çerçevede canlı tutmak için çablayan Aleviler, kentleşmeyle beraber yaşadıkları bu tarihsel dönüşümle birlikte inanç ve uygulamalarını gözden geçirip kendilerini tekrardan tanımlamak durumunda kalmışlardır.<sup>11</sup>

Aleviliğe dair günümüze kadar pek çok çalışma yapılmış özellikle 1990 yılı sonrası Alevilikle ilgili yüksek lisans, doktora tezleri ve makale çalışmalarında artma görülmüştür.<sup>12</sup> Farklı bakış açılarına dayanan bu çalışmalar, Aleviliğe tarihsel yaklaşım, antropolojik yaklaşım, milliyetçi ve muhafazakâr bakış açısıyla yaklaşım ve son olarak

---

Ocağı" (Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu, Isparta: Sdû İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005).

<sup>9</sup> Harun Yıldız - Halil İbrahim Bulut, *Alevilik Bektaşilik* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2021), 175-176.

<sup>10</sup> Reha Çamuroğlu, *Değişen Koşullarda Alevilik* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2008), 2.

<sup>11</sup> Cenksu Üçer, "Anadolu'da Alevi Gelenek", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Mehmet Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit (Ankara: Nobel Yayınları, 2021), 374.

<sup>12</sup> Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, 58; Alevilikle ilgili hem yurt içinde hem de Batı'da birçok çalışma yapılmıştır. Bk. Elise Massicard, *Alevism as a Productive Misunderstanding: The Hacibektaş Festival* (Leiden: Brill, 2003); M. Dressler, "Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Turkish Alevism", *Journal of the American Academy of Religion* 76/2 (27 Mart 2008), 280-311; Janina Karolewski, "What Is Heterodox About Alevism? The Development of Anti-Alevi Discrimination and Resentment", *Die Welt Des Islams* 48/3 (01 Ocak 2008), 434-456.

da Alevilerin kendi inanç sistemlerine dair yaptıkları çalışmaları içeren Alevî yaklaşım olarak dört ayrı kategoride değerlendirilmektedir.<sup>13</sup> Muhafazakâr bakış açısı Alevilik ve Sünnilik ayrımı üzerinde durmuş, Alevilerin mezhep mi yoksa tarikat mı oldukları hususunu netleştirmeye çalışmışlardır. Ancak Aleviliğin mezheplerin sahip olduğu teolojik, yazılı edebiyat, toplumsal ve fikhî-amelî boyutları barındırmadığı, bu sebeple de mezhep olarak adlandırılmayacağı sonucuna varılmıştır.<sup>14</sup> Bektaşiliğin tarikat olduğu uzmanlar tarafından kabul edilmiş ancak Alevilik söz konusu olduğunda dedelik ve ocakzâdelik kurumlarını içermesi sebebiyle mezhep olmasa da mistik/süfi bir yapılanma karakteri gösterdiği belirtilmiştir.<sup>15</sup> Bu çalışmaların bir kısmı saha çalışması olmakla birlikte<sup>16</sup> saha çalışmaları genellikle Alevilerin yoğun olarak yaşadıkları Sivas, Amasya, Tokat, Tunceli, Adıyaman gibi şehirlerde yapılmış ancak İstanbul özelinde Sultanbeyli'de yaşayan Aleviler hakkında herhangi bir saha çalışmasına rastlanmamıştır.<sup>17</sup> Bu sebeple İstanbul'da Aleviler üzerinde bir saha araştırması yapmak önemli görülmüştür.

Bu çalışmada Türkiye'nin en kalabalık kenti olan İstanbul'un birçok farklı kültürden insanı barındıran ve özellikle çok fazla köyden kente göç alan Sultanbeyli ilçesindeki<sup>18</sup> Aleviler örneklem olarak belirlenmiştir. Sultanbeyli'de Tokat, Amasya, Erzurum, Erzincan, Sivas, Çorum gibi şehirlerden gelip Sultanbeyli'ye yerleşen Aleviler yaşamakta ve âdâb ve erkânlarını sürdürmektedirler. Burada Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Hubyar Sultan ve Seyit Süleyman (Aziz Baba) adında dört cemevi bulunmakla birlikte bu cemevleri dernek yapısı altında faaliyet göstermektedir. Bu çalışma kapsamında söz konusu cemevleri ziyaret edilmiş; Kul Himmet ve Hubyar Sultan cemevinin

<sup>13</sup> Bu farklı yaklaşımlara dair ayrıntılı bilgi için bk. Yıldırım, Geleneksel Alevilik, 43-74.

<sup>14</sup> Sönmez Kutlu, *Alevilik-Bektaşilik Yazuları Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 33.

<sup>15</sup> Kutlu, *Alevilik-Bektaşilik Yazuları*, 33.

<sup>16</sup> Marcello Mollica, "The Twenty-Five Turkish Alawi From Tokat And The Creation of The Alawite Bektasi Italia in Lecco", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 96 (17 Aralık 2020), 145-162.

<sup>17</sup> İstanbul'da bulunan cemevleri hakkında 2008 yılında bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışmada genel olarak İstanbul'da faaliyet gösteren cemevlerine yer verilmiştir. 2008 yılında doktora tezi olarak yapılan çalışma 2018 yılında kitap haline getirilerek basılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Fevzi Rençber, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilikte Cem ve Cem Evleri* (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 55.

<sup>18</sup> Ece Denizler, *Göçün Mekansal Etkileri: Sultanbeyli Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 129.

dedeleriyle, Pir Sultan Abdal ve Seyit Süleyman cemevlerinin zâkirleriyle mülakat gerçekleştirilmiştir. Mülakatlarımızı oluşturan sorular;<sup>19</sup> Aleviliğin tanımı, ibadet, inanç ve ahlak sistemleri, Alevî ve Bektaşî ayrımı, dedelik sistemi, cemevinin uygulamaları ve son olarak Alevî-Sünnî ayrımına dair içeriğe sahiptir.<sup>20</sup> Çalışmada amacımız geleneksel Alevilik ve modernite süreçleri ve şehirleşmenin etkileyip şekillendirdiği Alevilik arasındaki farklılıkları ortaya koymak ve özellikle İstanbul gibi büyük bir şehirde Alevilerin âdâb ve erkânlarını ne kadar uygulayabildiklerini tespit etmektir. Geleneksel Alevilik ve modern Alevilik ayrımı yaparken Rıza Yıldırım'ın geleneksel Alevilere dair yaptığı tanımı ve özellikleri esas olarak kabul edilmiştir.<sup>21</sup> Makalede görüşleri belirtirken Pir Sultan Abdal Cemevi'nde görüştüğümüz zâkir için 'PSA', Kul Himmet Cemevi'nden görüştüğümüz dede için 'KH', Hubyar Sultan Cemevi'nden görüştüğümüz dede için 'HS' ve Seyit Süleyman Cemevi'nden görüştüğümüz zâkir için de 'SS' kısaltma kodu kullanılmıştır. Seçtiğimiz kişilerin Aleviliği bilmesi ve özellikle dede olmasına, dedelere ulaşamadığımız cemevlerinde ise cemevlerinin yürütücülüğünü sağlayan ve cemlere aktif katılan zâkirler olmasına dikkat edilmiştir. Çalışma iki ana bölümden oluşmakta; ilk bölüm Sultanbeyli'deki cemevlerinin tanıtımını, ikinci bölüm de tanıtımını yaptığımız cemevlerindeki dede ve zâkirlerin mülakat sorularına verdikleri cevaplar ve bunların değerlendirilmesini içermektedir.

<sup>19</sup> Mülakatta 'Yarı yapılandırılmış' mülakatı tercih ettik. Ahmet Doğanay vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Araştırma Yöntemleri*, ed. Ali Şimşek (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2018), 145.

<sup>20</sup> Mülakat soruları makalenin sonunda ek olarak bulunmaktadır. bk.EK-1 Cemevi Mülakat Soruları

<sup>21</sup> Yıldırım geleneksel ve modern Alevilik farklarını şu şekilde sıralmıştır: 1) Geleneksel Alevilik oluşum sürecini tamamlayıp nihai formuna ulaşmıştır; modern Alevilik oluşum sürecinin henüz ortalarında olup teolojisi, kurumları, ana referansları ve kimlik unsurları bakımından nihai formuna ulaşmamıştır. 2) Geleneksel Alevilik kırsaldır; modern Alevilik kentseldir. 3) Geleneksel Alevilik inanç merkezlidir; modern Alevilik kimlik merkezlidir. 4) Geleneksel Aleviliğin taşıyıcı (omurga) kurumları dede ocakları, musâhiplik ve cemdir; modern Aleviliğin taşıyıcısı dernekler ve cemevleridir. 5) Geleneksel Aleviliğin dinsel-sosyal kurgusu "dede-tâlip ilişkisi" üzerine oturur; modern Alevilik "cemevi-cemaat eksenini" etrafında şekillenir. 6) Geleneksel Alevilik toplum merkezlidir; modern Alevilik bireyselliğe vurgu yapar. 7) Geleneksel Alevilik İslâmî geçmişe dayalı bir ortak bellek ve tarih algısına sahiptir; modern Alevilik Kemalist geçmişi ve yakın tarihli mağduriyetleri ön plana çıkarır. 8) Geleneksel Alevilik sözlü, modern Alevilik yazılı karakter taşır. Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, 79.

### 1. Sultanbeyli’de Bulunan Cemevleri

Alevilikte bilgi aktarımı daha çok şifahi yolla gerçekleşmiştir. Sözlü gelenek çerçevesinde dinî yapısını sürdüren Aleviliğin kentleşmeyle beraber bu sözlü aktarım geleneğinin de bozulmaya uğradığı görülmektedir. 1950’li yıllardan itibaren başlayan köyden kente göçlerle Aleviler köy hayatında kendi evlerinde dede merkezli olarak gerçekleştirdikleri cem ayinlerini artık gerçekleştiremeyecek duruma gelmişlerdir.<sup>22</sup> Bu sebeple kentleşme ve sözlü geleneğin artık eskisi gibi etkin rolünün olmayışı yeni siyasi ve birbirinden farklı dinî tercihlerin oluşmasına sebep olmuştur.<sup>23</sup> Aleviler köyden kente geçmeleri sonucu gelenek, kültür ve inançlarını devam ettirebilmeleri için dernek adı altında ocaklara bağlı cemevleri kurmuşlar ve cem erkânını bu derneklerde yürütmüşlerdir.

Cemevlerine dair Cumhuriyet’ten günümüze pek çok tartışma gündeme gelmiş özellikle cemevlerinin statüsü bu tartışmaların merkezinde yer almıştır.<sup>24</sup> 1990’lı yıllardan itibaren kentlerdeki Aleviler âdâb ve erkâna dair uygulamalarını yerine getirebilmek için başta İstanbul olmak üzere daha birçok büyük şehirde dernek ve vakıf adı altında kurumlaşmaya başlamışlardır.<sup>25</sup> İstanbul’da birçok cemevinin dernek olarak var olduğu bilinmekle birlikte bu cemevlerinde Alevilerin topluca lokma paylaştıkları yemekhaneler, cem erkânını gerçekleştirdikleri salonlar, semah, saz, resim, müzik gibi kursların verildiği sınıflar ve cenazelerin yıkıldığı gasilhâneler bulunmaktadır. Cemevleri öncelikle geleneksel ocak sistemine bağlı olarak ortaya çıkmış<sup>26</sup> ancak şehir hayatının çok yönlü yapısıyla birlikte farklı ocağa mensup olanlar evlerine yakın başka ocağın cem erkânına da katılır olmuşlardır.<sup>27</sup> Sultanbeyli’de de dört cemevi bulunmakta, her cemevi aynı kapasitede hizmet veremese de hepsi özellikle Perşembe günleri

<sup>22</sup> Fuat Bozkurt, *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik* (İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2000), 161.

<sup>23</sup> Çamuroğlu, *Değişen Koşullarda Alevilik*, 6.

<sup>24</sup> Cemevlerine yasal statü verilmesi ve bu süreç hakkındaki ayrıntılı bilgi için bk. Cenksu Üçer, “Cemevlerine Yasal Statü Verilmesi ve Bu Kapsamda Yürütülen Bazı Tartışmalara Dair”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 15/2 (31 Aralık 2022), 377-438.

<sup>25</sup> Üçer, “Cemevlerine Yasal Statü Verilmesi ve Bu Kapsamda Yürütülen Bazı Tartışmalara Dair”, 384.

<sup>26</sup> Cenksu Üçer, “Alevi Nitelemeli Gelenek ya da Ocak ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (31 Aralık 2019), 358.

<sup>27</sup> Ahmet Taşğın, “Göç ve Sonrası Kentlerde Aleviliğin Ortaya Çıkışı: İmkânlar ve Sorunlar” (Tarihten Bugüne Alevilik, Ankara: Cem Vakfı Ankara Şubesi Yayınları, 2010), 18.

cem erkânını gerçekleştirilmektedir. Dört cemevi farklı ocaklara bağlı olup her cemevinde aslen farklı ocaklardan insanların bu cemlere katıldığı görülmektedir. Bu da kentleşmeyle birlikte ocak sisteminin kısmen çözülmeye başladığı, geleneksel Alevilikteki dede ve ocak merkezli sistemin artık dernek ve cemevi merkezine kaydığı anlamına gelmektedir. Çalışmada verdiğimiz bilgiler mülakat yaptığımız dede ve zâkirlerin ifadeleri olup tüm Alevileri kapsamamaktadır.

### 1.1. Pir Sultan Abdal Cemevi

Sultanbeyli ilçesinin en büyük cemevi olan Pir Sultan Abdal Kültür Derneği ve Cemevi 1988 tarihinde kurulmuş olup Pir Sultan Ocağı'na bağlıdır.<sup>28</sup> Günümüzde halen faaliyetlerine yoğun bir şekilde devam etmektedir. Oldukça büyük bir binaya sahip olan bu cemevinde her Perşembe cem yürütülmektedir.<sup>29</sup> Cemlere başta Erzurumlu ve Sivashlı Aleviler olmak üzere farklı illerden Aleviler de katılım sağlamaktadır. Cemevinde morg bulunduğundan cenaze erkânları da burada yapılabilmektedir. Binanın içerisinde ders işlenebilecek birçok oda bulunmakta ve bu odalarda semah, saz kursları gibi Aleviliğe dair, matematik ve resim kursları gibi öğrencilere yönelik çeşitli eğitimler verilmektedir. Mülakat yaptığımız Pir Sultan Abdal zâkiri burada on iki hizmetin tamamına katıldığını, cemevinin bazı işlerini gönüllü olarak yürüttüğünü, gereken hizmetleri yerine getirdiğini belirtmiştir.<sup>30</sup>

### 1.2. Kul Himmet Cemevi

Kul Himmet Cemevi, Kul Himmet Ocağı'na bağlıdır.<sup>31</sup> Sultanbeyli'de bulunan ve genellikle Erzincanlı Alevilerin yoğunlukta olduğu bir cemevidir. Düzenli olarak yapılan faaliyetlere bakıldığında bu cemevinde de her Perşembe cem yürütülmektedir. Cemevi binasında morg ve gasilhâne bulunduğu için cenaze kaldırma işlemleri de yapılmaktadır. Lokmalar dağıtılıp kurban kesilmekte ve Kur'ân-ı Kerim öğretimi, saz kursu ve dört kapı kırk makam gibi Alevî yolunda bilgilenmek isteyen tâiplere eğitimler verilmektedir. Kur'ân okuyup cenaze işlerini yürüten, yemekleri düzenleyen ve derdi olan

<sup>28</sup> Ali Yaman, *Kızılbaş Alevi Ocakları* (Ankara: Elips Kitap, 2006), 123.

<sup>29</sup> Biz de mülakatları yaptığımız esnada Pir Sultan Abdal cemevinin Perşembe günü düzenlenen cem ayinine katılıp cemi bizzat gözlemleme imkânı bulduk.

<sup>30</sup> PSA

<sup>31</sup> Yaman, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, 120.

insanların sıkıntılarını gidermeye çalıştığını belirten Kul Himmet Cemevi dedesi bu cemevinin dedeliğini yani liderliğini yaptığını ifade etmiştir.<sup>32</sup>

### 1.3. Hubyar Sultan Cemevi

Hubyar Sultan Cemevi, aynı adla anılan Hubyar Ocağı'na bağlı olmakla birlikte<sup>33</sup> 2008 yılında kurulmuş olup günümüzde aktif bir şekilde faaliyetlerini yürütmeye devam etmektedir. Hubyar Ocağı Tokat merkezli olsa da Sultanbeyli Hubyar Sultan Cemevi başındaki dede Yozgatlıdır. Ancak atalarının Almus köyünden göçtüğünü ve kendisinin de Hubyar Ocağı'na bağlı olduğunu belirtmiştir.<sup>34</sup> Yozgat Alevilerinin yoğunlukta olduğu bu cemevinde her Perşembe cem yürütölmektedir. Lokma dağıtımı ve kurban kesimi yapılmaktadır. Kur'an, saz ve semah eğitimleri verilmektedir. Bu cemevinde de morg bulunmakta, cenaze işlemleri yapılmaktadır. Ayrıca Pir Sultan Abdal, Kul Himmet ve Hubyar Sultan cemevlerinde dikkat çeken bir husus da büyük bir yemekhanelerinin bulunmasıdır. Muharrem ayı oruçlarının iftarlarında veya önemli günlerde bir araya gelen Aleviler, bu yemekhanelerde bir arada yemek yemekteirler.<sup>35</sup> Hubyar Sultan Cemevi dedesi cemevinde tâliplere yol ve erkânı öğretmekle görevli olduğunu belirtmiştir. Kız isteme, cenaze işleri ve kurban ibadetinin muhakkak dedeler eşliğinde yapıldığını ifade eden Hubyar Sultan Cemevi dedesi, kadın erkek ayırmadan tüm tâliplerle sohbet edip tâliplerin sorularına cevap vermeye, sıkıntılarına da çözüm bulmaya çalıştıklarını ifade etmektedir.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> KH

<sup>33</sup> Yaman, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, 113.

<sup>34</sup> HS, Hubyar kelimesinin ne demek olduğu sorulduğunda şöyle cevap vermiştir. Hoca Ahmed Yesevi (ö.562/1166) hocası Lokman Perende ile Anadolu'ya geldiklerinde karşılaştıkları zaman 'Hubyarımsin' yani 'Sevgili yârimsin, benim dostumsun' diye sarılmıştır. Bu sebeple Ahmed Yesevi'nin ismi lakap olarak 'Hubyar' kalmış, kendi ismi unutulmuştur.

<sup>35</sup> HS, Hubyar Sultan Cemevi dedesi cemevinin faaliyetlerini ve rolünü anlatmak için şu ifadeleri kullanmıştır. "Adaklar olur. Önceden insanlar evlerinde verirdi ama şimdi evler kaldırmadığı için cemevlerinde oluyor. Bir de cemevleri insanların nirengi noktalarıdır. Tanışma yerleridir. Aleviyim diyen her insan hizmete katılır. Saz kursu verilir, burası biraz taşra olduğu için her kurs verilmmez ama daha merkezi yerlerde her türlü kurs verilir. Kur'an kursu var. Aşırı değil ama hocalar yetişecek şekilde Kur'an kursları verilir. Semah eğitimleri verilir. Köylerde herkes bilirdi. Aleviyim diyen herkes semah bilirdi."

<sup>36</sup> HS

#### 1.4. Seyit Süleyman (Aziz Baba) Cemevi

Seyit Süleyman (Aziz Baba) Cem Evi Yaptırma ve Yaşatma Kültür Derneği ismiyle 2014 yılında faaliyete geçen Seyit Süleyman Cemevi, Aziz Baba Ocağı'na bağlıdır.<sup>37</sup> Sultanbeyli ilçesinde bulunan cemevlerinin en küçüğü ve diğer cemevi binalarına göre oldukça eski görünümündedir. Bina yetersizliğinden dolayı morg ve gasilhâne olmadığı için cenaze erkânı yürütülmemektedir. Seyit Süleyman cemevinde de her Perşembe cem yürütülmektedir ve bu cemlere katılan Aleviler çoğunlukla Tokatlıdır. Burada da kurban kesimi ve lokma dağıtımı yapılmaktadır. Cemevinde gasilhâne bulunmadığı için burayı yürütmekle görevli zâkir Alevilerin evlerine giderek hususen cenaze işlemlerini yürütmektedir. Cemevinin bakım işleriyle de ilgilendiğini ve gelenleri karşıladığını belirten Seyit Süleyman Cemevi zâkiri, cemlerde on iki hizmet görevlerinde bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>38</sup>

#### 2. Alevîlik Hakkında Bilgiler

Mülakat yaptığımız dede ve zâkirlere yönelttiğimiz soruların cevaplarını Alevîlik-Bektaşîlik Kavramları Arasındaki Farklar, Alevîliğin Tanımı ve Alevilerin İnanç Sistemleri, Dedelik Sistemi, Alevîlikte İbadet ve Ahlak Dair Uygulamalar ve son olarak Alevîlik ve Sünnîlik başlıkları altında inceledik. Mülakat verilerinden yola çıkarak onların görüşlerini geleneksel Alevîlik ve modern Alevîlik hususunda karşılaştırmaya imkân verecek şekilde derledik.

##### 2.1. Alevîlik-Bektaşîlik Kavramları Arasındaki Farklar

Alevîlik, Bektaşîlik ve Kızılbaşlık kavramları arasında farklılıklar bulunmakta, Bektaşîler daha çok şehirde yaşarken Kızılbaşlar ise göçebe Türk topluluklarından oluşmaktadır. Bektaşîlik Osmanlı toplumu için tasavvufla bağlantılı olarak daha olumlu bir mana içermekte ancak Kızılbaşlık Osmanlı devletine isyan eden kesim olarak daha menfi bir anlam taşımaktadır.<sup>39</sup> Alevîlik ve Bektaşîlik, Alevîlik-Bektaşîlik şeklinde yan yana kullanılmış hatta yalnızca Alevîlik kavram çatısı altında anılmaya başlanmıştır.<sup>40</sup>

Mülakat yaptığımız Alevilere sorulduğunda Alevîlik-Bektaşîlik ilişkisini farklı yorumlamışlar ikisini benzer veya birbirinden tamamen farklı görenler de olmuştur. Hepsinin dikkat çektiği husus ise Kızıl-

<sup>37</sup> Yaman, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, 85.

<sup>38</sup> SS

<sup>39</sup> Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar / Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları*, 26.

<sup>40</sup> Ali Yaman, "Tarihsel Süreç İçerisinde Kızılbaşlık ve Bektaşîlik: Genel Bir Karşılaştırma Denemesi", *Demokrasi Platformu II/7* (2006), 1-33.



başlığın devlete karşı bir başkaldırı olduğu, Kızılbaşların tarihte merkezi yönetimlerle çokça mücadeleler verdiği şeklindedir. Fakat Bektaşîliği şehir Aleviliği olarak tanımlayan Aleviler, Bektaşîlerin devletle sıkı ilişki içerisinde olmalarından dolayı Kızılbaşlık'tan ayrı görmüşlerdir. Alevilere göre Bektaşî olma, okuma ve seyri sülûk yoluyla yani tarikat sistemi içerisine girerek gerçekleşebilirken, Alevî olma ise yalnızca soydan yani neseben mümkün olmaktadır. Bu husus mülakatta iki kavramı tamamen farklı gören dede tarafından 'birisi belden, birisi yoldan'<sup>41</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Görüşme yaptığımız bir başka zâkir ise bu iki kavramı aynı görmekle birlikte Bektaşîlerin de kendilerini Alevî olarak isimlendirdiklerini aktarmıştır.<sup>42</sup> Alevîlik onlara göre köyden gelip şehirlerde yaşatılmaya çalışılan dinî bir sistem, Bektaşîlik ise devlet eliyle bir tarikat sistemi şeklinde kurulan ve asıl amacı Alevîliğin eksikliklerini dinî ve tarikat yolundan tamamlamayı hedefleyen bir yapı olarak tanımlanmıştır.<sup>43</sup> Alevî-Bektaşî edebiyatında sıkça geçen dört kapı kırk makamın ne olduğu sorulduğunda hepsi dört kapıyı sırasıyla; şeriat, tarikat, hakikat, mârifet şeklinde açıklamış ve her bir kapının onar makamı olduğunu söylemiştir. On makamı gizli olduğu için söylemek istemeyen,<sup>44</sup> açıklamasının saatler süreceğini belirten<sup>45</sup> ve son olarak biz soruyu sordüğümüzde birkaçını aktaran dede olmuştur.<sup>46</sup> Onlara göre dört kapı kırk makam Alevîliğin hatta İslâmiyet'in anayasasıdır<sup>47</sup> ve Sünnî-Alevî fark etmesizin herkesin bunları bilmesi gereklidir.<sup>48</sup> Şeriat kapısından bahseden dede, Sünnîlerin şeriatı kelime-i şehâdet, namaz, oruç ve hac ibadetlerinden ibaret sandığını; ancak Kur'ân'da böyle bir kısıtlamanın olmadığını belirterek şeriatı, kapıların ilki olmasından dolayı ilkokula benzetmiştir.<sup>49</sup>

<sup>41</sup> KH

<sup>42</sup> PSA

<sup>43</sup> SS

<sup>44</sup> PSA

<sup>45</sup> SS

<sup>46</sup> KH, Alevîlikte dört kapı- kırk makam hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bozkurt, *Buyruk*, 168, 176.

<sup>47</sup> SS

<sup>48</sup> KH

<sup>49</sup> HS, Şeriat ona göre bir ilkokuldan ibarettir ve dine giren her Müslüman aslında bir bakıma bu kuralları benimsemiş olur. Tarikat, hakikat ve mârifet gibi üst makamlarla eğitimin üst kademelerine atlanmakta ve bu sebeple de şeriatın kuralları gibi 'ilkokula ait' meselelerle çok uğraşılmamaktadır. Namaz, oruç, zekât ve hac ibadetini bu şekilde yorumlayan dedelerin genel kanaatine göre Sünnîler bu ibadetlerin şekillerinde takılmış ancak ibadetlerin özüne vakıf olamamışlardır.

Hacı Bektâş Velî'nin (ö. 669/1271 [?]) serçeşme yani 'çeşme başı' olduğuna mülakat yaptığımız dedelerin hepsi değinmiş ve Alevîler için öneminden de bahsetmişlerdir. Hacı Bektâş Velî Alevîler için olmazsa olmazdır,<sup>50</sup> on iki imamdan sonra gelir, çok kutsal bir konumdadır, hatta kendisi Hz. Ali ile özdeşleştirilmektedir.<sup>51</sup> Alevîliği güzelleştirip içini dolduran ve bir nevi Alevîliğin kurucusu sayılan<sup>52</sup> Hacı Bektâş Velî, kılıcsız, kansız bir şekilde binlerce insanı gönül yolu, sevgi, muhabbet ve aşkla irşad ederek<sup>53</sup> tüm Anadolu'nun Müslümanlaşmasında etkili olmuştur.<sup>54</sup>

## 2.2. Alevîliğin Tanımı ve Alevîlerin İnanç Sistemleri

Alevîliğin nasıl tanımlanacağı hususu çok tartışılan bir mesele haline gelmiş, bu yapıya mezhep veya tarikat diyenler de olmuştur. Bu konuda Alevîlerin kendilerini nasıl tanımladıkları önem kazanmakta, onların sistemlerine dair fikirleri de dikkat çekici gözükmektedir. Mülakat yaptığımız dede ve zâkirler tarafından Alevîlik 'Allah'a kul, Hz. Muhammed'e ümmet, Hz. Ali'ye taraf ve taraftar olanlar'<sup>55</sup> veya 'Allah'ın varlığına ve birliğine inanan, peygamberi Hz. Muhammed, kitabı Kur'ân-ı Kerim olan, imam Hz. Ali'ye intisap eden ve on iki imamı kabul eden, şeriat-tarikat-mârifet-hakikat kapılarını bilen ve bu kapılarla irşad olup insan-ı kâmil mertebesine erişen, Allah ile sevgi bağı kuran, namazı niyaz ile birleştiren, ibadeti cem olan, ibadethânesi de cemevi olan, pîri rehberi musâhibi ve kirvesi olan bir yol ve bir erkân'<sup>56</sup> şeklinde uzunca da tanımlanmıştır. Bu tanımlamalarda dikkat çeken husus bütün Alevîler tarafından 'Allah'a kul, Muhammed Mustafa'ya ümmet ve Ali'ye taraf olmak'<sup>57</sup> şartlarının sayılması, bu temel üzerine farklı eklemelerin yapılmasıdır. Mesela bir başka dede tarafından 'Hz. Ali ve Hz. Muhammed'e bağlı olan, hünkâr Hacı Bektâş Velî'nin yolundan gidip eline beline diline sahip olma ilkesini devam ettiren kişilere denir'<sup>58</sup> şeklinde Hacı Bektâş

<sup>50</sup> HS

<sup>51</sup> PSA, Pir Sultan Abdal cemevi zâkiri Hacı Bektâş Velî'nin Alevîlikteki konumunu şu şekilde belirtmiştir: "Hacı Bektaş Velî, on iki imamdan sonraki en büyük kişidir. Ali'nin Hacı Bektaş şeklinde görünmesidir. Bizim için çok kutsal bir yerdedir, kendisine direkt Ali de denilir."

<sup>52</sup> PSA

<sup>53</sup> SS

<sup>54</sup> KH

<sup>55</sup> PSA

<sup>56</sup> KH

<sup>57</sup> HS

<sup>58</sup> SS, aynı zamanda Alevîliğin yalnızca bir cümleyle tanımlanamayacağını, Alevîliğin geniş kapsamlı bir inanç sistemi olduğunu da belirtmiştir.

Veli'nin rolünün vurgulandığı bir Alevilik tanımlaması da yapılmıştır. Aleviler Aleviliğin belli başlı tek bir tanımını yapmamakla birlikte bu tanıma 'İslâm'ın özüdür', 'Eline beline diline hâkim olmaktır', 'Alevilik kadın ve erkeği ayırmadan kadına da erkeğe de eşit gözle bakmaktadır'<sup>59</sup> şeklinde eklemelerde bulunarak tanımlamalarını çeşitlendirmişlerdir.

Aleviler kendilerine verilen 'Alevî' ismi konusunda farklı açıklamalar yapmışlar ve kendilerine verilen bu ismi benimsemişlerdir. Bu noktada "Hz. Ali'nin evine bağlı olanlar ve onun evinden olanlar"<sup>60</sup> şeklinde bir açıklama ile de Alevî isminin temellendirmesini yapmışlardır. Kendilerini Hz. Peygamber'in, ehl-i beytin yani âl-i abânın, on iki imamın ve özellikle de Kerbelâ'da şehit olan Hz. Hüseyin'in soyundan gören Aleviler tüm dedelerin muhakkak Hz. Peygamber'in soyuna bağlı olduğunu da belirtmişlerdir.<sup>61</sup> Aleviler, kendilerini isimlendirirken Kızılbaş kavramını da kullandıklarını bu kavramın daha çok merkezî otoriteye bir başkaldırı anlamını içerdiğini ifade etmişlerdir.<sup>62</sup>

Yukarıda da belirtildiği gibi Aleviliğin bir mezhep, tarikat veya yaşam biçimi olduğu hususunda birlik sağlanamamış bu konuda tartışmalar yapılagelmiştir. Mülakat yaptığımız Aleviler için de bu husus tam olarak açıklığa kavuşturulabilmiş değildir. Onlardan bazısına göre Aleviliğe bir mezhep adı verilebilir ancak bazısı mezheplerin Hz. Peygamber'den sonra meydana çıktıklarını ve bu sebeple de mezhep kavramının Alevilik için asla kullanılmaması gerektiğini belirtmişlerdir. Aleviliğin bir mezhep olduğunu kabul edenler, Alevilik mezhebini Şîa yani Hz. Ali'nin taraftarı olanlar olarak gruplandırmışlardır.<sup>63</sup> Aleviliğin bir mezhep olduğunu kabul edenler için Aleviliğe asla ayrı bir din denilememekte çünkü ayrı bir din denilmesi için ayrı bir kitap da gerekmektedir.<sup>64</sup> Aleviliğin mezhep olduğunu kabul etmeyenler ise

<sup>59</sup> KH'nin yaptığı bu açıklama Aleviliğin modern tartışmalardan etkilendiğinin bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

<sup>60</sup> PSA

<sup>61</sup> HS, KH. Hubyar Sultan Cemevi dedesi bu soru sorulduğunda bir nefesle soruyu açıklamaya çalışmıştır: Mezhebimiz Şîa İmam Ca'fer yolumuz/ Musa Kazım Mirza'dır honumuz / Pir Sultan'dır benim soyum şecerem elimde kayyım/ Aslım 12 İmam'dır istersen ispatım vardır.

<sup>62</sup> PSA, SS. Seyit Süleyman Cemevi zâkiri kendisini isimlendirirken daha çok Kızılbaş kavramını kullandığını belirtmiştir. Çünkü ona göre Kızılbaş bir başkaldırı anlamı taşımakta, devrim ruhunu sembolize etmektedir.

<sup>63</sup> HS, SS, Alevilere göre Şîa mezhebi hakkında bk. Bozkurt, *Buyruk*, 219.

<sup>64</sup> SS, Aleviliğe asla din denilemeyeceğini, Hz. Ali'nin ne bu dinin Tanrı'sı ne de bu dinin peygamberi olduğuna inanmadıklarını vurgulamıştır. Çünkü Hz.

Alevîliğin İslâm dininin özü ve İslâm'ın ta kendisi olduğunu savunmuşlardır.<sup>65</sup> Bu görüşlerini temellendirirken mezhep kavramının Hz. Peygamber'den yaklaşık üç yüz sene sonra çıktığı, farklı mezheplerden olan Müslümanların abdest alışları, cenaze namazı kılışlarının birbirlerine benzemediği gibi sebepleri saymışlardır. “*Dört mezhep bile birbirlerine uymuyorsa bizim onlara uymamız ne kadar doğru olur?*”<sup>66</sup> diyerek görüşlerini ifade eden Alevîler, bütün peygamberlerin Hz. Ali'nin velâyetini beyan etmek için gönderildiğini ve Alevîliğin de İslâm'ın hakikat boyutunu içeren bir yol olduğunu belirtmişlerdir.<sup>67</sup>

Alevîler kendi inançlarına dair doğru bilgiye farklı kaynaklardan ulaşmakla birlikte çoğu ilk kaynak olarak Kur'an'ı zikretmiştir.<sup>68</sup> Kur'an'ı özellikle mealinden okuyan dede ve zâkirlere göre Alevîlerin kaynakları Yavuz Sultan Selim (ö. 926/1520) tarafından yakılmış, bu sebeple de çoğu yazılı belge günümüze kadar ulaşmamıştır.<sup>69</sup> Alevîlerin daha çok köylerde yaşadıkları için 1950'li yıllara kadar okuma yazma bilmedikleri ve bu sebeple de Alevîliğe dair temel bilgilerin çoğunlukla sözlü gelenekle aktarıldığı da vurgulanmıştır. Bu sözlü gelenek aktarımı dedelerden tâliplere veya dedelerden kendi evlatlarına şeklinde olmuştur. Geleneğin aktarıcıları ilk olarak Hz. Peygamber'den günümüze kadar gelen Alevîler'in kendileri<sup>70</sup> ve ikinci olarak ise Hak âşıkları veya ulu ozanlar şeklinde isimlendirilen kişilerin nefesleridir. Pîr Sultan Abdal, Şah Hatâî (ö.930/1524), Kul Himmet, Yunus Emre (ö.720/1320?) gibi pîrlerin nefesleri ve Hacı Bektaş Velî'nin *Mağâlât*'ı ve menkıbeleri de Alevîlerin yollarını öğrendikleri kaynaklar arasındadır.<sup>71</sup> Alevîler kendilerine ait birçok yazılı kaynağın da bulunduğunu belirtmekte, bunlardan ilki *İmam Ca'fer Sâdık Buyruğu* olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>72</sup> Cenaze, nikâh, cem ayinleri gibi dinî törenlerde bu Buyruk'a başvuran Alevîler Alevîliği kitaplaş-

---

Peygamber, kendisinden önce gelen 124 bin peygamberin sırla geldiklerini ancak o sırrın Hz. Peygamber'de aşikâr olduğunu belirtmiştir.

<sup>65</sup> PSA, KH

<sup>66</sup> KH, HS de mezheplerin Hz. Peygamber'den sonra çıkan oluşumlar olduğunu vurgulamıştır.

<sup>67</sup> KH

<sup>68</sup> HS, KH, SS ilk kaynakları olarak Kur'an'ı zikretmişler çoğunlukla Kur'an'ı mealinden okuduklarını belirtmişlerdir.

<sup>69</sup> KH, SS

<sup>70</sup> HS

<sup>71</sup> PSA

<sup>72</sup> İmam Ca'fer Sâdık Buyruğu Fuat Bozkurt tarafından hazırlanarak basılmıştır. bk. Bozkurt, *Buyruk*.

tıran kişinin İmam Ca'fer Sâdık (ö. 148/765) olduğunu da ifade etmişlerdir.<sup>73</sup> İmam Ca'fer Buyruğu'nun yanında *Saadete Ermişlerin Bahçesi*, *Şeyh Safîf Buyruğu*, *Kumru*, Hz. Ali'nin hayatından bahseden fazilet-nâmeler de zikredilmiştir. Ancak Aleviler sözlü geleneği öncelmişler, yollarındaki her uygulamanın Kur'an'a dayandığını belirtmişlerdir. Aynı zamanda edindikleri her bilginin yol dışındakilere aktarılmadığını da vurgulayan Aleviler, yolu öğrenmek için yolda olmak gerekir ilkesini de benimsemişlerdir.<sup>74</sup>

Kur'an inançlarının çok sağlam olduğunu ve Hz. Peygamber'in tüm insanlara emanet olarak ehl-i beyt ve Kur'an'ı bıraktığını belirten Alevilere göre Kur'an'a inanmayanlar Alevî de olamayacaklardır.<sup>75</sup> Kur'an Allah'ın kelâmı ve Allah'ın gökyüzünden yeryüzüne inen ipidir. Yol ve rehberleri olarak Kur'an'ı kabul ettiklerini belirten Aleviler, kendileri de Türkçe veya Arapçasından Kur'an'ı okumakta; ancak Kur'an eğitiminden önce ahlak eğitimine önem vermektedirler. Bir çocuğun Kur'an'ın Arapça okumasını öğrenmeden önce ahlaklı bir insan olmayı öğrenmesi gerektiği, ahlaklı olmayan bir insanın Kur'an'ı da zaten uygulamayacağı belirtilmiş, Kur'an'ı okuyanın Hz. Muhammed, yazanın ise Hz. Ali olduğu ifade edilmiştir.<sup>76</sup> Bütün çocuklara Kur'an öğretmek için baskı yapmayan Aleviler, Kur'an eğitimine daha çok cenaze erkânlarını yürütecek olan hocalar için önem vermekte, bu da öldükten sonra Sünnî hocaların cenaze namazlarını kaldırmamaları için gerekli olmaktadır.<sup>77</sup> Cem erkânında, Hızır lokmalarında ve cenazelerde Kur'an'ı sürekli okuduklarını vurgulayan

<sup>73</sup> HS, Aleviler Buyruk'un İmam Ca'fer Sâdık tarafından yazıldığına inansalar da bu hususun gerçeklikle bağdaştığını söylemek zordur. Çünkü Buyruk nüshaları on altıncı yüzyıldan geriye gitmemektedir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Harun Yıldız, "Anadolu Aleviliğinin Yazılı Kaynaklarına Bir Bakış", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 9/30 (2004), 328.

<sup>74</sup> HS, PSA

<sup>75</sup> HS, PSA. Aleviler'in ana kaynaklarında Kur'an'ın önemi için bk. Bozkurt, *Buyruk*, 35.

<sup>76</sup> KH, HS, Hubyar Sultan Cemevi dedesi Kur'an'ın yazılması ve kitaplaştırılması hakkında şunları belirtmiştir: "Kur'an kitaplaşırken birçok süreçten geçti. İlk olarak ceylan derilerine, kemiklere yazdılar. Sonra yangınlar çıktı. Sonra Mervân döneminde olaylar oldu. İnsanlar hafızalarında kalanları Kur'an'a yazdılar. Bu sebeple Alevilik daha çok ledün ilmine inanır. Kur'an'a tabi ki inanır ama bazı şeyleri Alevî toplumu yorumlar ve yargılar."

<sup>77</sup> HS, Hubyar Sultan dedesinin Aleviliğin modern dönemdeki algısına dair şu sözleri dikkat çekicidir: "Biz de dilimizin döndüğünce eğitim veriyoruz ama bizim eğitim sistemimiz laik eğitim sistemidir. Atatürkçü düşünce eğitimi üzerine daha çok ağırlık verilir. Bilim üzerine daha çok eğitim verilir. Hep Kur'an'a bağlayıp da insanları Araplaştırmaya pek önem vermeyiz. Daha çok kendi dilimizde buna önem veririz."

Alevilere göre cemdeki her uygulama Kur'an'da geçmektedir.<sup>78</sup> Kur'an'ın iki kısım olduğunu belirten Aleviler, ilkini kitap halindeki Kur'an yani Kur'an-ı samî (sessiz Kur'an), diğerini ise telli Kur'an olarak açıklamışlardır. Telli Kur'an sazlar ve deyişlerle eş anlama gelmekte, telli Kur'an'ın okunması bu yolun erkân ve içeriğini saz eşliğinde deyişlerle anlatmaktır.<sup>79</sup> Bu noktada Alevilikte önemli bir yeri olan yedi Ulu Ozan ve onların deyişleri karşımıza çıkmaktadır. Alevilere göre birçoğu aynı tarihsel süreçte yaşamış olan bu yedi Ulu Ozan; Nesîmî Yemîni, Fuzûlî, Hatâyî, Virânî, Pîr Sultan Abdal ve Kul Himmet'ten oluşmaktadır. Bu kişiler Alevilikte pîr sayılan ve kendilerini Allah'a adanmış, bu sebeple de sözleri ve deyişleri değerli olan ulu kimselerdir.<sup>80</sup>

Yaptığımız görüşmelerde Alevilerin ahirete imanının altı şartından biri olarak inandıkları, bu inanışlarının Sünnîlerin cennet ve cehennem anlayışlarından farklı olduğu, cennet ve cehenneme inandıkları; ancak özellikle cennetin altından şarap ırmakları akan ve herkese hüriler ve gılmanların verildiği bir ahiret tasavvuru olmadığı ifade edilmiştir.<sup>81</sup> Önemli olanın dünya hayatında kişinin yapıp ettikleri olup, yolun kurallarına uyulmasıyla kişinin dünyasını cennete çevirebileceği de belirtilmiştir. Kendi nihai hedeflerinin 'Hakk'a ulaşmak' olduğunu belirten Aleviler, asıl amacın cennet nimetleri değil Allah'ın rızasına ulaşmak ve O'nun rızasını kazanmak olduğunun da altını çizmişlerdir.<sup>82</sup> Aleviler kendilerinin fırka-i nâciye olup olmadıkları hususunda birliğe varamamışlar, ahirette kendilerinin kurtuluşa ereceğini ifade edenlerin yanında bir fırkanın değil kişisel kurtuluşun olacağını savunanlar da olmuştur.<sup>83</sup> İlk görüşü savunanlar Alevilerin en önde olduklarını, ahirette kendilerinin kurtuluşa ereceğini çünkü Hz. Peygamber'in Ali'yi sevmeyenin gerçek Müslüman olamayacağını

<sup>78</sup> PSA

<sup>79</sup> KH

<sup>80</sup> HS, KH, PSA, SS

<sup>81</sup> PSA, HS, KH, SS. Hubyar Sultan Cemevi dedesi cehennemi şu şiirle betimlemiştir: "Cehennemde vardır oddan dereler / Niyaz vermeyeni oraya sürerler/ Bir niyazı bölük bölük ederler/ Eyler erenler hakka niyaz edelim/ Cehennemde vardır gayya kuyusu/ Niyaz vermeyeymiş hemen eyisi/ Yetmiş yıllık yoldan gelir koyusu/ Eyler erenler hakka niyaz edelim /Pir Sultan Abdalım niyaz bizde var/ Niyaz her mümine her müslüme de var/ Niyaz hak evinde hemen günde var/ Eyler erenler hakka niyaz edelim"

<sup>82</sup> PSA, HS, Kul Himmet Cemevi dedesi "Pir Sultan Abdal'ın bir sözü var 'Cehennem dediğiniz nar ile ateş/ Herkes odununu burdan götürür' Kişi temiz ahlak sahibi ise cenneti ala ile müjdelendir." diyerek konu ile ilgili görüşünü dile getirmiştir.

<sup>83</sup> SS

belirttiğini söylemişlerdir.<sup>84</sup> Onlara göre hangi inançtan olursa olsun Hz. Ali'yi sevmeyen gerçekten inançlı bir kişi sayılamaz ve bu sebeple de kurtuluşa eremez. Kader inancı hususunda Aleviler hayrın Allah'tan şerrin ise insandan olduğunu benimsediklerini vurgulamışlardır.<sup>85</sup> Alın yazısına inandıklarını belirten Aleviler, kötü işlerin insanın kendi seçimleri sonucunda meydana geldiğini, kişinin kendi çabasının kaderinde etkili olduğunu da ifadelerine eklemiştir.<sup>86</sup>

İnanç sistemlerinin temelini oluşturan 'Hak-Muhammed-Ali' anlayışı kendilerine sorulduğunda hepsi aynı cevabı vererek bu Üçler'deki 'Hak' ifadesi Allah'ın varlığı ve birliğini, 'Muhammed'in Allah'ın elçisini ve 'Ali'nin de Hz. Ali'nin velâyetini belirttiğini söylemişlerdir.<sup>87</sup> Bütün Aleviler Allah'ın varlığına ve birliğine inanmakta, O'nun tüm âlemin yaratıcısı olduğunda herhangi bir şüphe bulunmadığını beyan etmektedirler.<sup>88</sup> Allah'ın doğmamış ve doğurmamış olduğu, yaratılmış hiçbir şeye de benzemediği gibi hususları da Tanrı tasavvurlarına ekleyen Aleviler, Hz. Muhammed'in O'nun son peygamberi olduğunu da kabul etmişlerdir.<sup>89</sup> Ancak bu noktada dikkat çeken husus Hz. Muhammed'in gönderiliş amacı olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Muhammed, Hz. Ali'nin velâyetini duyurmak amacıyla gönderilmiş hatta bu amacı ilk peygamber Hz. Âdem'e Cebrâil bizzat kendisi bildirmiştir.<sup>90</sup> Hz. Âdem cennetteyken arşın sağ tarafından ehl-i beytin isimlerini görmüş, Cebrâil bu isimlerin Âdem'den sonra dünyaya gelecek peygamber ve onun ehlinin isimleri olduğunu bildirmiştir. Hz. Ali'nin velâyetini yaratılış öncesi bu anlatıyla temellendiren Alevilere göre, onların Hz. Ali'yi peygamber olarak gördüklerine dair söylenenler de kesinlikle yanlıştır. Onlar Hz. Ali'yi imam ve gerçek halife olarak görmektedirler. Hz. Peygamber, Gadir-i Hum'da

<sup>84</sup> HS, Bozkurt, *Buyruk*, 30.

<sup>85</sup> KH

<sup>86</sup> PSA, SS, HS, Hubyar Sultan Cemevi dedesi bu konuya açıklık getirmek için şu ifadeleri kullanmıştır: "Dua etmekle o lokma buraya gelir mi? Gelmez. Onun için kaderde de bu vardır. Tedbirini alacaksın ona göre hizmetini yapacaksın. Takdir Allah'tandır."

<sup>87</sup> PSA, KH, HS, SS

<sup>88</sup> HS

<sup>89</sup> HS, KH

<sup>90</sup> HS, KH

Hız. Ali'nin kendisinden sonra imam olacağını diğer sahabilerine bildirmiş,<sup>91</sup> sahabiler de bu hususta Hız. Peygamber'e söz vermişler, ancak o vefat ettikten sonra bu sözlerini tutmamışlardır.<sup>92</sup> Onlara göre diğer bütün halifeler Müslüman olmadan önce büyük günahlar işlemişler ve bu sebeple aslında halife olmaya da layık değillerdir. Yalnız Hız. Ali Müslüman olmadan önce büyük günahları işlememiş bu özelliği sebebiyle halifelige en layık olan kişi olarak belirmiştir.<sup>93</sup> Aleviler, Hak-Muhammed-Ali ifadesinde Üçler'i bir arada kullanma sebeplerini bu üçünün bir ağaca benzediğini; bunlardan birinin kök, birinin gövde, birinin de dal görevi gördüğünü, hepsinin aslen bir bütün oldukları şeklinde açıklamışlardır.<sup>94</sup>

Kırklar Meclisi, Aleviler'in geleneksel inanışlarında Hız. Muhammed ve Hız. Ali'nin konumlarını tayin etmek açısından önemli bir yere oturmaktadır.<sup>95</sup> Görüşme yaptığımız her Alevi Kırklar Meclisi hakkında ayrıntılı bilgiye sahiptir. Hız. Peygamber'in mi'rac yolculuğu sırasında Kudüs'te Mescid-i Aksâ'dan Allah'ın katına yükseltildiği hadisesini Sünniler ve Şia'nın benimsediği gibi kendilerinin de benimsediklerini belirten Aleviler, bu yolculuğun Sünni ve Şii kesim tarafından eksik anlatıldığını, yolculuğun devamında Hız. Peygamber'in Kırklar Meclisi'ne uğradığını belirtmişlerdir.<sup>96</sup> Allah Hız. Peygamber'i yanına çağırđığında kalbinde yalnızca bir gencin sevgisini bulmuştur. Aleviler bu gencin Hız. Ali olduğunu ve Hız. Peygamber'in Kırklar Meclisi'nde Hız. Ali hakkında farklı bilgiler öğrendiğini ifade ederler.<sup>97</sup>

<sup>91</sup> HS'ye göre Hız. Peygamber burada uzunca bir süre vaaz verdikten sonra Hız. Ali'yi yanına çıkarır: 'Lahmuke lahmi, cismike cismi, revmike revmi, ruhike ruhi' der. Yani eti etimden, kanı kanımdan, canı canımdandır.

<sup>92</sup> KH, KH Hız. Ali'nin ilk Müslüman olması, Hız. Peygamber'in kızıyla evlenmesi ve Hayber'in fethinde Hız. Peygamber'in ona sancağı verirken 'Allah onu sever, o da Allah'ı sever' demesi gibi sebepleri sayarak Hız. Ali'nin faziletlerine örnekler vermişlerdir. Yine Hız. Ali Kâbe'nin içinde doğan ilk ve tek çocuktur. Hız. Ali Kâbe'nin içinde doğduktan sonra annesi onu Kâbe'den çıkarmamış, çıktıktan sonra da ilk olarak annesini emmemiş, Hız. Peygamber'in dilini emmiştir. Hız. Ali doğduktan sonra üçüncü günde Hız. Peygamber onun kulağına Tevrat, Zebur ve İncil'i okumuştur. Bu gibi mitolojik anlatılarla da Hız. Ali'nin önemi Aleviler tarafından vurgulanmıştır.

<sup>93</sup> KH

<sup>94</sup> SS

<sup>95</sup> Bozkurt, *Buyruk*, 13.

<sup>96</sup> PSA, HS, KH, SS, Seyit Süleyman Cemevi zâkiri Hız. Peygamber'in mi'racta Allah'a 90 bin kelâm danıştığını, bu kelâmların 30 binini dünyaya dağıttığını, 60 bininin ise Hız. Ali'de sır olarak kaldığını belirtmiştir.

<sup>97</sup> KH, Kul Himmet Cemevi dedesi bu olayı şu şekilde anlatmıştır: "Allah teala Hız. Peygamber'i yanına çağırđığında onun kalbinde yalnızca bir gencin sevgisi



Kırklar Meclisi'nin kapısına vurduğunda hemen içeri alınmayan Hz. Peygamber, ancak 'Ben fakir u fukarayım, Allah'ın bir kuluyum' dediğinde alınmıştır. Bu mecliste 23 erkek ve 17 kadın bulunmaktadır.<sup>98</sup> Aleviler bu meclisin kadın erkek karışık olduğunu, buradan yola çıkarak kendilerinin de cem ayinlerini kadın ve erkek karışık bir biçimde gerçekleştirdiklerini belirtmişlerdir.<sup>99</sup> Hz. Peygamber Kırklar Meclisi'nin otuz dokuz kişi olduğunu fark ederek kırkıncılarının nerede olduğunu sorar ve kırkıncılarının Selmân-ı Fârisî (ö.36/656) olduğu, onun da 'şehidullah'a' gittiğini öğrenir.<sup>100</sup> Hz. Peygamber bu meclisin en büyüğünün kim olduğunu sorduğunda meclistekiler birbirlerinin omzuna niyaz ederler ve en son Hz. Peygamber'in omzuna niyaz edilmiş olur. Bu sırada Hz. Peygamber mecliste Hz. Ali'yi de görmüştür.<sup>101</sup> Selmân-ı Fârisî 'şehidullah'tan' döndükten sonra bir üzüm tanesi getirerek Hz. Peygamber'in bu taneyi kırk parçaya bölmelerini istemiş, Hz. Peygamber de üzüm tanesini ezerek kırka bölmüş, mecliste bulunan kırk kişi bu üzümde içince mest olup semah dönmeye başlamışlardır.<sup>102</sup> Alevilere göre semah ve cem ayininin kökeni bu şekilde mi'rac hadisesine dayandırılmaktadır.

Kerbelâ hakkında Alevilerin verdikleri cevaplar, bu olayın onlar için büyük bir anlam ifade ettiğini ispatlar niteliktedir. Hz. Peygamber'in ailesinin acımasızca katledildiğini belirten Aleviler, bu olayın yalnızca Aleviler için değil, tüm Müslümanlar ve kendini bilen bütün insanlar için derin bir yara olduğunu vurgulamışlardır.<sup>103</sup> Hz. Hüseyin'in yanlarına gelmesi için çağırın ve onun yanında olacaklarına söz veren Müslümanlar, Muâviye'den korkmaları sebebiyle Hz. Hü-

---

vardı ve biz Hz. Peygamber'e o gencin sesiyle seslendik diyor. Mi'rac tan indiğinde soruyorlar Ya Resulullah Allah sana hangi gencin sesiyle seslendi? Hz. Peygamber diyor ki Hz. Ali'nin sesiyle seslendi."

<sup>98</sup> HS, KH, PSA, SS, Pir Sultan Abdal Cemevi zâkirine göre Hz. Peygamber 'Ben fakirül hudemayım' yani 'Ben fakirlerin hizmetçisiyim' dediğinde içeri alınmıştır. Seyit Süleyman Cemevi zâkirine göre ise Hz. Peygamber'e Cebrâil "kulum, köleyim, biçareyim, kul oldum kapınıza geldim" şeklinde söylemesini öğretmiştir.

<sup>99</sup> KH

<sup>100</sup> PSA, SS

<sup>101</sup> KH, Kul Himmet Cemevi dedesi bu sebeple "Ali'nin sırrına ereyim dersin/ Hakla hakikati göreyim dersin" denildiğini belirtmiştir.

<sup>102</sup> PSA, SS

<sup>103</sup> PSA, HS, Mülakat yaptığımız Aleviler Kerbelâ hadisesini gözleri dolarak anlatmış ve çok duygulanmışlardır.

seyin'i yalnız bırakmışlar ve Hz. Hüseyin ve ailesi acı bir şekilde öldürülmüştür.<sup>104</sup> Hiçbir peygamberin çekmediği zulmü ailesi, çocukları ve torunlarıyla Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in çektiğini belirten Aleviler, Hz. Hüseyin'in Kerbelâ için 'Ben Yezid'e biat edersem dedemin dini ölür. Ben Yezid'e biat etmezsem Hüseyin ölür.' dediğini ifade etmişlerdir.<sup>105</sup> Hz. Peygamber'in tüm Müslümanlara ehl-i beytini emanet olarak bıraktığını; ancak Hz. Ali'nin başından yaralanarak öldürülmesi, Hz. Fâtıma'nın eziyet ve zulüm görmesi, Hz. Hasan'ın Muâviye tarafından zehirlenmesi ve Hz. Hüseyin'in ise başı kesilerek öldürülmesi hadiseleri Alevilere göre Müslümanların bu emanetlere sahip çıkamamalarının ispatıdır. Müslümanların şu an bu durumda olmalarının sebebi Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesi ve akabinde Emevîler'in başa geçip İslâm dinini bozmasıdır.<sup>106</sup> Muharrem erkânı da Alevîlerin bu acı olayı anmak amacıyla yaptıkları uygulamaları ifade eden bir terimdir. Alevîler Muharrem ayında on iki gün oruç tutarlar ve Kerbelâ hadisesinde Hz. Hüseyin'in çektiği acıları anımsama amacıyla bu oruçta su içmez, soğan-sarımsak ve et yemezler.<sup>107</sup> Bu günlerin onlar için yas günleri olduğunu bu sebeple tıraş olmayıp banyo yapmadıklarını da ifade etmişlerdir. Yaptığımız görüşmelerde Muharrem ayında genelde Kerbelâ'da yaşanan acı olayların ve on iki imamın çektiği acıların anlatıldığı sohbetlerin yapıldığı ve mersiyelerin okunduğunu belirten Alevîler on iki günün sonunda kurban kesip aşure pişirmektedirler.<sup>108</sup>

Alevîler on iki imamın tamamını kabul etmiş, Hz. Ali'den Muhammed b. Hasan el-Mehdi'ye kadar bütün imamların hak olduklarını beyan etmişlerdir.<sup>109</sup> On iki imam inançlarını temellendirirken diğer

<sup>104</sup> HS, SS

<sup>105</sup> KH, Kul Himmet Cemevi dedesi Kerbelâ hadisesi için şu ifadeleri kullanmıştır: "Kerbelâ bir zulüm yeridir, Kerbelâ bir şer yeridir, Kerbelâ bir katliam yeridir. Ama Kerbelâ'da Hüseyin şehit olmasaydı şimdi biz ne İslâm'ı ne de bu yolu konuşabiliyor olurduk. Hz. Hüseyin Kerbelâ'da kendi canını vererek dedesinin dinini korumuştur. Hz. Hüseyin cennet ile cehennemi birbirinden ayıran bir çizgidir. Hüseyin'ler var oldukça İslâm dini her daim var olur."

<sup>106</sup> HS, KH

<sup>107</sup> HS, KH, Pir Sultan Abdal Cemevi zâkiri tuttıkları bu orucun şekilsel bir oruç değil daha çok Kerbelâ'yı yeniden anımsamak ve orada çekilen acıları hissetmek amacıyla tutulan bir oruç olduğunu belirtmiştir.

<sup>108</sup> HS, PSA, SS, KH, Alevîler bu kurbanı Hz. Peygamber'in soyunun Zeynelâbidin'den devam ettiğine şükretmek amacıyla kestiklerini belirtmişlerdir.

<sup>109</sup> HS, KH, PSA, SS. Kul Himmet Cemevi dedesi on iki İmam inanışlarını bir şiirle anlatmıştır: "Dinle eyice ey sofular ezel imamınız kimdir? Salavat indi şanına Muhammedün ehl-i dindir. Birincisi İmam Ali, ikincisi İmam Hasan, üçüncüsü İmam Hüseyin, dördüncüsü Zeynelâbidindir. Beşincisi İmam Bâkır, al-

peygamberlerden örnekler getiren Aleviler Hz. İsa'nın on iki havârisi, Hz. Mûsâ'nın esasını taşa vurduğunda on iki pınar su fışkırmaması, Hz. Ya'kûb'un on iki oğlu olmasını bu örnekler arasında saymışlardır.<sup>110</sup> Alevilere göre sahâbilerden biri Hz. Peygamber'e diğer bütün peygamberlerin yardımcısının olduğunu ve Hz. Peygamber'in yardımcısının kim olduğunu sormuş o da kendi yardımcısını Hz. Ali olarak beyan etmiştir.<sup>111</sup> Hz. Peygamber'in de bu şekilde Hz. Ali'nin soyundan gelen on iki imamı yani yardımcısı vardır ve en son gelecek imamı bütün dünya beklemektedir.<sup>112</sup> Bu noktada Alevilere Şîa ve Alevilik arasındaki farklar sorulduğunda Alevilik ve Şîilik arasında inançsal ve uygulama açısından birçok benzerlik ve farklılıkların bulunduğunu belirtmişlerdir. Bir kısmına göre Şiiler aynı Sünnîlere benzemekte, camiye gidip Ramazan orucu tutmaları bu benzerliklerini kanıtlamaktadır.<sup>113</sup> On iki imam inancı, Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul, Muharrem orucu gibi konularda benzer olduklarını ifade eden Aleviler,<sup>114</sup> Şiilerin Muharrem orucunu on gün kendilerinin ise on iki gün tuttıklarını, cem ayini gibi önemli erkânların Şîilikte bulunmadığını ve Şiilerin şeriata tamamen bağlı olduklarını belirtmişlerdir.<sup>115</sup> Sünnîlerin arasında rahatça yaşadıklarını ancak Şiilerin arasında bu kadar rahat yaşayamayacaklarını da söyleyen Aleviler, kendilerinin Türk kültürünün bir temsilcisi ve taşıyıcısı olduklarının altını da çizmişlerdir.<sup>116</sup> Yine bu bağlamda mülakat yaptığımız Aleviler şeriat kurallarında katı bir tutumu benimsemeyip İslâm'ın özündeki kurallara uyduklarını ifade ederek Aleviliğin her zaman yeniliğe açık olduğunu, kadın erkek birlikte modern bir şekilde ibadet ettiklerini, bu açıdan da Kur'an'ın emir ve yasaklarının özüne indiklerini söylemekten geri durmamışlardır.<sup>117</sup>

tıncısı İmam Ca'fer, yedincisi Mûsâ-i Kâzım sekizincisi Rızâ-i Handır. Dokuzuncu Muhammed Takî, onuncu Ali en-Nakî, on birinci ol Hasan Askerî, on ikinci Mehdî-i Sahib Zaman'dır., Bozkurt, *Buyruk*, 121.

<sup>110</sup> PSA, KH

<sup>111</sup> PSA

<sup>112</sup> KH

<sup>113</sup> SS, Seyit Süleyman Cemevi zâkiri Şiilerin aslında Hz. Hüseyin'i yolda satanlar olduğunu söylemiştir.

<sup>114</sup> KH, PSA

<sup>115</sup> HS, PSA

<sup>116</sup> HS, KH

<sup>117</sup> HS, Hubyar Sultan Cemevi dedesi Aleviliğin meydana gelişi konusunda şöyle bir hususu paylaşmıştır: "Hacı Bektaş Veli göçebe Türklerin İslâm'ı nasıl benimseyeceğini düşünmüş. Yazın başka yerde kışın başka yerde yaşıyorlar. İslâm'ın özünüyle birlikte doğruluk, dürüstlük şiarı üzerine öğretisini kuruyor. Sonra miraçta olan cemi katıyor işin içine. Yani direkt olarak Türkleri liseye

### 2.3. Dedelik Sistemi

Dedelik kurumunun isimlendirilmesi ‘dede’ kelimesi ile rağbet görmüş, fakat pîr, mürşit, rehber, seyyid gibi nitelermelerin de olduğu söylenmiştir.<sup>118</sup> Bir başka dede ise bunların hepsinin farklı anlamlara gelen kavramlar olduğunu açıklayarak anlatmıştır. Bu açıklamaya göre rehber ilk kapıdır ve tâlip ilk olarak rehber kapısına varır ve rehber onu eğitip yola getirir. Pîr ise rehberin bir üstüdür ve tâlip hamurken onu pişirir. Mürşit Hz. Ali, pîr Hz. Hüseyin, rehber Hz. Muhammed’dir. Yol ve erkânı Hz. Muhammed tarif ettiği için o hepsinden üstündür.<sup>119</sup> Bir diğer dedeye göre ise dede ayinleri yürüten kişidir, pîr ise dergâhı kurandır ki bu da Hacı Bektâş Veli’dir. Mürşit onun bir altındadır ve pîrin de pîri vardır. Yapılan bu ayrımlardan sonra, her Alevî bireyin dede, pîr veya rehberinin mutlaka olması gerektiği belirtilmiştir. “Eğer dede, pîr veya rehberimiz olmazsa Sünnileşiriz”<sup>120</sup> yorumu da dedeliğin önemini açıklamaktadır.

Aleviliğin olmazsa olmaz unsurlarından biri olan dedenin sahip olması gereken ilk özellik, soyunun Hz. Peygamber’e dayanmasıdır. Bundan dolayı dedelik babadan oğula aktarılır, ancak her dedenin çocuğu dede olup posta oturamaz. Dede çocukları içinde hangisi bu yola gönül verdiyse ve bu göreve layıkça o hizmet eder.<sup>121</sup> Sünnilerle kıyaslama yoluna gidilerek camilerde herhangi bir kişinin veya çocukların dahi imamlık yapabildiğini, ancak Alevilikte imamlık için evlâd-ı resul yani seyit olunması gerektiğinin üstünde ısrarla durulmuştur.<sup>122</sup> Alevî dedesinde olması gereken nitelikler şöyle sıralanmıştır: Kur’ân’ı bilmeli, ahlaklı olmalı, bilgi birikimi olmalı, tarikat yönünden kendini geliştirmeli.<sup>123</sup> Bunlara ek olarak dedelerin iyi bir psikolog, savcı, hekim olduğu belirtilmekte, tâlip yoksa dedelik makamının da herhangi bir işe yaramayacağının altı çizilmiştir.<sup>124</sup> Dedelerin erkân ve irşad vazifesindeki bilgileri nasıl elde ettikleri hususunda sözlü aktarım, Kur’ân ayetleri, kâmil insanların verdiği eğitimler, İmam Ca’fer Buyruğu gibi bilgi kaynaklarının dedelerin bilgilen-

geçiriyor. Liseye giden bir çocuk gidip de beş vakitle uğraşayım demez. İlkokula geri döner mi dönmez. Alevilik hep bir adım ileridir.”

<sup>118</sup> PSA

<sup>119</sup> KH

<sup>120</sup> SS

<sup>121</sup> HS

<sup>122</sup> KH

<sup>123</sup> HS, KH

<sup>124</sup> HS

dikleri yollar olduğu ifade edilmiştir. Bu noktada dedelerin bilgilen-diği belirli bir ana kaynağın olmadığı anlaşılmakta dedenin insan-ı kâmil noktasına ulaştığı ve böylelikle de gerekli eğitimleri almış olduğu kabulü karşımıza çıkmaktadır.<sup>125</sup>

Dedelikte ocak sistemi mevcuttur ve her dede belli bir ocağa bağlı bulunmaktadır.<sup>126</sup> Görüştüğümüz Alevilerin hepsi ocak sisteminin günümüzde fazlalaştığından şikâyet etmektedir. Belli bağlı ocakların dışında sonradan uydurulan ve hatta hükümet eliyle yaratılan ocakların olduğu öne sürülmüştür.<sup>127</sup> Ocakta hizmette bulunan dedelere tâlipler tarafından sağlanan maddi olanaklardan dolayı bu durumu kullananlar vesilesiyle asıl ocaklara eklenen ‘dikme ocaklar’ meydana gelmiştir. Türkiye’de bulunan ocak sayısı konusunda belirsizlik vardır. Yüzün üzerinde,<sup>128</sup> dört yüzün üzerinde,<sup>129</sup> üç yüz kadar<sup>130</sup> olduğu söylenmekle birlikte Türkiye’de kabul edilen on iki asıl ocağın olduğu fakat bu ocakların dışında da ocaklar bulunduğu aktarılmıştır.<sup>131</sup> Alevî ocaklarının hepsi birbirine bağlı olup hiyerarşik bir sistem içerisindedirler. “El ele, el Hakk’a” düsturuyula hareket ederler ve bu hiyerarşik yapının en üstünde Hacı Bektâş Veli bulunur.<sup>132</sup> Ocak sisteminin pîr, rehber ve mürşit gibi makamları bulunmakla birlikte bu ocaklarda tâlip gözetilir, onların ibadet işleriyle uğraşılır, kavga-sorunlarına çözüm üretilir ve bu sebeple bir nevi mahkeme rolü üstlenmektedir. Alevilerin iddiasına göre Aleviler çok fazla mahkemeye gitmezler.<sup>133</sup> Bunun yerine problemlerini cemevlerindeki dedelere arz edip orada dâr divanları kurarlar. Ocaklar da tâlipleri barıştırarak veya ceza vererek olaylara çözüm üretirler. Geleneksel Alevîlik’ten farklı olarak eskiden tâlipler arasında bir sıkıntı çıkınca ocakta bulunan pîre mektup yollanıp durum arz edilirken günümüzde telefonla aranıp durum bildirilmektedir.<sup>134</sup>

<sup>125</sup> PSA

<sup>126</sup> Alevîlikte ocak sistemi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Cenksu Üçer, “Alevî Klasikleri Çalışmalarında Ocak Sisteminin Önemi Üzerine”, *Uluslararası Alevî-Bektâşî Klasikleri Sempozyumu* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2016); Üçer, “Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Ocak ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi”.

<sup>127</sup> HS

<sup>128</sup> SS

<sup>129</sup> HS

<sup>130</sup> KH

<sup>131</sup> PSA

<sup>132</sup> SS

<sup>133</sup> PSA

<sup>134</sup> SS

Mülakat yaptığımız tüm dede ve zâkirler, dedelik sisteminin Aleviliğin yaşatılması için mutlaka gerekli olduğunu aktarıp günümüzde de dedelik sisteminin önemini hâlâ koruduğuna dikkat çekmiştir. Fakat bununla beraber dedelik sisteminin gittikçe bozulduğu konusunda hemfikir olmuşlardır. Dedeler önceden köy köy dolaşıp tâlip gözetmekteyken şimdi ise cemevlerinde oturmakta ve onların bu pasif konumları da inanişta gevşemelere ve bozulmalara sebep olmaktadır.<sup>135</sup> Her dedenin kendinden bir şeyler katarak Aleviliği orijinalinden uzaklaştırdığını belirten Aleviler, önceden köylerde saatlerce cem yapıldığı, etkileyici ve verimli konuşmaların olduğunu; ancak şehirlerde hem cemlerin saatlerinin hem de dedelerin konuşmalarının kısaldığı etkisini yitirdiğini söylemişlerdir.<sup>136</sup>

Hakkullah veya çıralık kavramı dedelik sistemi ile birlikte akla gelen bir kavramdır ve eskiden dedelerin geçimlerini sağlamak için tâliplerin dedelere yapılan gönüllü yardımın adıdır.<sup>137</sup> Mülakat yaptığımız Aleviler tarafından hakkullah sisteminin günümüzde köylerde hâlâ uygulandığını ancak şehirdeki sistemin tam olarak bu şekilde işlemediğini ifade etmişlerdir.<sup>138</sup> Köken olarak hakkullah kavramını Kur'an'daki ganimet ayetleriyle temellendiren Aleviler, ganimetlerin beşte birinin Hz. Peygamber ve ailesine verilmesinin emredilmesi gibi Hz. Peygamber soyundan gelen dedelere de tâliplerin kazançlarının bir kısmını vermeleri gerektiği şeklinde yorumlamaktadırlar.<sup>139</sup> Onlar bunun dedelere verilen bir rüşvet olarak değerlendirilmemesi gerektiğini vurgulamakta ve hakkullahın belirli bir sınırının olmadığını, bir üzüm tanesinin de bir üzüm bağının da hakkullah olabileceğini belirtmektedirler.<sup>140</sup> Alevî dedelerinin büyük çoğunluğu köylerde tâlipler tarafından verilen hakkullah ile geçimlerini sağlarken günümüzde şehirleşmeyle birlikte geçimin zorlaşmasından dolayı dede geçimini sağlamak için çalışmak durumundadır. Hakkullah yetersiz olduğu durumda ya dedeye devlet tarafından standart bir maaş bağlanacak ya da kendisi geçimini sağlamak için çalışmak zorunda kalacaktır.

<sup>135</sup> HS

<sup>136</sup> SS

<sup>137</sup> SS, Eskiden dedeler köy köy gezerek tâliplerini dolaşmakta ve evlerine aylar sonra dönmekteydiler. Bu sebeple tâlipler dedelerin geçimlerini karşılamak amacıyla dedelere hakkullah adı altında ücret ödemişlerdir. Ancak bu ücreti dede tâliplere dayatmamakta, tâlip gönlünden ne kadar geçerse o kadar vermektedir. Bu konuda HS 'Tâlip cömert ehli olmalı, pir de kanaat ehli' diyerek bu sistemin tamamen karşılıklı rızaya dayalı olduğunu ifade etmiştir.

<sup>138</sup> HS

<sup>139</sup> KH

<sup>140</sup> HS, PSA, SS

Görüştüğümüz Alevilere dedelerin standart bir maaşa bağlanması hususuna nasıl baktıkları sorulduğunda dede olanlar bu duruma olumlu bakarken diğer zâkirler olumsuz yaklaşmıştır. Eskiden dedenin geçim kaynağının hakkullah olduğunu bilen tâliplerin dedeye bu bilgiyle yaklaştığını ancak dede devletten maaş aldığı takdirde tâlip dedenin yapması gerekenleri hep zorunluluk olarak göreceği kaygısı belirtilmiştir.<sup>141</sup> Devletin veya herhangi bir kurumun elinden maaş almak Alevilerin inançlarına ters olarak yorumlanmış çünkü devletin bu maaş vesilesiyle dedeyi kendi tarafına çekebileceği ihtimali dile getirilmiştir. Bu yüzden dedenin hiçbir zaman aç kalmayacağı, eğer kalacaksa da çalışması gerektiği vurgulanmıştır.<sup>142</sup> Dedenin maaşa bağlanması hususuna olumlu bakanlar dedenin her an cemevinde bulunup oraya gelenlerle sohbet etmesi, insanları dinlemesi, sorunları çözmesi, hizmet etmesi gerektiğini belirterek,<sup>143</sup> maaş bağlamında devletin cemevlerini ibadethâne olarak kabul etmesi gerektiğine de vurgu yapmışlardır.<sup>144</sup>

Cemevleri dernek çatısı altında faaliyetlerini yürütmektedir ve her derneğin bir başkanı olmakla birlikte her cemevinin de bir dedesi vardır. Aynı kurum içerisinde otorite olarak hem dernek başkanının hem de dedenin bulunması hususunda tüm Aleviler ikisinin de işinin ve müdahale etmesi gereken alanın farklı olduğunu, herhangi bir çatışma yaşanmadığını söylemiştir. Buna göre dernek başkanı bina işleriyle, etkinliklerle, cemevinin yönetimiyle, idari işlerle ilgilenerek Alevî topluma fayda sağlamaya çalışır.<sup>145</sup> Aynı zamanda dernek başkanı da tâlipler arasından seçilir ve seçimle başa gelir. Dede inançla, başkan kurumla ilgilenir. Siyasi konularda dernek başkanının sözü geçerken cem ibadeti sırasında dedenin sözü geçer, orada başkan sıradan bir vatandaşdır.<sup>146</sup> Dede, başkanın, başkan da dedenin işine karışmamaktadır. İnanç alanında son söz dedenin, yönetim alanında son söz başkanındır.<sup>147</sup>

#### **2.4. Alevilikte İbadet ve Ahlak Dair Uygulamalar**

Alevilikte ibadetler önemli bir yer tutmakta özellikle cem ibadetiyle öne çıkan Aleviler namaz, oruç ve kurban gibi ibadetleri farklı şekillerde yorumlayarak uygulamaktadırlar. Mülakat yaptığımız dede ve

<sup>141</sup> SS

<sup>142</sup> PSA

<sup>143</sup> HS

<sup>144</sup> KH

<sup>145</sup> PSA

<sup>146</sup> SS

<sup>147</sup> KH

zâkirler namaz ibadetinin Alevilikte olup olmadığı hususunda bir birliğe varamamışlar bir kısmı namaz ibadetinin Kur'ân'da da geçmediğini, Kur'ân'da yalnızca 'salât' kelimesinin yani 'dua'nın olduğunu belirtmişler ve buna göre hem İslâm'da hem de Alevilikte namazın olmadığını savunmuşlardır.<sup>148</sup> Aleviler beş vakit namazın Kur'ân'da emredilmediğini savunmakla birlikte kendilerinin camilerden uzak durma sebepleri olarak da Emeviler döneminde camilerde Hz. Ali ve ehl-i beyte küfür edildiğini, bu sebeple de Alevilerin camileri terk etmek zorunda kaldıklarını öne sürmüşlerdir.<sup>149</sup> Onlar için Alevilikte namaz kelimesi değil ibadet kelimesi vurgulanmaktadır. Sünnilerin Alevilerden kendilerinin kıldıkları gibi beş vakit, şekilsel bir namaz ibadeti beklediğini belirten Aleviler, Alevilikte iki tür namazın bulunduğunu bunlardan birinin dik namaz yani cenaze namazı bir diğerinin ise halka namazı yani cem ibadeti olduğunu belirtmişlerdir.<sup>150</sup> Ayrıca Alevilikte 'daimi salât'ın bulunduğu, yalnızca belirli vakitlere sığdırılan bir ibadet olarak namazın olmadığı, yaşadıkları her anda Allah'ı hatırlayarak, insanların haklarına riayet ederek bu daimi salâtı gerçekleştirdiklerini de açıklamalarına eklemişlerdir. Bir başka dedeye göre ise namaz cem ibadetinin içinde secde ve rükû ile zaten mevcuttur.<sup>151</sup> Alevilerin cem ibadeti mi'ractaki Kırklar Meclisi'nin tekrar canlandırılmasını temsil etmektedir. Cemde on iki hizmet bulunmakta, bu on iki hizmet on iki kişinin Kırklar Meclisi'ndeki yaptıkları hizmetleri içermektedir.<sup>152</sup> Bu hizmetler eskiden musâhibi olan Aleviler tarafından yapılmaktayken günümüzde hem on iki hizmeti öğrenmesi açısından hem de evlenme çağına gelmedikleri için çocuklara yaptırılmaktadır. On iki hizmet; mürşid (dede), rehber, çerağcı, zâkir, gözcü, kapıcı, lokmacı, peyk, iznikçi, sakacı, ferraş (süpürgeci), meydancıdır.<sup>153</sup>

Alevilikte oruç ibadeti de mevcut olmakla birlikte Sünnilerin Ramazan ayındaki tuttukları oruçtan farklılaşarak karşımıza çıkmaktadır. Aleviler Ramazan ayında yalnız üç gün oruç tutmakta bu üç

<sup>148</sup> KH, HS, Hubyar Sultan dedesi Kur'ân'daki tüm ayetlerin Arapça olduğunu ancak 'namaz' kelimesinin Farsça olduğunu belirtmiştir. Sünnilerin kıldıkları gibi bir namaz ibadetinin Alevilikte olmadığını, kendilerinin yaptığı ibadetin 'cemel cemale' yapılan cem ibadeti olduğunu ifade etmiştir. Hatta Kul Himmet Cemevi dedesi bu ibadete 'cemel cemale halka cem' şeklinde bir ad vermiştir. Çünkü Hak insanı kendi suretinde yaratmıştır. Bu sebeple de ibadet cemel cemale yapılmalıdır.

<sup>149</sup> KH

<sup>150</sup> PSA

<sup>151</sup> SS

<sup>152</sup> HS, KH

<sup>153</sup> HS, KH, PSA, Bozkurt, *Buyruk*, 85-86.



günü de Hz. Ali'nin vefatını anmak amacıyla gerçekleştirmektedirler.<sup>154</sup> Muharrem ayında on iki gün, üç gün Hızır orucu, yedi gün Sultan Nevruz orucu, kırk sekiz Perşembe ve elli iki Pazartesi orucu da Alevilerin tuttıkları oruçlardandır.<sup>155</sup> Ancak Alevilikte Hızır orucunun tutulması ocaklara bağlı olarak değişmektedir. Hubyar Ocağı tâlipleri, Hızır orucunu yedi gün tutmakta, Baba Mansur Ocağı tâlipleri üç gün tutmakta ancak mülakat yaptığımız Seyit Süleyman Cemevi tâlipleri ise Hızır orucunu tutmamaktadır.<sup>156</sup> Orucun vakti genelde sabah tan yeri ağarınca başlamakta, akşam ezanından beş dakika sonra ise oruçlar açılmaktadır.<sup>157</sup> Aleviler oruç ibadetini yorumlarken bütün peygamberlerin oruç tuttıklarını, Ramazan orucunun da aslında altmış gün olarak emredildiğini ancak daha sonra otuz güne indirildiğini belirtmişlerdir.<sup>158</sup> Aleviler tuttıkları oruçların ve özellikle Muharrem orucunun bütün peygamberlere emredilen bir ibadet olduğunu ve kendilerinin de aslında tüm peygamberlere emredilen bu oruç ibadetini sürdürdüklerini ifade etmişlerdir.<sup>159</sup> Ayrıca mülakat yaptığımız dede ve zâkirler kendilerinin Ramazan orucunu kabul etmediklerini, bu orucun farz olmadığını ve Ramazan orucu tutanlara da iyi bakmadıklarını da açıklamalarına eklemiştir.<sup>160</sup>

Kurban ibadeti, Alevilikte olmazsa olmaz bir ibadettir.<sup>161</sup> Mülakat yaptığımız Aleviler kurban ibadetinin çeşitleri olduğunu, Sünnilerle ortak olarak kurban bayramı kurbanı, adak kurbanı ve şükür kurbanı bulunduğunu belirtmişlerdir. Bunların dışında Hızır ayında görgü ve sorguların yapıldığını, bunlar yapılmadan önce de 'birlik

<sup>154</sup> PSA

<sup>155</sup> KH, Kul Himmet cemevi dedesi Sünnilerin Ramazan ayında 30 gün oruç tuttıklarını, Alevilerin ise bu saydıkları oruçlarla toplamda 122 gün oruç tuttıklarını belirtmiştir. Yani ona göre Alevilerin Sünnilerden eksikiği değil fazlası vardır. Bu ifadeyi Sünnilerin Aleviler için 'Onlar Ramazan ayında oruç tutmuyorlar' sözüne karşılık söylemiştir.

<sup>156</sup> SS, Ayrıca Seyit Süleyman Ocağında 48 Perşembe orucunun da tutulmadığı belirtilmiştir.

<sup>157</sup> HS, Hubyar Sultan dedesi de Hızır yani Hıdırellez orucunun genelde İç Anadolu ocakları tarafından 7 gün boyunca tutulduğunu, Doğu bölgelerine doğru gidildiğinde ise bu orucun 3 gün tutulduğunu belirtmiştir. O ayrıca 'medet Mürvet orucu' adı verilen bir oruçtan da bahsetmiş, Hızır orucundan önce 3 gün medet Mürvet orucu tutulduğunu belirtmiştir. Yine 3 gün ma'süm-i pāk orucunun da olduğunu belirten Hubyar dedesi, bu orucun da herkes tarafından tutulmadığını açıklamalarına eklemiştir.

<sup>158</sup> PSA

<sup>159</sup> HS

<sup>160</sup> HS, SS, PSA

<sup>161</sup> HS, SS

kurbanı'nın kesildiğini ifade etmişlerdir.<sup>162</sup> Muharrem ayında on iki gün oruç tutan Aleviler, bu orucun sonunda da kurban kesmektedirler. Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in oğlu Zeynelâbidin'in (ö.94/712) öldürülmemesi ve bu hayatta kalışın Hz. Peygamber'in soyunun devamına işaret etmesi sebebiyle bu olaylara şükür amacıyla Muharrem kurbanı kesmektedirler.<sup>163</sup> Aleviler Nevruz'u Hz. Ali'nin doğduğu ve tahta çıktığı, Hz. Fâtıma ile evlendiği, halife olduğu ve vefat ettiği gün olarak kabul ettikleri için o gün de kurban kesmektedirler. Abdal Mûsâ kurbanı, musâhiplik kurbanı, görgü kurbanı ve ölü mezara konulunca onun hayrına kesilen dâr kurbanı da Alevilikteki kurban çeşitlerindedir.<sup>164</sup> Aleviler kurban ibadeti özelinde Sünnilerin ya da kendilerinden cahil olan insanların genelde et yemek amacıyla kurban kestiklerini; ancak bunun yanlış olduğunu söylemişlerdir. Kurban yalnızca Allah rızası için yapılmalı, 'kavurma bayramı' olmamalıdır. Kurban etlerinin hepsi fakir ve fukaraya dağıtılmalı, yenecekse de akraba ve aile fertleriyle yenilmeli et depolanmamalıdır.<sup>165</sup> Hac ibadetinin Alevilikte mecbur olmadığını vurgulayan dede ve zâkirler,<sup>166</sup> haccın zengin kişilere farz olduğunu, parası olanın gidebileceğini ancak hacdan döndükten sonra bu kimsenin asla haram işlememesi, ahlaksız bir iş yapmaması gerektiğini belirtmişlerdir.<sup>167</sup> Alevilikte hac ibadeti hususunda namaz ibadeti ile benzer şekilde bâtinî bir yorum tercih edilmiş, insanın merkeze konulduğu bu inanç sisteminde önemli olanın şekilsel ibadetler yerine insanın kendi kötü ahlakî özelliklerini temizlemesi gerektiği vurgulanmıştır.<sup>168</sup> Şeytan

<sup>162</sup> HS, Kul Himmet Cemevi dedesi Hızır ayında kesilen kurbana 'Hızır aşkına' kesilen kurban demiştir.

<sup>163</sup> KH, HS

<sup>164</sup> Alevilikteki kurban ibadeti hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Harun Yıldız, "Anadolu Alevi-Bektaşî İnanç Dünyasında Kurban Anlayışı ve Kurbanla İlgili Ritüeller", *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi* 20 (2019), 135-151.

<sup>165</sup> SS, KH, Kul Himmet Cemevi dedesi şunları söylemiştir: "Kurbandaki maksat, bir hayvanı kesip kanını akıtmaktansa bir yetimin bir fakirin başını okşamak en büyük ibadetlerden birisidir. Bizim kurban anlayışımız da bu şekildedir. Ben Kasım dede olarak Türkiye'deki kurban bayramına da inanmıyorum. Ben kurbanın farz olduğuna inanıyorum ama biz kurban bayramı yapmıyoruz. Biz kurbanda fakir fukarayı doyurma bayramı yapmıyoruz, biz kavurma bayramı yapıyoruz. Kurbanın bu şekil olduğunu kabul etmiyorum."

<sup>166</sup> HS

<sup>167</sup> KH

<sup>168</sup> PSA, Pir Sultan Abdal cemevi zâkiri bu konuda Kemter Yusuf'un "Hakkın yaptığı Kâbe'den haberin yoksa Azer oğlu İbrahim'in yaptığı Kâbe'ye sürekli gitsen ne yazar" şeklinde asıl önem verilmesi gereken Kâbe'nin insan kalbi/gönlü olduğunu ifade etmiştir. Yine konuyla ilgili olarak "Bizde önce kendi Kâbe'ne

taşlarken aslında insan kendi kötü özelliklerini taşlamakta, onları fark ederek bu özelliklerinden sıyrılmaya çalışmaktadır. Kâbe'nin yalnızca bir duvar olduğu, önemli olanın insanın kendi içindeki Kâbe'si yani kendi gönlü olduğu da yapılan bâtinî yorumlardandır.<sup>169</sup> Alevilikteki asıl haccın ülkemizdeki Hacı Bektâş Velî'yi ziyaret etmek olduğunu düşünen zâkir de 'Asıl hac kişinin rehberinin, pîrinin huzurunda durmasıdır, sorguya çekilmesidir' şeklinde bu ibadeti yorumlamıştır.<sup>170</sup> Alevilerin hac ibadeti hususunda düşünce birliği sağlayamadıkları görülmekte, bu ibadete 'farzdır' diyenlerin yanında 'Alevilikte hac bulunmaz' diyenlerin olduğu da görülmektedir.

Aleviler fıkhıdaki mezhepleri konusunda uzlaşmaya varamamış, bir kısmı fıkhıta Ca'ferî olduklarını ifade ederken<sup>171</sup> bir kısmı da herhangi bir mezhebi benimsemediklerini,<sup>172</sup> yukarıda da ifade edildiği gibi Hz. Peygamber'in mezhebi olmadığı için mezhep benimsemenin doğru olmadığını altını çizmişlerdir. Mezhep benimsediklerini belirten Aleviler yalnızca fikhî içtihat açısından Ca'fer es-Sâdık'ın içtihadına bağlı olduklarını ifade etmişlerdir. Cenaze namazlarının Sünnîlerin cenaze namazlarıyla aynı olduğunu dört tekbirle ve er veya hatun kişi niyetine kılındığını söyleyen Aleviler, dualara yalnızca ehl-i beyt ve on iki imamın isimlerini eklemiştir.<sup>173</sup> Cenaze namazını ya bu işin eğitimini almış hoca kıldırmakta ya da tâlibin bağlı olduğu cemevi dedesi kıldırılmaktadır. Ancak burada dikkat çeken nokta eğer tâlip cemevine bağlı ve yolun erkânını uygulayan bir kişi değilse dede ona kefil olmamakta, cenaze namazını kıldırılmaktadır.<sup>174</sup> Cenaze gömülürken kıbleye döndürmenin mühim olmamakla birlikte gömüldükten sonra dualar okunmakta, telkin verilmekte ve cenaze yakınları vefat eden kişi için kurban kesip lokma dağıtmaktadır.<sup>175</sup> Alevilikte namaz olmadığı için cenaze namazına dârdan indirme erkânı dediklerini belirten Aleviler, cenaze erkânlarından

bak sonra başkasının Kâbe'sine bak" derler diyerek konuyla ilgili görüşlerini söylemiştir.

<sup>169</sup> KH, PSA

<sup>170</sup> SS, PSA

<sup>171</sup> HS, SS

<sup>172</sup> PSA, KH

<sup>173</sup> HS, PSA

<sup>174</sup> HS, Hubyar Sultan dedesi bu hususu şu şekilde ifade etmiştir: "Eğer tarikata daha çok katılıyorsa, daha çok görgüden sorgudan geçen bir insan varsa dede kıldırır. Ama bu işlere uzak duran bir insansa genelde dedeler pek karışmaz hocalarımız var. Onlar kıldırır."

<sup>175</sup> KH, Alevî gelenekte mezarlar kıbleye dönüktür. Burada dedenin verdiği bilgi gelenekten kopuşun bir örneği olarak görülebilir.

Arapça yerine özellikle Türkçe ibadet ettiklerini belirtmişlerdir. Kur'ân'ın Arapça okunarak manasının anlaşılmadığını bu sebeple de özellikle son yıllarda duaları Türkçe okumaya önem verdiklerini de vurgulamışlardır.<sup>176</sup>

Düşkünlük sistemi ahlakî bir adalet sistemi olarak Alevilerin yaşayışlarında önemli bir yere sahiptir. Alevilik yoluna giren ve bu yolun kurallarını uygulayan tâliplerin uyması gereken belli başlı ahlakî ve dinî kurallar vardır. Bu kurallar uygulanmadığı takdirde Alevî kişi düşkün olur, cemlere katılamaz, lokması yenmez ve Alevî toplumdan tamamen dışlanır.<sup>177</sup> Mülakat yaptığımız Aleviler düşkünlük sisteminin eskiden köylerde çok sıkı bir şekilde takip edildiğini ve günümüzde de uygulanmaya çalışıldığını; ancak eskisi kadar aktif bir şekilde uygulanmadığını belirtmişlerdir.<sup>178</sup> Düşkün olma sebepleri olarak bir kişinin eşinden haksız yere boşanması, adam öldürmesi, hırsızlık yapması, Alevî bir kişinin Sünnî biriyle evlenmesi, kızın kocaya kaçması gibi suçlar sayılmıştır. En önemli düşkünlük sebebi kişinin adam öldürmesidir ve bu düşkünlük kaldırılamaz.<sup>179</sup> Bundan da önemli bir düşkünlüğün olduğu belirtilmiş bunun 'yol düşkünlüğü' olduğu, yol düşkünlüğü de kişinin Aleviliğe dair herhangi bir bilgi edinmemesi, cemlere ve ayinlere katılmaması yani bu yola tâlip olmaması şeklinde ifade edilmiştir.<sup>180</sup> Düşkünlüğün mertebeleri bulunmaktadır ve kimi düşkünlük cezası üç sene ceme katılamama iken bir başkası ise yedi sene ceme katılamama ve düşkün kalma şeklinde ceza almaktır.<sup>181</sup> Bu ceza sürelerini dolduran kişiler için halk tekrar toplanmakta, kurban kesilip rızalık ve helallik alınmaktadır. Eğer toplanan kişiler düşkünlüğün kaldırılmasına razı olmaz ve haklarını helal etmezlerse o kişinin düşkünlüğü kaldırılmamaktadır. Günümüzde bu uygulamanın çok sıkı bir şekilde yapılmadığını da ifadelerine ekleyen Aleviler eğer düşkünlük uygulanırsa cemevlerinde kimsenin kalmayacağını da vurgulamışlardır.<sup>182</sup>

<sup>176</sup> HS, SS

<sup>177</sup> Düşkünlük sistemi ile ilgili bk. Bozkurt, *Buyruk*, 36, 96, 107, 171.

<sup>178</sup> KH, HS, PSA

<sup>179</sup> PSA

<sup>180</sup> SS

<sup>181</sup> KH, Pir Sultan Abdal Cemevi zâkiri düşkünlük hakkında şunları söylemiştir: "Ocaklar tâlip gözetirler, onların ibadet işleriyle uğraşırlar, onların kavga-barışlarıyla ilgilenirler, hepsiyle uğraşırlar. Aslında düşkünlük mahkemedir, Aleviler çok fazla mahkemeye gitmezler. Mahallede kavga olunca direkt cemevine getiriyorlar burada dâr divanları kuruluyor. Ocaklar barıştırıp eve gönderiyorlar ve ceza veriyorlar. Düşkünlük buradan geliyor."

<sup>182</sup> KH

Musâhipliğin kökeni hakkında Aleviler, Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin Mekke'den Medine'ye hicret sonrasında birbirlerine kardeş oldukları<sup>183</sup> ve Peygamberimizin yaptığı muâhât uygulamasının aslında musâhiplik olduğu şeklinde açıklamalarda bulunmuşlardır.<sup>184</sup> Musâhiplik iki erkeğin eşleriyle birlikte birbirlerine kardeş ve dost olması anlamına gelmektedir.<sup>185</sup> Musâhiplerin çocukları birbirleriyle evlenememekte kardeş sayılmaktadırlar. Bu Alevî yoldaşları birbirlerinin üzüntü, sıkıntısından sorumlu olmakta hatta birinin yaptığı ah-laksızlıktan ötürü diğeri de düşkün sayılmaktadır. Musâhipliğin de mertebeleri bulunmakta kişi evlenmeden önce musâhibini seçebil-mekte ancak musâhiplik cemi ve görgüsü iki kişi evlendikten sonra yapılmaktadır.<sup>186</sup> Mülakat yaptığımız Alevilerin hepsi kendilerinin musâhibi bulunduğunu belirtmekte ancak ağır şartları olduğu için günümüzde uygulanmasının zor olduğu da eklenmektedir.<sup>187</sup> 1950'li yıllara kadar köylerde bu sistemin işlemekteyken köyden kente göçle birlikte insanların arkadaş ve dost bulmasının zorlaşması, kalabalık şehirlerde kişilerin birbirlerine güvenmemeleri gibi durumların musâhiplik sisteminin işlerliğini yitirmesine sebep olduğu vurgulan-mıştır.<sup>188</sup> Musâhipliğin bu kadar önemli olmasının sebeplerinden biri de Alevilikte musâhibi olmayan kişinin cemlere katılamaması kuralıdır. Şu anda bu yasağın kaldırıldığını belirten Aleviler, eskiden

<sup>183</sup> Bozkurt, *Buyruk*, 19.

<sup>184</sup> SS

<sup>185</sup> SS, Seyit Süleyman Cemevi zâkirine göre "Alman bir Profesör Alevileri araştırdıktan sonra 'Keşke tüm dünya birbirine musâhip olsaydı da savaşlar olmasaydı' demiş."

<sup>186</sup> PSA, KH, Hubyar Sultan Cemevi dedesi musâhipliğin mertebeleri hakkında şunları belirtmiştir: "Musâhiplik için evli olmak gerekir, aynı köyden aynı yerden olmak gerekir. Uzaktaki insanlarla musâhip olunmaz. Dede dedeyle musâhip olur, tâlip tâiple musâhip olur. Bir dede bir tâiple musâhip olamaz." Ayrıntılı bilgi için bk.Bozkurt, *Buyruk*, 71.

<sup>187</sup> KH, Pir Sultan Abdal Cemevi zâkiri musâhipliğin şartları hakkında şunları belirtmiştir: "Şu anda metropolde yolu sürdürmek isteyenler kendi çabalarıyla bir yol kardeşi buluyorlar. Şu an şartları çok ağır olduğu için insanlar korkuyorlar o yüzden musâhiplik pek fazla yok. Kız alıp vermenin ötesinde canını veriyor musâhipler birbirlerine. Başta verdiği ikrar saf ve temiz ancak ikrara leke gelirse kabul edilmez. Birbirlerinin düşkünlüklerinden sorumlular. Musâhibin evi benim evim, benim evim de onun evi sayılır. Herkes malı, çocukları, aileyi korur. Birbirlerimizin çocuklarına 'babalık, analık' deriz. Çocuklar da birbirlerine kardeş derler. Kardeşinin ve musâhibinin cenazesi aynı anda olsa önce musâhibin cenazesine gidersen sonra kendi kardeşine gidersin. Şartları ağır."

<sup>188</sup> SS

musâhipsiz lokma dahi yenilmediğini çünkü “*Musâhipsiz bir iş yap-mayasın ki Ali’ye Selmân olasın.*” ilkesinin gözetildiğini ifade etmişlerdir.<sup>189</sup> Hatta bu sistemin uygulanamayışı ile bağlantılı olarak cem-lerdeki on iki hizmetin evlilik yaşına gelmemiş çocuklar tarafından yapıldığı görülmektedir.

Modernite ve şehirleşmenin Alevîler üzerindeki etkileri hususu önemli bir konu olarak karşımıza çıkmakta, Alevîliği ele alan kitaplar 1950’li yıllardan sonra Alevîliğin köyden kente göçle birlikte ciddi bir dönüşüm sürecine girdiğini belirtmektedirler. Mülakat yaptığımız Alevîler de modern hayatın Alevîlik üzerinde olumsuz etkiler oluşturduğunu kabul etmişler ancak içlerinden bir kısmı bu olumsuz etkilerin özellikle devlet eliyle meydana getirildiğini vurgulamışlardır.<sup>190</sup> Alevî gençlerin giderek ateizme doğru yol aldıklarını, İstanbul’daki metropol yaşantısının insanların değerleri ve inanç sistemleri üzerinde olumsuz etkiler bıraktığını ifade eden Alevî dedeleri, eskiden anne-baba sözünün Allah sözü gibi benimsendiğini, şu an ise bunların hiçbir bağlayıcılığının kalmadığını da eklemiştir.<sup>191</sup> Alevîlikteki mevcut yozlaşma sözlü gelenek ve kültür aktarımının kesilmesiyle meydana gelmiş, devlet dede-pîr-rehber yetiştiren kurumlar kurmayarak ya da mevcut kurumları kapatarak Alevîlerin eğitim almasını engellemiştir.<sup>192</sup> Ancak belli bir yozlaşma gözlemlense de yolu bilen dede ve rehberlerle gençlerin bilgileneceğini belirten Alevîler, Alevîliğin bünyesinde bulunan ‘yeniliğe açık olma’ özelliği ile birlikte günümüze ayak uyduracağı umudunu da taşımaktadırlar.<sup>193</sup>

### 2.5. Alevîlik ve Sünnîlik

Alevîlere Sünnîlik ile ilgili bilgilere nereden ulaştıklarını sorulduğunda bu konuda oldukça bilgi ve araştırma eksikliği olduğu görülmekte, Sünnîlere dair bilgileri çevrelerinde yaşayan Sünnîlerden,<sup>194</sup> Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî<sup>195</sup> gibi âlimlerden, Yaşar Nuri Öztürk ve

<sup>189</sup> PSA

<sup>190</sup> KH, HS, Özellikle PSA ve SS devlet eliyle Alevîliğin geri plana itildiği ve yozlaştırıldığını belirtmiştir.

<sup>191</sup> KH, KH ayrıca Sünnîlerin çocuklarının da deizme doğru kaydıklarını modern hayatın Alevî-Sünnî fark etmeksizin her inanç grubunda yozlaşma meydana getirdiğini ifade etmiştir. Bunun asıl sebebi olarak da Müslümanlığı doğru anlatamamak ve doğru yaşayamamak olarak belirten dedeye göre Müslümanlar şekilcilikte kalmışlar ancak İslâm’ın özü olan İslâm ahlakını çocuklarına anlatamamışlardır.

<sup>192</sup> SS

<sup>193</sup> HS, PSA

<sup>194</sup> PSA, SS

<sup>195</sup> KH

Mehmet Okuyan gibi farklı ekolleri temsil eden ilahiyatçılardan bilgi edindiklerini belirtmişlerdir.<sup>196</sup> Açıklamalarını genellikle Sünnilik ve Aleviliği karşılaştırarak yapan Aleviler, Sünnilerin şekle önem verdiklerini, ancak İslâm'ın şekilden ibaret olmadığını, cennet kazanmak için ibadet edilmemesi gerektiği gibi noktaları vurgulayarak kendi yaklaşımlarını açıklamışlardır.

Alevî-Sünnî bütünleşmesi hakkında birçoğu Alevî ve Sünniliğin bütünleşemeyeceğini aktarmış, bütünleşmekten ziyade ayrılmaya devam edildiğini dile getirmiştir. Onlara göre Sünnilik ve Aleviliğin itikat yolu farklıdır; Aleviler imamet makamına inanır ve Alevilikte musâhiplik, rehber, pîr, mürşit gibi kavramlar vardır; fakat Sünnilikte bunlar yoktur.<sup>197</sup> Bu gibi farklılıklar bütünleşmeye engel unsurlar olarak görülmüştür. Sünnî ve Alevî halkın köylerde herhangi bir sıkıntısı yokken bu halk şehre gelince siyasi çıkar ve kapitalist sistem yüzünden birbirlerine düşman olmuşlardır. Alevilerin yemeği yenmez suyu içilmez gibi söylemlerle Sünniler tarafından dışlanan Aleviler, bu söylemler devam ettiği takdirde ötekileşip düşman olmaya devam edileceğini, bu iki grubun ancak acısını, ekmeğini paylaşıp selamlarını kesmezlerse bütünleşme sağlayabileceğini de ifade etmişlerdir.<sup>198</sup>

Eş seçiminde Alevî-Sünnî ayrımı meselesinde önceden daha katı bir uygulama olduğunu belirten dede ve zâkirler, günümüzde Aleviler ve Sünnilerin eskisine nazaran daha kolay bir biçimde evlendiklerini, bu tarz evliliklerin kişilerin seçimlerine bırakıldığını söylemişlerdir. Ancak bu konuda Alevî kızların Sünnilerle evlenirlerse sıkıntı çekeceklerinin altını çizmiş, çünkü Sünnî biriyle evlenen bir kızın düşkün sayılacağını vurgulamışlardır. Ancak erkek Sünnî bir kızla evlenirse düşkün sayılmamaktadır.<sup>199</sup> Kızların Sünnî tarafa gidince orada eziyete uğrayacağı anlayışı hâkim olmakla birlikte, Alevî tarafta Sünnî kişinin namazına orucuna bir şey denilmeyeceği, hatta Sünnilikten gelenin burada özgürlüğüne kavuşacağı, fakat Alevî kızlara zorla ibadet ettirilip örtünmesi istendiği için böyle bir evliliğin zor olacağı ifade edilmiştir. Toplumda dışlanma, ötekileştirmeye maruz kaldıkları ve özellikle iş yerlerinde problem yaşanılmaması için Aleviler özgürce inançlarını dile getirememektedirler. Mülakat yaptığımız dede ve zâkirler, kimliklerini gizleyenlere hak vermekle beraber kendilerinin

<sup>196</sup> HS

<sup>197</sup> KH

<sup>198</sup> SS

<sup>199</sup> SS

askerlik dâhil her yerde Alevî olduklarını özgürce dile getirdiklerini belirtmişlerdir.<sup>200</sup>

Tarihsel arka planda Alevîlerin yaşadıkları sorulduğunda Kerbelâ'dan bugüne Alevîliğin hep katliamlar görüp iftiraya uğradıkları ve hep mazlum tarafta olduklarını söylemişler, kendilerinin hiçbir zaman intikam peşine düşmediklerine dikkat çekmişlerdir.<sup>201</sup> Emevîler'den Abbasîler'e, Selçuklu'dan, Osmanlı'ya ve Cumhuriyet'e kadar ölenlerin hep Alevî olduğunu vurgulayan Alevîler, bu sebeple Alevî köylerinin dağlarda bulunmasının korunma amaçlı olduğunu da açıklamalarına eklemişlerdir.<sup>202</sup> Yüzyıllar önce şeyhülislâmların insanları Sünnileştirme gayesiyle Alevîler hakkında katli vâciptir, karısı kızı ve malı helaldir şeklinde fetvalar verdiğini ve bunların hâlâ tarih kitaplarında olmasını insanlık için bir ayıp olarak görmekte-dirler.<sup>203</sup>

Alevîlerin Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından temsil edilmesi hususu da tartışılan bir konu olarak gündeme gelmektedir.<sup>204</sup> Onlara göre Alevîlik bir inançtır, itikadı bellidir, İslâm'ın özüdür ve bu sebeple herhangi bir bakanlığa bağlanamaz.<sup>205</sup> Devletten sadece Alevîleri tanıyıp onlara bütçe çıkarmakla birlikte cemevlerinin kamu görevi görmesi dolayısıyla da elektrik, su, doğalgaz faturalarının ödenmesini istemektedirler. Sultanbeyli'de bulunan bütün cemevleri devlete vergi ödediklerinden dolayı fatura ödemeye karşı bir tepki geliştirmiş ve bir süredir fatura ödemediklerini söyleyerek bundan sonra da ödemeyeceklerinin üzerinde ısrarla durmuştur. Son olarak Alevîlerin Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından temsil edilecek olması meselesine Alevîler sıcak bakmamakta ve kendilerini devletin dayattığı bir kültür olarak görmemektedirler.<sup>206</sup> Cemevlerini Kültür Bakanlığına bağlama hususunu Alevîleri cemevlerinden boşaltma

<sup>200</sup> KH, SS

<sup>201</sup> PSA

<sup>202</sup> SS

<sup>203</sup> HS, Kul Himmet Cemevi dedesi Alevîlerin uğradıkları iftiralarından birinin de 'ana-bacı tanımazlar' şeklindeki çirkin bir iftira olduğunu sözlerine eklemiştir. Ancak ona göre en büyük Kızılbaş Hz. Muhammed'dir. Bu sebeple "Hz. Ali ana bacı tanımıyorsa kendi kızını ona nasıl verdi" diyerek bu söylemlerde bulunanları cahillikle itham etmiştir.

<sup>204</sup> Alevîlerin Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan talepleri hakkında geniş bilgi için bk. İlyas Üzüm, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlik* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 129. Üçer, "Cemevlerine Yasal Statü Verilmesi ve Bu Kapsamda Yürütülen Bazı Tartışmalara Dair".

<sup>205</sup> KH

<sup>206</sup> PSA



politikası olarak görmekte, devletin atadığı dedeyle cemevinin kendi dedesinin sıklıkla çatışacağı ve huzurun bozulacağına dikkat çekmektedirler.<sup>207</sup> Kültür Bakanlığına bağlanmak yerine Diyanet'te Alevî eş başkanlık olması fikrini öne süren Alevî dedesi, kendilerini de temsil eden birisinin devletin kademelerinde yer almasını istemektedir.<sup>208</sup>

### **Sonuç**

Alevilik bünyesinde tasavvufî unsurlar bulunduran ve tarihi seyrinde bakıldığında siyasi yönü de bulunan bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Aleviler eski Türk inançları ile İslâm dinini harmanlayarak kendi inanç sistemlerini oluşturmuşlardır. Günümüzde de varlıklarını sürdüren Aleviler, Türkiye'nin birçok şehrinde yaşamaktadırlar. Ancak 1950 yılından itibaren köyden kente göçle birlikte Aleviler şehir merkezlerine göç etmişlerdir. Bizler çalışmamızda İstanbul'un Sultanbeyli ilçesinde yaşayan Alevileri merkeze alarak onlarla mülakat gerçekleştirdik. Sultanbeyli'de dört cemevi tespit ettik. Bu cemevleri; Pir Sultan Abdal Cemevi, Kul Himmet Cemevi, Hubyar Sultan Cemevi ve Seyit Süleyman (Aziz Baba) Cemevidir. Tespit ettiğimiz cemevlerinden Pir Sultan Abdal ve Kul Himmet Cemevi dedeleriyle, Hubyar Sultan ve Seyit Süleyman Cemevi zâkirleriyle görüşmeler sağladık. Belirlediğimiz mülakat sorularını yönelttiğimiz dede ve zâkirlerden edindiğimiz bilgilerle onların Aleviliğe dair bilgilerinin güncel olduğu ve geleneksel Alevilikle çoğu noktada bağdaştığı görülmektedir. Cemevleri arasında görülen bazı uygulama farklılıkları mevcuttur. Bu farklılıkların kimi cemevlerinin maddi imkânlarının azlığı dolayısıyla olmaktadır. Mesela Seyit Süleyman Cemevi küçük ve tam teşekküllü bir cemevi olmadığı için cenaze işlemleri burada gerçekleştirilememektedir. Farklılıklardan bazıları da cemevlerinin bağlı oldukları ocakların Aleviliğe dair usullerinin farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Mesela Hubyar Ocağı tâlipleri Hızır orucunu yedi gün tutmakta, Baba Mansur Ocağı tâlipleri üç gün tutmakta ancak Seyit Süleyman Cemevi tâlipleri ise Hızır orucunu hiç tutmamaktadır.

Görüşme yaptığımız dede ve zâkirlerin hepsi Aleviliğin temel inanç esaslarından olan Hak-Muhammed-Ali ve on iki imam inancı, Kerbelâ hadisesi, Kırklar Meclisi ve yedi Ulu Ozan gibi konulara bağlılıklarını sürdürmektedirler. Sultanbeyli'de bulunan tüm cemevleri geleneksel Alevilikte olduğu gibi cemlerini perşembe günü yürütmektedirler. Namaz ve hac gibi ibadetlerin İslâm'da yeri olup olmadığı hu-

<sup>207</sup> SS

<sup>208</sup> HS

susunda görüş birliğine varamayan Aleviler, Şiilik ve Alevilik ayrımında da net değillerdir. Bazı konularda Şiilik ve Sünniliği bir tutmuşlardır. Dedelerin maaşa bağlanması konusu da birliğe varılmayan noktalardan olmuş, cemevi dedeleri maaş taleplerini dile getirirken, zâkirler maaş sisteminin Aleviliğin özünü bozacağı düşüncesini dile getirmişlerdir.

Modern hayatın Aleviler üzerindeki etkisini kendileri de kabul etmekte, dedelik sisteminin devam etmekte olsa da bu sistemde bozulmalar meydana geldiğini belirtmektedirler. Sözlü kültürün taşıyıcısı ve Aleviliğin adeta omurgası olan dedeler eskiden köy köy gezerek tâliplerin görgü ve sorgularını yapmaktayken şimdi cemevlerinde tâliplerini karşılamaktadırlar. Bu da modern Aleviliğin cemevi-cemaat ekseninde devam ettiğini gözler önüne sermektedir. Geleneksel Alevilikten farklı olarak musâhiplik sistemi ve düşkünlüğün uygulanmadığını ifade eden Alevilere göre, musâhiplik kuralları zor olduğu ve şehirlerde insanların yakın arkadaşlık edecek kişiler edinmesinin mümkün olmadığı için uygulanamadığını belirtmişlerdir. Düşkünlük sistemi de günümüzde uygulanamamakta, dedeler düşkünlük uygulandığı takdirde cemevlerinde kimsenin kalmayacağını belirtmektedirler. Eskiden Alevî ve Sünnî evliliklerinden kaçınılmakta ve bu evliliğin düşkünlük sebebi sayılacağı bilinmekteyken; artık bu tarz evlilikler kişilerin kendi tercihlerine bırakılmıştır. Modern hayata bağlı olarak cemevlerine katılan ve yola tâlip olan Alevilerin sayısında azalma meydana geldiği; hatta Alevî gençlerin ateizme sürüklendiği de ifade edilmiştir. Alevilerin cemleri kadın erkek birlikte yaptıklarını ve kadın erkeğin eşit derecede önemli olduğu vurgulamaları da modern Alevilik söylemlerinden gözükmektedir. Kur'an'ın mealinin daha anlaşılır olduğu, İslâm dininde amacın Araplaşmak olmadığı, bu sebeple de cemlerde surelerin Türkçe meallerinin okunduğu, kendilerinin de Türk örf ve adetlerinin temsilcisi ve uygulayıcısı oldukları vurgulanmaktadır. Fırka-i nâciye olduklarını iddia etmemeleri ve kişisel kurtuluşu savunmaları da gelenekten uzaklaşılabilir bir noktadır. Görüşme yaptığımız Aleviler inanç sistemlerinin 'yeniliğe açık' bir inanç sistemi olduğunu ve kendilerinin Kur'an yerine 'bilimsel eğitim'e daha çok önem verdiklerini ifade etmeleri de modern Alevilik düşüncesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Mülakata katılan Aleviler cemevlerinin Kültür Bakanlığı'na bağlanmasına olumsuz bakmakta, kendilerinin bir kültür olmadığını altını çizmektedirler. Sonuç olarak Sultanbeyli'deki Alevilerin geleneksel Alevilikten tamamen kopmadıkları; ancak düşkünlük ve musâhiplik gibi uygulamaların sürdürülemediği de görülmektedir.

**Ek:1 Cemevi Mülakat Soruları****Alevilik:**

1. Alevilik nedir? Kısaca bahsedebilir misiniz?
2. Aleviler kendi inançlarıyla ilgili doğru bilgiye nereden erişiyorlar? (kendisi, dede-rehber-pîr, aile, kitap, arkadaş)
3. Sizlere çoğunluk tarafından "Alevî" deniliyor. Siz kendinizi nasıl tanımlıyorsunuz?
4. Alevilik, İslâmî bir mezhep/tarikat mıdır yoksa bir düşünce yaşam biçimi midir?
5. Modern hayatın Alevî gelenekleri üzerindeki etkileri hakkında ne düşünüyorsunuz?
6. Üçlerde yer alan "Hak-Muhammed-Ali " şeklindeki ifadeleri açıklar mısınız? Hz. Muhammed'in buradaki konumu peygamber midir?
7. Alevilikteki çıralık (hakku'llah) olgusu nedir? Şu anda uygulanıyor mu?
8. Alevilik'te ibadetin yeri nedir? Namaz, oruç ve hac ibadetleri özelinde değerlendirebilir misiniz?
9. Ramazan orucuna bakışınız nedir?

**Alevilik-Bektaşilik**

10. Alevilik ve Bektaşilik arasında fark var mıdır?
11. Alevî-Bektaşî edebiyatında sıkça geçen "dört kapı-kırk makam" kavramını açıklar mısınız?
12. Hacı Bektâş Veli'ye bakışınız nedir?

**Dedelik Sistemi:**

13. Dedelik sisteminden bahsedebilir misiniz?
14. Her Alevî bireyin dede, pîr veya rehberi var mıdır?
15. Günümüzde dede-musâhip ilişkileri nasıldır?
16. Dedeler Aleviliğin yaşatılması için zorunlu mudur?
17. Dedelik sistemi günümüzde önemini yitirmiş midir?
18. Dedelik sisteminin gittikçe bozulduğunu düşünüyor musunuz?
19. Şehirleşmenin getirdiği bir sonuç olarak dedelerin belirli standart bir maaşa bağlanması hususuna nasıl bakıyorsunuz?
20. Dedeler erkân ve irşat vazifesindeki bilgileri nasıl elde etmektedirler?

21. Dernek çatısı altında faaliyetleri yürütmektesiniz. Dernek başkanı ve dede arasındaki fark nedir? Son söz kimin olur?

**Uygulamalar ve İnançlar:**

22. Amelde/fıkıhta mezhebiniz nedir? Mesela cenaze, nikâh, gusül-abdest gibi hususlarda hangi fıkıh mezhebine tabiisiniz? Cenaze namazını kim kıldırır, hangi mezhebin usulü üzere kılınır?

23. Cenaze namazı nasıl kılınır bize anlatabilir misiniz?

24. 12 İmam ve Kırklar Meclisinden bahseder misiniz?

25. Şîa ve Alevilik arasındaki fark nedir?

26. Siz cemevinde ne tür vazifeler üstleniyorsunuz?

27. Günümüzde “musâhiplik” sistemi nasıl ilerlemektedir?

28. Düşkünlük sistemi nedir ve günümüzde nasıl ilerlemektedir?

29. Kur’ân’a bakışınız nedir? Kur’ân öğretimi faaliyetiniz var mı? Siz Kur’ân’ı belli aralıklarla okur musunuz?

30. Ahirette cennet-cehenneme inanıyor musunuz? Birçok fırka ahirette kurtuluşa erecek olan topluluğun kendileri olduğunu düşünüyor. Alevilerde de öyle bir inanç var mı?

31. Kader inancınız nasıldır?

32. Ocak sisteminden bahseder misiniz?

33. Alevilere göre Kerbelâ olayının anlamı nedir?

34. 7 Ulu Ozan hakkında bilgi verebilir misiniz?

**Cemevi’nin Uygulamaları**

35. Bu Cemevinde gerçekleştirilen faaliyetler nelerdir?

36. Cemde on iki hizmet hakkında bilgi verebilir misiniz?

37. Ne sıklıkla ve hangi günler cem yapıyorsunuz?

38. Geleneksel Alevilikte ceme katılmak için musâhiplik şartı var. Günümüzde bu uygulanıyor mu?

39. Dışarıdan birisi ceme rahatlıkla katılabilir mi?

40. Muharrem Erkânında yaptığınız faaliyetler nelerdir?

41. Nevruz faaliyetleriniz nelerdir?

42. Cemevlerinin ekonomik olarak yürütülmesi ve ayakta kalması ne şekilde gerçekleşiyor?

43. Son zamanlarda gerçekleşen Cemevlerinin Kültür Bakanlığına bağlanması ve temel masrafların karşılanması konusunda ne düşünüyorsunuz?

44.

**Alevîlik-Sünnîlik**

45. Sünnîlik hakkında bilgilere nereden ulaşıyorsunuz?
46. Alevî-Sünnî bütünleşmesi hakkında neler söylersiniz?
47. Eş seçiminde Alevî-Sünnî ayrımı yapar mısınız?
48. Tarihsel arka planda Alevîlere atılan iftiralar ve yapılan toplumsal baskı hakkında ne düşünüyorsunuz?
49. Sünnîlerin çoğunlukta olduğu ortamlarda Alevî olduğunuzu söylemekten çekinir misiniz?

**Kaynakça**

- Aksüt, Hamza. "Dede Ocaklarının İşlevi ve Kökeni, Bir Örnek Olarak Şeyh İbrahim Ocağı". Isparta: Sdü İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.
- Bozkurt, Fuat (ed.). *Buyruk İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Kapı Yayınları, 4. Basım, 2009.
- Bozkurt, Fuat. *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevîlik*. İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2000.
- Çamuroğlu, Reha. *Değişen Koşullarda Alevîlik*. İstanbul: Kapı Yayınları, 5. Basım, 2008.
- Çelenk, Mehmet. *16. ve 17. yüzyıllarda Safevî Şîliği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005.
- Çubukçu, İbrahim Agâh. "Yaşayan-Alevîlik". *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)* 4 (1980), 67-78.
- Denizler, Ece. *Göçün Mekansal Etkileri: Sultanbeyli Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Doğanay, Ahmet vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Araştırma Yöntemleri*. ed. Ali Şimşek. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2018.
- Dressler, M. "Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Turkish Alevism". *Journal of the American Academy of Religion* 76/2 (27 Mart 2008), 280-311. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfm033>
- Gölbâşı, Haydar. *Alevî-Bektaşî Örgütlenmeleri*. İstanbul: Alev Yayınları, 2007.
- Karolewski, Janina. "What Is Heterodox About Alevism? The Development of Anti-Alevî Discrimination and Resentment". *Die Welt Des Islams* 48/3 (01 Ocak 2008), 434-456. <https://doi.org/10.1163/157006008X364767>

- Kartaloğlu, Habib. *Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2022.
- Kutlu, Sönmez. *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları Alevîliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2022.
- Massicard, Elise. *Alevism as a Productive Misunderstanding: The Hacibektaş Festival*. Leiden: Brill, 2003. [https://doi.org/10.1163/9789004492356\\_011](https://doi.org/10.1163/9789004492356_011)
- Mélikoff, Irène. *Uyur İdik Uyardılar / Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınevi, 2. Basım, 1994.
- Mollica, Marcello. "The Twenty-Five Turkish Alawi From Tokat And The Creation of The Alawite Bektasîl Italia in Lecco". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 96 (17 Aralık 2020), 145-162.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Alevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/368-369. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Rençber, Fevzi. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlikte Cem ve Cem Evleri*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Taşgın, Ahmet. "Göç ve Sonrası Kentlerde Alevîliğin Ortaya Çıkışı: İmkânlar ve Sorunlar". Ankara: Cem Vakfı Ankara Şubesi Yayınları, 2010.
- Üçer, Cenksu. "Alevî Klasikleri Çalışmalarında Ocak Sisteminin Önemi Üzerine". *Uluslararası Alevî-Bektâşî Klasikleri Sempozyumu*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Üçer, Cenksu. "Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Ocak ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (31 Aralık 2019), 353-402. <https://doi.org/10.18403/emakalat.659981>
- Üçer, Cenksu. "Anadolu'da Alevî Gelenek". *İslâm Mezhepleri Tarihi*. ed. Mehmet Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit. Ankara: Nobel Yayınları, 2021.
- Üçer, Cenksu. "Cemevlerine Yasal Statü Verilmesi ve Bu Kapsamda Yürütülen Bazı Tartışmalara Dair". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 15/2 (31 Aralık 2022), 377-438. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1223720>
- Üzüm, İlyas. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Yaman, Ali. *Kızılbaş Alevî Ocakları*. Ankara: Elips Kitap, 2006.
- Yıldırım, Rıza. *Geleneksel Alevîlik İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek*. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2021.

Yıldız, Harun. "Anadolu Alevî-Bektaşî İnanç Dünyasında Kurban Anlayışı ve Kurbanla İlgili Ritüeller". *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 20 (2019), 135-151.

Yıldız, Harun. "Anadolu Aleviliğinin Yazılı Kaynaklarına Bir Bakış". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 9/30 (2004), 323-359.

Yıldız, Harun - Bulut, Halil İbrahim. *Alevilik Bektaşilik*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2021.

### **Extended Summary**

Alevism is a belief system that has sufi elements, includes the understanding of the twelve imams and has a political aspect in its historical course. Alevi have blended old Turkish beliefs with Islam to create their own belief system. Alevi, who continue to exist today, mostly live in cities such as Sivas, Tokat, Çorum and Adıyaman. However, since 1950, with the migration from villages to cities, Alevi have migrated to city centers. In our study, we focused on Alevi living in Sultanbeyli district of Istanbul and interviewed them. We identified four cemevis in Sultanbeyli: Pir Sultan Abdal Cemevi, Kul Himmet Cemevi, Hubyar Sultan Cemevi and Seyit Süleyman (Aziz Baba) Cemevi. We interviewed the dedes of Pir Sultan Abdal and Kul Himmet Cemevi and the zâkirs of Hubyar Sultan and Seyit Süleyman Cemevi. We have organized our study in two sections. In the first section, we introduced the existing cemevis and their activities in Sultanbeyli. The second section contains the answers to the interview questions given by the dede and zâkirs in the cemevis we introduced. The second part consists of five headings: Differences between the Terms Alevism and Bektashism, Definition of Alevism and Alevi Belief Systems, Dedelik System, Worship and Ethical Practices in Alevism, and finally Alevism and Sunnism. When giving the answers to the questions, we used the general term 'Alevi' rather than 'the dede and zâkir gave the following answer'. We preferred this term because the dede and zâkir represent Alevi in general and this expression makes it easier to read. Our use of the term 'Alevi' refers to the dede and zâkir we interviewed and does not include all Alevi.

Alevi interpreted the relationship between Alevism and Bektashism as meaning the same thing, but they also stated that Alevism means rebellion, whereas Bektashism is more commonly referred to as urban Alevism due to its close relations with the state. In their definitions, Alevi briefly defined themselves as 'those who are servants of Allah, ummah to Prophet Muhammad, and supporters of Ali', and all of them listed the conditions of being 'servants of Allah, ummah to Prophet Muhammad Mustafa, and supporters of Ali' in

their definitions, and they made different additions on this basis. There is no unity on whether Alevism is a sect, a cult or a way of life, and there have been debates on this issue. The Alevis we interviewed did not fully clarify this issue either. According to some of them, Alevism can be called a sect, but others have stated that sects emerged after the Prophet Muhammad and therefore the term sect should never be used for Alevism. According to Alevis, their belief in the Quran is very strong and the Prophet left the ahl al-bayt and the Quran as a legacy to all people, and those who do not believe in the Quran cannot be Alevis. The Quran is the word of God, the book of God and the rope of God that descends from the sky to the earth. When asked about their understanding of 'Hak-Muhammad-Ali', which forms the basis of their belief system, they all gave the same answer, saying that 'Hak' in this trinity means the existence and unity of Allah, 'Muhammad' means the messenger of Allah and 'Ali' means the wilayat of Ali. The Assembly of Kırklar occupies an important place in the Alevi belief system in terms of determining the positions of Prophet Muhammad and Ali. Every Alevi we interviewed had detailed information about the Assembly of Kırklar. Stating that the Prophet was ascended from the Masjid al-Aqsa in Jerusalem to the presence of God during the journey of miraj, Alevis stated that the Sunnites and Shia followers of the Prophet's ascension to the presence of God, and that the Sunnites and Shia have incomplete descriptions of this journey, and that the Prophet stopped by the Assembly of the Kırklar during his journey. Alevis have accepted all twelve imams and declared that all imams from Ali to Muhammad Mahdi are true. The Alevis use examples from other prophets to justify their belief in the twelve imams, such as the twelve disciples of Jesus Christ, the twelve springs of water that came out when Moses struck a stone with his staff, and the twelve sons of Jacob.

One of the essential elements of Alevism, the first characteristic of a dede is that he must be related to the Prophet Muhammad. Therefore, dedelik is passed down from father to son, but not every dede's child can become a dede and sit on the post. Whichever of the dede's children has set his heart on this path and is worthy of this duty serves. There is a ocak system in dedelik and each dede is affiliated to a certain ocak. All of the Alevis we interviewed complained that the ocak system has become redundant today. In addition to the main ocaks, it was claimed that there are others that have been invented and even created by the government. All the Alevis we interviewed stated that the dedelik system is absolutely necessary for the survival of Alevism and emphasized that the dedelik system is still important today. However, they also agreed that the dedelik system is gradually degenerating. Worship plays an important role in Alevism, and Alevis,



who are especially prominent in the worship of cem, interpret and practice prayers, fasting and Sacrifice in different ways. Some of them stated that the word 'salat', that is, 'prayer', does not appear in the Quran, and accordingly argued that there is no prayer in both Islam and Alevism. Another stated that prayer is already present in the worship of cem with its prostration and ruku. Although fasting is also practiced in Alevism, it differs from the Sunni fasting in Ramadan. Alevis fast only three days in Ramadan, and these three days are dedicated to remembering the death of Ali. Sacrifice is an indispensable act of worship in Alevism. The Alevis we interviewed said that there are different types of sacrifices, and that there are sacrifices for Eid al-Adha, sacrifices for votive offerings and sacrifices of thankfulness in common with Sunnites. In addition to these, they also stated that in the month of Hızır there are 'etiquette (görgü)' and 'sorgu', and that a 'unity sacrifice' is sacrificed before these. As a system of ethical justice, the system of düşkünlük has an important place in the lives of Alevis. There are certain moral and religious rules that must be followed by followers who enter the path of Alevism and follow the rules of this path. If these rules are not followed, the Alevi person becomes an outcast, is not allowed to participate in the cems, is not allowed to eat their food, and is completely excluded from the Alevi community. Musahip means that two men and their wives become siblings, friends and Alevi companions. The children of musahip's cannot marry each other and are considered brothers and sisters. These Alevi companions are responsible for each other's sorrows and troubles, and even if one of them commits an immoral act, the other is considered an outcast.

The issue of Alevis being represented by the Presidency of Religious Affairs is also a matter of debate. According to them, Alevism is a faith, its beliefs are clear, it is the core of Islam and for this reason it cannot be affiliated to any ministry. They want the state to recognize Alevis and allocate a budget for them, as well as to pay the electricity, water and gas bills of cemevis as they are public institutions. Based on the information we obtained from the dede and zâkirs to whom we directed the interview questions, it is seen that their knowledge of Alevism is up to date and is compatible with traditional Alevism at most points. However, they also admit the impact of modern life on Alevis and say that even though the dedelik system is still in place, there have been deteriorations in this system. Unlike traditional Alevism, Alevis say that the musahip system and the düşkünlük system are not practiced because the rules of musahiplik are difficult and it is not possible for people to have close friends in the cities. The system of düşkünlük is also not practiced today, and the dedes state that if düşkünlük were practiced, there would be no one

left in the cemevis. As a result, it is seen that Alevis in Sultanbeyli have not completely broken away from traditional Alevism, but practices such as dūřkūnlūk and musahiplik are not practiced.

**Abdurrahman el-Hayyir'in "Yakzatü'l-Müslimîn el-'Aleviyyîn"  
Adlı Makalesi: Tercüme ve Değerlendirme**

Abd al-Rahmân al-Khayyir's Article Entitled "Yaqzat al-Muslimîn al-'Alawiyyîn": Translation and Examination

Ahmet SONAY\*

**Öz**

Bu çalışma, çağdaş Alevî âlimlerden Abdurrahman el-Hayyir'in (ö. 1986) "Yakzatü'l-Müslimîn el-'Aleviyyîn" adlı makalesinin tercüme ve değerlendirmesini konu edinmektedir. Hayyir'in söz konusu makalesi, Alevîlerin 19. ve 20. yüzyıllarda Suriye özelinde yaşadıkları dini-kültürel uyanışın tablosunu çizmekte, bu uyanışın baş aktörlerini tanıtmakta, onların donanımları, zihin dünyaları ve faaliyetleri hakkında otantik bilgiler vermektedir. Dolayısıyla da Alevîliğin yakın tarihini anlayabilmek açısından büyük önem taşımaktadır. Bu çalışma, Hayyir'in eserinin tercümesini ve değerlendirmesini sunmak suretiyle Alevîliğin yakın tarihinin şimdiye kadar karanlıkta kalan yönlerine ışık tutmayı amaçlamaktadır. Öte yandan, ileride bu alanda çalışmak isteyen araştırmacılar için kapı aralamayı ve bir hareket noktası oluşturmayı hedeflemektedir. Hayyir'in makalesi tercüme edilirken Arapça orijinaline sadık kalmaya özen gösterilmiştir. Değerlendirmeler yapılırken ise anlama-yorumlama yaklaşımını esas alan nesnel bir metodoloji gözetilmeye

**Abstract**

This study provides a translation and examination of *Yaqzat al-Muslimîn al-'Alawiyyîn*, an article written by the 'Alawî scholar 'Abd al-Rahmân al-Khayyir (d. 1986). In his paper, Al-Khayyir describes the religious and cultural awakening that the 'Alawîs of Syria have undergone over the past two centuries, identifies the key players in this awakening, and provides details on their cultural makeup, mentality, and daily activities of the 'Alawî society. Thus, his account is crucial to understanding the recent history of 'Alawîsm. By providing the translation and examination of al-Khayyir's work, this study sheds light on the hitherto obscure aspects of 'Alawîsm's recent history. On the other hand, it aims to serve as a starting point for future scholars of the subject. Al-Khayyir's article's translation into Turkish faithfully reproduces the Arabic original. An objective methodology that adheres to an understanding-interpretive approach is tried to be upheld in the presentation of the analyses. Many missing points have been supplemented in consultation with the primary sources

\* Dr., T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, Adana, Türkiye / ahmet\_sonay@hotmail.com  
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9913-1809>.

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
13.03.2023	19.06.2023	30.06.2023
DOI	10.18403/emakalat.1264393	

çalışılmıştır. Konuyla ilgili birincil kaynaklara başvurularak birçok eksik nokta tamamlanmış, düzeltilmesi gereken birçok nokta da akli ve nakli deliller ışığında tadil edilmiştir. Çalışmanın bir diğer özelliği, mevcut kaynaklara dayanarak ilgili şahıslar hakkında okuyuculara ekstra biyografik ayrıntılar sunmasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Alevilik, Nusayrîlik, Abdurrahman el-Hayyir, *Yakzatü'l-Müslimîn el-Aleviyyîn*.

on the topic, and many points that need correction have been amended by providing rational and narrative proof. In addition, the study gives readers extra biographical details about the mentioned individuals based on the available sources.

**Keywords:** History of Muslim Sects, 'Alawism, Nuşayrîs, 'Abd al-Rahmân al-Khayyir, *Yaqzat al-Muṣlimîn al-'Alawiyyîn*.

### Giriş

Son çeyrek asırda Alevilik<sup>1</sup> ile ilgili akademik çalışmaların yüksek sayılara ulaştığı gözlenmektedir.<sup>2</sup> Ancak bu çalışmaların çok azı Alevilik tarihine ilişkindir. Aleviliğin kadim tarihi kadar yakın tarihi de henüz yeterince aydınlatılabilmiş değildir. Aleviliğin yakın tarihinde özel bir yeri olan “uyaniş süreci” için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Bu süreci bilimsel yöntemler ışığında ele alan akademik bir çalışma henüz yapılmamıştır. Söz konusu süreci çalışacak akademisyenler için çağdaş Alevî âlimlerden Abdurrahman el-Hayyir'in<sup>3</sup> “Yakzatü'l-Müslimîn el-'Aleviyyîn” adlı makalesi önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Zira bu makale, tam da bu konuyu, yani Alevîlerin 19. ve 20. yüzyıllarda Suriye özelinde yaşadıkları dinî-kültürel uyaniş konu edinmektedir. Hayyir, otuz dört yaşında kaleme aldığı bu makalesinin ana fikirlerini, sahadaki müşahedelerine ve sosyolojik-psikolojik gözlemlerine dayandırmıştır. Makalesini altı bölüm halinde, Vecîh Muhyiddîn (ö. 1939) başkanlığındaki aydınlar tarafından çıkarılan Tartûs merkezli *en-Nahda* adlı aylık dergide ya-

<sup>1</sup> Bu makalede kastedilen Alevilik, mutlak anlamda Nusayrîlik'tir. Alevîler, Nusayrîlik yerine bu ismi kullanmayı tercih ettikleri için biz de makalemizde onların tercihi uymayı uygun gördük.

<sup>2</sup> Yüksek Öğretim Kurulu'nun verilerine göre 2000'li yıllarda Nusayrîlik/Alevilik ile ilgili toplam 37 yüksek lisans ve doktora çalışması yapılmıştır. bk. Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK), “Ulusal Tez Merkezi” (Erişim 29 Ağustos 2022). Ayrıca İslam Araştırmaları Merkezi'nin verilerine göre konuyla ilgili 17 yayımlanmış makale bulunmaktadır. bk. İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), “İlahiyat Makaleler Veri Tabanı” (Erişim 30 Ağustos 2022).

<sup>3</sup> Alevîlerin Suriye'de yakın dönemdeki sayılı mercilerinden biri olan Hayyir hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Sonay, “Çağdaş Nusayrî Âlimlerden Abdurrahman el-Hayyir: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri”, *Kocatepe İslâmî İlimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 154-172.

yımlamıştır. Derginin 1938 yılında Ocak-Haziran ayları arasında çıkan sayılarında yer bulan makale, bu sayıların zaman içerisinde kaybolmasıyla unutulmaya yüz tutmuştur. Ancak Hayyir'in ölümünden sonra oğlu Hânî el-Hayyir, babasının evrakları arasında makalenin tamamını bulmuş, kendi ifadesiyle babasının kültürel mirasını korumak, hakikat ve tarihe hizmet etmek ve faydalı bilgiyi yaymak adına, okuyuculardan gelen yoğun talebi de göz önünde bulundurarak müstakil bir eser olarak neşretmiştir.<sup>4</sup>

Hayyir, makalesinin birinci bölümünde Alevîler hakkında genel bilgiler vermiştir. İkinci bölümde Alevîlerin yüzyıllar süren gerileme dönemi hakkında değerlendirmelerde bulunmuş ve "birinci uyanış" adını verdiği dinî uyanışın Tartûs'taki emarelerini tasvir etmiştir. Üçüncü ve dördüncü bölümlerde Lazkiye'deki dinî uyanışın emarelerini ele almıştır. Beşinci bölümde ıslahatçı âlimlerin tesirlerini ve karşılaştıkları zorlukları anlatmıştır. Altıncı ve son bölümde ise "ikinci uyanış" olarak adlandırdığı kültürel uyanışın emarelerini ve eksik yönlerini, yenilikçilerle muhafazakârlar arasındaki gerilimi konu edinmiştir.

Biz bu çalışmamızda öncelikle Hayyir'in makalesini Arapça aslından tercüme ettik. Ardından onu objektif bir değerlendirmeye tabi tuttuk. Söz konusu değerlendirmelerimizde en çok şu kaynaklardan faydalandık:

I) *Tezkiretü'l-efkâr bizikri's-sâdeti'l-ebrâr*: Şeyh Ali el-Kâdi'nin (ö. 1300/1883), tanıştığı Alevî âlimlerin kısa biyografilerini içeren eseridir. Birincil kaynak değeri taşıyan eser, bu konuda daha sonra yazılan eserlere kaynaklık etmesi bakımından oldukça önemlidir.

II) *Târîhu's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatîb*: Şeyh Yusuf Ali el-Hatîb'in (ö. 1927) Tarsus'ta ikamet eden dostu Şeyh Muhammed Ali el-Hımsî'nin ricası üzerine kaleme aldığı, 364 sayfadan oluşan biyografik bir eserdir. Eserin ilk bölümünde on iki imamın biyografilerine kısaca yer verilmiş, ikinci bölümünde Mahmud b. Asker ez-Zeccâc el-Halebî'nin 406/1016 senesinde kaleme aldığı *en-Nesebü's-şerîf* adlı esere dayanılarak Alevî âlimlerden Ebû Muhammed Abdullah el-Cennân el-Cünbülânî (ö. 287/891), Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî (ö. 346/957) ve Muhammed b. Ali el-Cilli'nin (ö. [399/1009?]) öğrencileri tanıtılmış, üçüncü ve son bölümünde ise 198 Alevî âlimin biyografileri alfabetik sıraya göre sunulmuştur. Eserin 4 sayfadan oluşan ek kısmında Mustafa Efendi et-Tarsûsî (ö. 1240/1824) ve zürriyeti, ayrıca Şeyh Ali el-Hımsî (ö. 1282/1865) başta olmak üzere Tarsus'un önde

<sup>4</sup> Abdurrahman el-Hayyir, *Yakzatü'l-Müslimîn el-'Aleviyyîn*, nşr. Hânî el-Hayyir (Dimaşk: Kütüb Zâtü Fâide, 1417/1996), 1.

gelen âlimleri hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Eser, ilmî üslupla yazılmış olması ve yazarın müşahedelerine de yer vermesi bakımından büyük önem taşımaktadır.

III) *Târîhu's-Şeyh Hüseyin Harfûş*: Şeyh Hüseyin Harfûş'un (ö. 1959) 1912-1949 yılları arasını kapsayan otuz yedi yıllık saha çalışmalarının ürünü olan, 584 Alevî âlimin biyografilerini içeren beş ciltlik eserdir. Yazar, objektif bir araştırmacı ruhuyla meydana getirdiği bu ansiklopedik eserinde, köy köy dolaşarak topladığı mahtut eserlerdeki bilgilere itimat etmiştir. Bu bilgileri ilmî bir yaklaşımla sınıflandırmış, yer yer yorumlamış, hicri 3. asırdan 14. asra kadar her bir asır için müstakil bir bölüm açmak suretiyle tarihsel akışı izleyen bir eser oluşturmaya özen göstermiştir. Yazarın yeğeni Şeyh İbrahim Harfûş bu eseri 1987 yılında Lazkiye'de neşretmiş, ayrıca esere bir cilt eklemek suretiyle yazarın değinmediği 41 çağdaş Alevî âlimin biyografilerini de kaleme almıştır. Bu haliyle eser, Alevî âlimlerin biyografilerine ilişkin en kapsamlı kaynak olma özelliğini taşımaktadır.

IV) *en-Nebe'ü'l-yakîn 'ani'l-'Aleviyyîn*: Şeyh Mahmut es-Sâlih'in (ö. 1998) Alevî inancı ve tarihine ilişkin eseridir. Eserin dördüncü ve son bölümünde, Alevî uyanışı ve bu uyanışın önde gelen âlimleri hakkında değerli bilgiler yer almaktadır.

V) *A History of the Alawis (From Medieval Aleppo to the Turkish Republic)*: Koç Üniversitesi Tarih Bölümü'nden Stefan Winter'in Alevilik tarihini 10. asırdan Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna uzanan süreçte incelediği akademik çalışmasıdır.<sup>5</sup> Söz konusu eser, arşiv belgelerine ve çok sayıda matbu-mahtut esere dayanarak Alevîlerin sosyo-iktisadî tarihini sunmaktadır. Eserin altıncı ve son bölümündeki "Alevîlerin uyanışı" adlı başlıkta yer alan bilgiler, konumuzla ilgili önemli bilgiler ve değerlendirmeler içermektedir.

Bu çalışmayla Alevî tarihinin önemli bir merhalesini teşkil eden "uyanış dönemi"ne ışık tutmak amaçlanmıştır. Dolayısıyla bu çalışmayı Alevîlik tarihinin aydınlatılmasına mütevazı bir katkı olarak mütalaa etmek mümkündür. Çalışmamızda araştırma ve yayın etiğine uymaya azami derecede dikkat edilmiştir.

<sup>5</sup> Princeton Üniversitesi tarafından 2016 yılında yayımlanan bu eserin *Târîhü'l-'Aleviyyîn min Haleb el-kurûni'l-vustâ ile'l-Cumhûriyyeti'l-Türkiyye* adlı Arapça çevirisi İstanbul'da Merkez Harmûn Yayınevi tarafından 2018 yılında neşredilmiştir. Biz makalemizde bu çeviriden faydalandık.

## 1. “Yakzatü'l-Müslimîn el-'Aleviyyîn” Adlı Makalenin Tercümesi

### 1.1. Birinci Bölümün Tercümesi

#### Alevî Müslümanların Uyanışı

##### Giriş

Alevî Müslümanların sadece yirmi sene önceki durumuyla şu an-daki durumunu karşılaştıran kişi, şaşkınlık uyandıran açık bir fark müşahede eder. Ayrıca bu değişimin sebepleri, onu doğuran etkenler, Alevî Müslümanların bu değişimi nasıl değerlendirdikleri, ondan hangi olumlu sonuçları umdukları, onun hangi olumsuz sonuçlarından çekindikleri gibi hususları anlama ihtiyacını hisseder. Bütün bunlara vakıf olmak için araştırmacının Alevîlik tarihini en azından ana hatlarıyla bilmesi, bahsi geçen farkın doğuşundan önceki ve sonraki zihniyetlerini incelemesi, uyanış hareketinin yansımalarını günümüze kadar adım adım takip etmesi gerekir.

##### Alevîler Kimdir?

Daha önce Nusayriler olarak adlandırılan, işgal döneminde ise Alevîler adıyla bilinenlerin bağlı bulunduğu fırka, -art niyetli çevreler hoşnut olsalar da olmasalar da, kabul etseler de etmeseler de- İslam fırkalarından biridir. Alevîler Müslümandır, İmâmîdir, köken olarak ise Arap'tır. Birçok sebepten dolayı, en önemlisi de İslam tarihinde sahneye çıkan bazı zalim yöneticilerin baskısı sebebiyle birkaç asır önce bu diyarın dağlarında toplanmışlardır. Beceriksiz siyasetçilerin gaddarlığından ve kör taassubundan kaçarak bu diyarın dar ama korunaklı sığınaklarına iltica etmişlerdir. Bunun sonucunda, mezhepsel kimliklerini koruyup canlarını kurtarmak maksadıyla kendilerine has İslamî ritüelleri gizlilik içerisinde icra etmeye ve dönemin egemen güçlerinin bazı ritüellerini uygulamada esnek davranmaya başlamışlardır. Zaman içerisinde gizlilik onlar için doğal bir davranış biçimine dönüşmüştür. İslam'a yabancı bazı ritüeller onların adetleri haline gelmiştir. Bu ritüeller Alevîlerin cumhuru tarafından benimsenmiş olsa da âlimleri tarafından onaylanmamıştır. Alevîlerin itikadı etrafında şüphe bulutlarının oluşması, çeşitli tahmin ve söylentilerin türemesi temelde bu sebebe bağlanabilir.

İslam'a yabancı bazı ritüellerin Alevî cemaate ne zaman sızmaya başladığı konusunda kesin bilgiye sahip değiliz. Ancak bunlardan bazılarının ilk olarak Haçlılar dönemi ve ertesinde zuhur ettiğini tahmin ediyoruz. Bu tahmini, öncü Alevîlerin söz konusu adetleri mezhepsel ritüel olarak benimsememiş olmalarına dayandırıyoruz. Zira öncü Alevîlerin şiirlerinde ya da elimize ulaşan diğer eserlerinde bu adetlerden bahsedildiğini görmüyoruz. Ayrıca bazı Alevî bölgelerinde

bu adetlerin izine rastlanmaması da manidardır. Örneğin Sâfitâ bölgesi ve sahilinde Hz. İsa'nın miladını ya da miladi senenin ilk gününü (Küzelli) hesaplayan hiç kimseye rastlamıyoruz. Yine Alevî diyarın güneyinde, Tartûs şehrinin Sâfitâ ve Telkelah gibi ilçelerinde yaşayanların 15 Nisan'a denk gelen Zühûriyye bayramını tanımadıklarına, buna mukabil kuzeydeki Sayhûn ve Lazkiye sakinlerinin bu bayramı kutladıklarına tanık oluyoruz. Diğer taraftan Alevî bölgenin ortasında, yani Ceble, Bâniyâs ve Mısyâf ilçelerinde yaşayanların alışveriş maksadıyla 4 Nisan festivalini icra etmeleri dikkatimizi çekiyor. Değerli okuyucunun da gördüğü gibi, bu aşikâr farklılığın yanı sıra öncü Alevîlerin söz konusu adetleri zikretmemiş olmaları, bunların Alevî cemaate dışarıdan sızdığını ve sonradan türediğini kesin bir biçimde ortaya koymaktadır.

Alevîlerin en çok bilinen yönü, ilk dönemlerinden günümüze kadar sürekli bir biçimde tevhit ilmiyle iştigal etmiş olmalarıdır. Bu ilim; Kur'an-ı Kerim, hadisi şerif, Resûlullah'ın soyundan gelen masum imamların (Allah'ın salat ve selamı hepsinin üzerine olsun) rivayetlerinden oluşan naklî delilleri ve bunlara dayanan akli kanıtları ifade eder. Bu ilmi konulara ayırmak (tebvîb), derinleştirmek ve takva sahibi çalışkan öğrencilere aktarmak, başlangıçlarından günümüze kadar Alevî âlimlerin en önemli çalışma alanı olmuştur. Bu tespitin doğruluğunu perçinleştiren en büyük kanıt, Alevî âlimlerin tevhit konusunda çok sayıda kıymetli eser vermiş olmalarıdır. Bu eserlerden en eskisinin tarihi, İslam'ın ilk asırlarına uzanmaktadır. Alevî âlimler günümüzde de bu tür eserleri telif etmeye devam etmektedirler. Bu eserlerin tümü, takriben şu konularla ilgilidir: Yaratıcının varlığının akli delillerle ispatlanması, delil yoluyla nübüvvetin ispatı, akli ve naklî delillerle imametin ispatı, lafız ve mana ile bu ikisinin Allah'ın sıfatlarıyla ilişkisi, Allah'ın kemal sıfatları, Allah'ı muhdes sıfatlardan tenzih etmek, şerrin kaynağı, ibadetler, nefis terbiyesi, kıyamet, evrenin başlangıcı ve sonu. Bu kıymetli mahtut eserleri inceleyenler, - bazı cahil nasihler bu eserlerin ibarelerini tahrif etmiş olsalar da- Alevîlerin tevhit ilmine ne kadar çok değer verdiklerini anlarlar. Kaldı ki Alevîler ilk ortaya çıktıkları günden itibaren kendilerine tevhit kelimesinden türeyen bir isim seçmişlerdir. Onlar eserlerinde kendilerini daima "muvahhit fırka" şeklinde isimlendirmişlerdir.

Alevîlerin en çok bilinen bir diğer yönü, metafizik ile ilgilenmeleri, onu semavî dinlerle karşılaştırıp uyuşan hususlarını kabul, uyuşmayan kısımlarını ise reddetmeleridir. Onlar dinle uyuşmayan hususları bidat ve dalalet saymışlar, bunların hem dine hem de sahih felsefeye karşı olanlar tarafından üretildiklerine kanaat getirmişlerdir. Bütün bu hususlardan yola çıkarak dinlerin birliğine ve dinlerin gayelerinin teklifine varmışlar, hanif İslam'ın yadsınamaz kanıtlarla bu gerçeği



vurgulamak için geldiğine inanmışlardır. Alevilikle özdeşleşen bu düşünce, bazı cahiller ve art niyetliler tarafından Alevileri putperestlik ve küfürle itham etmek ya da İslam'dan başka bir dine mensubiyetle suçlamak için kullanılmıştır.

Buraya kadar anlattıklarımızdan sonra, gelecek başlıkta ele alacağımız gerileme döneminin, bahsettiğimiz kıymetli eserlerin güzelliğini kararttığını itiraf etmek durumundayız. Zira bahsi geçen eserler, bu dönemde ekleme ve çıkarmanın yanı sıra çoğu zaman aklı felsefe ve mantık meselelerine dair yanlış tefsirler suretiyle tahrife uğramışlardır. Oysaki bu meselelerin mütehassıs Alevî âlimlerden başkaları tarafından anlaşılmasının zorluğu fark edilmeliydi. Alevilere ait eserlerin uğramış olduğu tahrif, neşredilmelerini ciddi anlamda zorlaştırmaktadır. Umarız ki önde gelen âlimlerimiz bu eserlerdeki sorunları gidermek için harekete geçerler. Şayet onlar eleştiri oklarından ve cahillerin iftiralarından çekindikleri için, ya da meşhur olmayı istemedikleri için bundan geri dururlarsa, iyi eğitim almış ve yüksek tahsil görmüş yeni nesil bu şerefli görevi üstlenecektir. Böylece boynunda taşıdığı, eda edilmesi farz olan emaneti eda etmiş olacaktır.

## 1.2. İkinci Bölümün Tercümesi

### Durgunluğun ve Gerilemenin Sebepleri

Alevî tarihini inceleyen araştırmacı, onların eserlerinde tarihsel bilgilere rastlamakta oldukça zorluk çeker. Çünkü Alevî âlimlerin eserlerinden sadece dine ilişkin olanlar bize ulaşmıştır. Burada salih evliyaların ve tahkik ehli âlimlerin biyografilerini konu edinen birkaç eseri istisna etmemiz gerekir. Ancak bu biyografiler genellikle şahısların itikadî görüşlerine ve dinî şiirlerine değinmekte, doğum ve vefat tarihlerine nadiren yer vermektedir. Dolayısıyla bu biyografileri istisna etmemizin pek bir anlamı kalmamaktadır. Buna rağmen söz konusu eserlerin üsluplarını incelemek, çok sayıdaki biyografiyi karşılaştırmak ve konu üzerinde derinleşmek, durgunluğun hicrî 8. yüzyılın ilk yarısında başladığını göstermektedir. Bu tarihten sonra yazılan eserler, önceki âlimlerin yazdığı eserlerin tekrarı olmaktan öteye geçememiştir. Durgunluk döneminin âlimleri, eserlerinde ne açıklama, ne uygun bölümlendirme, ne de kolay anlaşılma açısından yeni bir şey ortaya koyabilmişlerdir. Bu, onların çeşitli ilim dallarına az vakıf olduklarına delalet eder. Bilindiği üzere, âlimlerin durgunluğu, cumhurun gerilemesine sebep olur. İşte biz, günümüzde bu gerilemenin sonuçlarını elem veren bir esfle gözlemliyoruz. Durgunluk ve gerilemenin sebepleri, önemlerine göre şu şekilde sıralanabilir:

1) Alevîlerin 13 asırdan beri peş peşe saldırılara maruz kalmaları: Bu saldırıların bazıları, Alevîlerin mallarının yağmalanması, evlerinin içindikilerle yakılması ve âlimlerinin öldürülmesiyle sonuçlanmıştır.

Bu nedenle Alevîlerin kadim fikrî eserleri büyük oranda kaybolmuştur. Alevî âlimlerin kavradıkları ya da hafızası güçlü olanların lafzen ezberledikleri hususlar bunun dışındadır. Ne yazık ki Alevî öğretiden günümüze ulaşan kısım, kaybolanın yanında çok küçüktür.

II) Alevîlerin dağlarda inzivaya çekilmeleri: Alevîler dağlık ve kıraç bir coğrafyada doğal bir hayat sürmüşlerdir. Ardı arkası kesilmeyen saldırıların yol açtığı travmanın etkisiyle kendilerini külliye ibadete vermişler, başka bir şeyle uğraşmamışlardır. Ne güzel binalar inşa etmek, ne büyük servetler biriktirmek, ne de ihtişamlı ve büyük kütüphaneler kurmak için çaba harcamışlardır. Bunları yapmalarının faydası ne olacaktı ki? Zira tüm yaptıkları şeyler kısa süre zarfında saldırgan egemenler tarafından yağmalanacak, yakılacak ya da taassubun ve alevlenmiş intikam duygularının kurbanı olacaktı.

III) Dinî ilimler dışındaki ilimlerin ihmal edilmesi: Yukarıda değinilen düşünce, zaman içerisinde Alevîleri dinî ilimlerin dışındaki her türlü ilimden soğumaya sevk etti. Zamanla bu düşünce daha da kökleşti ve cumhurun zihniyetini esir aldı. Nitekim öyle bir gün geldi ki, cumhur, çağdaş ilimler bir yana, Arapçanın kaide ve kurallarını öğrenenlere bile nefretle baktı.

IV) Aşırı ölçüde zühde yönelme: Alevî âlimler zühde aşırı derecede meyletmişler, şöhretten kaçınmışlar, sade ve mütevazı bir hayatı esas almışlardır. O derece ki, Müslüman âlimlerden ziyade Hint fakirlerine benzemişlerdir. Hâlbuki Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve âlihi ve sellem) şöyle buyurmuştur: “Sonsuza kadar yaşayacak gibi dünya için çalış, yarın ölecekmiş gibi de ahiretin için çalış.” Dünyevî zevkleri reddetme hususunda ittifak eden bir grup sahabeye şöyle demiştir: “Nefislerinizin sizin üzerinizde hakkı vardır. Oruç tuttuktan sonra iftar edin, gece namazına kalkıp ardından uyuyun. Zira ben oruç tuttuktan sonra iftar ediyorum, gece namazına kalkıp ardından uyuyorum. Et ve yağ yemekten kaçınmıyorum, hanımlarıma yaklaşıyorum.” On iki imamlardan birincisi (aleyhisselam), oğlu Muhammed b. Hanefiyye’ye şu uyarıyı yapmıştır: “Ey oğulcuğum! Ben senin adına yoksulluktan çekiniyorum. Yoksulluktan Allah’a sığın. Çünkü yoksulluk dini eksiltir, akli hayrete düşürür, nefrete davet eder.” Altıncı imam (aleyhisselam) da şöyle demiştir: “Bizim için süs olun. Üzerimize leke olmayın.” Burada bu hadisleri zikretmekteki maksadımız, zühdü hafife almak değildir. Haşa! Lakin maksadımız şudur: Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve âlihi ve sellem) ve pak imamlar (aleyhimusselam), kendilerini nübüvve ve imamete ehil yapan üstün nitelikleri topluca haizlerdi. Onlar züht ve ibadet erbabı oldukları gibi aynı zamanda ilim ve akıl erbabıydılar. Dolayısıyla onların izinden gidenlerin, sünnetlerinden bir kısmına uyup diğer kısımlarını ihmal etmeleri söz konusu olamaz.

V) Şeyhliğin veraset sayılması: Alevilerin gerilemesine yol açan yeni sebeplerden biri, yakın zamandan beri şeyhliği veraset sayılmasıdır. Aleviler şeyhlikle çok az alakalı olanların bile çoğuna zekât adı altında hibeler vermektedirler. Oysaki şeyh olarak nitelendirilen herkesi aynı kefedede değerlendirmek örf ve adetlere aykırıdır. İşin aslı şudur ki Alevî cumhurun hurafeleri müsellemler gerçekler yerine koyması, sözde şeyhlerin saf insanları kendi çıkarlarına alet etmelerini kolaylaştırmıştır.

### **Birinci Uyanışın Emareleri**

Hicrî 13. asrın ilk on yıllarında Alevî coğrafyasında canlı bir uyanışın emareleri görülmeye başlamıştır. Bu durum, ateşin külü hâlâ terk etmediğini, uyku halindeki toplumların bir gün mutlaka uykularından uyanacağını kanıtlamıştır. Biz bu uyanışın somut izlerini aşağıdaki sıralamaya göre arz etmeye çalışacağız:

### **Güneydeki Uyanış**

Hâc Muallâ adıyla bilinen büyük velî Şeyh Abdul'âl (Hâc ailesinin büyük dedesi), hicrî 1254 senesinde kutsal hac vazifesini yerine getirmek maksadıyla Mekke'ye gitmiş, dönüş yolunda Mısır'a uğrayarak köyünde bir mescit inşa etmek için resmî makamlardan izin almıştır. Zira Suriye o dönemde Mehmet Ali Paşa'nın hükmü altında bulunuyordu. Merhum Hâc Muallâ, köyüne varır varmaz bir mescit inşa etmiştir. Tartûs'a bağlı Beytül-Hâc köyünde inşa edilen bu mescit hâlâ aktiftir. Hâc Muallâ, bu mescitte yirmi sene imamlık yapmış, bu süre zarfında uyanış ruhunu alevlendirmekten ve ümmiliğe savaş açmaktan geri durmamıştır. Hâc Muallâ'dan sonra oğulları onun yerini almışlar, ilim ve irşadı yaymaya devam etmişlerdir. Bunların başında, babasının halifesi olan merhum Şeyh Abdullatif el-Hâc gelir. Onun Cuma ve bayramlarda ne kadar güzel hutbe okuduğu, günümüze kadar insanların dillerinden düşmemiştir. Ayrıca o, babası gibi Kur'an hafızıydı.

Aynı dönemde büyük velî, rahmetli Şeyh Yusuf Meyy astronomi (felek) ilminde meşhur olmuştur. Sâfitâ'nın Ra'sülhuşûfe köyünde ikamet eden bu şeyh, Beytül-Hâmid ailesinin büyük dedesidir. Onun halifesi olan oğlu merhum Şeyh Muhammed Yusuf, babasından bu ilmi telakki etmiştir. Babası gibi züht, ibadet ve fıkhıta nam salmıştır. Astronomi ilmi onun ardından Sâfitâ'ya bağlı Mezre'atü Beyt Behlül'de ikamet eden adaşı Şeyh Muhammed Yusuf'a miras kalmıştır. Ben bizzat onun yanında çok kıymetli mahtut eserler gördüm. Bunların tarihleri Abbasilerin parlak dönemine uzanıyordu. Ayrıca onun yanında yıldızların hareketlerini gözlemlemeye yarayan Yunan tarzı aletler gördüm. Bu aletlerden bir tanesi, hassas ayara sahip bir usturlaptı. Bahsi geçen şeyh, bu aletin yardımıyla güneş ve ay tutulmalarını şaşırtıcı bir hassasiyetle tespit ediyordu.

Yukarıda zikredilen uyanış, Sâfitâ'nın Şeyh Yunus köyünde inşa edilen güzel camiyle devam etmiştir. Bu caminin temellerini iki büyük velî, rahmetli Şeyh Ganim Yasin ve Şeyh Abdülhamid Efendi atmışlardır. Şeyh Abdülhamid Efendi, siyasî bir iftiraya maruz kalarak Trabzon'a sürgüne gönderilmiş, ancak bir süre sonra oranın eşrafından bir hanımefendiyle evlenerek onuru iade edilmiş bir şekilde memleketine dönmüştür. Bahsi geçen caminin inşasını iki büyük velî, rahmetli Şeyh Yasin Yunus ve rahmetli Şeyh Selim Ganim hicrî 1286 yılında tamamlamışlardır. Şeyh Yasin Yunus vefatına kadar caminin imamlığını üstlenmiştir. Onun ardından bu görevi, halefi olan oğlu Allâme Şeyh Muhammed Yasin uhdesine almıştır. İleride kendisinden bahsedeceğiz.

Güneydeki uyanışın eserleri arasında Sâfitâ'nın Telletü't-Talî' ve Dahr Beşîr köylerinde inşa edilen iki mescit de yer almaktadır. Her iki mescitte günümüze kadar günlük namazlar, ayrıca bayram ve Cuma namazları eda edilmektedir.

Aynı asırda Sâfitâ'ya bağlı Sahyûn'da fıkıh ve Arap diline dair ilimlerde rahmetli Şeyh Ali el-Kâdi, meşhur adıyla Şeyh Ali Bedre meşhur olmuştur. O, Şeyh Yusuf Meyy'in yanında yetim olarak büyütüldüğü için annesi Bedre'ye nisbet edilmiştir. Ünü yayılınca Şeyh Yunus Yasin onu Şeyh Yunus köyüne davet ederek kadı ve muallim olarak tayin etmiştir. Bu sebeple kendisi ve zürriyeti el-Kâdi lakabıyla anılmışlardır. Bazı meşhur ailelerin çocukları Arap dili gramerini ondan öğrenmişlerdir. Burada onlardan sadece ikisini zikredeceğiz. Onlardan birincisi, rahmetli şeyh Muhammed Yasin'dir. Fıkıh ve ibadetiyle meşhur olmuş, kırklı yaşlarında Kur'an'ı ezberlemiş, ardından Türkçe'yi öğrenmiştir. İlimin yayılması ve nebevî sünnetin ikamesi hususlarında olağanüstü çaba harcamıştır. Buna dair onunla ilgili meşhur hadiseler anlatılmaktadır. Ayrıca onun Hz. Peygamber'e, Ehlibeyt'e ve çağdaşı olan velilere ithaf ettiği methiyelerden ve tevessül içerikli kasidelerden oluşan güzel şiirleri vardır. Zikredeceğimiz ikinci şahıs, rahmetli Şeyh Abdülkerim el-Hâc'dır. Kendisi Lazkiye mutasarrıfı merhum Ziya Paşa döneminde hükümet tarafından Bihannin medresesine muallim olarak atanmıştır. Fransızların işgali döneminde ise Tartûs'ta mezhep kadısı olarak görev yapmıştır. Hz. Peygamber'i, Ehlibeyt'i ve çağının önde gelen velilerini öven zarif şiirler yazmıştır. Fakih, âbid ve dirayetli bir âlim olan Şeyh Abdülkerim, Misyâftaki mezhep mahkemesinin kadılığını yürüten faziletli edip Şeyh Muhammed Hâmid'in de üstadıdır.

Aynı asırda fıkıh ilminde, özellikle de bu ilmin miras mevzusunda büyük velî, zahit allâme Şeyh Mustafa Murhic temayüz etmiştir. es-Seyyid lakabıyla tanınan Şeyh Mustafa, Sâfitâ'nın Bi'amra köyünde ikamet eden Beytû's-Seyyid ailesinin büyük dedesidir. Onun oğlu olan zahit velî Şeyh İbrahim es-Seyyid, babası gibi dikkatleri üzerine

çekmiştir. İkisinin zühdü hakkında büyük velî İbrahim el-Edhem'in siretini hatırlatan anlatılar mevcuttur. Bu değerli ailenin fıkıh konusundaki şöhreti, Sâfitâ'nın mezhep mahkemesinde kâtiplik yapan Şeyh Muhammed İbrahim es-Seyyid ile devam etmiştir. Onun mirasın paylaşılması konusunda geniş mütalaasına, sıra dışı zekâsına ve engin deneyimine tanıklık eden çalışmaları vardır. O, yaşadığı dönemde mirasın paylaşılması konusunda herkes tarafından merci kabul edilmiştir.

Bahsini ettiğimiz övgüye layık uyanışın ortaya koyduğu en büyük başarı, o asrın faziletli âlimlerinin ittifak halinde aşiret ayırımına karşı savaş açmaları olmuştur. Bu âlimlerin başta gelenleri arasında şu isimleri saymak mümkündür: Sâfitâ'nın et-Talîf köyündeki Beytül-Abbas ailesinin büyük dedesi olan rahmetli velî Şeyh Abbas Cabir, Sâfitâ'nın Beytül-Nâ'ise köyündeki Murhic ailesinin büyük dedesi olan rahmetli velî Şeyh İbrahim Murhic, Sâfitâ'nın Dahr Beşir köyündeki ez-Zâvî ailesinin büyük dedesi olan rahmetli velî Şeyh İmran ez-Zâvî, daha önce adları geçen el-Hâc, Yasin, Meyy ailelerin büyükleri, Sâfitâ'nın Cûratül-Cevâmîs köyündeki Muhyiddin ailesinin büyük dedesi olan rahmetli Şeyh Hüseyin el-Ahmed. Bu isimlere ilaveten o asırda yaşamış daha birçok şeyhin iyilik ve takva üzerinde toplumu birleştirme, ilmi ve güzel ahlakı yaygınlaştırma, şer'î ibadetlerin ikame edilmesini vurgulama yönündeki ortak ve daimi çabaları sayesinde olumlu neticeler alınmıştır.

Birinci uyanışın en güzel semerelerinden biri, Sâfitâ'nın Beytül-Nâ'ise köyünde yetişen rahmetli velî Şeyh İbrahim Abdüllatif'tir. Kendisi büyük bir edip, âlim, fakih ve şairdi. Onun bazı yazıları Saydâ merkezli *el-İrfân* adlı dergide yayımlanmıştır. Biyografisi, bu derginin dokuzuncu cildinin yedinci sayısında yer almaktadır. Bir grup öğrenci onun yanında yetişmiştir. Bunların en meşhurları, Sâfitâ mezhep mahkemesinin kadısı değerli edip Şeyh Yusuf İbrahim el-Yûnus ve Sâfitâ'nın Telletül-Talîf köyünden değerli velî Şeyh Muhammed Mahmud Cabir'dir. Şeyh Muhammed; âlim, fakih, edip, şair ve büyük bir üstattı. O, Sâfitâ'nın Bihavzî köyünden Şeyh Ali Abbas'ı ve Telletül-Talîf köyünden Şeyh Yunus Yusuf'u yetiştirmiştir. Şeyh Yunus, Kilikya Alevilerinden bazı ailelerin çocuklarına Arapça dilbilgisini öğretmiştir. Şeyh Ali ise yirmi sene boyunca kendi köyünde öğrencilere özel eğitim vermiştir. Büyük edip Abdülkerim el-Hayyir ve Şeyh Hüseyin Harfûş onun öğrencileri arasında yer almışlardır. Bu ikisine kuzeydeki uyanıştan bahsederken değineceğiz. Şeyh Ali, 1. Dünya Savaşı'nın sonlarında Bâniyâs'ın 'Annâze köyünde büyük bir medrese açmıştır. Bu medresede hepsi Alevî olan 120 öğrenci ve 6 muallim vardı. Bu satırların yazarı, İslam'ın ve Arap dilinin usullerini

bu medresede, üslubunun kolaylığıyla öne çıkan bu üstattan öğrenmekle iftihar etmektedir. Fakat ne yazık ki zorunlu sebeplerden dolayı bu medrese iki seneden fazla yaşamamıştır.

Birinci uyanışın bir diğer güzel semeresi, rahmetli veli Şeyh Abdülkerim Muhammed'dir. Sâfitâ'nın Mastabatü Hımmîn köyünde yetişen Şeyh Abdülkerim; allâme, muhaddis, büyük bir fakih ve yetenekli bir şairdi. Faziletine kanıt olarak, adına yazılan mersiyelerin yer aldığı kitapçık yeterlidir. Bu mersiyeler onun faziletini ve edebini takdir edenler tarafından kaleme alınmıştır.

Birinci uyanışın güneyde ortaya çıkardığı meşhur simaların hepsini zikredecek olursak müstakil bir kitap yazmamız gerekir. Ancak biz bu özetle yetiniyor ve sözümüzü rahmetli veli Şeyh Ali Selman'ın zikriyle noktalamak istiyoruz. Tartûs'un el-Mureykib köyünde yetişen bu velî, Şeyh Bedir mıntıkasındaki mescidin imamıydı. Kendisi ölümsüz kahraman Şeyh Salih el-Ali'nin babasıdır. Şeyh Salih de babası gibi şer'î hükümlere hassasiyetle riayet eden bir âlim ve fakihtir.

### 1.3. Üçüncü Bölümün Tercümesi

#### Kuzeydeki Uyanış

Birinci uyanışın kuzeydeki ilk emareleri güneydeki kadar bariz değildi. Bunun çeşitli sosyolojik sebepleri vardır. Kanaatimce en önemli sebep, o dönemde güneydekilerin kuzeydekilere göre komşu beldelerle ve hükümetle daha fazla temas içerisinde olmalarıdır. Bunun sebebi ise şudur: Sâfitâ ilçesinin hükümet merkezi güney bölgesinin kalbi olan Direykîş'teydi ve bu kasabanın sakinleri çoğunlukla Alevî Müslümanlardı. Dolayısıyla Sâfitâ'nın köylerinde yaşayanlar -ister ağa olsunlar ister çiftçi- hükümet merkezine geldiklerinde onurlarını rencide edecek bir durumla karşılaşmıyorlardı. Kuzeyde yaşayan Alevîlere gelince, onlar komşu beldelerden ve hükümetten neredeyse tamamen kopuktular. Zira bu bölgedeki hükümet merkezleri, Sahyûn'daki merkez hariç, sahil şehirlerindeydi ve diğer tüm sahil beldeleri gibi bu beldelerin sakinleri de Sünnî idi. Bilindiği üzere o dönemde Alevî ve Sünnî kardeşler arasındaki düşmanlık had safhadaydı. Bu nedendir ki kuzeydeki köylerde yaşayan Alevîler hükümet merkezlerine işleri düştüğü zaman kişisel ve mezhepsel onurlarının zedelenmesi riskiyle karşı karşıya kalıyorlardı. Şehirli Sünnî kardeşlerinin cahilleri tarafından rencide ediliyorlardı.

Konudan fazla uzaklaşmadan sosyolojik bir gerçeğe temas etmek istiyoruz. Hiç şüphesiz, insanların birbirleriyle teması ve muaşereti toplumsal ilerlemeyi teşvik eder. Çünkü insan bu durumda onurunu korumak ve güzel bir intiba bırakmak için çaba harcar. İnsanların kopuk olması ya da inziva hayatı yaşamaları ise tek bir toplumun fertleri arasında ayırımların doğmasına yol açar. Bu da zamanla top-

lumsal yapının çökmesine, hatta zamanın uzamasıyla birlikte yok olmasına neden olur. Neyse ki tam bir inziva hayatı nadiren görülmekte ya da hiç görülmemektedir. Ancak kopukluk ve inzivanın boyutu ölçüsünde ayrılıklar doğmakta, gerileme ve çöküş gerçekleşmektedir. Tam da bu sebepten dolayı güneydeki uyanış kuzeydekinden daha belirgin olmuştur. Bununla birlikte kuzeydeki uyanışın emareleri, dikkatli bir araştırmacının gözünden kaçmayacak şekilde zuhur etmiştir. Biz bu emareleri elden geldiğince tarihsel sıralamayı gözeterek arz etmeye çalışacağız.

#### I) Deyrmâmâ'da - Mısyâf İlçesi

Bu köyde fıkıh alanında büyük velî, rahmetli Şeyh Ali en-Nâ'im'in yıldızı parlamıştır. O, en-Nâ'im ailesinin büyük dedesi ve rahmetli Şeyh Hâc Muallâ'nın çağdaşdır. Alın teriyle kazandığından başka parayla harcama yapmamıştır. Şeyh Ali en-Nâ'im gibi faziletli bir âlimin, âbit âlimlere bol infakta bulunmakla tanınan Alevîler arasında el emeğinden kazandığıyla geçinmesi ilginçtir. Gerçek züht işte bu olsa gerektir. Aynı zamanda ileri görüşlülük, uygar düşünce de bu olsa gerektir. Bu allâme, bazı el zanaatlarıyla iştigal etmiş, bunlardan mimari ve kalıpcılık alanlarında ustalaşmıştır. O, bu çalışmalarıyla maddî kazancın ötesinde toplumu meslek öğrenmeye teşvik etmeyi amaçlamıştır.

#### II) Züveybiyye'de - Ceble İlçesi

Bu köyde el-Hekîm ailesi, doğru geleneği tarzındaki tıp alanında şöhret kazanmıştır. Uzman doktorun vefalı dosttan daha ender görüldüğü o dönemde özellikle göz ve deri hastalıklarını tedavi etmiştir. Bu ailenin en meşhur simaları; allâme, âbit ve büyük fakih, rahmetli Şeyh Nâsır el-Hekîm ile ünü her tarafa yayılan tabib, rahmetli Şeyh İsa el-Hekîm'dir. Şeyh Nâsır'ın yerini oğlu allâme fakih Şeyh Salih el-Hekîm doldürmüştür. Kendisi günümüzde Alevî Müslüman şeyhlerin lideri sayılmaktadır. Alevî âlimlerin çoğu, şiirlerinde onu övmüşler ve dinî riyasetini kabul etmişlerdir. Burada onlardan özellikle Şeyh Süleyman el-Ahmed, Şeyh Hüseyin Meyhûb ve Şeyh Hasan Haydar'ı zikredeceğiz. Bu şahıslara ileride değineceğiz.

#### III) el-Berâzîn'de - Ceble İlçesi

Bu köyde fıkıh alanında allâme velî Şeyh Muhammed Selman el-Mezârî' ön plana çıkmıştır. Kendisi şer'î hükümlerin uygulanması, hurafelere ve yabancı âdetlere savaş açılması hususlarında üstün çaba harcamasıyla tanınmıştır. Bu konuda o kadar ileri gitmiştir ki miladi senenin ilk günü (Kûzelli) münasebetiyle kesilen hayvanların etinden yenilmesini mekruh saymıştır. Bu fetvasını, o hayvanların Allah'tan başkasının adına kesilmiş olmalarına dayandırmıştır. Bahsi geçen allâmenin ve ıslahatçı fikirlerini destekleyen öğrencileri-

nin çabaları sayesinde bu tür yabancı âdetler yok olmaya yüz tutmuştur. O, namazın zamanında ikame edilmesi ve mübarek Ramazan Ayı'nda oruç tutulması hususlarında gösterdiği hassasiyetle de ün kazanmıştır. Onun hem erkek hem kız çocukları bu ilke üzerine yetişmişlerdir. Bunların en meşhuru, Kur'an hafızlarından olan, fıkıh ve ibadetiyle tanınan Şeyh Cafer'dir. İki büyük allâme, Şeyh Yakub el-Hasan ve Şeyh Süleyman el-Ahmed'in Şeyh Muhammed Selman ve oğlu Şeyh Cafer için yazmış oldukları eşsiz mersiyeler, baba ve oğulun toplum nezdindeki kıymetini göstermektedir.

#### IV) Kıl'uddâli'de - Ceble İlçesi

Bu köyde fıkıh ve lügat alanlarında rahmetli Şeyh Muhammed Ali el-Kıl' ile kardeşi rahmetli Şeyh Ahmed Ali yetişmişlerdir. Her ikisi de daha önce adı geçen rahmetli Şeyh Ali el-Kâdi'nin öğrencisiydiler. Bunlardan Şeyh Ahmed, Lazkiye'nin el-Kutriyye köyünde yaşamış ve burada Lazkiye mutasarrıfı rahmetli Ziya Paşa'nın talebiyle hükümet medreselerinde okutulmak üzere fıkha dair bir kitapçık yazmıştır. Yeri gelmişken belirtmeliyiz ki Lazkiyeliler sosyal tarihlerinde Ziya Paşa'nın anısını samimi övgüler ve şükranla dolu sayfalarda ölümsüzleştirmelidirler. O, Lazkiyelileri medenileştirmek için üç düzgün yol izlemiştir. Bunlardan birincisi, ilim ve takva ehlini kendisine yaklaştırması, onlara saygı göstermesi ve danışmasıdır. İkincisi, yönetimde adalet ve şeffaflığı benimsemesidir. Üçüncüsü, yoğun nüfuslu köylerde, her birinde mescit de bulunan 80 adet hükümet medresesi inşa etmesidir. O, bu medreselerin masraflarını hükümetin bütçesinden karşılamış ve en iyi şeyhleri seçerek bu medreselerde eğitim vermelerini sağlamıştır. Fakat ne yazık ki o dönemde kuzeyde aşiret çekişmelerinin dorukta olması, haset hastalığının yaygınlığı ve Ziya Paşa'nın Lazkiye'deki görevinin kısa sürmesi sebebiyle Şeyh Ahmed'in kitapçığı henüz mürekkebi kurumadan tesirini kaybetmiştir. Aynı sebeplerden dolayı muhlis devlet adamı ve büyük iyiliksever Ziya Paşa'nın projesi yarım kalmıştır.

#### 1.4. Dördüncü Bölümün Tercümesi

#### V) Beşerâgî'de - Ceble İlçesi

Bu köyde fıkıh ve şiir alanında rahmetli velî Şeyh Yusuf Ali el-Hatib temayüz etmiştir. O, Alevîlerin eşsiz âlimlerinden biridir. Allâme Şeyh Süleyman el-Ahmed fıkıh ilmini ondan tahsil etmiştir. Kendisi, muhitinde çok sayıda âlim bulunmasına rağmen hepsinin mercii konumundaydı. Aynı köyde temayüz eden bir diğer fakih, rahmetli Şeyh Abdurrahman Cumu'a idi. O, şer'î hükümlere hassasiyetle bağlı, Alevî camianın güvenini kazanmış âlimlerdendi.

#### VI) Kenkârû'da - Ceble İlçesi



Bu köyde fıkıh, hadis ve astronomi ilimlerinde rahmetli velî Şeyh İsa İmran yetişmiştir. Çağın önde gelen âlimlerinden Şeyh Muhammed Selman el-Mezârî' ve Şeyh Nâsır el-Hekîm gibileri onun görüşüne başvurmuşlardır.

#### VII) Zemrîn'de – Ceble İlçesi

Bu köyde rahmetli Şeyh Yakub el-Hasan temayüz etmiştir. O; fakih, âlim, yetenekli bir şair ve parlak bir mütefekkir. Hz. Peygamber'i, Ehlibeyt'i ve çağının önde gelen âlimlerini öven kasideler yazmıştır. *Tezkiretü'l-hayâti'r-rûhiyye fî vahdeti'l-hakâiki'd-dîniyye* adlı eseri, Alevî müelliflerin altın çağını başlatan güzel bir emare mesabesindedir. Kendisi, gençlik yıllarının şiirle iştiğal ederek geçirilmesine karşılığıyla tanınmıştır. Öğrencilerine, çabalarını çeşitli ilim dallarında derinleşmek ve salih amel işlemek noktasında yoğunlaştırmaları için ısrarla nasihatte bulunmuştur. Bu konuda yazdığı iki kasideden birini, o esnada ilim tahsili yapan edip Abdülkerim el-Hayyir'e, diğerini ise on küsur sene önce üstat Muhammed Hamdân el-Hayyir'e göndermiştir.

Şeyh Yakub'un amcaoğlu Şeyh Ali Hamdân, fıkıh ve şiir alanlarında temayüz etmiştir. Gençlik yıllarını Kilikya ve İstanbul'da geçiren Şeyh Ali, edebî Türkçeyi çok iyi öğrenmiştir. Kulakları mest eden, Allah vergisi güzel sesiyle Arapça şarkılar söylemekle ün yapmıştır. Maalesef genç yaşta hayata veda etmiş, amcasının oğlu Şeyh Yakub en samimi duyguları ve en yüksek belagati içeren bir mersiye ile kendisine ağıt yakmıştır. Bu iki değerli şahsiyetin edebî mirasını, genç yaşta kaybettiğimiz rahmetli Şeyh Yusuf Yakub devam ettirmiştir. O, yetenekli bir yazar ve latif bir şairdir. Genç yaşta vefatı nedeniyle "İskender ve Daryus" adlı tiyatro senaryosunu tamamlayamamıştır. Kendisi bu senaryonun bazı kısımlarını bana göstermişti. Bu kısımlar onun tatlı edebiyatına ve geniş tarih bilgisine delalet etmektedir.

#### VIII) Kırdâha'da - Ceble İlçesi

Kırdâha beldesinde Hayyir ailesi temayüz etmiştir. Bu aileden rahmetli Şeyh Abdullah el-Hayyir, Ziya Paşa döneminde Kırdâha medresesinde öğretmenlik yapmıştır. Şeyh Muhammed Selman el-Mezârî'den Kuzelli ve Barbâra gibi Alevî geleneğe yabancı uygulamalara karşı çıkmayı öğrenmiş ve bunları zayıflatmıştır. Benzer şekilde, Alevî cumhurun zihniyetine tasallut eden cincilik, falcılık gibi hurafelere karşı açtığı savaşıla ün yapmış ve hem mantığa hem uygulamaya dayalı delillerle bunların ilmi hakikatlerden yoksun olduklarını ortaya koymuştur. Sözde şeyhlerin dilenme hastalığına net ve samimi bir tavırla karşı çıkmıştır. Onun bu tavrını mezmum bir aşırılık olarak nitelendiren bazı kıt düşünceliler hâlâ mevcuttur. O, mevcut uygulamaya muhalefet ederek şeyhlerden kızlarına okuma ve yazma öğ-

reten ilk kişi olmuştur. Tarih ve coğrafya bilgisi geniş olan Şeyh Abdullah, modern ilimlere merak duymuş, yeni buluşlara dair haberleri makul bulmuş ve somut yansımalarının henüz görülmediği muhitinde yaymıştır. Eğitimin yaygınlaşması hususundaki olağanüstü çabası mucibince, zengin olmamasına rağmen, oğlu edip Abdülkerim el-Hayyir'in eğitimi için maddî fedakârlıkta bulunmuştur. Abdülkerim el-Hayyir gerçekten de Alevî Müslümanlar arasından yetişen ilk medreseli ediptir. O, hâlâ edipler arasında en sahih dili kullanan, en zengin içeriği sunan, en akıcı üsluba sahip kişidir. Buna ek olarak iyi bir şairdir. Ancak ne yazık ki uzun süreden beri edebiyat çalışmalarına ara vermiştir.

Lügat, şiir ve fıkıhta Şeyh Abdullah'ın kardeşi Şeyh Hamdân el-Hayyir temayüz etmiştir. O, edip ve şair Muhammed Hamdân el-Hayyir'in babasıdır. Yine fıkıh ve zühtte rahmetli velî Şeyh Muhammed ün yapmıştır. Zühdü ve ibadeti sebebiyle "Derviş" ve "Behlül" lakaplarıyla tanınmıştır. O, Kur'an hafızlarındandı. Haftada bir Kur'an'ı hatmederdi. Onun evi, yaşadığı sürece Alevî-Sünnî tüm ziyaretçiler için bir mescit işlevi görmüştür. Kendisi dağlık muhitinde kumara karşı verdiği savaşta, ayrıca şeriatın nişanelerini yaymada başarılı olmuştur.

Yukarıda adları geçen şeyhlerin kardeşi Şeyh Ahmed Edîb el-Hayyir de fıkıhta uzmanlaşanlardan biridir. O, uzun bir müddet Alevîlerin baş kadılığını yapmıştır. Kur'an hafızlarından olan kardeşi Şeyh İd el-Hayyir, dağlık muhitinde hasımlar arasındaki sulh davalarıyla ilgilenmesi sebebiyle "seyyar mahkeme" lakabıyla anılmış, içki ve kumara karşı mücadelesiyle ün kazanmıştır.

#### IX) Keymin'de - Haffe İlçesi ve Sallâta'da - Cebile İlçesi

Bu iki köyde uyanış meşalesini mümtaz, faziletli, büyük Allâme Şeyh Süleyman el-Ahmed taşımıştır. O, Arap dili ve edebiyatının tüm dallarında çağdaşlarını geride bırakmış, kelimelerin zaptı ve lafızların şerhinde derinleşmiştir. Bu sebeple bazı gençler ona "konuşan sözlük" lakabını vermişlerdir. O, Arap dilindeki şöhreti sebebiyle Dımaşk Arap İlim Akademisi'ne şeref üyesi seçilmiştir. Alevîler arasında şiirlerini dergilerde ilk yayımlayan odur. Onun *el-'İrfân* dergisinde çıkan çok güzel kasideleri vardır. Bunlardan bir tanesi, ayırmıcılığın terki ve beraberliğin sağlanması hususundaki eşsiz kasidesidir. Fıkıh ve dil eğitiminde rakipsiz olan Şeyh Süleyman birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bunlardan özellikle "Bedevi'l-Cebel" lakabıyla meşhur olan oğlu büyük edip ve şair Muhammed, "Fetât Gassân" lakabıyla tanınan ve Alevî bayan edebiyatçıların en önde geleni olan kızı Fâtıma ve onun eşi şair-edip Kamil Salih Maruf'u zikretmek gerekir. Alevî ediplerden olup da dilin büyük ustası Şeyh Süleyman el-Ahmed'den isti-

fade etmeyen birine neredeyse hiç rastlanmaz. Bu edipler kendisinden müşahede yoluyla olmasa bile her tarafa yayılan yazıları ve şiirleri sayesinde istifade etmişlerdir. Bu satırların yazarı da meânî ve beyan dallarında ona öğrencilik yapmakla, ayrıca Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî, Ebû Temmâm ve Mearri'nin şiirlerinin büyük bir kısmını onun gözetiminde okumakla iftihar etmektedir. Umarız ki şeyhimiz bu üç şaire ve de Şerif Radi'ye dair edebî yazılarını yayımlamaya muvaffak olur. Zira kendisi yaklaşık yirmi küsur senedir bu dört şairi incelemeye geniş zaman ayırmıştır. İnşallah üstadımız bu şairlere dair yayımlayacağı eserle Arap kütüphanesine eşsiz bir armağan sunacaktır. Böylece Alevî toplumun fikri yoksullukla itham edildiği bir çağda tarih onun adını büyük edipler arasında tescil edecektir. Kıymetli şeyhimiz, zikrettiğimiz ötesinde, güvenilir bir fakih, ıslahatçı bir din âlimi ve fasih bir muhaddistir. Toplumla sürekli iletişim halinde olup nereye gitse büyük hürmet görmektedir.

### 1.5. Beşinci Bölümün Tercümesi

#### Islahatçı Âlimler, Tesirleri ve Karşılaştıkları Zorluklar

Bahsini ettiğimiz uyanışın başlangıcından günümüze dek çok sayıda ıslahatçı Alevî âlim zuhur etmiştir. Bunlar Alevî toplumun üzerinde ciddi tesirler meydana getirmişlerdir. Bunlara elimizden geldikince özet bir şekilde değineceğiz:

**Güney'de:** Güney'in en meşhur ıslahatçı âlimleri, daha önce zikrettiğimiz Şeyh Hâc Muallâ ve Şeyh Yunus Yasin'dir. İkisinin çabaları, gerileme döneminin doğurduğu zararlı geleneklerden kurtulmaya yönelikti. Onlar özellikle iki geleneğe savaş açmakla ön plana çıktılar. Bunlardan birincisi, bireysel ya da toplumsal eda edilen namazlarda gizlenmenin esas alınmasıdır. Zira eskiden namaz kılanın veya kılanların gizlilik konusunda mübalağa etmeleri müstehap idi. Yabancılar bir tarafa, kişinin çocuğu, kardeşi ya da hanımının önünde namaz kılması bile hoş karşılanmazdı. Buradaki amaç, riyakârlıktan kaçınmak ve daha bol sevap kazanmaktı. Ne var ki bu gizlilik nedeniyle Alevîler çeşitli asılsız ithamlara maruz kalmışlardır. İşte bu iki değerli âlim, yalnızca kendi muhitleri dâhilinde olsa da mescit inşa etmek suretiyle bu sorunlu geleneğe son vermişlerdir. Onların savaş açtığı ikinci gelenek, öğrencilere ancak çetin sınavlardan ve aylar hatta bazen yıllar süren sıkı ahlakî murakabelerden sonra fıkıh ve hadis ilimlerinin öğretilmesidir. Bu geleneğe göre liyakat ve başarı gösteremeyen öğrenciler elenmekteydi. Söz konusu gelenek, korku ve sakınma dönemlerinden kalan bir mirastı. Bu gelenek yüzünden dinî ilimlerin eğitimi küçük bir seçkin zümreyle sınırlı kalmıştı. İki değerli âlim, toplumun eğitimi için çağın bariz muallimlerini görevlendirmek suretiyle bu kötü gelenek karşısında parlak bir zafer kazandılar. Böylece âlimlerin sayısı arttı, sahîh ilim yayıldı. Bu

gelişmelerden sonra üçüncü bir konuda ıslahat çalışmasının başlatıldığını görüyoruz. Bu konu, aşiret ayırımıdır. Bu ayırımın kaldırılması ve “Müminler ancak kardeştir.” ayeti gereğince din kardeşliğinin sancağı altında birleşmesi için çağrı yapılmıştır. Kim tarafından başlatıldığını bilmediğimiz bu çağrı, ne yazık ki kısa ömürlü olmuştur. Zira bu çağrının öncülerinin torunları aşiret liderliğini devralınca çağrının yaşama şansı kalmamış ve aşiretçilik sorununda somut bir düzelme gözlenmemiştir.

**Kuzey’de:** Kuzey’in en eski ıslahatçı âlimi, daha önce adı anılan merhum Şeyh Ali en-Nâ’im’dir. Onun ıslahat çağrısı, zekât yerine alın terinden elde edilen kazancın yeğlenmesine yönelik olmuştur. Gerileme dönemi, ilim ricalinden çoğuna zekâttan geçinme âdetini miras bırakmıştı. Bu nedenle onlar toplumun sırtına yük haline gelmişlerdi. Bu mahcubiyet doğuran geçim kaynağı hususunda sözde âlimler de onlara ortak olmuş, hatta onları geride bırakmışlardı. Sayıları çok fazla olan bu sözde âlimler zekât için o kadar fazla dolaşmışlardı ki insanlar onlardan bıkmışlardı. Fakat ne yazık ki Şeyh Ali en-Nâ’im’in çağrısı uygun bir ortam bulamamış, o vefat edince çağrısı da onunla birlikte toprağa gömülmüştür.

Şeyh Ali en-Nâ’im’den sonra ıslahat çalışmaları Şeyh Muhammed Selman ile devam etmiştir. Daha önce belirttiğimiz gibi Şeyh Muhammed’in çağrısı şeriatın nişanelerini yaymaya, özellikle oruç ibadetinin yerine getirilmesine ve dinî bir esasa dayanmayan ithal geleneklere karşı savaşmaya yönelikti. Güney’de ya da Kuzey’deki ıslahatçılardan hiç biri, onurlarını zedeleyecek en ufak bir davranışla karşılaşmamışlardır. Zira fazilet bakımından en ön sırada olmaları, takvada en üst makamda bulunmaları ve dinî ilimlerde fazlasıyla derinleşmeleri bu tür davranışları engellemiştir.

Şeyh Ali Abbas, hem güneyde hem de kuzeyde ıslahat çalışmaları yürütmüştür. Onun çalışmaları, dil ve fıkıh yanında çağdaş ilimlerin de öğretildiği bir külliye inşa edilmesine yönelikti. Nitekim o dönemde eğitim dil ve fıkıh alanlarıyla sınırlıydı. Bu amacın gerçekleşmesi için ‘Annâze medresesi açılmıştır. İki yıl faaliyet gösteren bu medresenin yaydığı gayret ruhu sayesinde, daha önce zikrettiğimiz gibi, ona benzeyen iki medrese daha kurulmuştur.

Meşhur ıslahatçı âlimler arasında Şeyh Abdullah el-Hayyir ile üstat Şeyh Süleyman el-Ahmed’i de zikretmek gerekir. Bu iki faziletli âlimin ıslahat çalışmaları birçok alanı kapsamaktaydı. Bu alanların en önemlileri şunlardı: Yabancı geleneklere ve hurafelere karşı savaşmak, kız çocuklarının eğitilmesi, özgür görüşlerin ve çağdaş ilimlerin yayılması. Şeyh Abdullah ayrıca Şeyh Ali en-Nâ’im’in misyonunu üstlenerek zekâtın suiistimal edilmesine karşı başarılı bir savaş vermiştir. Üstadımız Şeyh Süleyman el-Ahmed ise ıslahatçı fikirlerini dergi

sayfalarında yayımladığı şiirler vasıtasıyla yaymış, Cebel-i Âmil'deki Caferî kardeşlerimizle ilk diyalog kuran kişi olmuştur. Kendisine bu hususta Allâme Şeyh İbrahim Abdullatif eşlik etmiştir. Bazı cahiller, bu ıslahatçı âlimlere uzun müddet muhalefet etmişler, onları çıkar peşinde koşmakla suçlamışlardır. Ancak toplum kısa sürede ıslahatçı âlimlerin sözlerine kulak vermiş, kıymetlerini bilmiş ve kendilerine hak ettikleri saygıyı göstermiştir. Gelecek nesiller de inşallah onların adlarını ölümsüzleştirmeyi bilecektir.

### **1.6. Altıncı Bölümün Tercümesi**

#### **İkinci Uyanışın Emareleri**

Okuyucunun da fark ettiği gibi, birinci uyanış tamamen Alevî toplumunun içinden doğmuştur. Bu uyanışın öncüleri yabancılar değil, bizzat Alevî Müslüman âlimlerdi. Hatta merhum Ziya Paşa'nın ıslahat fikri bile yalnızca Alevî Müslüman muallimlerin elleriyle hayata geçirilmişti. Bu uyanışın bir diğer özelliği, yalnızca şer'î ilimler, Arap dili, bir miktar da astronomi ve geleneksel tıp eğitimini kapsamıydı. Ancak ikinci uyanış yeni alternatifler üretmiştir: Alevî muhitin dışında, devlet okullarında ve özel okullarda, ayrıca ecnebi okullarda çağdaş ilimler ve yabancı diller öğretilmeye başlamıştır. Böylece Alevî ailelerin çocukları yeni ilimleri öğrenmek üzere yola koyulmuşlardır. Bu yola ilk koyulan kişi, meşhur aşiret reisi, Havran valisi Aziz Havvâş'tır. Ancak o, 1. Dünya Savaşı'nın başlaması nedeniyle tıp eğitimini dördüncü sınıfta noktalamak zorunda kalmıştır. Bu savaş ayrıca aşiret reisi ve milletvekili Muhammed Cüneyd, Lazkiye'nin idari müfettişi Ali el-Kenc, Lazkiye ilköğretim müfettişi Abdülkerim el-Hayyir gibi birçok kişinin Lazkiye, Bâniyâs, Humus gibi yerlerdeki lise eğitimlerini aksatmıştır. Savaşın bitmesiyle birlikte Alevî gençler toplu ve bireysel olarak medreselere akın ederek çeşitli ilimlere duydukları susuzluğu gidermişlerdir. Bu konuyu üç başlık açarak aydınlatmayı uygun buluyoruz:

I) İlköğretim: Orta halli ailelerin çocuklarıyla Alevî cumhurun çocuklarının çoğu ilköğretime ilgi gösterdiler. Bu öğretimi devlet okullarıyla bazı özel okullar üstlendiler. Şayet bu okullarda Fransızca zorunlu tutulmasaydı, donanımsız öğretmenler görevlendirilmeseydi, Fransız manda yönetimi Alevîler arasında -özellikle son yıllarda- yeterli sayıda okul açmakta taksir etmeseydi, evet bu üç neden olmasaydı, Alevî coğrafyada ilköğretim yaygınlaşır. Böylece okuma yazma oranı şimdikininkin on katına çıkardı.

II) Lise: Lise eğitimine zengin ve orta halli ailelerin çocuklarının çoğu, yoksul ailelerin çocuklarının ise çok azı katılmıştır. Liselerin yaygınlaşmasının önüne üç engel çıkmıştır: Eğitim giderlerinin pahalı olması, ülkeyi saran ekonomik kriz, manda hükümetinde görevli siyasilerin Alevî Müslüman öğretmenlere aksi davranarak hükümet

dairelerinde çalışmalarını engellemeleri. Zira manda yönetiminin nihai hedefi, halkın çoğunluğunu cahil bırakmak suretiyle ülkeyi rahatça sömürmekti. Burada iyiliğin itirafı adına, Lazkiye'deki hazırlık külliyesine, Tartûs ve Bâniyâs'taki ulusal külliyyeye, ayrıca Dımaşk'taki ulusal ilmî hazırlık külliyesine Alevî Müslümanlar arasında lise eğitimini yaygınlaştırmak için sundukları maddî ve manevî, doğrudan ve dolaylı çok sayıda hizmet için teşekkür ediyoruz.

III) Yükseköğretim: Yükseköğretim, giderleri çok pahalı olduğu için Alevîler arasında çok az yayılmıştır. Burada şunu da belirtmeliyiz ki manda yönetimi, Alevî Müslüman öğrencilerin yükseköğretim konusundaki şevklerini kırmak için elinden gelen her şeyi yapmıştır. Bunun kanıtlarından bir tanesi, geride kalan on beş sene boyunca yalnızca iki tıp öğrencisine hazineden malî destek tahsis edilmiş olmasıdır. Yükseköğretimin diğer branşlarında okuyan öğrenciler bu destekten mahrum bırakılmışlardır. Buna rağmen bazı gençler yüksek tahsil yapmayı başaramışlardır. Örneğin hukuk alanında Sâfitâ ve Telkelah milletvekilleri Münir Abbas ve kardeşi Şevket Abbas (Talîî köyü-Sâfitâ), Lazkiye Adliye Mahkemesi üyesi Cemil el-Abdullah (Fâreş köyü-Bâniyâs), Dımaşk'ta işleri bakanlığı divanı üyesi olan amcasının oğlu Abdullah el-Abdullah, Lazkiye Ceza Mahkemesi üyesi (hukukun yanı sıra edebiyat diploması da bulunan) Muhsin Ali Abbas (Kutriyye köyü-Haffe), Tartûs Ceza Mahkemesi üyesi Mahmud Muhennâ (Humeymîn köyü-Ceble), Yusuf Teklâ (Tartûs), Abdurrahman Berekât (Harbetü'l-Kabbû köyü-Telkelah), İbrahim Osman (Lazkiye), Muhyiddin Murhic (Baydatu's-Şeyh Müsellim köyü-Sâfitâ); tıp alanında Suriye Üniversitesi mezunu Doktor Vecîh Muhyiddin (Cûratü'l-Cevâmîs köyü-Sâfitâ) ve Paris-Sorbon Üniversitesi mezunu Doktor Ali Süleyman el-Ahmed; son olarak da elektrik mühendisliği diploması alan Cemil Osman ('Ayn Câş köyü-Sâfitâ) bu bağlamda zikredilebilir.

### **Yenilikçilerle Muhafazakârlar Arasındaki Gerilim**

Yenilikçi Alevîler ile muhafazakâr Alevîler arasında bir çeşit gerilim yaşandığını söyleyebiliriz. Burada yenilikçilerden kastımız, lise ve yükseköğretim tahsili yapan aydınlarla Alevî Müslüman âlimlerin yetiştirdiği bazı talebelerdir. Muhafazakârlardan kastımız ise taklitçi şeyhler ile birinci uyanışın öncü Alevî üstatlarından eğitim alan bazı gençlerdir. Muhafazakârlar yenilikçilere bazı eleştiriler yöneltmişlerdir. Bunları önem sırasına göre şöyle sıralayabiliriz: I) Çağdaş ilimleri dinî ilimlerin önüne geçirmek, bazı şeyhlerin çocuklarının ibadet ve dinî ilimlerle iştigal edecekleri yerde edebiyat ve siyasetle meşgul olmaları. II) Bazı din adamlarına haksız eleştiriler yöneltmesi, toplum tarafından benimsenmiş bazı adetleri yıkmaya çalışmak. III) Bazı yenilikçilerin ahlak kurallarına karşı çıkmaları ve örfe aykırı davranışlar sergilemeleri. IV) Dinî şiirler yerine duygusal şiirler yazılması. V)

Yabancıların giyim kuşamını ve adetlerini taklit etmek. Buna mukabil yenilikçiler de muhafazakârlara bazı eleştiriler yöneltmişlerdir. Bunlardan bazıları şunlardır: I) Mezhep fikhıyla yetinerek çağdaş ilimleri ihmal etmek. II) İlahî kadere istinat ederek sosyal ve siyasi tüm işlerden uzak durmak. III) Faydası az olan ya da zamana ve mekâna uymayan rivayetlere itimat etmek. IV) Olaylar hakkında hüküm verirken aceleci davranmak. Bir kişinin hatasını baz alarak geneli itham etmek. V) Zahitliği, dış görünüşü çirkin gösterecek şekilde yaşamak.

Bazı muhafazakâr şeyhler tutuculukta o kadar aşırıya gitmişlerdir ki yenilikçilerin çoğunu dinden çıkmakla itham etmişlerdir. Buna mukabil, bazı yenilikçiler de muhafazakârların çoğunu kötü niyetli, din taciri ve ikiyüzlü olmakla suçlamışlardır.

### **İkinci Uyanışın Bazı Eksik Yönleri**

Bugün yaşanan ikinci uyanış, dinî kültürü ele almadığı ve mesleki alanı ihmal ettiği için kapsayıcı değildir. Bu uyanış, kişinin hükümet dairelerinde ve bunlara bağlı bazı müesseselerde çalışmasını temin edecek teorik ilimlerle sınırlı kalmıştır. Bilindiği üzere vazife sahibi olmak, ancak kişiyi geçindirmeye yetebilir. Vazife sahibi bir kişi, çocuğunu ilkokul ve ortaokula gönderebilirse de lise ve yükseköğrenime göndermekte genellikle zorlanır. Bu sebeptendir ki söz konusu uyanışın semeresi olarak çok nadiren bir tabip, mühendis, fakih, maharetli bir zanaatkâr, birinci sınıf bir tacir ya da üst düzey bir bürokrat görebiliyoruz.

### **Sonuç**

Şu ana kadar yazdıklarımızın ışığında şunları diyebiliriz: Dikkatli bir araştırmacı, geleceğin sosyal ve fikrî açıdan olumlu gelişmelere gebe olduğunu öngörerek iyimserliği yeğleyebilir. Ancak dinî alana gerekli ilginin gösterilmemesi sebebiyle bu alanda gerileme yaşana-çağını öngörerek karamsarlığa kapılabilir.

## **2. “Yakzatü'l-Müslimîn el-'Aleviyyîn” Adlı Makalenin Değerlendirilmesi**

### **2.1. Birinci Bölümün Değerlendirilmesi**

Hayır, makalesinin birinci bölümünde Alevilerin daha önce Nusayrîler olarak adlandırıldığını, Fransızların Suriye'yi işgal ettiği dönemde ise Aleviler diye anılmaya başladıklarını söylemekle istemeden de olsa bir yanlış anlaşılmaya yol açmıştır. Zira Aleviler adı, Fransızlar tarafından üretilip belli bir gruba hibe edilmiş bir ad değildir. Alevilerin bu adı yüzyıllar öncesinden beri kullandıklarını gösteren tarihî vesikalar mevcuttur. Bu vesikalardan biri, 850/1447 yılında Şeyh Ahmed el-Kâdi tarafından yazılmıştır. Vesikada şu ifadeler yer

almaktadır: “Bâniyâs ve Lazkiye dağlarında yaşayan Aleviler, üzerlerindeki baskı artınca 593 senesinde Sincâr’daki din kardeşlerine durumu bildiren elçiler yolladılar.”<sup>6</sup> İşin aslı şudur: Aleviler ilk zamanlarda Hz. Ali’ye bağlılıklarını ifade etmek için Aleviler ismini, Muhammed b. Nusayr’ın (ö. 270/884) bâbliğini benimsedikleri için de Nusayrîler ismini kullanmaktaydılar. Ancak zamanla Nusayrîler ismine menfî anlam yüklenince bu ismi kullanmaktan vazgeçip Aleviler ismiyle anılmayı tercih ettiler. Bu tercih, 1936 yılında Lazkiye’nin Kırdâha beldesinde toplanan kongrede Alevî kanaat önderleri tarafından karara bağlanmıştır. Kongreden çıkan bildiride yer alan diğer kararlarla birlikte bu karar da dönemin Fransız manda yönetimi tarafından kabul edilmiştir.<sup>7</sup> Bu kararın Fransızlar tarafından alınıp Alevilere dayatıldığı yönündeki iddia ise hiçbir delile dayanmamaktadır.

Hayyir, Alevileri tanıtırken onların Müslüman İmâmî kimliklerine işaret etmiştir. Bu husus doğru olmakla birlikte izah edilmeye muhtaçtır. Alevilik, on iki imamcı Şiîliğin bir koludur. Bu kol, günümüzde en kalabalık ve organize Şiî kol olan Usûlî İmâmîyye ile çok sayıda benzer noktaya sahip olsa da birçok konuda ondan ayrılmaktadır. Genel bir değerlendirme yapacak olursak Alevilik; İslam ve imanın tanımı, teşbih ve teccimin nefyi, cebir ve tefvizin reddi, imamet, rec’at, bedâ, takiyye gibi konularda Usûlî İmâmîyye ile ittifak etmekte, bunun mukabilinde nasçı bir metodolojiyi izlemesi, Allah’ın rû’yeti ve nuraniyetine inanması, marifet ve hidâyeti vehbî görmesi, Muhammed b. Nusayr’ı bâb olarak kabul etmesi gibi konularda ondan ayrılmaktadır.<sup>8</sup> Hayyir, bilinçli bir şekilde bu detaya değinmemiş, konuyu yüzeysel bir ifadeyle geçiştirmiştir. Bu tavır, onun çağdaşları arasında da yaygın olarak görülmektedir.<sup>9</sup> Bunun sebebi, asırlar süren gerileme döneminden hem maddî hem manevî anlamda bitkin çıkan Alevî toplumunun, 20. asır başlarındaki toparlanma gayretine destek bulma ihtiyacıdır. Ekolün önde gelen fikir adamları, Alevî toplumunun bu ihtiyacını giderebilmek için kendilerine en yakın Şiî ekol olarak gördükleri Usûlî İmâmîyye ile özdeş görünmeyi tek çare telakki

<sup>6</sup> Mahmûd es-Sâlih, *en-Nebeü’l-yakîn ‘ani’l-‘Aleviyyîn* (Lazkiye: Dâru’l-Mürsât, 1417/1997), 26, 55.

<sup>7</sup> es-Sâlih, *en-Nebeü’l-yakîn*, 26.

<sup>8</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Esad Ali el-Âsî, *el-‘Aleviyyûn târihen ve mezheben* (Beyrut: Dâru’l-Mehecceci’l-Baydâ’, 1432/2011), 419-479.

<sup>9</sup> Örneğin 80 Alevî âlimin imzaladığı 1972 tarihli “Beyânu ‘akîdeti’l-Müslimîn el-‘Aleviyyîn” adlı bildirmede de aynı tavır sergilenmektedir. bk. İlmî Heyet, *Beyânu ‘akîdeti’l-Müslimîn el-‘Aleviyyîn* (Beyrut: Dâru’l-Mehecceci’l-Baydâ’, 1425/2004).



etmişlerdir.<sup>10</sup> Hayyir, işte bu yaklaşımı benimseyenlerden biri olarak tüm eserlerinde Alevîliği Usûlî İmâmiyye ile özdeşleştirmeye gayret etmiştir.<sup>11</sup> Bu durumda Hayyir'i ve benzerlerini konjonktürel davranmaları yüzünden eleştirmek yerine içinde buldukları sosyo-politik şartları anlamaya çalışmak daha doğru olacaktır.

Hayyir, Alevîlerin Arap kökenli olduğunu söylese de böyle bir genelleme yapmak doğru olmaz. Evet; Suriye, Irak ve Lübnan'daki Alevîlerin Arap kökenli olduğu aşikârdır. Keza Suriye'den Kilikya'ya göç eden Alevîler de Arap kökenlidir. Ancak İran'da Fars, Azerbaycan'da Türk ve Anadolu'da Kürt kökenli Alevîlerin varlığını unutmamak gerekir. İran'ın Kirmanşah, Kirind, Zehab, Zencan, Kazvin ve Tahran gibi şehirlerinde yaşayan Alevîlerin sayısı yüzbinlerle ifade edilmektedir.<sup>12</sup> Onların Şah rejimi döneminde dernekler kurdukları ve görece özgür bir yaşam sürdükları söylenmektedir. Fakat Molla rejimi kurulunca dernekleri yasaklanmış ve özgürlükleri son derece kısıtlanmıştır. Kürt kökenli Alevîlerin bir kısmı, Cumhuriyet kurulmadan önce Adıyaman'dan Halep'in Afrin beldesine göç etmişlerdir. Bugün bölgedeki varlıklarını siyasî istikrarsızlığa rağmen sürdürmektedirler. "Kürt Alevî İslam Meclisi" adlı bir meclis tarafından temsil edilen bu Alevîler, Suriye'deki diğer Alevîlerle irtibat halindedirler. Ancak Adıyaman'daki akrabalarıyla irtibatlarını, onların Cumhuriyet döneminde Bektaşiliğe geçmeleri üzerine kesmişlerdir.<sup>13</sup> Azerbaycan'daki Alevîlere gelince, onlarla ilgili yazılı ya da şifahi bir bilgiye sahip değiliz. Onlarla ve diğer Arap kökenli olmayan Alevîlerle ilgili kapsamlı bilgilere ancak saha araştırmasıyla erişebileceğimizi düşünüyoruz.

Hayyir, İslam'a yabancı bazı ritüellerin Alevî cemaate ilk olarak Haçlılar dönemi ve ertesinde sirayet ettiği yönünde tahmin yürütmüştür. Bu tahmin çok net bir tarih içermese de kanaatimizce isa-

<sup>10</sup> Ahmet Sonay, "Abdurrahman el-Hayyir'in *Târîhu'l-Aleviyyîn* Adlı Esere Yönelik Eleştirileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (Haziran 2021), 260-261.

<sup>11</sup> Bu konuda özellikle bk. Abdurrahman el-Hayyir, *'Akidetunâ ve vâki'unâ nahnu'l-Müslimîn el-Ca'feriyyîn el-Aleviyyîn* (Dımaşk: Kütüb Zâtü Fâide, 1414/1994), 19-35.

<sup>12</sup> Muhsin Emin el-Âmilî'nin *el-Vazîfe* gazetesinin sahibi Muhammed Bâkır Hicâzî'den aktardığı bu bilgi, *el-Hidâyetü'l-kübrâ*'nın ilk matbu nüshasının mukaddimesinde yer almaktadır. bk. Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî, *el-Hidâyetü'l-kübrâ* (Beyrut: Belâğ Yayınevi, 1986), 7.

<sup>13</sup> Doğrudan Kürt Alevîlerden aldığı bu önemli bilgileri bizimle paylaşan Alevî Kültürünü Araştırma Derneği yönetim kurulu üyesi Mehmet Altunpınar'a teşekkürlerimizi sunarız.

betlidir. Zira Hamdânîlerin (890-1004) yıkılmasından sonra siyasî himayeden yoksun kalan Alevîler hızla gerileme dönemine girmişler, özellikle meşhur âlim ve şair Hasan b. Yusuf el-Mekzûn es-Sincârî'nin<sup>14</sup> (582/637-1187/1240) vefatından sonra dış etkilere açık hale gelmişlerdir. Bu dış etkilerin en bilindik iki örneği, Hayyir'in de belirttiği gibi, komşuları olan Hıristiyan Araplardan kendilerine geçen Barbâra ve Kuzellî kutlamalarıdır. Alevî âlimlerin karşı çıkmalarına rağmen günümüzde de bu kutlamaları gerçekleştiren bazı Alevîler mevcuttur. Bu gibi örnekler bakarak Alevîliği yargılamak doğru bir yaklaşım değildir. Zira herhangi bir ekolü değerlendirirken o ekolün sıradan mensuplarının değil, âlimlerinin söz ve yazıları esas alınmalıdır. Aksi takdirde hiçbir ekol hakkında sağlıklı bilgi elde edilemez.

Hayyir, Alevîlerin tevhit ilmine verdikleri öneme değinirken bu ilmin tahsilinde nasçı bir metodolojiyi izlediklerini telmih etmiştir. Gerçekten de Alevîler hem itikadî hem fikhî konularda bu metodoloji mucibince Kur'an-ı Kerim'i ve on dört masum olarak nitelendirdikleri Hz. Peygamber, Hz. Fâtıma ve on iki imamın hadislerini referans almışlardır. Usûlî İmâmîler gibi akli naslardan bağımsız bir delil saymamışlar, naslara tabi kılmışlardır.<sup>15</sup> Ancak onların Ahbârîlerden farklı olarak *el-Kütübü'l-erba'a*'daki tüm hadisleri sahih kabul etmediklerini belirtmemiz gerekir. Alevîlerin tevhit anlayışı, başlı başına bir araştırma konusudur. Bu sebeple biz burada bu anlayışın hulûl ve vahdet-i vücûd anlayışlarını reddettiğini söylemekle yetineceğiz.<sup>16</sup>

Hayyir, Alevîlerin tevhide ilişkin eserlerinden bahsederken bunlardan en eskisinin tarihini İslam'ın ilk asırlarına kadar götürmüştür. Muhtemelen o, Alevî gelenekte Cafer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) bâbı olarak kabul edilen<sup>17</sup> Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi'nin (ö. 170/786-87) *Tevhidü'l-Mufaddal* adlı meşhur eserini<sup>18</sup> kastetmiştir. *Kitâbu Fekkir* adıyla da bilinen bu eser, dönemin ateistlerine karşı Allah'ın varlığını ve birliğini kanıtlamak amacıyla Cafer es-Sâdık tarafından

<sup>14</sup> Alevîlerin en büyük âlimlerinden sayılan Mekzûn'un hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Es'ad Ahmed Ali, *Ma'rifetullâh ve'l-Mekzûn es-Sincârî* (Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-'Arabî, 1392/1972), 2/305-353.

<sup>15</sup> Âsî, *el-'Aleviyyûn*, 399, 419.

<sup>16</sup> Bu husus, Mekzûn es-Sincârî'nin İbnü'l-Fârız'a (ö. 632/1235) reddiye mahiyetinde yazdığı kasidelerden net olarak anlaşılmaktadır. Bu kasidelere örnek olarak bk. Ali, *Ma'rifetullâh ve'l-Mekzûn es-Sincârî*, 2/49-60, 164-167, 197-199.

<sup>17</sup> Hüseyin b. Hamdân el-Hasibî, *el-Hidâyetü'l-kübrâ*, thk. Mustafa Subhî el-Hıdır (Beyrut: Şeriketü'l-'Alami li'l-Matbû'ât, 1427/2007), 574-577.

<sup>18</sup> Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi, *Tevhidü'l-Mufaddal*, thk. Kays el-'Attâr (Kum: Menşûrât Delil Mâ, ts.)

Mufaddal'a imlâ ettirilmiştir. Oldukça güçlü akli deliller içeren bu eserin günümüzde de önemini ve güncelliğini koruduğunu belirtmemiz gerekir. Hayyir'in Mufaddal'ı Alevî sayması ise Alevî gelenek açısından şaşırtıcı değildir. Zira bu geleneğe göre Alevîlik Muhammed b. Nusayr ile başlamamış, Hz. Ali döneminden beri var olagelmıştır.<sup>19</sup> Alevîlerin kendilerini muvahhit fırka olarak tanıtlamalarına gelince, bu eğilim Alevîlere mahsus olmayıp hemen hemen tüm İslamî fırkalarda gözlenmektedir. Örneğin İsmâîlîliğin bünyesinden çıkan Dürziler kendilerini "el-Muvahhidün ed-Dürüz" şeklinde tanımlamaktadırlar.

Hayyir, dinlerin birliği konusunun Alevîler için önemine değinmekle isabet etmiştir. Zira çok sayıda Alevî âlimin bu konu üzerinde hassasiyetle durduğu bilinmektedir. Özellikle Mekzûn, divanında yer alan birçok kasidesinde bu konuyu incelikli bir şekilde işlemiştir.<sup>20</sup> Diğer taraftan, Alevîlerin İslamî akideyi destekleyen felsefi görüşlere değer verdiği de bilinen bir durumdur. Bunu çağdaş Alevî âlimlerden Şeyh Muhammed Hamdân el-Hayyir'in (ö. 1978) "Beyne'l-Hayât ve'l-Mevt" başlıklı dini-felsefi kasidesinde rahatlıkla görmek mümkündür.<sup>21</sup> Elbette ki bu durum Alevîlerin felsefeyi dinin önüne geçirdiği anlamına gelmez. Bu zaten onların masum imama bağlılığı esas alan nasçı din anlayışına aykırıdır. Burada, dini destekleyen felsefeye değer verilmesi, dine muhalefet eden felsefenin ise reddedilmesi söz konusudur. Dolayısıyla -Hayyir'in de ifade ettiği gibi- bu konuda Alevîleri suçlamayı gerektirecek herhangi bir durum yoktur.

Hayyir'in değindiği, Alevîlere ait eserlerin neşredilmesini zorlaştıran âmiller günümüzde de mevcudiyetlerini sürdürmektedirler. Hayyir'in bu eserlerin neşrine ilişkin umutları çok az oranda gerçekleşmiştir. Çağdaş Alevî akademisyenlerden Es'ad Ali, *Ma'rifetullâh ve'l-Mekzûn es-Sincârî* adlı teziyle İslam felsefesi alanında, *Fennü'l-Munteceb el-Ânî ve 'irfânuhu* adlı teziyle<sup>22</sup> de Arap edebiyatı alanında doktor unvanını almıştır. Bu iki tez sayesinde iki büyük Alevî şairin, Mekzûn ve Münteceb'in (ö. 400/1010) şiirleri ilim dünyasına kazandırılmıştır. Alevî âlim ve şair Hâmid Hasan (ö. 1999) da Mekzûn hakkında dört ciltlik kıymetli bir çalışma ortaya koymuş,<sup>23</sup> bu sayede

<sup>19</sup> Bu konu hakkında bk. Âsî, *el-Aleviyyûn*, 271-308.

<sup>20</sup> Ali, *Ma'rifetullâh ve'l-Mekzûn es-Sincârî*, 2/87-94.

<sup>21</sup> Muhammed Hamdân el-Hayyir, *ed-Divân* (Dımaşk: y.y., 1427/2006), 184-200.

<sup>22</sup> Es'ad Ahmed Ali, *Fennü'l-Munteceb el-Ânî ve 'irfânuhu* (Beyrut: Dâru'n-Nu'mân, 1388/1968).

<sup>23</sup> Hâmid Hasan, *el-Mekzûn beyne'l-imâra ve's-şi'r ve't-tasavvuf* (Dımaşk: Dâru Mecelleti's-Sekâfe, ts.)

Mekzûn'un fikir dünyasının tanınmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Hasibî'nin tüm Şiiler için önem taşıyan meşhur eseri *el-Hidâyetü'l-kübrâ*'nın yayımlanması<sup>24</sup> da Alevî gelenek açısından olumlu bir gelişme olmuştur.

## 2.2. İkinci Bölümün Değerlendirilmesi

Hayyir, Alevîlerin durgunluk ve gerileme döneminin hicrî 8. yüzyılın ilk yarısında başladığını öne sürmüştür. Belki de bu tarihi Mekzûn'un vefat ettiği 637/1240 senesiyle başlatmak daha doğru olacaktır. Zira Mekzûn'dan sonraki nesli temsil eden Şeyh Yusuf er-Reddâd (ö. 684/1285) ve Şeyh Ali es-Suvayrî (ö. 714/1314) gibi âlimlerin günümüze ulaşan şiirlerine bakıldığında<sup>25</sup> gerilemenin izlerini net olarak gözlemek mümkündür. Zira bu şiirlerin gerek şekil gerek muhteva açısından Mekzûn'un şiirleriyle kıyaslanamayacak kadar düşük seviyelere gerilediği göze çarpmaktadır.

Alevîlerin durgunluk ve gerileme dönemine girmelerinin sebeplerine dair Hayyir'in ortaya koyduğu tespitler kayda değerdir. Ancak Hayyir, uzun süren gerileme döneminden sonra ortaya çıkan uyanışın sebepleri üzerinde durmamıştır. Winter, söz konusu uyanışın dört tane itici gücünden bahseder. Ona göre bu itici güçler şunlardır: I) Alevî âlimlerin, 19. asrın ikinci yarısından itibaren manevî önderler olarak Alevî inancını canlandırma ve toplumu yönlendirmede aktif rol oynama hususundaki gayretleri. II) Alevî âlimlerin, Osmanlı ıslahat çalışmalarının doğurduğu fırsatlardan yararlanarak muhitlerinde resmî görevler üstlenmeleri. III) Alevî âlimlerin Usûlî İmâmîler başta olmak üzere diğer Müslüman gruplarla diyalog kurmaları. IV) Alevî âlimlerin Fransız işgaline direnmeleri ve ulusalcı bir siyaset izlemeleri.<sup>26</sup> Kanaatimizce Winter'in Alevî uyanışı doğuran sebepler hakkındaki bu analizi kapsayıcı ve isabetlidir. Bununla birlikte Alevî uyanışını değerlendirirken onun Arap dünyasında gözlemlenen uyanışla irtibatlı olduğunu da gözden kaçırmamak gerekir.

Hayyir, makalesinde Alevî uyanışın mimarlarından Şeyh Selman Bıysın'ı (ö. 1228/1813) anmayı unutmuş gözükmektedir. Hâlbuki bu

<sup>24</sup> Bu eserin ilk baskısı 1986 yılında Beyrut'ta Belâğ Yayınevi'nden çıkmıştır. Eseri neşreden ve önsözünü yazan şahıs Alevî olmakla birlikte ismini belirtmemiştir. İlerleyen tarihlerde aynı yayınevi tarafından birkaç defa daha basılan eserde, Ebvâbü'l-Eimme adlı ikinci kısım yer almamaktadır. Eserin ikinci kısmını da içeren tam metinli baskısı, Humuslu Alevî âlim Mustafa Subhî el-Hidir tarafından gerçekleştirilmiştir.

<sup>25</sup> Ali Abbas Harfûş, *el-Mağmûrûn el-kudâmâ fî cibâli'l-Lâzikiyye* (Dımaşk: Dârus-Sevsen, 2007), 164-169, 199-202.

<sup>26</sup> Stefan Winter, *Târîhü'l-'Aleviyyîn min Haleb el-kurûni'l-vustâ ile'l-Cumhûriyyeti't-Türkiyye* (İstanbul: Merkez Harmûn, 2018), 367-374.

âlim, yüzyıllar süren kopukluktan sonra Cebel Âmil'deki Usûlî İmâmîlerle yazışmak suretiyle Alevî toplumun dış dünyayla yeniden irtibat kurmasını sağlamıştır.<sup>27</sup> Onun bu önemli adımını, Alevî uyanışın ilk emaresi olarak değerlendirmek mümkündür. Kanaatimizce Hayyir, onu Hâc Muallâ'dan (ö. 1272/1855) önce birkaç satırla da olsa ansaydı, Alevî uyanışın başlangıcını daha doğru ortaya koyabilecekti.

Hâc Muallâ'nın en önemli faaliyeti, hac ve namaz gibi şer'î ibadetleri ihya etmesi olmuştur. Onun bu konudaki hassasiyeti ve gayreti sayesinde Sâfîtâ bölgesinde çok sayıda mescit inşa edilmiş, böylece uzun süre ihmale uğramış olan şer'î ibadetler yeniden Alevî toplumun hayatına kazandırılmıştır. Hâc Muallâ'nın kurduğu mescitte erkeklerin yanı sıra kadınlara da namazın öğretildiği bilinmektedir.<sup>28</sup> es-Sâlih, Hâc Muallâ'nın Ezher mezunu birini, tecvit ve Arapça dil bilgisi dersleri vermek üzere bu mescitte görevlendirdiğini zikreder.<sup>29</sup> Bu hususlar, Hâc Muallâ'nın aydınlanmacı bir din adamı olduğuna işaret etmektedir.

Alevî uyanışın mimarlarından Şeyh Yusuf Meyy'den (ö. 1237/1822) ilk bahseden kişi, öğrencisi Şeyh Ali el-Kâdî'dir. el-Kâdî, hocasının şerefli ve iffetli bir mutasavvıf olduğunu, ayıplanacak hiçbir haslet barındırmadığını, fitratında şefkat ve cömertliğin bulunduğunu haber verir. Unutulmaya yüz tutan şer'î ibadetlerin onun döneminde yeniden ikame edilmeye başladığını, toplumun bu konuda onun emrine boyun eğdiğini belirtir.<sup>30</sup> Kerametlerinden bahsettikten sonra zahit, takva sahibi, duası makbul bir âlim olarak nitelediği oğlu Şeyh Muhammed'in (ö. 1300/1883) felek ve tıp ilimlerini ihya etmesinden bahseder. Şer'î ilimlerde derinleşen kardeşi Şeyh Hâmid'in (ö. 1286/1869) devlet tarafından Sâfîtâ'da hem kadı, hem ilçe idare meclisi başkanı, hem de nüfus müdürü olarak görevlendirildiğini haber verir.<sup>31</sup>

Kaynaklar, Alevî uyanışında Şeyh Yunus köyünün özel bir yeri olduğunu göstermektedir. Bu köyü kuran Şeyh Yunus Yasin (ö. 1260/1844),<sup>32</sup> ihsan sahibi, ömrünü toplumun hizmetine adanmış,

<sup>27</sup> es-Sâlih, *en-Nebe'ü'l-yakîn*, 197-199.

<sup>28</sup> Hüseyin Harfûş, *Târîhu's-Şeyh Hüseyin Harfûş*, nşr. İbrahim Harfûş (Lazkiye: y.y., 1987), 4/1750.

<sup>29</sup> es-Sâlih, *en-Nebe'ü'l-yakîn*, 199.

<sup>30</sup> Ali el-Kâdî, *Tezkiretü'l-efkâr bizikri's-sâdeti'l-ebrâr* (Lazkiye, y.y., 2001), 20.

<sup>31</sup> el-Kâdî, *Tezkiretü'l-efkâr*, 21-22.

<sup>32</sup> Şeyh Yunus ve zürriyeti hakkında yazılan 180 sayfalık matbu bir eser mevcuttur. bk. Abdülhamit Mahmut Abdülhamit, *Beytü's-Şeyh Yunus Âl Yâsîn*

sözü hükümetin sözünden daha fazla geçerli, şer'î ibadetlerin icrasına titizlikle riayet eden büyük bir velî olarak tanıtılmaktadır.<sup>33</sup> el-Kâdî'nin bildirdiğine göre onun oğlu olan Şeyh Abdulhamîd; şecaat sahibi, heybetli, şer'î ibadetlere riayet eden, beş vakit namaz kılan bir veliydi. Sâfîtâ'nın idare meclisine başkanlık etmiş ve 1290/1873 yılında hayata gözlerini yummuştur.<sup>34</sup> Şeyh Yunus'un ikinci oğlu olan Şeyh Yasin; takva ve huşu sahibi, çok oruç tutan, halim, cömert, fiilleri meleklerle benzeyen bir velî olarak vafedilmiştir. el-Kâdî, onun yüksek ahlakı gibi bir ahlak görmediğini söyler. Onun dilinden sadece güzel ve tatlı kelimelerin çıktığını, ömrü boyunca hiç kimseyi kırmadığını aktarır. Kur'ân hafızları arasında yer aldığını, çok iyi tecvit bildiğini, Alevî toplumun tamamı tarafından sevildiğini, güvenilir (şika) müminlerin onun birçok kerametine şahit olduklarını belirtir. 1282/1865 yılında vefat ettiğini, gömülene dek mezarına gökten nur yağdığını, aynı şeyin onun anısına düzenlenen yedinci gün merasiminde de gerçekleştiğini haber verir. el-Kâdî, Şeyh Yasin'in oğlu Allâme Şeyh Muhammed'i de hayırla yad eder. Onu, Allah'ın tüm emirlerini yerine getiren, yasaklarından sakınan, Allah yolunda hiçbir haksız eleştiriye kulak vermeyen, toplum için çok gayret gösteren, son derece cömert, eşsiz yücelikte ahlaka sahip bir velî olarak tanıtır.<sup>35</sup> Şeyh Yusuf el-Hatîb, onun babasından sonra Yunus ailesinin önderliğini devraldığını söyler. Takva, hidayet, yüce ahlak, cömertlik, içtihat ve dinin hududunun korunmasında en üst derecede bulunduğu ifade eder.<sup>36</sup> Şeyh Hüseyin Harfûş'a göre Alevîler arasında edebî ilimleri ilk ihya edenler Yunus ailesidir. Onlar, ilim taliplerine kucak açmışlar, eğitimleri için Şeyh Ali el-Kâdî'yi görevlendirmişlerdir. el-Kâdî'nin tüm aile masraflarını üstlenmişler, ona medrese meşabesinde bir ev açmışlardır. el-Kâdî burada öğrencilere tecvit ve sarf-nahiv dersleri vermiştir. Bu medresede okuyanlar, o dönemde parmakla gösterilmişler ve imtiyazlı sayılmışlardır.<sup>37</sup>

Hayyir, Sâfîtâ'nın Telletü't-Talî' ve Dahr Beşîr köylerindeki iki mescitten bahsetmiş, fakat kimler tarafından inşa edildiklerine değinmemiştir. Telletü't-Talî' köyündeki mescit, Hz. Hızır mescidi ola-

(Tartûs: Matba'atü İyâs, 1996). Fakat maalesef bu esere ulaşamadığımız için ondan faydalanamadık.

<sup>33</sup> el-Kâdî, *Tezkiretü'l-efkâr*, 23-25; Yusuf Ali el-Hatîb, *Târîhu's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatîb*, nşr. Şaban Ali (Lazkiye: y.y., ts.), 352-353.

<sup>34</sup> el-Kâdî, *Tezkiretü'l-efkâr*, 26.

<sup>35</sup> el-Kâdî, *Tezkiretü'l-efkâr*, 28.

<sup>36</sup> el-Hatîb, *Târîhu's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatîb*, 354.

<sup>37</sup> Harfûş, *Târîhu's-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 4/1786-1787.

rak bilinir. Köy bu sebeple Telletü'l-Hıdır adıyla tanınmıştır. Bu mescit, meşhur âlimlerden Şeyh Halil en-Nümeylî (ö. 1231/1816) ve Şeyh Câbir el-Mansûr'un (ö. 1251/1835) çabalarıyla inşa edilmiştir. Mescidin idaresi, Şeyh Câbir'e tevdi edilmiş,<sup>38</sup> kendisinden sonra idareyi zürriyeti devralmıştır.<sup>39</sup> Dahr Beşîr köyündeki mescit ise seçkin müminlerden ve büyük muvahhitlerden oldukları söylenen Şeyh Hamdân ile oğlu Şeyh İmran ez-Zâvî (ö. 1290/1873) tarafından inşa edilmiştir. Bu mescitte, Hz. Hızır mescidinde olduğu gibi Cuma ve bayram namazları kılınmıştır.<sup>40</sup> Şeyh Yusuf el-Hatîb, Şeyh İmran'ın fazilet sahibi, cömert, din kardeşlerini çok seven, gece gündüz namaz kılan, âbid bir âlim olduğunu söyler.<sup>41</sup> es-Sâlih, Şeyh İmran'ın her Cuma namazından sonra ihtiyaç sahiplerine özel malından infakta bulunduğunu ve açları doyurduğunu aktarır. Vefatından sonra oğulları Abdurrahman, Abdullatif, Hamdân ve Ahmed'in bu vazifeyi her hafta birine sıra gelecek şekilde yerine getirdiklerini belirtir.<sup>42</sup>

Alevî uyanışın önemli simalarından biri olan Şeyh Ali el-Kâdi 1220/1805 yılında Sâfitâ'ya bağlı Sahyûn köyünde doğmuştur. Küçük yaşta babası Şeyh Hasan İmran'ı kaybedince önce Ra'sûl-Huşûfe, ardından Bi'amra köylerine hicret etmiştir. Ünü yayılınca Şeyh Yunus köyüne muallim olarak davet edilmiş, 1300/1883 yılındaki vefatına kadar burada yaşamıştır. Şeyh Yusuf el-Hatîb onunla görüşüp sohbet ettiğini söyler. Onun basiretli, zeki, şair, yazar ve Arap dilinde otorite olduğunu, fıkıh konusunda isabetli fetvaları bulunduğunu belirtir. Oğlu Şeyh Hasan'ın da takva ve ilim açısından yüksek bir mertebede bulunduğunu, güzel ahlaka sahip olduğunu haber verir.<sup>43</sup>

el-Hâc lakaplı Şeyh Abdülkerim Sa'd (ö. 1933), hocası Şeyh Ali el-Kâdi'den Şeyh Yunus köyünde nahiv dersleri almış, ancak ondan sarf ilmini tahsil edememiştir. Ömrünün sonuna doğru Şeyh Hüseyin Harfûş'un yardımıyla sarf ilmine vâkıf olmuştur. Harfûş, uyanış döneminde Alevîler arasında şiirini Arap dilinin kurallarına göre yazan ilk kişinin o olduğunu söyler ve büyük bir şiir divanı bulunduğundan

<sup>38</sup> Şeyh Câbir ve zürriyeti hakkında geniş bilgi için bk. el-Kâdi, *Tezkiretü'l-efkâr*, 31-34.

<sup>39</sup> Harfûş, *Târîhu's-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 4/1480-1481

<sup>40</sup> el-Kâdi, *Tezkiretü'l-efkâr*, 35.

<sup>41</sup> el-Hatîb, *Târîhu's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatîb*, 269-270.

<sup>42</sup> es-Sâlih, *en-Nebe'ü'l-yakîn*, 200-201.

<sup>43</sup> el-Hatîb, *Târîhu's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatîb*, 271.

bahseder. Şiirini kendisi tedvin eden ve bölümlere ayıran el-Hâc, çağdaşı olduğu çok sayıda âlim için methiye ve mersiyeler yazmıştır. Bunların arasında Adana, Tarsus ve Antakyalı âlimler de vardır.<sup>44</sup>

Şeyh Abdülkerim'in öğrencisi Şeyh Muhammed Hâmid, 1305/1887 yılında Mezra'atü'l-Hanefiyye adlı köyde doğmuştur. Bihannın medresesinde Şeyh Abdülkerim'den nahiv dersleri aldıktan sonra anne tarafından dedesi Şeyh Ahmed Hasan Kırkaftı'den ve dayılarından istifade etmiştir.<sup>45</sup> 1914 yılında 1. Dünya Savaşı patlak verince Osmanlı ordusuna çağrılmıştır. Babasının bedelli askerlik ücretini üç defa ödemesine rağmen 1915 yılında zorla askere alınmıştır. Cemal Paşa'nın (ö. 1922) Süveyş kanalını almaya yönelik hücumunda esir düşmüş, yaklaşık 3 yıl Mısır'da esir kaldıktan sonra köyüne geri dönmüştür. 1922'de Tartûs'taki Caferî mahkemesinin kalem müdürlüğüne atanmıştır. İlerleyen yıllarda Bâniyâs, Ceble ve Mısyâf'ta kadılık görevini yürütmüştür. 1949'da emekli olduktan sonra bazı Alevî âlimlerle birlikte Caferî İslam Hayır Cemiyeti'nin kurulmasına katkıda bulunmuştur. Tartûs'ta İmam Ali b. Ebû Tâlib camisinin inşa edilmesine öncü olmuş, bir süre bu caminin imamlığını üstlenmiştir. Âyetullah Burûcirdî, Allâme Tabâtabâi, Şeyh Hasan eş-Şîrâzî, Şeyh Muhammed Cevâd Muğniyye gibi Usûlî İmâmî âlimlerle ilmî yazışmalarda bulunmuştur. 1975 yılında vefat etmiş, doğduğu köyde büyük bir kalabalık eşliğinde toprağa verilmiştir.<sup>46</sup>

Şeyh Yusuf el-Hatîb'in verdiği bilgilere göre Şeyh Mustafa Murhic 1233/1818 yılında, oğlu Şeyh İbrahim ise 1260/1844 yılında doğmuştur. el-Hatîb, Şeyh Mustafa'nın takva, huşu ve ilim sahibi olup gece gündüz ibadet eden büyük müminler arasında yer aldığını, kim-seden zekât kabul etmediğini, geçimini alın teriyle sağladığını, çok sayıda keramet gösterdiğini haber verir. Oğlu Şeyh İbrahim'in de babasının sıfatlarıyla muttasıf olduğuna değinir.<sup>47</sup> Şeyh Ali el-Kâdî, Şeyh Hüseyin Harfûş ve Şeyh Mahmud es-Sâlih de bu minvalde aktarımlar yaparlar ve bu iki şeyhi hayırla yâd ederler.<sup>48</sup>

Hayyir'in Alevî uyanışın en büyük başarısı olarak nitelediği "aşiret ayırımına karşı mücadele", üzerinde durulması gereken bir konudur. Bilindiği üzere Aleviler yüzyıllar boyunca aşiret temelli bir toplumsal

<sup>44</sup> Harfûş, *Târîhu's-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 4/1856-1857.

<sup>45</sup> İbrahim Harfûş, *el-Müstedrek fî târihi's-Şeyh Hüseyin Harfûş* (Lazkiye: y.y., 1991), 473.

<sup>46</sup> Harfûş, *el-Müstedrek*, 474-475.

<sup>47</sup> el-Hatîb, *Târîhu's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatîb*, 321.

<sup>48</sup> el-Kâdî, *Tezkiretü'l-efkâr*, 32; Harfûş, *Târîhu's-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 4/1917-1918; es-Sâlih, *en-Nebe'ü'l-yakîn*, 206-207.



yapıya sahip olmuşlardır. Başlangıçta ehil insanların elinde olan aşiret reisliği, zamanla liyakatsiz insanların eline geçmiş, onların maddî ve manevî çıkarları için kullandıkları bir araç haline dönüşmüştür. Metâvire aşiretinden İsmail Hayri Bey'in (ö. 1275/1858) Sâfita bölgesindeki hâkimiyeti döneminde<sup>49</sup> Alevî aşiretler arasında şiddetli çatışmalar yaşanmış, olaylar toplumsal kaosa dönüşmüştür. Bu olumsuz tabloyu gören Şeyh Hüseyin el-Ahmed (ö. 1295/1878), bölgenin önde gelen dinî ve siyasî şahsiyetlerine mektuplar yazmış, durumu düzeltmek için harekete geçmelerini istemiştir.<sup>50</sup> Söz konusu şahsiyetler 1271/1854 yılında toplanmışlar, Alevîlerin tek bir aşirete dönüştüğünü ilan ederek aşiretçiliği reddetmişlerdir. Dinî bir rabita kurarak Şeyh İbrahim Murhic'i (ö. 1283/1866) merci seçmişlerdir. Aldıkları kararları bir vesika haline getirerek imzalamışlardır. Şeyh Yasin Yunus'un hattıyla yazılan bu vesikada şu 18 âlimin imzası bulunmaktadır: Süleyman Abbas (Kâfûlcâ'), Hasan Yunus (el-Muskus), Habib İsa (Metver), Ali Mahmud (Bişabta), İbrahim Murhic (Bi'amra), Dîb Ahmed (el-Bîre), İbrahim Abbas Selman, İbrahim Es'ad, Abbas Câbir (et-Talî'i), Hüseyin Ahmed (Hımmîn), el-Hâc 'Abdu'l-'Âl, Sâlih İmran (es-Savma'a), İmran Hamdân (ez-Zâvî), Muhammed Yusuf (Ra'sû'l-Huşûfe), İsmail Muhammed (Übîn), Sâlih Ali (el-Hudeydiyyât), Selman Muhammed (Fetih Ebbûlî), Yâsîn Yunus Yâsîn (Beytü's-Şeyh Yunus).<sup>51</sup>

Yukarıdaki isimlerden Şeyh İbrahim Murhic ve Şeyh Hüseyin el-Ahmed'den kısaca da olsa bahsetmek faydalı olacaktır. Şeyh İbrahim, çağının en büyük âlimi sayılan Şeyh Mahmud Hüseyin Bi'amra'nın (ö. 1249/1833) öğrencisi ve halefi olup şer'î ilimlerde ve felek ilminde derinleşmiştir.<sup>52</sup> Şeyh Yusuf el-Hatîb, onun Alevî toplumunu edebî ilimlerle tanıştırdığını, çok sayıda cami ve mescidin inşasına öncülüğünü, insanları kible namazına ve Ramazan orucuna teşvik ettiğini belirtir. Faziletlerinin sayılamayacağını, kerametlerinin sınırlandırılmayacağını söyler.<sup>53</sup> Şeyh İbrahim'den sonra "merci" unvanını oğlu Şeyh Abdurrahman (ö. 1290/1873), sonra onun oğulları Şeyh

<sup>49</sup> İsmail Hayri Bey ve 1854-1858 arasındaki hâkimiyet dönemi hakkında bk. Muhammed Havende, *Târîhü'l-'Aleviyyîn ve ensâbuhum* (Beyrut: Dâru'l-Mehceti'l-Bayda', 2004), 154-156; Yvette Talhamy, "The Nusayri Leader Isma'il Khayr Bey and the Ottomans (1854-58)", *Middle Eastern Studies* 44:6 (2008), 895-908; Ali Çapar, "İsmail Hayri Bey İsyânı Işığında Osmanlı-Nusayri İlişkileri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 91 (Güz 2019), 43-63.

<sup>50</sup> Harfûş, *Târîhu's-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 4/1489, 1490, 1629, 1630.

<sup>51</sup> İlmî Heyet, *Fî rihâbi'z-zikrâ: eş-Şeyh Haydar Muhammed Haydar* (Dımaşk: el-Ehâli li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1412/1992), 517.

<sup>52</sup> el-Kâdî, *Tezkiretü'l-efkâr*, 31.

<sup>53</sup> el-Hatîb, *Târîhu's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatîb*, 137.

Abdüllatif (ö. 1298/1881), Şeyh Murhic, Şeyh Hasan ve Şeyh Muhammed sırasıyla taşımışlardır. Hocaların hocası lakabıyla anılan Şeyh Muhammed'in çocuklarından bu unvanı taşımaya layık biri çıkmayınca merciler silsilesi kesintiye uğramıştır.<sup>54</sup>

Şeyh İbrahim Murhic'in öğrencisi olan Şeyh Hüseyin el-Ahmed, çağının en büyük âlimi olarak nitelendirilmiştir. 20 civarında eser kaleme alan el-Ahmed'in,<sup>55</sup> çağının önde gelen âlimlerine yazdığı metkiye ve mersiyeleri içeren hacimli bir divanı da bulunmaktadır.<sup>56</sup> Sâfitâ'da yaşanan toplumsal kaosun izalesinde oynadığı aktif rolden anlaşılacağı üzere, dinî alanın yanı sıra dünyevî alanda da önemli işlere imza atmıştır. Torunlarından Vecih Muhyiddîn, Suriye'nin ilk Alevî tıp doktoru olup Tartûs'ta 1937-1938 yılları arasında yayımlanan *en-Nahda* adlı derginin sorumlu müdürlüğünü üstlenmiştir. Alevî âlim ve ediplerin yazılarına ev sahipliği yapan dergi, Vecih Muhyiddîn'in 1939 yılında genç yaşında beklenmedik ölümüyle yayın hayatını noktalamıştır. Alevî ediplerin Vecih Muhyiddîn için yazdıkları mersiyeler, onun Alevî uyanışında özel bir konumu olduğunu ihlas ettirmektedir.<sup>57</sup>

Alevî uyanışının en önemli simalarından biri, hiç şüphesiz Şeyh İbrahim Abdüllatif'tir (ö. 1916). Kendisi Şeyh İbrahim Murhic'in soyundan olup Alevîlerin 20. asırda yaşamış en büyük ilmî-edebeî şahsiyetleri arasında yer almaktadır. *el-İrfân*'daki<sup>58</sup> biyografisi, oğlu Şeyh Abdüllatif (ö. 1995) tarafından kaleme alınmıştır. Buradaki bilgilere göre Şeyh İbrahim 1296/1879 yılında doğmuş, bir yaşında babasını kaybedince annesi tarafından yetim olarak büyütülmüştür. Sekiz yaşında, köyünün müderrisi Şeyh Hamdân Şerrûf'un yanında Kur'an'ı hatmederek tecvit ve hattı öğrenmiştir. 1311/1893 yılında dönemin en büyük nahiv âlimlerinden Şeyh Ahmed Hasan es-Sârim'den sarf-nahiv ve hadis dersleri almıştır. 1315/1897 yılında Lübnanlı büyük edip Hoca Ebû Hannâ Se'ade Sâfitâ'ya yerleşip ted-

<sup>54</sup> el-Kâdi, *Tezkiretü'l-efkâr*, 31-32; Harfûş, *Târîhu's-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 4/1490, 1620.

<sup>55</sup> el-Hatib, *Târîhu's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatib*, 179.

<sup>56</sup> Harfûş, *Târîhu's-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 4/1511.

<sup>57</sup> el-Hayyir, *ed-Divân*, 252-254; Hâmid Hasan, *el-A'mâlû's-şi'riyyetü'l-kâmile: kasâidu'r-risâ'* (Dımaşk: Dâru'l-Yenâbi', 2003), 269-275; Abdüllatif İbrahim, *ed-Divân* (Dımaşk: Matba'atü'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1399/1979), 12-126.

<sup>58</sup> Alevî uyanışına önemli katkıları olan *el-İrfân* dergisi hakkında şu akademik çalışmaya göz atılabilir: Mecid el-Hedrâvi, *Mecelletü'l-İrfân el-Lübnâniyye: dirâse târîhiyye 1909-1936* (Küfe: Küfe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

rise başlayınca ondan istifade etmiştir. Kısa sürede Arap dilinde üstat seviyesine ulaşmıştır.<sup>59</sup> 1900 yılında Allâme Şeyh Mustafa Murhic'den fıkıh dersleri almıştır. Çok geçmeden ünü dört bir tarafa yayılmış, muhitinde ilim talep edenlerin birinci adresi olmuştur. 1325/1907 yılında arkadaşı Şeyh Süleyman el-Ahmed ile birlikte Saydâ'yı ziyaret ederek burada *el-İrfân*'ın sahibi Ahmed Ârif ez-Zeyn, Abdülhüseyn Şerefüddin el-Müsevi, Muhammed Hüseyin en-Necefî, Ahmed Rızâ gibi âlimlerle tanışmış ve daha sonra onlarla yazışmıştır. Faziletli bir âlim, fasih bir şair, belagati yüksek bir yazar olan Şeyh İbrahim, 1334/1916 yılında iktisadî sebeplerden dolayı ailesiyle Humus'a göç etmiş, burada 4 ay ikametinden sonra beklenmedik bir şekilde genç yaşta hayata gözlerini yummuştur.<sup>60</sup>

Alevî uyanışın önemli simalarından biri de Şeyh Ali Abbâs'tır (ö. 1971). Kendisi, Şeyh Muhsin Ali Selman Harfûş (ö. 1936) başta olmak üzere bazı Alevîlerin çabalarıyla 'Annâze köyünde kurulan medresede müdürlük yapmıştır.<sup>61</sup> Bu medresede Şeyh Abdurrahman el-Hayyir, Şeyh Muhammed Hamdân el-Hayyir, Şeyh Hüseyin Sa'ûd, Şeyh Muhammed Yasin Kırkaftî ve Şeyh Yusuf Yakub el-Hasan gibi önemli âlimler yetişmiştir.<sup>62</sup> Medrese, büyük başarılarla imza attığı için Fransız manda yönetimi tarafından tehlikeli bulunmuş ve kapatılmıştır. Şeyh Ali'nin çok sayıdaki eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Kalâid fi'l-'akâid*, *el-Vusul ilâ ma'rifeti'l-usûl*, *Sahifetü ed'îye*.<sup>63</sup>

Dönemin önemli âlim, şair ve eğitimcilerinden olan Şeyh Yunus Yusuf Nâcî (ö. 1972), 1301/1884 yılında Telletü'l-Hıdır köyünde doğmuştur. İlk eğitimini bu köyün âlimlerinden Şeyh Mahmûd Mustafâ'dan almıştır. İleri seviyedeki bilgilerini ise aynı köyün âlimlerinden Şeyh Muhammed Mahmûd Câbir'den telakki etmiştir. Gençliğinde aşiret lideri Câbir Abbâs et-Talî'nin ricasıyla İskenderun'a giderek iki sene boyunca buradaki Alevî öğrencileri eğitmiştir.<sup>64</sup> Bu öğrencilerden en çok dikkat çeken isim, ileri tarihlerde Kilikya bölgesinin en önde gelen âlim ve şairi olan Şeyh Hüseyin Muallâ'dır (ö. 1961). Şeyh Yunus, İskenderun'da geçirdiği iki seneden sonra köyüne dö-

<sup>59</sup> Abdüllatif İbrahim, "Tercümetü'l-Merhûm eş-Şeyh İbrahim Abdüllatif", *el-İrfân* 9/7 (Nisan 1924), 636.

<sup>60</sup> İbrahim, "Tercümetü'l-Merhûm eş-Şeyh İbrahim Abdüllatif", 637-638.

<sup>61</sup> Harfûş, *el-Müstedrek*, 424.

<sup>62</sup> Harfûş, *el-Müstedrek*, 390.

<sup>63</sup> es-Sâlih, *en-Nebe'ü'l-yakîn*, 206.

<sup>64</sup> Harfûş, *el-Müstedrek*, 693.

nerek çeşitli mıntikalardan gelen öğrencilere lügat, nahiv, fıkıh, tefsir, aruz ve şiir dersleri vermiştir.<sup>65</sup> Üretken bir müellif olan Şeyh Yunus'un yirmiden fazla risalesi bulunduğu, bunların kendi hattıyla dört ciltte toplandığı aktarılmaktadır.<sup>66</sup>

Hayir tarafından Alevî uyanışın güzel bir semeresi olarak nitelenen Şeyh Abdülkerim Muhammed (ö. 1936), parlak bir ilmî-edebî şahsiyet olmasının yanı sıra güzel ahlakıyla tanınmıştır.<sup>67</sup> Ona ithafen yazılan mersiyeler küçük bir kitapçık halinde yayımlanmıştır. Bu kitapçıkta mersiyesi bulunan edipler arasında Şeyh Yunus Nâcî, Şeyh İsa Sa'ûd, Şeyh Muhammed Hamdân el-Hayyir, Şeyh Abdüllatif İbrahim, Hâmid Hasan gibi önemli isimler yer almaktadır.<sup>68</sup>

Çağının önde gelen âlim ve şairlerinden Şeyh Ali Selman el-Mureykib (ö. 1907), Emir Muhriz b. Abdullah'ın soyundan gelmektedir. Tartûs'un Şeyh Bedir mıntikasında yer alan el-Mureykib köyünde doğmuş ve 66 yaşında vefatından sonra burada defnedilmiştir.<sup>69</sup> Dinî ve dünyevî alanlarda mukaddes faaliyetlere imza attığı söylenen Şeyh Ali, kendi malından bir minaresi ve üç kubbesi olan güzel bir cami inşa etmiştir. Vefatına kadar bu caminin imamlığını üstlenmiştir. Züht, takva, heybet ve keramet sahibi olarak tanıtılan Şeyh Ali, çağının tüm âlimleri tarafından büyük hürmet görmüş ve çoğu tarafından zarif kasidelerle övülmüştür.<sup>70</sup> Şeyh Ali'nin oğlu Şeyh Sâlih (ö. 1950), Suriye'de 1918-1921 yılları arasında Fransız emperyalizmine karşı Alevî direnişine komuta etmiştir.<sup>71</sup> Onun vatanî direnişi, Alevî uyanışının ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirilmektedir.<sup>72</sup>

### 2.3. Üçüncü Bölümün Değerlendirilmesi

<sup>65</sup> es-Sâlih, *en-Nebe'ü'l-yakîn*, 210.

<sup>66</sup> Harfûş, *el-Müstedrek*, 693.

<sup>67</sup> es-Sâlih, *en-Nebe'ü'l-yakîn*, 207.

<sup>68</sup> İlmî Heyet, *Merâsi's-Şeyh Abdülkerim Muhammed* (Lazkiye: y.y., 1936), 7-10, 19-28.

<sup>69</sup> el-Hatib, *Târîhu's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatib*, 262.

<sup>70</sup> Harfûş, *Târîhu's-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 4/1880-1887.

<sup>71</sup> Şeyh Sâlih'in Fransızlara karşı direnişi hakkında geniş bilgi için bk Hâmid Hasan, *Sâlih el-Ali sâ'iren ve şâ'iren* (Dimaşk: Dâru Mecelleti's-Sekâfe, 1393/1973); Abdüllatif el-Yûnus, *Sevretü's-Şeyh Sâlih el-Ali* (Dimaşk: Dâru'l-Yakzati'l-Arabiyye, 1426/2005); Kays İbrahim Abbas, *eş-Şeyh Sâlih el-Ali: evrâk ve şehâdât* (Dimaşk: Dâru't-Tekvin, 2005); Winter, *Târîhü'l-'Aleviyyîn*, 375-391.

<sup>72</sup> Winter, *Târîhü'l-'Aleviyyîn*, 373.

Hayyir, kuzeydeki uyanışın güneydeki kadar bariz olmamasını doğru bir sosyolojik sebebe bağlamıştır. Bu husus onun dikkatli ve dirayetli bir gözlemci olduğunu göstermektedir.

Hayyir'in kuzeydeki uyanışın ilk aktörü olarak zikrettiği Şeyh Ali en-Nâ'im (ö. 1269/1853), çağının önde gelen ilmî şahsiyetlerinden olup felek ilmiyle iştigalinden dolayı el-Felekî lakabıyla anılmıştır. İsmaililer ile yazıştığı ve dostane ilişkiler kurduğu bilinmektedir. Merkab diyarında bir değirmen inşa etmesi, mimarideki ustalığını göstermektedir.<sup>73</sup> 90 yıl yaşayan en-Nâ'im'in şöhreti, iffetli bir kişiliğe ve güzel ahlaka sahip olduğu söylenen oğlu Şeyh Zâhir ile devam etmiştir.<sup>74</sup>

el-Hekîm ailesinin büyük dedesi Şeyh İbrahim el-Hekîm'dir (ö. 1267/1851). Geleneksel tıpla ilgilendiği, birçok hastaya şifa dağıttığı belirtilmiştir.<sup>75</sup> Oğlu Şeyh Abbas'ın takva, huşu ve hidayet ehli, yumuşak huylu, temiz yürekli biri olduğu söylenir. Tıbbi hikmet konusundaki derinliğinden, ayrıca silah yapımındaki becerisinden bahsedilir.<sup>76</sup> Şeyh İbrahim'in torunu olan ve büyük üne kavuşan Şeyh Nâsır Yusuf el-Hekîm 1241/1825 yılında doğmuş, 1316/1898 yılında vefat etmiştir. İbadeti, takvası, cömertliği ve mütevazılığı ile bilinen Şeyh Nâsır'ın çok sayıda keramet gösterdiğine inanılmaktadır.<sup>77</sup> Onun manevî mirasını devralan oğlu Şeyh Sâlih'in (ö. 1939), babasının vasıflarını taşıdığı söylenmektedir.<sup>78</sup> Ona ithafen yazılan methiye ve mersiyeler, oğlu Şeyh İbrahim (ö. 1971) ve el-Hayyir tarafından derlenerek yayımlanmıştır.<sup>79</sup> Şeyh Nâsır'ın amcasının oğlu olan Şeyh İsa el-Hekîm ise 1249/1833 yılında doğmuş ve geleneksel tıp alanında maharet göstermiştir.<sup>80</sup>

Şeyh Muhammed Selman el-Mezâri', 1228/1813 yılında doğmuş, 1316/1898 yılında vefat etmiştir. Tüm faaliyetlerinde cesur olduğu, hiç kimseden çekinmeden hakkı savunduğu, çok cömert olduğu,

<sup>73</sup> Harfûş, *Târîhu's-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 3/1302.

<sup>74</sup> el-Hatib, *Târîhu's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatib*, 284.

<sup>75</sup> el-Kâdi, *Tezkiretü'l-efkâr*, 44; el-Hatib, *Târîhu's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatib*, 142.

<sup>76</sup> el-Hatib, *Târîhu's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatib*, 275.

<sup>77</sup> el-Hatib, *Târîhu's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatib*, 338; Harfûş, *Târîhu's-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 4/1769.

<sup>78</sup> el-Hatib, *Târîhu's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatib*, 339.

<sup>79</sup> Abdurrahman el-Hayyir - İbrâhim Sâlih Nâsır el-Hekîm, *el-İkdu'n-nazîm fî medâihi ve merâsi's-Şeyh Sâlih Nâsır el-Hekîm* (Dimaşk: Matba'atü'l-İnşâ, 1384/1964).

<sup>80</sup> el-Hatib, *Târîhu's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatib*, 261-262; Harfûş, *Târîhu's-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 4/1686.

çokça namaz kılp oruç tuttuğu, Kur'an okumayı çok sevdiği, insanların mallarına tamah etmediği, tüm aşiretlerin saygısını kazandığı aktarılmaktadır.<sup>81</sup> Eleştirel bakış açısına ve parlak bir zekâyâ sahip olduğu, ömrünü toplumuna hizmet etmeye adanmış ifade edilmektedir.<sup>82</sup> es-Sâlih'in aktardığına göre Ziya Paşa (ö. 1880) farklı mescitlerde birkaç defa onun arkasında namaz kılmıştır.<sup>83</sup> Şeyh Muhammed'in torunu Edîb Ali Muhammed'in olağanüstü bir zekâyâ ve geniş bir genel kültüre sahip olduğu, birçok dil bildiği, züht hayatı yaşadığı, çok sayıda öğrenci yetiştirdiği belirtilmektedir. Ayrıca kalemi güçlü bir yazar ve birinci sınıf bir eleştirmen olduğu, nitelikli bir şiir divanı bulunduğu aktarılmaktadır.<sup>84</sup>

Şeyh Ahmed Ali el-Kıl', 1258/1842 yılında doğmuş, 1311/1893 yılında vefat etmiştir. Meşhur Alevî velilerden Şeyh Abdullah ed-Dâli'nin (ö. 1070/1660) soyundan gelmektedir. Antakya, Lazkiye, Tartûs, Trablus, Humus ve Hama şehirlerine seyahat etmiş, çağının önde gelen âlimleriyle tanışmış, onları 200 beyti aşkın tarihî kasidesiyle övmüştür.<sup>85</sup> Alevî köylerinde mescit tarzında medreseler açılması için 1877 yılında dönemin Lazkiye valisi Ziya Paşa ile görüşmüş ve ondan destek istemiştir. Ziya Paşa onun talebini *el-Fevâidü'l-Ahmediyye fî beyâni'l-hudûdi'l-hamseti'l-İslâmiyye* adlı risalesiyle birlikte Babıali'ye iletmiş, talep olumlu karşılanmış, devlet bütçesi kullanılarak hızla 86 medrese inşa edilmiştir. En az 100 hane içeren köylerde inşa edilen bu medreselerde liyakat sahibi öğretmenler görevlendirilmiştir. Ancak yapılan tüm bu çalışmalar, Ziya Paşa'nın üç buçuk ay kadar sonra Konya'ya tayiniyle sekteye uğramıştır.<sup>86</sup>

Ziya Paşa'nın Alevîler tarafından hayırla yâd edilmesi dikkat çekicidir. Bu husus, adaleti ve ihsanı şiar edinen bir yöneticinin, mezhebi ya da ırkı ne olursa olsun sevgi ve saygıyla anıldığını göstermektedir. Kanaatimizce Ziya Paşa'nın Alevîlere yönelik siyaseti, onların sorunlarının çözümü için günümüz siyasetçilerine örnek teşkil etmektedir.

#### 2.4. Dördüncü Bölümün Değerlendirilmesi

Hayyir, makalesinin dördüncü bölümüne Şeyh Yusuf Ali el-Hatîb'i tanıtarak başlamıştır. Şeyh Yusuf, 1275/1858 yılında Ceble'ye bağlı Metver köyünde dünyaya gelmiştir. Dokuz yaşında yetim kalmış,

<sup>81</sup> el-Hatîb, *Târîhu's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatîb*, 293-294.

<sup>82</sup> Harfûş, *Târîhu's-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 4/1710.

<sup>83</sup> es-Sâlih, *en-Nebeü'l-yakîn*, 203.

<sup>84</sup> Üstat Edîb'e ilişkin geniş bilgi için bk. Harfûş, *Târîhu's-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 5/2099-2114.

<sup>85</sup> Harfûş, *Târîhu's-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 4/1451.

<sup>86</sup> es-Sâlih, *en-Nebeü'l-yakîn*, 201-203.

Ma'rûf ailesinin himayesinde yetişmiştir. 17 yaşındayken akrabası Şeyh Abdulhamîd Ali 'îd'in (ö. 1292/1875) köyü Beşerâgî'ye göç etmiş, burada tedrisat vermekle geçimini sağlamıştır. Beşerâgî'de 24 yıl huzurlu bir hayat sürdürdükten sonra Ceybül köyüne taşınmış, 1927 yılındaki vefatına kadar burada ikamet etmiştir.<sup>87</sup> Harfûş'un aktarımına göre zekâsı ve içtihadıyla ilim ve şîirde haklı bir şöhrete kavuşmuş, döneminin mercii olmuştur.<sup>88</sup> Sosyal ilişkileri çok iyi olan Şeyh Yusuf, Tarsus'ta ikamet eden amcası Şeyh Abdolvâhid ve oğulları Şeyh Muhammed ile Şeyh İsmail'i birçok defa ziyaret etmiş, bu arada Adana'ya da uğramıştır.<sup>89</sup> Adana'da Şeyh Ahmed Diyâb'ın (ö. 1920) evine konuk olduğu bilgisi, günümüze kadar şifahen aktarılmaktadır.<sup>90</sup> Tarsus'tan Tartûs'a uzanan geniş coğrafyada Alevilerin en büyük dinî otoritesi olan Şeyh Yusuf, Şeyh Süleyman el-Ahmed'in üstadıdır. Bu husus onun şöhretine şöhret katmıştır.

Beşerâgî'de yetişen bir diğer âlim olan Şeyh Abdurrahman Cumu'a; güzel ahlaklı, temiz niyetli, gece gündüz namaz kılıp oruç tutan, dinî kitaplara çok düşkün, Allah'ın verdiği rızka kanaat eden, boş sözlere kulak vermeyen, hattı ve okuması düzgün, nahiv ilmine vâkıf biri olarak tanıtılmaktadır. 1269/1853 yılında doğduğu, kardeşi Şeyh Yusuf'un da ona benzer vasıfları taşıdığı nakledilmektedir.<sup>91</sup>

Şeyh İsa İmran (ö. 1912), güzel ahlaklı, yumuşak huylu, faziletli bir âlim olarak tanıtılır. Döneminin önde gelen dinî önderlerinden biri olduğu, nesir ve nazım türünde eserler verdiği, mala mülke önem vermediği, Allah'ın verdiği rızka kanaat ettiği belirtilir.<sup>92</sup> Harfûş, ömrünü ilme adanmış bir âlim olarak nitelediği Şeyh İsa ile birçok defa görüştüğünü, ona hayattayken bir methiye, vefatından sonra da bir mersiye ithaf ettiğini söyler.<sup>93</sup> Ömrünün ortalarında, otuzlu yaşlarında, Abdülhadi ve Abdülhak adlı iki oğlunu kaybettiğini, ikisini kaybetmenin acısını derinden hissettiğini, onlara ithafen çok dokunaklı bir mersiye yazdığını aktarır.<sup>94</sup> Şeyh İsa bu mersiyede çağının

<sup>87</sup> el-Hatib, *Târîhu's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatib*, 3-4.

<sup>88</sup> Harfûş, *Târîhu's-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 5/2041.

<sup>89</sup> Harfûş, *Târîhu's-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 5/2042.

<sup>90</sup> Söz konusu şifahi aktarımı, Adana'nın saygın Alevî din adamlarından Şeyh Ahmet Ali Bedir'den (ö. 2013) işittiğimizi belirtmekte fayda görüyoruz.

<sup>91</sup> el-Hatib, *Târîhu's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatib*, 254.

<sup>92</sup> el-Hatib, *Târîhu's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatib*, 261.

<sup>93</sup> Harfûş, *Târîhu's-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 4/1890.

<sup>94</sup> Harfûş, *Târîhu's-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 4/1891.

müteveffa âlimlerini de zikretmiştir.<sup>95</sup> Mersiyesinin sonunda, zalim bir idarecinin 1309/1891 yılında Lazkiye’de insanlara büyük ıstıraplar yaşattığından bahsetmiş ve çağının karanlığından şikâyetle bulunmuştur.

Şeyh Yakub el-Hasan (ö. 1929); ilim, ahlak ve zühdü kişiliğinde toplayan, yüksek himmet sahibi biri olarak tanıtılmaktadır.<sup>96</sup> Züht hayatı yaşadığı belirtilmektedir.<sup>97</sup> Methiye, mersiye, vaaz ve hikem bâblarında oldukça güzel kasideler yazdığı söylenmektedir.<sup>98</sup> *Tezki-retü’l-hayât* adlı eseri, nakli ve aklı delillere dayanarak Allah’ın varlığını, birliğini ve adaletini ispat üzere kaleme alınmıştır. Üst düzey bir edebî-felsefî dille yazılan eser, çağın en değerli eserleri arasında gösterilmektedir.<sup>99</sup> Şeyh Yakub’un amcasının oğlu Şeyh Ali Hamdân’ın zürriyetinden, torunu Şeyh Ali Ahmed Şerbâ’nın (ö. 2016) Antakya’da fasih lisanı ve güzel hattıyla nam saldığı bilinmektedir. Kendisinin mahtut bir şiir divanı bulunduğu söz edilmektedir.

Kırdâha beldesinde temayüz eden el-Hayyir ailesinin atası, Şeyh Edîb el-Hayyir’dir (ö. 1303/1886). Soyu İsa el-Edîb el-Bâniyâsi’ye (ö. 440/1049) dayanan ve 55 yıl yaşayan Şeyh Edîb’in heybet, vakar, huşu ve hilim sahibi, son derece cömert, iyiliği emredip kötülüğü yasaklayan, sözü geçerli, insanlar arasında sulhu tesis eden, ibadetini hiçbir vakit aksatmayan, kerametleri herkesçe bilinen bir veli olduğu söylenir.<sup>100</sup> Ardında bıraktığı 11 erkek çocuktan en çok öne çıkan Şeyh Ahmed’dir (ö. 1955). Yumuşak huylu, fasih ve zeki bir âlim olarak nitelenen Şeyh Ahmed, 1925-1930 yılları arasında mezhep mahkemesinde baş kadılık, ardından Lazkiye hükümetinde Alevileri temsilen milletvekilliği yapmıştır.<sup>101</sup> Baş kadılık görevindeyken nezih ve adaletli kararlarıyla tanındığı bildirilmektedir.<sup>102</sup> Şeyh Ahmed’in kardeşi Şeyh Muhammed, Abdurrahman el-Hayyir’in babasıdır. Şeyh Ahmed’in diğer kardeşi Şeyh Hamdân’ın oğlu Muhammed Hamdân el-Hayyir, Arap dünyası çapında büyük bir şairdir. 1906 yılında Kırdâha’da doğmuş, dokuz yaşındayken babasını yitirmiş, amcası

<sup>95</sup> Bu mersiye için bk. Harfûş, *Târîhu’s-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 4/1891-1900.

<sup>96</sup> el-Hatîb, *Târîhu’s-Şeyh Yusuf Ali el-Hatîb*, 355.

<sup>97</sup> es-Sâlih, *en-Nebeü’l-yakîn*, 205.

<sup>98</sup> Harfûş, *Târîhu’s-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 5/2027.

<sup>99</sup> Harfûş, *Târîhu’s-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 5/2027.

<sup>100</sup> el-Hatîb, *Târîhu’s-Şeyh Yusuf Ali el-Hatîb*, 196.

<sup>101</sup> Harfûş, *Târîhu’s-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 5/1942.

<sup>102</sup> es-Sâlih, *en-Nebeü’l-yakîn*, 209.



Şeyh İd tarafından büyütülmüştür. ‘Annâze medresesinde Arap dilinin temellerini öğrenmiş, daha sonra çağının önde gelen âlimlerinden diğer İslâmî ilimleri tahsil etmiştir.<sup>103</sup> Çağına şahitlik eden ve yüksek edebî değer taşıyan divanı, 2006 yılında yayımlanmıştır. Lazkiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı bölümünde akademisyen olan kızı Selvâ el-Hayyir (ö. 1986), divana çok değerli, uzun bir mukaddime yazmıştır. Bu uzun mukaddimede babasının fikir dünyasını tanıtmış, şiirini şekil ve içerik açısından başarılı bir şekilde tahlil etmiştir.<sup>104</sup>

Şeyh Süleyman el-Ahmed (ö. 1942), Alevî uyanışın ve aynı zamanda Alevî-USûlî İmâmî yakınlaşmasının itici gücü olarak nitelendirilmiştir.<sup>105</sup> Harfûş, Mekzûn’dan sonra Alevîler arasında onun seviyesinde ilmî-edebî bir şahsiyet yetişmediğini söyler. Bir mecliste konuşmaya başladığında faydalı sözlerinin çokluğundan, lafızlarının tatlılığından ve mantığının inceliğinden dolayı, dinleyenlere “Keşke hiç susmasa” dedirtecek yetenekte olduğunu belirtir.<sup>106</sup> *el-İrfân* ve *el-Hilâl* gibi dergilerde vaaz ve irşat içeren şiirlerinin yayımlandığını zikreder.<sup>107</sup> Arap dilindeki şöhreti sebebiyle 1919 yılında Dımaşk’taki Arap İlim Akademisi’ne şeref üyesi seçilen el-Ahmed’in, ilim ruhunu yaymanın yanı sıra hurafelere karşı cesur bir savaş verdiği aktarılmaktadır. Ayrıca kızların okutulması için mücadele ettiği, kızı Cümânâ’nın (ö. 2015) Lazkiye’nin ilk kadın doktoru, diğer kızı Fâtıma’nın (ö. 1985) ise bayan edebiyatçıların öncüsü olduğu belirtilmektedir.<sup>108</sup> 14 Ekim 1938 tarihinde, ilmî faaliyetlerini ödüllendirmek adına kendisi için bir altın jübile (el-Yûbil ez-Zehebî) düzenlenmiş, Lazkiye valisi İhsan el-Câbirî’nin himayesinde gerçekleştirilen bu toplantıya Suriye ve Lübnan’ın önde gelen Sünnî, Şîi ve Hıristiyan çevrelerine mensup ilmî-edebî simalar katılmışlardır. Toplantıyı düzenleyen komitenin başında Trabzonlu Sünnî bir aileden gelen Abdulvâhid Harun’un bulunması dikkat çekicidir. Tartûslu Sünnî edip Muhammed Meczûb, el-Ahmed’in fikir dünyası ve ıslahatçı çalışmaları hakkında uzun bir mukaddime yazmıştır.<sup>109</sup> el-Ahmed’in şiirleri, *es-Sefîne* adını verdiği divanda toplanmıştır.<sup>110</sup> Hayatı ve fikirleri hakkında geniş bilgiyi, oğlu Ali Süleyman el-Ahmed’in yazdığı *el-İmâm eş-*

<sup>103</sup> Harfûş, *el-Müstedrek*, 495-496.

<sup>104</sup> el-Hayyir, *ed-Divân*, 13-89.

<sup>105</sup> Winter, *Târîhü’l-Aleviyyîn*, 371.

<sup>106</sup> Harfûş, *Târîhu’s-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 5/1949.

<sup>107</sup> Harfûş, *Târîhu’s-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 5/1950.

<sup>108</sup> Winter, *Târîhü’l-Aleviyyîn*, 372.

<sup>109</sup> Muhammed Meczûb, *Mukaddimetü’l-yûbil ez-zehebî* (Beyrut: el-Belâğ, 1987).

<sup>110</sup> Süleyman el-Ahmed, *es-Sefîne* (Beyrut: el-Belâğ, 2015).

Şeyh Süleyman el-Ahmed adlı geniş kapsamlı eserde bulmak mümkündür.<sup>111</sup> el-Ahmed'in büyük oğlu Bedevi'l-Cebel (ö. 1981), klasik Arap şiirinin gelmiş geçmiş en büyük temsilcilerinden biri sayılmaktadır. Şiirlerinin bir bölümü *Dîvânu Bedevi'l-Cebel* adıyla yayımlanmıştır.<sup>112</sup> el-Ahmed'in kızı Fâtıma, babasının yönlendirmesi ve teşviğiyle on beş yaşında şiir yazmaya başlamış, şiirlerini *el-Emânî* ve *en-Nûr* gibi dergilerde yayımlamıştır. Şiirleri genel olarak vicdânî, vatanî ve tabiata dairdir. Onun mezhepçiliği reddeden, gençlerin ve kadınların özgürlüğü ve eğitimini destekleyen makaleleri de vardır. Hayatı ve şiirleri hakkında iki çalışma bulunmaktadır.<sup>113</sup> Eşi Şeyh Kâmil (ö. 1992), Alevî velilerden Şeyh Ali Maruf'un (ö. 1236/1821) soyundan olup edip kimliğinin ötesinde İslâmî ilimlerde derinleşmiş bir âlimdir. Şeyh Süleyman'ın vefatından sonraki dönemde Alevîlerin sayılı mercileri arasında yer almıştır.

Hayyir, vaadini unutarak Şeyh Hüseyin Meyhûb ve Şeyh Hasan Haydar'dan bahsetmeden makalesinin dördüncü bölümünü sonlandırmıştır. Şeyh Hasan Haydar ile ilgili yeterli bilgiye sahip değiliz. Ancak kaynaklarda Şeyh Hüseyin Meyhûb'a dair geniş bilgiye rastlamaktayız. Bu sebeple burada ondan kısaca bahsetmekte fayda görüyoruz. Şeyh Hüseyin, 1310/1890 yılında Bâniyâs'a bağlı Mukarmide köyünde dünyaya gelmiştir. İtibarlı bir âlim olan babası Şeyh Meyhûb Harfûş'un (ö. 1916) soyu İsa el-Edîb el-Bâniyâsi'ye dayanır. Şeyh Hüseyin'in annesi Fâtıma ise Şeyh Nâsır el-Hekîm'in kızıdır. Şeyh Hüseyin nahiv ilmini Şeyh Abdülkerim Sa'd'dan; sarf, bedî' ve beyan ilimlerini Şeyh Muhammed Mahmûd Mustafa'dan telakki etmiştir.<sup>114</sup> Ömrünü ilme ve talime adayan Şeyh Hüseyin, sırasıyla 'Annâze, Birummânetü'l-Meşâih ve Mukarmide medreselerinde yüzlerce öğrenci yetiştirmiştir.<sup>115</sup> Ulusalci harekete verdiği destek sebebiyle 1936 yılında Fransızlar tarafından Ta'nitâ köyüne sürgün edilmiştir. Burada iki sene kaldıktan sonra köyüne dönmüş, 1939 yılında emekli olana kadar köyünde eğitim faaliyetlerini sürdürmüştür. Emeklilik döneminde gençleri ilme teşvik etmeye devam etmiş, 42 köy

<sup>111</sup> Ali Süleyman el-Ahmed, *el-İmâm eş-Şeyh Süleyman el-Ahmed* (Dımaşk: Dâru'l-Ferkad, 1431/2010).

<sup>112</sup> Bedevi'l-Cebel Muhammed Süleyman el-Ahmed, *Dîvânu Bedevi'l-Cebel* (Kum: Mûes-sesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1421/2000).

<sup>113</sup> Ümâme el-Ahmed, *Fâtıma Süleyman el-Ahmed: şâ'iretü'l-insân ve'l-vatan* (Dımaşk: Dâru'l-Hâris, 1999); İsmail Mürüvve, *Fetâtü Gassân: şâ'ire min devheti's-şi'ri'l-asîl* (Dımaşk: Vezâretü's-Sekâfe, 2019).

<sup>114</sup> Harfûş, *el-Mağmûrûn*, 19.

<sup>115</sup> Harfûş, *el-Mağmûrûn*, 21.

okulunun açılmasına öncü olmuştur.<sup>116</sup> Öğrencilerine şahsî malından infak edecek kadar cömert olan Şeyh Hüseyin, oğlu Mahmud'un Avrupa'da tıp okumasına, kızının da üniversite mezunu olmasına destek vermiştir.<sup>117</sup> 12 eser kaleme alan Şeyh Hüseyin'in *el-İrfân* dergisinde yayımlanmış makaleleri de bulunmaktadır.<sup>118</sup> Şeyh Hüseyin, Şeyh Sâlih el-Ali'nin önderliğindeki Alevî direnişin en önemli destekçilerinden biriydi. Onun evi, mücahitlerin sığınağı mesabesinde olduğu için Fransızlar tarafından yakılmıştır. Şeyh Hüseyin'in başına gelen en büyük felaketlerden bir diğeri de büyük emeklerle oluşturduğu, nefis mahtut eserler içeren kıymetli kütüphanesinin Fransızlar tarafından müsadere edilmesidir.<sup>119</sup> Şeyh Hüseyin'in birkaç arkadaşıyla birlikte toplum mahkemesi kurduğu, bu mahkemeye riyaset ettiği, muhitinde 30 yıl boyunca davalara baktığı, ölene kadar da anlaşmazlıkları çözdüğü belirtilmektedir.<sup>120</sup> Güzel ahlaklı, temiz kalpli, iyiliksever, âbid ve zahit bir âlim olarak tanıtılan Şeyh Hüseyin, 1959 yılında hayata gözlerini yummuştur.<sup>121</sup>

### 2.5. Beşinci Bölümün Değerlendirilmesi

Hayir, makalesinin beşinci bölümünde bazı Alevî âlimlerin mescit inşa etmelerine değinmiştir. Alevî bölgelerde mescitlerin azlığını, Alevî âlimlerin gösteriş ve riyadan uzak durma istekleriyle ilişkilendirmiştir. Ancak kanaatimizce buradaki aslı sebep, Alevî âlimlerin siyasi ve malî destekten mahrum olmalarıdır. Mescitlerin inşası ve buralarda görev yapacak din adamlarının maaşlarının verilmesi yüksek bir maddî güç gerektirmektedir. Sayıları az, malî imkânları da son derece kısıtlı olan Alevî âlimlerin bu meseleyi tek başlarına çözmeleri mümkün değildir.<sup>122</sup> Bu mesele, Alevî kökenli el-Esed ailesinin Suriye'de yönetime gelmesiyle de çözülememiştir. Zira bu yönetim döneminde de Alevî âlimlere sosyal hak ve güvenceleri verilmemiş, Alevî toplumuna dinî hizmet verecek bir kurum tesis edilmemiştir. Durum böyle olunca Alevî bölgelerde mescitlerin sayısı sınırlı kalmıştır. Bu

<sup>116</sup> Harfûş, *el-Mağmûrûn*, 22.

<sup>117</sup> Harfûş, *el-Mağmûrûn*, 23.

<sup>118</sup> Şeyh Hüseyin'in eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Harfûş, *el-Mağmûrûn*, 27-59.

<sup>119</sup> Harfûş, *el-Mağmûrûn*, 23-24.

<sup>120</sup> Harfûş, *el-Mağmûrûn*, 25.

<sup>121</sup> Harfûş, *el-Mağmûrûn*, 26.

<sup>122</sup> Bazı Alevî âlimler mescit inşa edebilmek için çareyi, Usûlî İmâmîlerden malî destek istemekte bulmuşlardır. Örneğin Mısyâf kadısı Şeyh Muhammed Hâmid, Tartûs'ta İmam Ali b. Ebû Tâlib camisinin inşası için Kum Üniversitesi rektörü Âyetullah Burûcirdî'den yardım talep etmiştir. bk. Harfûş, *el-Müstedrek*, 479-480.

mescitler Alevî âlimlerin fedakârlıkları sayesinde ayakta durmaktadır.

Hayyir, Alevî uyanış sürecinde dinî eğitimin tabana yayılmasından bahsetmiştir. Ancak bu yayılma, yine siyasi ve malî destekten mahrumiyet sebebiyle süreklilik arz etmemiştir. Zamanla nüfusun hızla artması, buna mukabil din adamlarının sayılarının azalması, ayrıca kentleşme olgusu da hesaba katılırsa Alevîlerin geneli dinî eğitimden mahrum kalmışlardır.

Hayyir, Alevîler arasında aşiret ayırımına karşı mücadelenin kim tarafından başlatıldığını bilmediğini belirtmiştir. Bu mücadelenin fikir babasının Şeyh Hüseyin el-Ahmed olduğuna daha önce değinmiştik. Günümüzde Alevî âlimler aşiretçiliğe karşı mücadeleye devam et-seler de özellikle eğitimsiz çevrelerde aşiretçilik hâlâ etkisini sürdürmektedir.<sup>123</sup>

Hayyir, ilim ricalinin zekât alarak geçinmesini, mahcubiyet doğuran bir durum olarak görmüştür. Hâlbuki topluma verdikleri hizmet düşünülüğünde onların zekât alması doğal bir hak olarak görülebilir. Buradaki asıl sorun, liyakat sahibi olmayanların zekât almasıdır. Bu müzmin sorun hâlâ çözülebilmemiş değildir.

Hayyir, 'Annâze medresesine benzeyen iki medreseye değinmiştir. Bu iki medrese, Alevî âlimler ve hayırseverlerin çabalarıyla 1918 yılında açılan Halbekkû (Ceble İlçesi) ve Mukarmide (Bâniyâs İlçesi) medreseleridir.<sup>124</sup> Halbekkû medresesinin müdürlüğünü Muhammed Süleyman el-Ahmed (Bedevî'l-Cebel) yapmıştır. Şer'î vergilerle finanse edilen bu dinî-ilmî medreseler 1919 yılının sonuna kadar faaliyet göstermişler, Fransızlara karşı Alevî direnişin başlamasıyla kapatılmışlardır.<sup>125</sup>

Hayyir, Şeyh Süleyman el-Ahmed ve Şeyh İbrahim Abdüllatif'in ıslahat çalışmalarına muhalefet edenlerden bahsetmiştir. Doğrusu, bunlar mutaassıp ve aşırı taklitçi çevrelere mensuptular. Ancak bu iki âlim, karşılaştıkları muhalefete aldırış etmeden kararlı bir şekilde davalarını savunmuşlar ve Alevî uyanışın önderleri olarak tarihteki yerlerini almışlardır.<sup>126</sup> Hayyir'in tahmin ettiği gibi, daha sonraki ne-

<sup>123</sup> Aşiretçiliğin Alevî toplumu üzerindeki etkisi hakkında bk. es-Sâlih, *en-Nebeü'l-yakîn*, 181-186.

<sup>124</sup> el-Hayyir, 'Akîdetunâ ve vâki'unâ, 44-45.

<sup>125</sup> el-Hayyir, 'Akîdetunâ ve vâki'unâ, 45.

<sup>126</sup> Bu iki âlimin ıslahatçı çalışmaları ve karşılaştıkları zorluklar hakkında bk. İbrahim, *ed-Divân*, 13-15.

siller ikisinin kıymetini bilmıştır. Her sene, Şeyh Süleyman el-Ahmed'in ölüm yıl dönümü olan 18 Ekim gününde, mezarı başında toplanan binlerce insan bunun en somut göstergesidir.

### 2.6. Altıncı Bölümün Değerlendirilmesi

Hayyir, makalesinin altıncı bölümünde ikinci uyanış adını verdiği kültürel uyanışı ele almıştır. Bu uyanışta, birinci uyanıştan farklı olarak çağdaş ilimlerin ve yabancı dillerin öğretilmesine işaret etmiştir. Hayyir'in anlattıklarından, Fransızlar'ın bu uyanıştan hoşnut olmadıkları, onu engellemek için sistematik bir çaba harcadıkları anlaşılmaktadır. Bunun sebebi, Hayyir'in isabetli bir şekilde ortaya koyduğu üzere, cahil bırakılan bir halkın Fransa'nın emperyalist emelleleriyle tamamen uyuşmasıdır. Fransızlar Alevî halkı cahil bırakmak için hem eğitimlerini engellemişler hem de emeklerini sömürmüşlerdir. Diğer taraftan, kendisini ilah ilan eden Selman el-Mürşid (ö. 1946) adlı bir ümmiyi desteklemek suretiyle Alevîler arasında bidatlerin türemesine hizmet etmişlerdir.<sup>127</sup>

Yenilikçi Alevîler ile muhafazakâr Alevîler arasındaki karşılıklı suçlamalar incelendiğinde, her iki tarafın dinî ve dünyevî meselelere orta yolcu bir yaklaşım yerine ifrat ya da tefriti esas alan bir yaklaşımla baktıkları görülmektedir. Bu tablo, Alevî toplumuna özgü değildir. Zira diğer İslâmî toplumlarda da benzeri tabloyla sıkça karşılaşılmaktadır.

Hayyir, kültürel uyanışın dinî ve meslekî eğitimi ihmal ettiğini söylemiştir. Bu tespit, 1930'lu yıllardan 1960'lı yılların başına uzanan süreç için isabetli görülmektedir. Kültürel uyanış, bu tarihten sonra tedricî bir şekilde meslekî eğitimi de kapsamış, böylece Alevîler arasında çok sayıda tabip, mühendis, zanaatkâr, tacir ve üst düzey bürokrat yetişmiştir. Ancak Hayyir'in tahmin ettiği gibi, sosyal alandaki bu olumlu gelişme, dinî alanda gözlenmemiştir. Bunun başlıca sebebi, Alevî toplumuna dinî hizmet verecek, hem fikrî hem malî bakımdan güçlü bir kurumun yokluğudur. Bunun sorumluluğunu yalnızca siyasîlere yüklemek haksızlık olur. Alevîlerin kimi zaman aşîret taassubundan, kimi zaman itikadî bazı ihtilaflardan dolayı bir türlü birlik olamamalarının bu husustaki en önemli faktör olduğunu belirtmek gerekir.

### Sonuç

Hayyir, makalesinde her ne kadar Alevîliğin tanımını ve İslam'daki yerini tam olarak ortaya koyamasa da Alevî uyanışın genel tablosunu

<sup>127</sup> Selman el-Mürşid'in kurduğu Mürşidiyye fırkası hakkında bk. Süleyman et-Ta'ân, "et-Taîfetü'l-Mürşidiyye fi Süriyye", *Kadim Akademi SBD* 2/1 (Haziran 2018), 90-107.

başarılı bir şekilde tasvir etmiştir. Uyanışın önde gelen simaları, onların ıslahatçı çalışmaları, dinî uyanış ile kültürel uyanış arasındaki farklar, muhafazakârlar ile yenilikçiler arasındaki gerilim ve kültürel uyanışın eksik yönleri hakkında doğru değerlendirmeler yapmıştır. Alevî toplumunun geleceğine ilişkin makul tahminler yürütmüştür. Onun bu tahminlerinin ilerleyen süreçte isabetli olduğu anlaşılmıştır.

Hayyir'in makalesinden, Alevî âlimlerin 20. asrın ortalarına kadar Alevî toplumun hem dinî önderleri hem muallimleri hem de yargıçları oldukları anlaşılmaktadır. Onlar nizamî okulların ve mahkemelerin bulunmadığı dönemlerde toplumu eğitime ve sosyal adaleti sağlama görevlerini de uhdelerine almış görünmektedirler. Toplumun aydınları olmaları hasebiyle onları Suriye'nin Fransızlara karşı bağımsızlık mücadelesinde ön saflarda görmemiz de bir tesadüf değildir. Ancak 1960'lı yılların başından itibaren devlet kurumlarının güçlenmesiyle birlikte Alevî âlimlerin fonksiyonları azalmış, toplumsal hayata hâkimiyetleri zayıflamıştır. Hal böyle olunca 1990'lı yıllara gelindiğinde Alevî âlimlerin çocukları genelde yüksek tahsile yönelmişlerdir. Bunda, Alevî âlimlere sosyal bir güvence verilmemesi de etkili olmuştur.

Hayyir'in makalesinin en önemli niteliklerinden biri, Alevî âlimlerin züht ve takva esaslı hayatlarını, özellikle de şer'î ibadetleri yerine getirme konusundaki iradelerini ortaya koymasıdır. Bu irade, Alevîlerin tamamının şer'î ibadetleri ihmal ettiği yönündeki yaygın kanaati sorgulamayı gerektirmektedir. Hayyir'in verdiği bilgiler, Alevî âlimlerin ve dolayısıyla onlardan eğitim alma imkânına erişmiş Alevîlerin şer'î ibadetleri hassasiyetle icra ettiklerini göstermektedir. Ancak bu zümrenin küçüklüğü, Alevî gelenekle organik bağı bulunmayan Alevî zümrenin ise çoğunluğu oluşturması, Alevîlik hakkında yanlış kanaatlerin türemesine sebebiyet vermiştir. Alevîliğe yabancılaşmış büyük Alevî zümrenin cehalet ve ihmallerinin Alevîliğe mal edilemeyeceği aşikârdır. Bu önemli noktanın farkına varıldığında Alevîlik ile ilgili tasavvurumuzun daha gerçekçi hale geleceğini düşünüyoruz.

Bu makalede adı geçen bazı Alevî âlimler hakkında müstakil makaleler yazılması, Alevî geleneğin daha iyi anlaşılması açısından faydalı olacaktır. Özellikle Şeyh Süleyman el-Ahmed, Şeyh İbrahim Abdullatif ve Şeyh Yakub el-Hasan hakkında çalışmalar yapılması elzemdir. Ayrıca bu âlimlerin yetiştirdiği, 1950'lerden 1990'lı yılların sonlarına kadar Alevî toplumunun manevî önderliğini üstlenen ilmi-edebî simaları da mutlaka araştırmak ve ilim dünyasına tanıtmak gerekmektedir. Benzer araştırmalar, Kilikya bölgesindeki Alevî âlimler için de yapılmalıdır. Yapılması gereken tüm bu araştırmalar, Alevîlikle ilgili çalışmaların henüz başında bulunduğumuzu göstermektedir.

### Kaynakça

- Abdülhamit, Abdülhamit Mahmut. *Beytü's-Şeyh Yûnus Âl Yâsîn*. Tartûs: Matba'atü İyâs, 1996.
- Ahmed, Ali Süleyman. *el-İmâm eş-Şeyh Süleyman el-Ahmed*. Dımaşk: Dâru'l-Ferkad, 1431/2010.
- Ahmed, Süleyman. *es-Sefîne*. Beyrut: el-Belâğ, 2015.
- Ahmed, Ümâme. *Fâtıma Süleyman el-Ahmed: şâ'iretü'l-insân ve'l-vatan*. Dımaşk: Dâru'l-Hâris, 1999.
- Âsî, Esad Ali. *el-Aleviyyûn târihen ve mezheben*. Beyrut: Dâru'l-Mecceti'l-Baydâ', 1432/2011.
- Ali, Es'ad Ahmed. *Fennü'l-Munteceb el-Âni ve 'irfânuhu*. Beyrut: Dâru'n-Nu'mân, 1388/1968.
- Ali, Es'ad Ahmed. *Ma'rifetullâh ve'l-Mekzûn es-Sincârî*. Beyrut: Dâru'r-Râ'idî'l-'Arabî, 1392/1972.
- Bedevi'l-Cebel, Muhammed Süleyman el-Ahmed. *Divânu Bedevi'l-Cebel*. Kum: Mües-sesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1421/2000.
- Cu'fi, Mufaddal b. Ömer. *Tevhîdü'l-Mufaddal*. thk. Kays el-'Attâr. Kum: Menşûrât Delil Mâ, ts.
- Çapar, Ali. "İsmail Hayr Bey İsyanı Işığında Osmanlı-Nusayri İlişkileri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 91 (Güz 2019), 43-63.
- Harfûş, Ali Abbas. *el-Mağmûrûn el-kudâmâ fî cibâli'l-Lâzikiyye*. Dımaşk: Dârus-Sevsen, 2. Basım, 2007.
- Harfûş, Hüseyin. *Târîhu's-Şeyh Hüseyin Harfûş*. 5 Cilt. nşr. İbrahim Harfûş. Lazkiye: y.y., 1987.
- Harfûş, İbrahim. *el-Müstedrek fî târihi's-Şeyh Hüseyin Harfûş*. Lazkiye: y.y., 1991.
- Hasan, Hâmid. *el-Mekzûn beyne'l-imâra ve's-şi'r ve't-tasavvuf*. 4 Cilt. Dımaşk: Dâru Mecelleti's-Sekâfe, ts.
- Hasan, Hâmid. *el-A'mâlû's-şerriyyetü'l-kâmile: kasâidu'r-risâ'*. Dımaşk: Dâru'l-Yenâbi', 2003.
- Hasîbî, Hüseyin b. Hamdân. *el-Hidâyetü'l-kübrâ*. Beyrut: Belâğ Yayınevi, 1986.
- Hasîbî, Hüseyin b. Hamdân. *el-Hidâyetü'l-kübrâ*. thk. Mustafa Subhî el-Hıdır. Beyrut: Şeriketü'l-A'lamî li'l-Matbû'ât, 1427/2007.
- Hatîb, Yusuf Ali. *Târîhu's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatîb*. nşr. Şaban Ali. Lazkiye: y.y., ts.

- Havende, Muhammed. *Târîhü'l-'Aleviyyîn ve ensâbuhum*. Beyrut: Dâru'l-Mehecce'ti'l-Baydâ', 2004.
- Hayyir, Abdurrahman - Hekîm, İbrahim Sâlih Nâsır. *el-'İkdu'n-nazîm fî medâihi ve merâsi's-Şeyh Sâlih Nâsır el-Hekîm*. Dımaşk: Matba'atü'l-İnşâ, 1384/1964.
- Hayyir, Abdurrahman. *'Akîdetunâ ve vâki'unâ nahnu'l-Müslimîn el-Ca'feriyyîn el-'Aleviyyîn*. Dımaşk: Kütüb Zâtü Fâide, 7. Basım, 1414/1994.
- Hayyir, Abdurrahman. *Yakzatü'l-Müslimîn el-'Aleviyyîn*. nşr. Hânî el-Hayyir. Dımaşk: Kütüb Zâtü Fâide, 1417/1996.
- Hayyir, Muhammed Hamdân. *ed-Divân*. Dımaşk: y.y., 1427/2006.
- Hedrâvî, Mecîd. *Mecelletü'l-'İrfân el-Lübnâniyye: dirâse târihiyye 1909-1936*. Küfe: Küfe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- İbrahim, Abdüllatif. "Tercümetü'l-Merhûm eş-Şeyh İbrahim Abdüllatif". *el-'İrfân* 9/7 (Nisan 1924), 636-638.
- İbrahim, Abdüllatif. *ed-Divân*. Dımaşk: Matba'atü'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1399/1979.
- İlmî Heyet. *Merâsi's-Şeyh Abdülkerîm Muhammed*. Lazkiye: y.y., 1936.
- İlmî Heyet. *Fî rihâbi'z-zikrâ: eş-Şeyh Haydar Muhammed Haydar*. Dımaşk: el-Ehâli li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1412/1992.
- İlmî Heyet. *Beyânu 'akîdeti'l-Müslimîn el-'Aleviyyîn*. Beyrut: Dâru'l-Mehecce'ti'l-Baydâ', 1425/2004.
- İSAM, İslam Araştırmaları Merkezi. "İlahiyat Makaleler Veri Tabanı". Erişim 30 Ağustos 2022. <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>
- Kâdî, Ali. *Tezkiretü'l-efkâr bizikri's-sâdeti'l-ebrâr*. Lazkiye, y.y., 2001.
- Meczûb, Muhammed. *Mukaddimetü'l-yübül ez-zehebî*. Beyrut: el-Belâğ, 1987.
- Mürüvve, İsmail. *Fetâtü Gassân: şâ'ire min devheti's-şi'ri'l-asîl*. Dımaşk: Vezâretü's-Sekâfe, 2019.
- Sâlih, Mahmud. *en-Nebe'ü'l-yakîn 'ani'l-'Aleviyyîn*. Lazkiye: Dâru'l-Mürsât, 3. Basım, 1417/1997.
- Sonay, Ahmet. "Abdurrahman el-Hayyir'in *Târîhu'l-'Aleviyyîn* Adlı Esere Yönelik Eleştirileri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (Haziran 2021), 255-290.



- Sonay, Ahmet. "Çağdaş Nusayrî Âlimlerden Abdurrahman el-Hayyir: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri". *Kocatepe İslâmi İlimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 154-172.
- Ta'ân, Süleyman. "et-Tâifetü'l-Mürşidiyye fi Sûriyye". *Kadim Akademi SBD* 2/1 (Haziran 2018), 90-107.
- Talhamy, Yvette. "The Nusayri Leader Isma'il Khayr Bey and the Ottomans (1854-58)". *Middle Eastern Studies* 44:6 (2008), 895-908.
- Winter, Stefan. *A History of the Alawis (From Medieval Aleppo to the Turkish Republic)*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Winter, Stefan. *Târîhü'l-'Aleviyyîn min Haleb el-kurûni'l-vustâ ile'l-Cumhûriyyeti't-Türkiyye*. İstanbul: Merkez Harmûn, 2018.
- YÖK, Yüksek Öğretim Kurulu. "Tez Merkezi". Erişim 29 Ağustos 2022. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Yûnus, Abdüllatif. *Sevretü's-Şeyh Sâlih el-Ali*. Dımaşk: Dâru'l-Yak-zatî'l-Arabiyye, 1426/2005.

### Extended Summary

The religious and cultural revival of the 'Alawis in Syria during the 19th and 20th centuries has been referred to in the literature as the "awakening of 'Alawis." This period of awakening is a significant turning point in 'Alawism's history. However, an independent academic study has yet to be conducted to examine this process in academic writing. The most comprehensive treatment of this subject is presented in the article "Yağzat al-Muslimîn al-'Alawiyyîn" by contemporary 'Alawi scholar Sheikh 'Abd al-Rahmân al-Khayyir. Al-Khayyir based the main ideas of his article on his field observations and sociological-psychological observations. The article was published in six parts in the monthly magazine al-Nağda, based in Tartus and led by intellectuals, under the presidency of Wajîh Muhyî al-Dîn, between January and June of 1938. However, the article was forgotten for a long time until it was published as an independent work by al-Khayyir's son, Hânî al-Khayyir, in Damascus in 1996.

In the first part of the article, al-Khayyir discusses the hardships experienced by 'Alawis through various historical periods, their interest in the theological study of monotheism, and their view of Islam as representing the ultimate essence of all divine religions. He also expresses his regret over the distortion of classical 'Alawi works by ignorant copyists and calls on 'Alawi scholars to correct them. In the second part, he evaluates the centuries-long period of decline among

'Alawis and describes the signs of the "first awakening" seen in the religious awakening in Tartus. The third and fourth parts address the signs of religious awakening in Latakia. In the fifth part, he discusses the influence of reformist scholars and the challenges they faced. The sixth and final part focuses on the signs and shortcomings of the "second awakening," a cultural awakening, and the tension between innovators and conservatives.

This present study offers a translation and analysis of al-Khayyir's article, aiming to shed light on the "awakening process," which is believed to be a turning point in 'Alawism's history. Additionally, we aimed to open doors and provide a starting point for researchers interested in working in this field. We also believed that our study would be a useful reference for readers interested in the subject. In translating the text, we remained faithful to the text while striving for language fluency. In the analysis part, we adopted an understanding and interpretive approach and attempted to maintain an objective stance. We provided supplementary information about the individuals mentioned in the article. For this purpose, we utilized biographical works such as Sheikh 'Alî al-Qâdi's "*Tadhkirat al-Afkâr bi-Dhikr al-Sâdat al-Abrâr*," Sheikh Yûsuf 'Alî al-Khaṭīb's "*Târîkh al-Shaykh Yûsuf 'Alî al-Khaṭīb*," and Sheikh Ḥusayn Ḥarfûsh's "*Târîkh al-Shaykh Ḥusayn Ḥarfûsh*." We also made references to Sheikh Maḥmûd al-Şâlih's "*al-Nabâ' al-Yaqîn 'an al-'Alawiyyîn*" and Stefan Winter's "*A History of the 'Alawis (From Medieval Aleppo to the Turkish Republic)*."

It is possible that al-Khayyir utilized a scientific approach in his article and successfully depicted the general picture of the 'Alawi awakening. It is necessary to acknowledge his accurate assessments regarding the prominent figures of the awakening, their reformist activities, the differences between religious awakening and cultural awakening, the tension between conservatives and innovators, and the shortcomings of the cultural awakening. Looking at the subsequent historical stages, it becomes evident that al-Khayyir's predictions of the 'Alawi community were accurate. However, in places, al-Khayyir needs to define 'Alawism and fully determine its place within Islam.. Instead of a thoroughly engaging with these questions al-Khayyir embarks on a defensive effort to defend 'Alawism in the first part of his article. This suggests that the offensive claims made about Alawis during that period pushed al-Khayyir into a defensive mindset.

Al-Khayyir's article demonstrates that 'Alawi scholars were both religious and political leaders of the 'Alawi community during the awakening process. Seeing them at the forefront of Syria's struggle for independence against the French clearly reflects this. However, the situation changed with the strengthening of state institutions in

the early 1960s. As the influence of the 'Alawi sheiks decreased, their dominance over social life weakened. Consequently, by the 1990s, the children of sheik families generally turned to higher education rather than taking up religious leadership roles in the community. The lack of financial security provided to 'Alawi sheiks also played a role in this change.

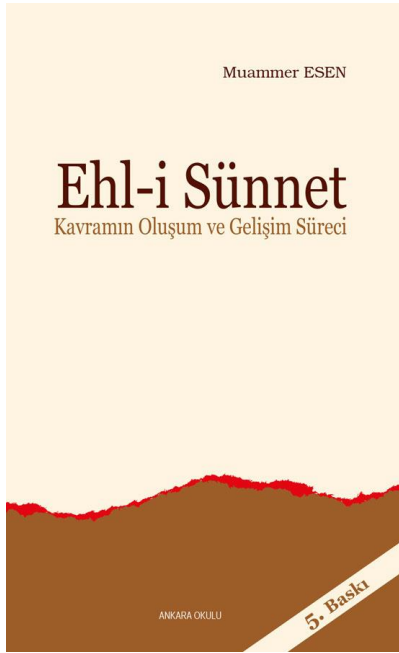
Al-Khayyir's article highlights the ascetic and pious lives of 'Alawi scholars, particularly their determination to fulfill religious duties. This determination materialized with the construction of numerous mosques in 'The Alawi region under their leadership. However, these efforts failed to reach the larger 'Alawi population. The main reason for this is the low number of 'Alawi scholars and their limited resources, resulting in a lack of religious education for the ordinary people. The ignorance and negligence of the 'Alawi population cannot be attributed to 'Alawism. 'Alawism and 'Alawis are separate entities, and we believe that realizing this distinction will make our perception of 'Alawism more realistic.

We believe separate articles should be written about the 'Alawi scholars mentioned in al-Khayyir's article. This would be beneficial in understanding these scholars' intellectual worlds and areas of activity.. It is especially a desideratum to conduct an individual academic study dedicated to Sheikh Sulaymân al-Aḥmad, who is the symbolic figure of the 'Alawi awakening and considered the driving force behind 'Alawi-Uṣûlî Imâmî rapprochement. A considerable amount of information available on his personality and scholarly legacy, which would offer sufficient material for a doctoral thesis. The intellectual and literary legacies of his contemporaries Sheikh Ib-râhîm 'Abd al-Laṭîf and Sheikh Yaḳûb al-Ḥasan also possess the qualities and quantity that can be the subject of academic research. In addition, it is necessary to research and introduce the scholarly-literary figures who assumed the spiritual leadership of the 'Alawi community from the 1950s until the late 1990s, whom these scholars nurtured. Similar research should also be conducted on 'Alawi scholars of the Cilicia region in Turkey. All these research endeavors indicate that we are still at the beginning of studies on 'Alawism.

**Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci**

Muammer Esen, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 5. Baskı,  
2019, 208 s.

Refika Aktaş\*



Dinin anlaşılması noktasında farklı siyasî, itikadî, ictimâî, iktisadî, coğrafi ve tarihî faktörlerin etkisiyle meydana gelen farklılaşmaların sistematikleşmesi ve kurumsallaşarak düşünce tarihinde derin izler bırakması neticesinde mezhep dediğimiz beşeri oluşumlar ortaya çıkmaktadır. Ehl-i Sünnet ise İslam'ın itikadî ve amelî sahadaki düşünce ekolleri şeklinde tanımlanan mezhep kavramının sınırlarını, itikadî, fikhî ve tasavvufi boyutta farklı bileşenleri barındıran şemsiye kavram ve üst kimlik olması sebebiyle aşmaktadır. Hâricilik, Mürcie, Şia, Mu'tezile, Eş'arilik ve Mâtüridilik gibi hakkında fazlaca araştırma yapılan

mezheplerin dışında geçmişte ve günümüzde pek çok çalışmaya konu edilen, belirli bir zaman, mekân ve şahısla sınırlandırılması zor bir

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye/refika.aktas@student.asbu.edu.tr/ orcid.org/0000-0002-8720-0640.

yapı olarak Ehl-i Sünnet ile ilgili akademik mecrada pek çok eser yayınlanmıştır. Türkiye'deki çağdaş ilahiyat araştırmaları özelinde düşünülecek olursa 2000'li yıllara kadar az sayıda tez, makale, tebliğ ve kitap yayınlandığı ancak bu dönemden sonra Ehl-i Sünnet ile ilgili özellikle akademik çalışmaların her sene artarak çoğaldığı görülmektedir. Bu çalışmada tanıtımına yer verilecek olan kitabın basılmamış hali olan ve 1995 yılında savunulan doktora tezi, 2000'li yıllar öncesinde sınırlı sayıda hazırlanan çalışmalardan biri olması yönüyle ön plana çıkmaktadır. Hazırlanan bu doktora tezinin ilk baskısının ise 2009 yılında yapıldığı görülmektedir. Buradan yola çıkılarak kitabın doktora tezi olarak savunulduktan on dört sene sonra basılması, 2000'li yıllardan sonra Ehl-i Sünnet'e olan ilginin artması ve bu ilginin gereği olarak Ehl-i Sünnet hakkında hazırlanan çalışmaların sayısının da artması bağlamında yorumlanmaktadır.

Değerlendirmesine yer verdiğimiz eser, Prof. Dr. Muammer Esen tarafından 1995 yılında, Prof. Dr. M. Sait Yazıcıoğlu danışmanlığında tamamlanan, *Ehl-i Sünnet Kavramının Doğuşu ve Sünnî Anlayışlar* başlıklı doktora tezinin yeniden gözden geçirilmiş ve 2019 tarihli beşinci baskısı olan *Ehl-i Sünnet Kavramın Oluşum ve Gelişim Süreci* başlıklı kitabıdır. Eserde dikkatimizi çeken ilk husus, başlığının dış kapakta ve iç sayfada birbirinden farklı şekillerde yer alması olmuştur. Dolayısıyla kapakta *Ehl-i Sünnet Kavramın Oluşum ve Gelişim Süreci* olarak yer verilen başlık, iç sayfada *Ehl-i Sünnet Kavramın Doğuşu ve Gelişim Süreci* şeklindedir. Çalışma, İslam düşünce geleneğinde oldukça fazla kullanılan ancak buna rağmen delaleti de bir o kadar belirsiz olan, farklı gruplar ve bu grupların farklı görüşleri dâhilinde anlaşılmaya çalışılan Ehl-i Sünnet ile ilgili bir kavram analizi olması sebebiyle önemli bir çalışmadır. Eserde yazar, araştırmasındaki amacını Ehl-i Sünnet'in başlangıçta nasıl anlaşıldığını, nasıl bir tarihi süreç içinde doğup geliştiğini, bu süreç içinde ne gibi anlam kaymalarına uğradığını ortaya koymak şeklinde ifade etmektedir. İslam kültürünün en önemli bölümünü oluşturan ve pek çok insanın kendisini nitelediği kavram olan Ehl-i Sünnet'in neyi ifade ettiğine yönelik böyle bir çalışmaya kültürel açıdan da ihtiyaç duyulduğu vurgulanmaktadır. (s.7) Bu noktada müellifin, eserin akademi camiasının yanında toplumsal ve düşünsel olarak da karşılık bulmasını beklediği anlaşılmaktadır. Esen'in bu eserinin, hakkında birçok tez,

makale, tebliğ ve farklı mahiyette çalışmalar bulunan Ehl-i Sünnet'e teşekkül sürecini de göz önünde bulundurarak kavramsal analiz boyutunda belli bir ölçüde açıklık getirmesi sebebiyle ilgiyi hak ettiği düşünülmektedir.

Çalışma; Önsöz, Giriş, Sonuç ve Kaynakça başlıkları dışında üç bölümden oluşmaktadır. Önsöz başlığında yazar, kavramın tarihi sürecini tespit etmeye yönelik çabasının gereği olarak gerçekleştirdiği literatür taramasındaki çeşitlilikten, bu tarama sırasında uyguladığı ihtiyatlı tavırdan ve içeriğe dair dikkate aldığı usûlden bahsetmektedir. (s.7) Kendi içerisinde dört başlıktan oluşan Giriş bölümünün ilk iki başlığı altında Hz Peygamber'in son günlerinden başlayarak Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin halifelik yaptığı dönemlere ve bu dönemlerde yaşanan siyasi olaylara Emevî- Hâşimî siyaset çekişmesine, Emevî asabiyetçiliğinin sebep olduğu siyasi sorunlara tarihi rivâyetler ışığında değinilmektedir. Ehl-i Sünnet'in diğer İslam mezhepleri gibi ilk dönem siyasi olaylarına tepki olarak kendi benliğinin farkında büyük bir akımı oluşturduğu ifade edilmektedir. (s.10) İlk dönem siyasi olayları hakkında mezheplerin fikirlerine yönelik değerlendirmelerde bulunulurken Ehl-i Sünnet'e ait olduğu kabul edilen görüşlere de yer verildiği görülmektedir. Dört halife dönemi ve devamında gelen Emevîler döneminde ortaya çıkan siyasi olayların itikadî görüş farklılıklarının ortaya çıkmasını tetiklediği ve devamında mezhepleşme sürecini başlattığı vurgulanmaktadır. Ehl-i Sünnet anlayışının kendisinden önce ortaya çıkan ve çoğunluğu temsil etmeyen marjinal mezheplerden sonra mutedil zümrelerin temsilcileri olarak daha sonra tarih sahnesine çıktığı belirtilmektedir. (s.35)

Giriş başlığının üçüncü alt başlığı olan "Sorun" başlığı altında, tam anlamıyla tanımlanabilmesi oldukça zor olan Ehl-i Sünnet'i oluşturan grupların Selefiyye, Eş'âriyye ve Mâtürîdiyye gibi zümreler olduğu belirtilmektedir. (s. 37) Dolayısıyla burada yazarın, Ehl-i Sünnet'i kelamî boyut merkezinde algıladığı anlaşılmaktadır. Ehl-i Sünnet ve'l- Cemaat terkihi içinde yer alan "sünnet" ve "cemaat" kavramlarının anlam çerçevelerinin değerlendirilmesi ve açıklık getirilmesinin amaçlandığı birinci bölüm, "Sünnet, Bid'at, Cemaat Kavramları Bağlamında Ehl-i Sünnet- Ehl-i Bid'at İlişkisi" başlığını taşımaktadır. İlk olarak "sünnet" kavramına, bu kavramın lügat anlamı ve ıstılah

anlamı arasındaki ilişkinin mahiyetine, beraberinde her iki anlam çerçevesinde kullanıldığı belirli noktalara temas edilmektedir. (s.42-53) Ehl-i Sünnet'in ifade ettiği terim anlamının tanımlanması ve anlaşılmasındaki farklı yaklaşımları etkilediği gerekçesiyle bu kavrama bazı zümreler tarafından yüklenen anlamlara değinilmektedir. (s.54-60) Fikrî ve amelî birlikteliği ifade eden "sünnet" kavramının aksini ifade ettiği gerekçesiyle "bid'at" kavramına, terkinin içerisinde siyasî ve sosyal birlikteliği ifade ettiği dolayısıyla da "cemaat" kavramına dair analizlerin yapıldığı görülmektedir. Bu bölümün muhtevassından yola çıkılarak Ehl-i Sünnet ve'l- Cemaat terkinin içerisindeki kavramların terkinin kapsamı ve sınırlılığı bağlamında kavramın bütünüyle olan anlamsal ilişkisi üzerinde durulduğu anlaşılmaktadır.

Ehl-i Sünnet kavramının doğuşunu, süreç içerisinde ilk olarak ne zaman ve hangi anlamda kullanıldığını, ne gibi anlam kaymalarına uğradığı noktasında önemli analizlerin bulunduğu "Ehl-i Sünnet Kavramı" başlıklı ikinci bölüm, içerik olarak kitabın en uzun bölümüdür. Giriş bölümünde Ehl-i Sünnet'in kelamî alt bileşenlerden oluştuğu ifade edilmiş olmasına rağmen bu bölümde Sünnî yapılanmanın fikhî, itikadî ve siyasî boyutlarının tarihsel süreç içerisinde ele alınmasının kavramın açıklık kazanmasını sağlayacağı belirtilmektedir. Bu şekilde bir yaklaşımla yazar, Ehl-i Sünnet'in mezhepleşme sürecinin daha net görüleceğini beraberinde tanımlamasının ve anlaşılmasının da kolaylaşacağını düşünmektedir. (s.80) Pek çok boyutu ve alt aidiyetleri olan tarihsel süreçte uzun bir dönemde tezahürleri görülen bir oluşumun tam olarak teşekkülü ve mezhep olarak ortaya çıkışına ısrarla vurgu yapılması sonuç bölümündeki bazı iddialardan farklılık arz etmektedir.

İkinci bölümde ayrıca ilk dönemlerde gerçek anlamda bir bilinçten uzak olan, geniş muhafazakâr kitleyi oluşturan ve bir tepki hareketi olarak varlığını sürdüren Sünniliğin temelinin her zaman mevcut olduğu, bu temel sayesinde tarihteki gerçek zaferine ulaştığı vurgulanmaktadır. (s.93) İlk İslam cemaatini oluşturan sahabenin ve onların içindeki dört büyük halifenin çizgilerinden dolayı daha sonra kesin şeklini alacak olan Ehl-i Sünnet içerisinde mütalaa edilebileceği belirtilmektedir. (s.94) Her mezhebin kendini Hz. Peygamber'e dayandırma gayreti içinde olduğu Ehl-i Sünnet'in de bu konudaki çabası-

nın açık bir şekilde görüldüğü ve buna en layık olanın da Ehl-i Sünnet olduğu vurgulanmaktadır. (s. 95) Ehl-i Sünnet'in bir mezhep olabilme hüviyetine kelimî konuların tartışılması ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin bir metot olarak kelimî inanç meseleleri için kullanmaya başlamasıyla birlikte ancak kavuşabildiği ifade edilmektedir. (s.101) Sünniliğin, sahabenin özellikle dört büyük halifenin siyasi uygulamaları/sünnetleri, itikadî görüşleri ve amelî sünnetlerini ele almak suretiyle farklı boyutlarının meydana geldiği belirtilmektedir. İkinci bölümün alt başlığı olan "Ehl-i Sünnet Düşüncesinin Tarihî Süreç İçindeki Oluşumu" başlıklı bölümde Sünnî oluşumun fikhî ve itikadî yönlerine belirli isimler üzerinden değinilmektedir.

Eserin son bölümü olan üçüncü bölüm, "Bir Mezhep Olarak Ehl-i Sünnet" başlığını taşımaktadır. Bu bölümün başlangıcında Eş'arî (ö.324/935-36) ve Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) işin içerisine girmesi ile Sünnî kelamın daha çok geliştiği ve hicri üçüncü asırda Ehl-i Sünnet'in mezhep olma hüviyetine kavuştuğu vurgulanmaktadır. (s.169) Üçüncü bölümün ilk alt başlığı olan "İtikadî Mezheplere Genel Bir Bakış" başlıklı bölümde itikadî mezheplerin ortaya çıkış sürecine dair Giriş başlığında etraflıca değinilen hususların tekrar daha yüzeysel bir şekilde ele alındığı görülmektedir. (s. 170-171) Burada eserin asıl konusu olan Ehl-i Sünnet 'in kavramsal analizinden uzaklaşarak çeşitli râvilerin iftirâk rivâyetlerine ve bu rivâyetler ışığında yapılan farklı mezhep tasniflerine yer verilmektedir. (s. 172-181) Devamında mezheplerin iç içeliği meselesi, İslam mezheplerinin kendi aralarında fikir birliğine sahip olmadıkları bazen farklı ekollerle yakınlaştıkları göz önünde bulundurularak belirli konular dâhilinde üç madde ile örneklendirilmektedir. (s.183) Son bölümün ikinci alt başlığı ise "Bir Mezhep Olarak Ehl-i Sünnet'in Tanım ve Tesbiti" şeklindedir. Bu noktada kelamcı Sünnîler olarak tanımlanan belirli isimlerin ve As-habu'l-Hadis olarak belirtilen zümrenin Ehl-i Sünnet tanımlarına değinilmektedir. (s. 184-187)

Sonuç bölümünde çalışmanın başından itibaren var olan Ehl-i Sünnet'in bir mezhep olduğuna yönelik ifadelerin yerini Ehl-i Sünnet'in belirli bir mezhebi ifade etmekten ziyade birçok mezhebi içinde barındıran şemsiye bir kavram olduğu iddiasına bıraktığı görülmektedir. (s.190) Çalışmanın genelinde, Ehl-i Sünnet ile Sünnilik kav-



ramlarının birbirinin yerine kullanıldığı tespit edilmektedir. Birbirinin yerine kullanılan bu iki kavram ile ilgili sonuç kısmına gelindiğinde iki ayrı tanım yapılmaktadır. Sünniliğin geleneğe ve sünnete uyan gelenekçi zümreleri ifade etmek amacıyla kullanılan genel anlamlı bir kavram olduğu; Ehl-i Sünnet'in de gelenekçi söylemi benimseyen mezhepleri içeren oldukça genel bir şemsiye kavram olduğu ifade edilmektedir. (s.191) Bu bağlamda iki kavrama farklı tanımlamalar yapılması aslında bu iki kavramın özdeş olmadığını düşündürmektedir. Dolayısıyla yazarın çalışmanın genelinde iddia ettiği bazı hususlardaki görüşlerinin sonuç bölümüne gelindiğinde nispi anlamda farklılaştığı görülmektedir.

Kelam Anabilim Dalı'nda hazırlanan bir doktora tezinin basılmış hali olan çalışmada, muhtevanın düzenlenmesi ve belirli bir bağlama oturtulmasına yönelik bir faaliyet olan başlıklandırmanın farklı bölümlerde aynı hususlara temas edilmesine dayanılarak bazı tekrarlar içerdiği düşünülmektedir. Netice itibariyle bu eserin, çağdaş ilahiyat araştırmaları arasında Ehl-i Sünnet'e yönelik kavramsal analiz çalışmasının oldukça az olması göz önünde bulundurulduğunda kavramın belirli ölçüde anlaşılmasına ışık tuttuğu söylenebilir. Aynı zamanda eserde, Ehl-i Sünnet'in tarihsel süreç göz önünde bulundurulurken ele alınması, alt bileşenlerine vurgu yapılması ve süreç merkezli fikrî takip çabasının bulunması gibi birçok önemli hususun göz önünde bulundurulduğu ve bu bağlamda çalışmanın oldukça önemli bir boşluğu doldurduğu düşünülmektedir. Sünnilik- Ehl-i Sünnet ilişkisine ve ayrışmasına özellikle dikkat çekildiği çalışmada, alandaki çalışmalara göre erken denilebilecek bir dönemde kavramsal olarak böyle bir hassasiyetin mevcudiyeti çalışmayı ayrıca ön plana çıkarmaktadır.

## Prof. Dr. Seyit Bahcivan Hocamın Ardından (1952-2023)

After the Passing of Prof. Dr. Seyit Bahcivan (1952-2023)

دَقَاتُ قَلْبِ الْمَرْءِ قَائِلَةٌ لَهُ إِنَّ الْحَيَاةَ دَقَائِقٌ وَتَوَانِي  
فَارْفَعِ لِنَفْسِكَ بَعْدَ مَوْتِكَ ذِكْرَهَا فَالذِّكْرُ لِلْإِنْسَانِ عُمُرٌ ثَانِي  
احمد شوقي<sup>1</sup>

Doğan KAPLAN\*

### Öz

Bu yazı bir vefeyat yazısıdır. İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, alanımızın duayeni Hasan Onat'ın 2020 yılındaki kaybından sonra 2022 yılında Sıddık Korkmaz'ın vefatıyla şok yaşamış 2023 yılında ise Seyit Bahcivan'ın beklenmedik ölümüyle adeta yaprak dökümü yaşamıştır. Bahcivan, ilim tahsili için İstanbul ve Mekke'de uzun

### Abstract

This article is an obituary. After the loss of Hasan Onat, the doyen of our field, in 2020, the Department of History of Islamic Sects experienced a shock with the death of Sıddık Korkmaz in 2022, and in 2023, with the unexpected death of Seyit Bahcivan. Bahcivan, after spending many years in Istanbul and Mecca for the study of

<sup>1</sup> “Kalp atışları insana, hayatın dakikalar ve saniyelerden ibaret olduğunu söyler. Öyleyse ölümünden sonra hayırla anılmaya bak. Çünkü hatırlanmak insana verilmiş ikinci bir ömür gibidir.” Ahmed Şevki (öl.1932).

\* Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı/ Konya, Türkiye/ dkaplan@erbakan.edu.tr/ ORCID ID: orcid.org/0000-0001-90040863.

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
27.06.2023	27.06.2023	30.06.2023

DOI 10.18403/emakalat.1320408

yıllar kaldıktan sonra Konya'ya dönüp hizmetini memleketinde sürdürmüştür. İslam Mezhepleri Tarihi alanındaki önemli eserlerin edisyon kritiklerini yapmak suretiyle ilim dünyasına büyük katkılar sağlamıştır. İstanbul'daki ilim hayatı içerisinde Muhammed Emin Saraç Hocaefendi'nin büyük bir yeri vardır. Bir taraftan Yüksek İslam Enstitüsü'ne devam eden Bahcivan, 6 yıl boyunca Saraç Hoca'nın Camii derslerine devam ederek ondan birçok kitap okumuştur. Hocasının himmetleriye Mekke'ye giden Bahcivan yurda döndükten sonra hocasından tevarüs ettiği ders okutma geleneğini Konya'da sürdürmüş, yıllarca fakülte derslerinin yanı sıra çeşitli sivil toplum kuruluşlarında öğrencilere kitap okutmuştur. Hocasından gördüğünü işleyen Bahcivan, ölümünden yaklaşık bir ay öncesine kadar bu fahri derslere devam etmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Mezhepleri Tarihi, Seyit Bahcivan, Emin Saraç, Mekke, Konya

Islamic sects, returned to Konya and continued his service in his hometown. He made great contributions to the world of Islamic sects by editing and criticising important works in the field of History of Islamic Sects. Muhammad Emin Sarac has a great place in the scholarly life in Istanbul. Bahcivan, who attended the Higher Islamic Institute on the one hand, attended Saraç Hoca's mosque classes for 6 years and read many books from him. Bahcivan, who went to Mecca with the blessings of his teacher, continued the tradition of lecturing that he inherited from his teacher in Konya after returning to the country, and read books to students in various non-governmental organisations as well as faculty lectures for years. Bahcivan, who processed what he saw from his teacher, continued these voluntary lessons until about a month before his death.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Seyit Bahcivan, Emin Sarac, Makka, Konya.

İslam Mezhepleri Tarihçileri olarak son dört yıldır büyük bir yaparak dökümü yaşıyoruz. Küresel Covid-19 salgını sırasında alanımızın duayen hocalarından doktora tez danışmanım Prof. Dr. Hasan Onat'ı (2020), elim bir trafik kazasında fakültede on yılı aşkın teşrik-i mesai yaptığım meslektaşım Prof. Dr. Sıddık Korkmaz'ı (2022) ve 1 Mart 2023'te on yıl boyunca fakültede asistanlığımı yaptığım ve birlikte çalışmaktan her zaman onur duyduğum yüksek lisans tez danışmanım Prof. Dr. Seyit Bahcivan'ı kaybettik. Rabbim'den üç hocamıza da gani gani rahmet diliyorum.

Bu yazıda rahmete vesile olması niyazıyla merhum Seyit Bahcivan hocamızı otuz yıla yakın muarefemize istinaden tanıtmaya çalışacağım. Önce akademik biyografisini kısaca arz edeyim.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Merhum Seyit Bahcivan hocamın gençlik dönemi fotoğraflarını temin etmede bana yardımcı olan merhumun kerimesi, öğrencim Fatma Cihan'a teşekkür ederim.

1952 yılında Konya'nın Seydişehir ilçesine bağlı Nuzumla (Yaylacık) köyünde doğan Seyit Bahcivan, ilkokulu köyünde tamamladıktan sonra İstanbul'a eğitim için gönderilir. 1973 yılında İstanbul İmam Hatip Okulu'ndan, 1977 yılında ise İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nden mezun olan Seyit Hocamız, 1975-1979 yılları arasında Şişli Müftülüğü'ne bağlı olarak İmam Hatip olarak görev yapar. Lisansüstü tahsil için Suudi Arabistan'a giden Bahcivan, Mekke Ümmü'l-Kura Üniversitesi'nde 1979-1994 yılları arasında Yüksek Lisans ve Doktora eğitimini tamamlamıştır. 1994 sonrası Türkiye'ye kesin dönüş yapan hocamız, 14 Temmuz 1995 tarihinde Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Arapça Öğretim Görevlisi olarak göreve başlar. 1998 yılından emekli olduğu tarihe kadar İslam Mezhepleri Tarihi A.B.D.'nda Öğretim Üyesi olarak çalışan Bahcivan, 01.01.2019 tarihinde resen emekli olur. Merhum Bahcivan evli ve altı çocuk sahibidir.

Özetlemek gerekirse Konya'da doğan ve ilkokulu burada okuyan hocamız, orta öğretim ve yükseköğretim tahsili için İstanbul'a gitmiş orada 12 yıl yaşamış, ardından 14 yıl yaşayacağı Mekke-i Mükerreme'ye giderek lisansüstü çalışmalarını orada tamamlamıştır. Nihayet kesin dönüş yaptığı memleketi Konya'da 30 yıla yakın hizmet verdikten sonra emaneti sahibine teslim etmiştir.



Resim 1: Bahcivan hocanın 1971, 1973 ve 1976 yıllarına ait fotoğrafları.

### 1. Çınar Altında Yetişen Meyveli Ağaçlar

Seyit hocam 12 yıl yaşadığı İstanbul'da boş durmamış, Yüksek İslam Enstitüsünde okurken merhum Emin Saraç Hocaefendi'nin ders

halkalarına da devam etmiştir. Doğrusunu söylemek gerekirse Seyit Bahcivan hocam, Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi, Muhammed Zahid el-Kevseri ve Emin Saraç Hocaefendi çizgisinin takipçisi ve devam ettiricisi olmuştur.

Aslen Tokat'lı olan ve ilim tahsili için ailesi tarafından İstanbul'a Ali Haydar Efendi'nin yanına gönderilen Emin Saraç Hocaefendi (öl.2021), İstanbul'a bir süre eğitimine devam ettikten sonra hocasının tavsiyesiyle Mısır'a gider. 10 yıl kadar Mısır'da Ahmed Fehmi Ebu Sünne, Muhammed Abdulvehhab Buhayri ve Süleyman Dünya gibi büyük âlimlerden ders alır. 1959 yılında Cemalabdunnâsır'ın yabancı öğrencileri Mısır'dan deport etmesi sebebiyle Türkiye'ye döner. İlim Yayma Cemiyeti'nin Yüksek İslam Enstitüsü öğrencileri için başlattığı yaz kursu olarak başlattığı dersleri sürekli hale getirmesiyle 1959'dan vefat edeceği 2021 yılına kadar 62 yıl boyunca Fatih'teki ders halkasına bila-fâsıla devam eder.

Seyit Bahcivan'ın Emin Saraç hocayla yolları tam da bu dersler vesilesiyle kesişir. Bahcivan, Yüksek İslam Enstitüsüne başladığı 1973 yılında Emin Hocanın önce Fatih Camii Müezzinlik Mahfilinde devam eden, daha sonra İlim Yayma'nın Vefa yurdu yapıldıktan sonra bitişiğindeki Ekmekçizâde Mescidi'nde devam eden ders halkasına devam ederek *Hidâye, İhtiyar, Sünen-i Ebu Dâvud, Tirmizi, Tâc, Kaside-i Bürde, Şifa-i Şerif, Tahâvi Akîdesi* vd. çok sayıda eser okumuştur. Bu derslere yurt dışına gideceği 1979 yılına kadar devam eden Bahcivan, Emin Saraç hocanın derslerinin kışın yatsı namazından sonra başlayıp gece 11'e kadar devam ettiğini, kendisinin o sıralarda Şişli müftülüğüne bağlı olarak imamlık yaptığında bu derslere IV.Levent'te yatsı namazını kıldırdıktan sonra katıldığını ifade etmiştir. Hocanın derslerinin yazın ise sabah 09'da başlayıp öğle namazına kadar devam ettiğini, hocanın derslere sadece haziran ayında öğrencilerin sınavları için bir ay, 2 hafta da öğrencilerin ailelerini görmeleri için (sıla-i rahim için) ara verdiğini bunun dışında derslerini hiç ak-satmadığını ifade etmiştir.<sup>3</sup>

## **2. İlim Yolculuğunda İkinci Durak: Mekke Ümmü'l-Kura Dönemi**

Bir üniversite gibi faaliyet yürütüp ders okutan Emin Saraç hocanın iki binin üzerinde öğrenci yetiştirdiği ifade edilmektedir.<sup>4</sup> Emin

<sup>3</sup> RehberTv, "Merhum M.Emin Saraç ve Hadis Alimleri-Prof.Dr.Seyit Bahcivan, İlahiyatçı Faruk Telci-" *YouTube* (26 Şubat 2021), 00:05:20-00:06:34.

<sup>4</sup> "Hadis Alimi Muhammed Emin Saraç Kimdir", <https://eminsarac.meb.k12.tr>. [Erişim tarihi:01.06.2023].

Saraç Hocaefendi, Mısır'daki öğrenimini tamamlayamayıp yurda döndüğünden yurt dışı içinde bir ukde olarak kalmıştır. Bu sebeple talebelerini Mısır'a Ezher'e göndermek ister. 1978 yılında gerçekleştirdiği Hac yolculuğunda kutsal topraklarda görüştüğü hocaları Hanefilerin şeyhi (Şeyhu'l-Ahnâf) unvanlı Ahmed Fehmi Ebu Sünne, ve Şafiilerin şeyhi (Şeyhu's-Şevâfia) unvanlı Mahmud Abduddâim'in Mısır'ı terkedip Mekke'ye Ummu'l-Kura Üniversitesine geldiğini öğrenir. Görüştüğü hocaları Mısır'daki tüm değerli hocaların siyasi baskılar sebebiyle orayı terk edip Hicaz'a hicret ettiklerini söyleyerek Emin hocaya talebelerini Mekke'ye göndermesinin daha iyi olacağını söylerler. Bunun üzerine Hac dönüşü Türkiye'ye dönen Emin Hoca öğrencilerini Mekke'ye Ümmü'l-Kura'ya gönderir.

Merhum Bahcivan hocam, ders halkasındaki arkadaşları Halil İbrahim Kutlay,<sup>5</sup> Ahmet Efe, Hamdi Arslan ve Şerafettin Kalay'la 1979 yılında Mekke'ye giderler. Ümmü'l-Kura'da hadis veya tefsir bölümünde lisansüstü çalışma yapmak isteyen Seyit Bahcivan hocaya kontenjan sınırlılığı sebebiyle ancak Usulu'd-Din (Akîde) alanında yüksek lisans yapabileceği söylenir. Bunun üzerine Bahcivan Hoca bu alanda Mahmud Ahmed Hafâci'nin danışmanlığında çalışmaya başlar. Bu dönemde merhum Muhammed Kutub'dan iki yıl ders alan hocam, Nahivci Ebu'l-Berekât Kemaluddin Enbârî'nin (öl.577/1181), kelim ve mezhepler tarihiyle ilgili eseri *ed-Dâi ile'l-İslâm* adlı eserinin tahkikiyle yüksek lisansını 1986 yılında tamamlar. Bu çalışması kitap olarak 1988'de Beyrut'ta basılmıştır.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde Hadis Anabilim Dalı Başkanı olan Prof. Dr. Halil İbrahim Kutlay, hocası Emin Saraç'ın ders okutma geleneğini devam ettirmekte hafta sonları Fatih Camii'nde sabah namazı sonra, Edirnekapı Mihrimah Sultan Camii'nde akşam namazını müteakip, Ayasofya-i Kebir Cami-i Şerifi'nde cumartesi 14.00-15.00 arasında Sahih-i Buhari dersleri okutmakta, yine Pazar günleri 12.30-13.15 arasında Fatih Camii'nde Riyazu's-Salih dersi yapmaktadır.

<sup>6</sup> Bkz. Ek 1.



Resim 1: Seyit Bahcivan'ın 1986 yılındaki yüksek lisans tez savunmasından

Doktora çalışmasına da aynı alanda devam eden Bahcivan Hoca kısa süreli olarak önce Muhammed Kutub ardından Prof. Dr. Mahmud Ahmed Hafâci danışmanlığında *Şeyhu'l-İslâm İbn Kemâl Bâşâ ve Ârâuhu'l-İtikâdiyye ala Dav'i Akideti's-Selef* (İbn Kemâlpaşa'nın Selef Akidesi Işığında İtikadi Görüşleri) başlıklı doktora tezini 1993 yılında tamamlar. Osmanlı Devleti şeyhülislamı ve tarihçi İbn Kemalpaşa'nın (öl.940/1534) itikadi konulardaki (ilahiyat, nübüvvet, sem'iyat) görüşlerini ele aldığı bu çalışması 2005 yılında Beyrut'ta Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye'de basılır.<sup>7</sup>

On beş yıl boyunca Suudi Arabistan'da yaşayan merhum Bahcivan Hoca o yıllarıyla ilgili şu değerlendirmede bulunur: "15 yıl Vehhabi diyarında kaldım. Akaid konusunda çalışma yaptım, burada bu konu çalışılmaz diye iki defa doktorayı bırakma durumum oldu, ama yılmadık devam ettik. Zaten Emin Hocamız da bizimle irtibatını kesmedi, sakına oraların fikirlerine kapılmayın diye bizi kontrol ederdi. Asla ve kat'a pişman değilim. İstikametten ayrılmadık. Ömrümüzün sonuna geldik. Doğrusunu yapmışız. İlimden daha öte merteye yoktur."<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Bkz. Ek 2.

<sup>8</sup> RehberTv, "Merhum M.Emin Saraç ve Hadis Alimleri-Prof.Dr.Seyit Bahcivan, İlahiyatçı Faruk Telci-" *YouTube* (26 Şubat 2021), 00:36:20-00:38:34.

### 3. Sılaya Dönüş: Konya'ya Yerleşmesi

Merhum Seyit hocam, yaklaşık 15 yıllık Mekke tecrübesi sonrası önce İstanbul'a döner, ancak artık asıl memleketinde hizmet etmesi gerektiğini düşündüğünden Konya'ya yerleşir. 14 Temmuz 1995 tarihinde Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Arapça Öğretim Görevlisi olarak göreve başlar. 31.10.1998 yılında İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalında öğretim üyesi olarak atanır. 02.09.2008 yılında aynı alanda doçent olan hocamız 28.03.2013 yılında profesör unvanı alır. Emekliliğine 6 ay kala hocamız Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesine dekan olarak atanır.

Hocamın dekanlığının ilginç bir hikâyesi vardır. Biraz magazine kaçacak ama bunu anlatmak isterim. Bilindiği gibi dekan atamalarında YÖK'e üç isim gönderilmesi gerekmektedir. Selçuk İslami İlimlere dekanlığı konusunda konsensüs oluşmuş bir hocamız (ki kendisi saygı duyduğum değerli bir isimdir) üç kişilik isim listesine Seyit Bahcivan hocamızın ismini ikinci sırada yazdırır. Bahcivan hocam bu yazdırma işini istememesine rağmen ilgili hocamızın talebi üzerine rıza gösterir, hatta hocamızın müracaat dosyasını da bu hocamız rektörlüğe ulaştırır. Bir süre sonra büyük bir şok yaşanır. Zira YÖK'ten gelen atama yazısında dekan olarak Prof. Dr. Seyit Bahcivan'ın ismi görünmektedir. Bahcivan hocam YÖK başkanı Yekta Saraç hocayı arayarak dekanlık istemediğini zira emekliliğine 6 ay kaldığını ifade eder. Ancak YÖK başkanı bu talebini kabul etmez, "sen sana verilen vazifeyi yap, emekliliğin gelince bir çözüm üretiriz" der. Kaderin cilvesi diyorum ben buna. Belki Bahcivan hocamızın ismi nasılsa emekli olacak dekan atanmaz diye yazdırıldı, ancak hesaba katılmayan Bahcivan hocamızın YÖK Başkanı'nın merhum babasının gözde talebelerinden biri olmasıydı. Öyle anlaşılıyor ki Yekta Hoca babasının talebelerinden birine vefa ve kadirşinaslık göstermek istemişti. Merhum hocamın emekliliği yaklaştığında kendisine YÖK Başkanına bunu haber vermesi gerektiğini kadrosunun, yeni sayılan üniversitelerden birine alınıp emeklilik yaşı 72'ye çıkarılabileceğini ve görevlendirmeye Selçuk İslami İlimler'de dekanlık vazifesine devam edebileceğini söyledim. Ancak merhum hocam mahviyet sahibi olduğu için buna tenezzül etmedi. Böylece 01.01.2019 yılında hocamız emekliye ayrıldı.

Seyit Bahcivan hocam hem akademisyen olarak çalıştığı dönemde hem de emekliliğinden sonra merhum Muhammed Emin Saraç Hocaefendi'den tevarüs ettiği ders halkası geleneğini devam ettirmiştir. Bizzat fakirin öğrencilik yıllarında kendisinden Konya'daki ABİMER (Abdullah b. Mesud İslami Araştırmalar Merkezi), *Şerhu'l-Emâli ve*



*Cevheratu't-Tevhid*'i okumuştuk. Emekliliğinden sonra *Şifâ-i Şerif, el-Ezkâr, Seyyiduna Muhammed Rasulullah* kitaplarını okutan hocamız merhum Prof. Dr. Ali Osman Koçkuzu hocamızın da katıldığı ders halkalarına da devam etmiştir. Hocalarla olan ders halkalarında hocalar münavebeli olarak ders okurlardı. Vefatında bir iki hafta önce ders halkalarına ara veren merhum hocamız 1 Mart 2023 / 3 Şaban 1444'te emaneti sahibine teslim eder. Allah Teâlâ rahmet eylesin.

#### **4. İslam Mezhepleri Tarihi Alanına Katkıları**

Merhum Seyit Bahcivan hocam, Suudi Arabistan'a gittiğinde Hadis veya Tefsir alanında lisansüstü çalışmalar yapmak ister. Ancak kendisine kontenjan sınırlamaları sebebiyle sadece Usulu'd-Din alanında çalışma yapabileceği söylenince istemeyerek de olsa bu alanda çalışma yapar. Yüksek lisansını yazma eser tahkiki üzerinde yapmış olması onun Türk akademiasındaki en ayırıcı vasfı olacaktır. Zira daha İsam Edisyon-Kritik esaslarını belirlemeden Bahcivan hocam bu alanda yetkin bir kişi olarak kendini göstermiştir.

İbrahim Halil İnal hocanın ifadesiyle hoca tam bir Mezhepler Tarihiçisidir, zira bu alanda edisyon kritik çalışmaları yapmış nadir hocalarımızdandır. Birçok kitap, makale, ansiklopedi maddesi, bildiri ve çevirisi bulunan hocamızın özellikle edisyon kritiğini yaptığı eserlerden bahsetmek istiyorum.

#### **Ebû Mutî' Mekhûl b. Fadl en-Nesefî, *Kitâbu'r-Radd 'alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâ ed-Dâlle*. Thk. Seyit Bahcivan.**

Hanefî fakihlerinden Ebu Mutî' Mekhûl b. Fadl en-Nesefî'nin (öl.318/930), Hanefî fırak geleneğinin günümüze ulaşmış ilk kaynağı olan eserin edisyon kritik edilmiş hâlidir. Bu kitabı 1980 yılında Marie Bernand tek yazma nüshaya dayalı olarak yayınlamıştır. Bahcivan, Bernand'ın tahkikli neşrini orijinal nüshayla karşılaştırdığında neredeyse her sayfada 4-5 okuma hatası, tashif, tahrif ve atlama tespit etmiş bunun üzerine bu eseri yeniden tahkik ederek neşretmiştir.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Bahcivan, Marie Bernand'ın yayınladığı nüshayla ilgili eleştirel bir makale yazmıştır.Bkz. Seyit Bahcivan, "Ebû Mutî' Mekhul b. Fadl en-Nesefî'nin "Kitabu'r-redd 'ala ehli'l-bida' ve'l-ehve'd-dalle" Adlı Eserinin ve Marie Bernand Tahkikinin Değerlendirilmesi". e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi 6 / 1 (Temmuz 2013): 5-43 .

**Seyit Bahcivan, Mezhepler Tarihi Yazmalarında Aidiyete Problemi “Usûlu’n-nihal ve el-Fıraku’l-İslâmiyye” Örneği ve Eserlerin Edisyon Kritiği, Konya: Adal Ofset, 2007.**

Üçüncü asrın sonlarında yaşamış Bağdat Mutezilesinin meşhur âlimlerinden Ebu’l-Abbâs Abdullah b. Muhammed el-Ma’rûf bibni Şirşîr Abdullah en-Nâşî el-Ekber’in (öl.293/906) *Usûlu’n-nihal* adlı eseri, şimdiye kadar ulaşılabilen tek yazma nüsha olarak Bursa Bölge Yazmalar/Haraççıoğlu no.1309’de kayıtlıdır. Bu eserin bir kısmı 1971 yılında Josef Van Ess tarafından içeriğinden hareketle *Mesâilu’l-İmâme* adıyla basılmıştır.<sup>10</sup> Ancak adı geçen yazmanın edisyon kritikli neşrini yapan Seyit Bahcivan, bu yazmanın sadece vr.1-51<sup>b</sup> arasının Nâşî el-Ekber’e ait olup adının da hem nüshanın ilk sayfasında hem de mukaddimesinde geçtiği üzere *Usûlu’n-nihal elletî ih-telefe fihâ ehlu’s-salât* olduğunu tespit etmiştir. Bahcivan’ın tespitine göre yazmanın kalan kısmı ise (vr.52<sup>a</sup>-162<sup>b</sup>) Şâfiî âlim İbn Ebu’d-Dem’e (ö.642/1244) ait *el-Fıraku’l-İslâmiyye*’dir.<sup>11</sup>

**Mestcizâde Abdullah Efendi. el-Mesâlik fi’l-Hilâfiyyât beyne’l-mütekellimîn ve’l-hukemâ. Thk. Seyit Bahcivan. Beyrut: Dâru Sadr, 2007.**

Osmanlı âlimi Mestcizâde Abdullah Efendi’nin (öl.1150/1737), Eş’ariler, Maturidiler ve Mutezililerin görüş farklılıklarını mukayeseli ele alan kıymetli bir çalışmadır. Seyit Bahcivan, bu eseri birçok yazma nüshaya dayalı olarak tahkik ederek yayınlamıştır.

**Hamsu Resâil fi’l-Fırak ve’l-Mezâhib li’bn Kemâl Bâsâ Tahkik**

Seyit Bahcivan’ın bu çalışması daha önce hakkında doktora yaptığı İbn Kemal Paşa’nın fırka ve mezheplerle ilgili beş risalesinin tahkikli neşridir.

**Kitâbu’l-İtikâd li Sâid b. Muhammed el-Ustuvâi dirase ve tahkik Seyit Bahcivan. Beyrut, 2005.**

Hanefî fakih ve kadı Ebû’l-Alâ’ İmâdülsîlâm el-Kâdî Sâid b. Muhammed b. Ahmed b. Ubeydillâh el-Üstuvâi en-Nisâbüri’nin (öl. 432/1041) günümüze ulaşan *Kitâbü’l-İtikâd* adlı eserinin tahkikli neşridir. Üstuvâi eserinde Ebû Hanife’den gelen akaidle ilgili rivayetleri on dört başlık (fasıl) altında toplamıştır. Seyit Bahcivan, eserin

<sup>10</sup> Bkz. Nâşî el-Ekber, *Mesâilu’l-imâme, kitâbu’l-ewsât fi’l-makâlât*, thk. Josef Van Ess, (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1971).

<sup>11</sup> Bkz. Bahcivan. *Mezhepler Tarihi Yazmalarında Aidiyete Problemi “Usûlu’n-nihal ve el-Fıraku’l-İslâmiyye” Örneği ve Eserlerin Edisyon Kritiği*, (Konya: Adal Ofset, 2007), 6, 51.

bilinen tek nüşhasını kaynaklarıyla ve kendisinden faydalanan diğer eserlerle karşılaştırarak 2005 yılında yayınlamıştır.

Bahcivan'ın bu edisyon kritikli yayınlar dışında daha birçok makalesi bulunmaktadır. Ancak sadece burada anılan tahkikli neşirler bile tek başına merhum Bahcivan'ın gayretini ispatlamaya yeter. Çalışmaktan ve ders okutmaktan başka bir şey bilmeyen merhum hocamıza bir kere da rahmet diliyorum. Sevgili yengemize ve biricik çocuklarına sabr-ı cemil niyaz ediyorum.

Bu vesileyle makale başında andığım üç hocamıza da Rabbimden gani gani rahmet diliyorum.

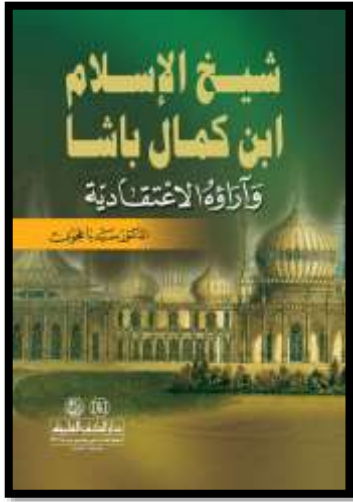


## EKLER

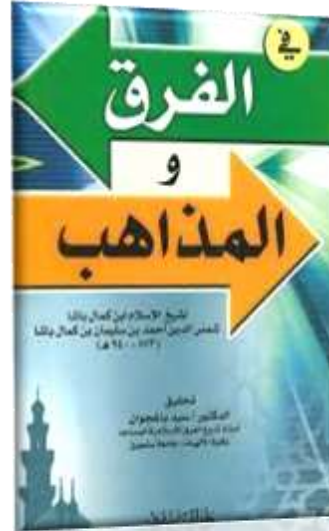
### Eserleri



Ek 1: Seyit Bahcwan'ın edisyon kritiğini yaptığı Ebu'l-Bekât Enbârî'nin Kitâbu'd-Dâi ile'l-İslâm adlı eseri. Beyrut:Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988.



Ek 2: Seyit Bahcwan'ın basılmış doktora tezi. Seyit Bahcwan, Şeyhu'l-İslâm İbn Kemâl Bâşâ ve Ârâuhu'l-İ'tikâdiyye, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.



**Bazı Fotoğrafları**



## **İslam Mezhepleri Tarihi 8. Koordinasyon Toplantısı (28-30 Nisan 2023 - Rize)**

Departmental Meeting of the Department of History of Islamic Sects  
(28-30 April 2023 - Rize)

Kadir GÖMBEYAZ\*

### **Öz**

Ülkemizde İlahiyat Fakülteleri bünyesindeki anabilim dalları kendi meselelerini görüşmek ve anabilim dalı öğretim elemanlarının birbirlerini tanıması, görüş alışverişinde bulunması gibi amaçlarla zaman zaman belli periyotlarla bir araya gelmektedir. Bunlardan biri de İslam Mezhepleri Tarihi anabilim dalıdır. En son 2019 yılında biraraya gelen anabilim dalı öğretim elemanları pandemi sebebiyle ara verdikleri toplantılarına bu sene 28-30 Nisan 2023 tarihleri arasında Rize'de devam ettiler. Daha önce anabilim dalının kendi iç meselelerinin müzakeresi yanında program içerisinde konulu çalıştay veya sempozyum da içeren toplantılarda bu sene farklı bir yol

### **Abstract**

In our country, the departments within the Faculties of Theology come together from time to time for the purposes of discussing their own issues and for the academic staff of the department to get to know each other and exchange views. One of them is the Department of History of Islamic Sects. The members of the department, who came together for the last time in 2019, continued their meetings, which they took a break due to the pandemic, in Rize between 28-30 April 2023 this year. In the meetings that previously included a workshop or symposium on the subject, as well as the discussion of the internal issues of the department, a different path was followed

---

\* Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü  
Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı/ Kocaeli, Türkiye/ e-Mail:  
kadir.gombeyaz@kocaeli.edu.tr/ ORCID ID: orcid.org/0000-0002-5204-556

---

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
29.06.2023	29.06.2023	30.06.2023

---

izlendi ve son yıllarda alanda doktora tezini tamamlayanlardan gönüllü olan altı kişinin tezlerine dair sunumlar dinlendi ve müzakere edildi.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Mezhepleri Tarihi, İlahiyat, İslam Mezhepleri, Koordinasyon, Öğretim

this year, and the presentations of six volunteers who completed their doctoral thesis in the field in recent years were listened and discussed.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Theology, Islamic Sects, Coordination, Teaching

Ülkemizde İlahiyat Fakültelerindeki çeşitli anabilim dalları bünyesinde çalışan öğretim elemanları ve araştırmacılar birbirleriyle tanışmak; bilgi, fikir ve tecrübe alışverişinde bulunmak; anabilim dalının gerek lisans ve lisansüstü eğitim süreçlerinde karşılaşılan problemlerini tartışarak çözümler geliştirmek gerekse de alanın belli başlı araştırma konuları üzerinde bildiri ve müzakerelerle bilgi birikimini arttırmak gibi amaçlarla uzunca bir süredir düzenli periyotlarla koordinasyon toplantıları düzenlemektedir. Bunlar genellikle yılda bir defa ve her yıl başka bir şehirde, o şehirdeki ilahiyat fakültesinin evsahipliğinde gerçekleştirilmektedir. Bu tarz koordinasyon toplantılarını gerçekleştiren anabilim dallarından biri de Temel İslam Bilimleri içerisinde diğerlerine nispeten daha genç konumdaki İslam Mezhepleri Tarihi'dir.

İlki 2007 yılında Ankara'da gerçekleştirilen İslam Mezhepleri Tarihi koordinasyon toplantıları, daha sonra sırasıyla 2010'da Elazığ'da, 2012'de Isparta'da, 2013'de Çorum'da, 2014'de Sivas'ta, 2015'de Konya'da ve 2019'da Antalya'da gerçekleşmişti. Pandemi nedeniyle ara verilmek durumunda kalınan toplantıların sekizincisi 28-30 Nisan 2023 tarihlerinde Rize'de Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı koordinasyonunda gerçekleştirildi.

Koordinasyon toplantıları hiç şüphesiz birçok faydanın husule geldiği değerli organizasyonlardır. Öncelikle saha bünyesinde çalışan araştırmacıların birbirini tanıması, bilgi ve fikir alışverişinde bulunması, geleceğe dair birtakım ortak çalışma imkanları geliştirmesi bu faydalardandır. Bunun yanı sıra bu toplantılar alana dair güçlü bir aidiyet ve farkındalık sağlar. Alanın çalışanları kendilerini geniş bir ailenin üyesi olarak hisseder. Tabi bazen bu aidiyet duygusu olması gereken boyutu aşır anabilim dalı övücülüğüne ve fetişizmine de dönüşebilir. Dışarıdan eleştirel bir gözün bulunmaması, anabilim dalının kendini en önemli ve elzem birim olarak görmesi ve alan körlüğü gibi risklere karşı uyanık olunmalıdır.

Koordinasyon toplantıları aynı zamanda henüz yolun başında olan genç araştırmacılar için bir tür hizmet içi eğitim imkânı sunan eşsiz bir fırsattır. Eserlerini okuduğu kişileri bizzat tanımak, kimden



neyi alıp neyi alamayacağına dair öngörüler geliştirmek, bilimsel atmosferi teneffüs etmek büyük kazançtır. O nedenle bu toplantıların bilimsel gücü ve çıktılarının yüksek olması, ayrıca fikirlerin ve iddiaların saygı temelli ahlaki bir ilişki içerisinde ama sıkı biçimde tartışılıp müzakere edilmesi, kısacası âdâbu'l-bahs (tartışma ve araştırma ahlakı) denilen ilmin uygulamalı olarak görülmesi çok kıymetli olacaktır. Bilimselliği düşük sunum ve konuşmalar, kişiler arasındaki ilişkilerin ahlaklıktan yoksunluğu, ideolojik kavga ve baskılamaları gözlemlemek genç araştırmacılar için pek müspet neticeler vermeyecektir. Bu bağlamda genel olarak ilahiyat fakülteleri anabilim dallarının koordinasyon toplantılarının müspet sonuçlar verdiğini söylemek, en azından bu ümidi korumak, mümkündür.

Bu yıl Rize'de düzenlenen İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı 8. Koordinasyon Toplantısı açılış bölümü Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Toplantı Salonu'nda, geri kalan kısımları ise organizasyonu üstlenen ekipçe belirlenen otelde gerçekleşti. Gerek törensever bir millet oluşumuz gerekse de bu tarz toplantıların mutfağında yadsınamaz katkıları bulunan kurumların varlığı bu toplantıların açılış ve protokol konuşmaları ile başlamasını gerekli kılmaktadır. Dozu ve süresi iyi ayarlanmış açılış oturumu ev sahibi fakültenin İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim dalı başkanı Prof. Dr. Ahmet İshak Demir'in selamlama konuşması ile başladı. Protokol konuşmalarının akabinde toplantıya katılamayan ama sahanın emekçisi emekli öğretim üyelerinin gerek yazılı gerekse de görsel mesajları okundu. Bunun akabinde de önceki tüm toplantılara katılmakla birlikte sağlık sebebiyle bu toplantıya katılamayan, anabilim dalının kuruluşunda büyük rolü bulunan, sahanın duayen ismi emekli öğretim üyesi Prof. Dr. Ethem Ruhi Fırlı'nın çevrimiçi olarak gerçekleştirdiği konuşma ile devam etti. Fırlı, konuşmasında İslam Mezhepleri Tarihi alanının önemi, değeri ve fonksiyonunu vurguladı ve toplantıya dair iyi dileklerini sundu. Oturum pandemi sürecinde hayatını kaybeden anabilim dalının öncü isimlerinden Prof. Dr. Hasan Onat'a dair hazırlanmış bir belgeselin izlenimi ile son buldu.

Özünde aynı anabilim dalı çalışanlarının bir araya gelerek bilgi ve fikir alışverişinde bulunması ve alanın eğitim-öğretim süreçleri ile alakalı meselelerinin görüşülmesi gibi işlevler beklenen bu toplantıların sadece bu aktivitelerle yavan kalması güçlü bir ihtimal olduğu için pek çok anabilim dalı, koordinasyon toplantılarının içerisinde konulu çalıştay veya sempozyumlar gerçekleştirmektedir. Nitekim İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı da ilk toplantı hariç diğer koordinasyon toplantılarında sahanın temel meseleleri veya konularından belirlenen başlıklara dair çalıştaylar veya sempozyumlar gerçekleştirmişti. Bunlar 2010'da Elazığ'da "İslam Mezhepleri Tarihi'nde Metodoloji Çalıştay", 2012'de Isparta'da "İlahiyat Eğitiminde İslam

Mezhepleri Tarihi'ninin Yeri ve Geleceği Çalıştayı", 2013'de Çorum'da "Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünni İlişkileri Sempozyumu", 2014'de Sivas'ta "İsmaililik ve Bâtınî Zihniyet Çalıştayı", 2015'de Konya'da "Selefilik Sempozyumu", 2019'da da Antalya'da "Radikal Akımlar-Tekfir Sorunu Çalıştayı" şeklindeydi. Bu çalıştay ve sempozyumların bir kısmı kitaplaşarak ilim dünyasına kazandırılmıştı. Bu tarz çalıştay ve sempozyumları ihtiva etmesi koordinasyon toplantılarının bilimselliğini arttıran ve güçlendiren durumlardır. Ancak bu noktada çalıştay veya sempozyumların koordinasyon toplantılarının "koordinasyon" niteliğini önüne geçerek gölgelemesi, başka alan çalışanlarının da sunduğu bildiri ve müzakerelerin bulunması sebebiyle alan etkinliğinden ziyade genel bilimsel bir etkinliğe dönüşmesi, sponsor bulma zorunluluğu nedeniyle belediyeler gibi kurumlarca desteklenebilsin diye harcıalem konuların seçilmesi ve yine ilgi toplansın diye kamuya açılması gibi koordinasyon toplantılarının amaç ve hedeflerinden uzaklaştıran durumlara karşı dikkatli olunmalıdır. Bu noktada İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı'nın önceki çalıştay ve sempozyumlarında çoğunlukla bu dengeyi korumaya çalıştığını, bunun için davet usulü bildirilerin belirlenmesi, alan dışına kısıtlı bir şekilde açılması, az sunum bol müzakere tarzının takip edilmesi gibi başarılı yöntemleri tercih ettiğini söylemek mümkündür. Esasen burada sempozyum türü etkinliklerin genelinde, özellikle de koordinasyon toplantılarında 15 dk gibi kısa sürelerle sıkıştırılmayan az sayıda bildirilerin sunulması ile geniş müzakere imkanının hazırlanmasının bu etkinlikleri daha nitelikli hale getireceğinin altını çizmek gerekiyor.

Bu yılki koordinasyon toplantısında çalıştay veya sempozyum icrasından farklı bir yol izlendi. Koordinasyon toplantısı danışma kurulunun tasvibiyle son yıllarda anabilim dalı bünyesinde tamamlanan doktora tezlerinin hazırlayanları tarafından -gönüllülük esasına göre- sunulması şeklinde bir usul belirlendi. Aslında yetkin bir çalıştay veya sempozyum tertibi için yeterli sürenin bulunmaması sebebiyle ortaya çıkan bu teklif, toplantı süresince ve bitiminde faydalı görüldü. Hatta sonraki yıllardaki koordinasyon toplantılarının bir yıl çalıştay/sempozyum, bir yıl da tez sunumları şeklinde yapılabileceği de teklif edildi.

Toplantı öncesinde anabilim dalı içerisinde yapılan duyuru neticesinde gönüllü olarak sunum yapmak isteyen altı araştırmacı iki oturum halinde tezlerine dair sunumlarını gerçekleştirdiler ve bu sunumlar müzakere edildi. Bu oturumlarda, zaten başarıyla savunulmuş tezlerin tabir caizse çok daha geniş katılımlı bir jüri karşısında yeniden savunulması şeklinde bir mahiyete bürünmemesine özen gösterildi.

Her bir oturumda üçer doktora tezinin sunumunun yapıldığı iki oturumdan ilkinde Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Ateşyürek 2019 yılında Hitit Üniversitesi bünyesinde Prof. Dr. Cemil Hakyemez'in danışmanlığında hazırladığı ve 2020 yılında da aynı isimle neşredilen "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fikrî Arka Planı" isimli tezini sundu. Mâturîdî'nin mensubu olduğu Semerkant Kelam Ekolü ile Cûzcâniye Medresesi arasındaki ilişki ve bunların özellikleri, içinde yer aldıkları Maveraünnehir Hanefiliğine katkıları, eleştirileri ve farklılaştığı yerler gibi konuları tartıştı. Elbette Mâturîdî denince akla gelen en temel sorulardan biri, sonraki dönemlerde Ehl-i Sünnet'in iki kelim ekolünden birinin imamı sayılan böyle bir kişinin nasıl oluyor da kaynaklarda ihmal edildiğidir. Bu soruya cevabında Ateşyürek'in, Mâturîdî'nin Hanefi gelenek içerisinde saygı duyulan Hanefi bir âlim olduğuna dikkat çekerek onu gelenek içerisinde bir mezhep imamı şeklinde büyük bir isim olarak aramak şeklinde anakronik bir çabanın problemliliğine dikkat çekmesi önemliydi. Bildirinin müzakereleri esnasında Sönmez Kutlu hocanın oryantalist yazında ve bu etkiadaki akademik yazılarda Mâturîdî'nin "meşhur meçhul" olarak anılmasının son yıllarda bulunup neşredilen yayınlarla doğru bir tespit olmaktan uzaklaştığını ve aslında yaygın bir şekilde bilinen biri olduğunu ifade etmesi de kaydedilmesi gereken ve tahkikine yönelik beklenti oluşturan bir noktaydı. Oturumun ikinci bildirisi İsa Koç tarafından 2020 yılında Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi bünyesinde Prof. Dr. M. Saffet Sarıkaya danışmanlığında hazırlanan "Hanbelilik-Eş'arilik ilişkisi (III.-V./IX.-XI. yy.);" başlıklı doktora tezine dair sunumdu. Ayrıca *Mezhepler Arası Mücadele: Hanbelilik-Eş'arilik İlişkisi* adıyla 2022'de kitap olarak basılan bu çalışmasına dair sunumunda Koç, İslam düşünce tarihinin iki önemli ekolü olan Hanbelilik ile Eş'arilik arasındaki çoğunlukla düşmanca seyreden ilişkinin üç asırlık serencamını meseleler ve önemli figürler özelinde sunmaya gayret etti. Oturumun son bildirisi de Betül Yurtalan'ın 2022 yılında Ankara Üniversitesi bünyesinde Prof. Dr. Mehmet Kalaycı danışmanlığında hazırladığı "Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünniliğe Etkileri" başlıklı tezine dair sunumuydu. Sunumunda Yurtalan, Abbasîlerin Fâtımî-İsmâîlîlerle giriştiği mücadelenin özellikle 4./10. ve 5./11. asırlardaki seyrine odaklanarak Sünnilik üzerindeki etkilerini tartıştı.

Diğer üç doktora tezinin sunumunun yapıldığı ikinci oturumda önce Samet Karahüseyin, 2021 yılında Erciyes Üniversitesi bünyesinde Prof. Dr. Muharrem Akoğlu danışmanlığında tamamladığı "Mu'tezilî Düşüncenin Farklılaşmasında Kâdî Abdülcebbar" başlıklı doktora tezini sundu. Sunumunda Kâdî Abdülcebbar'ın görüşleri üzerinden Mu'tezile içerisindeki yeri tespit etmeye çalışılırken onun

seleflerinden farklılaştığı yerlere, onlarda gördüğü açıkları kapatmaya, döneminin ve kendisinin içinde bulunduğu şartların da saikiyle Sünni düşünceyle yakınlaşma içerisine girdiğine dikkat çekti. İkinci sunum Halil Işılak'ın 2022 yılında Ankara Üniversitesi bünyesinde Prof. Dr. Sönmez Kutlu'nun danışmanlığında hazırladığı "Safeviler Dönemi İmâmiyye Şiası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar" başlıklı doktora tezi ile ilgiliydi. Bu sunumda Işılak, İmamiyye geleneği içerisinde tasavvuf taraftarları ile karşıtları arasındaki tartışmaların kökenine Safeviler döneminde kaleme alınan eserler üzerinden değindi ve konuya dair bilinmeyen eserlerin tespitiyle yeni verilere ulaşıldığına dikkat çekerek bunları paylaştı. Oturumun son konuşmacısı Osman Bilen, Şırnak Üniversitesi bünyesinde Doç. Dr. Fevzi Rençber danışmanlığında hazırladığı "Ebû Ya'kûb el-Vercelânî (ö. 570/1175) ve İbâdiyye" başlıklı doktora tezinin sunumunu gerçekleştirdi. Bilen, meşhur İbâdî âlim ve müelliflerden Ebû Ya'kûb el-Vercelânî'nin İbâdilik içerisindeki konumunu, onu diğer İbâdilerden ayıran yönlerini, kelimî görüşlerini, tarihe ve diğer mezheplere olan bakış açısını ortaya koymaya çalıştı.

Bu yılki koordinasyon toplantısının dikkat çekici bölümlerden biri de Tübitak projesi kapsamında Cemaat-i İslami hakkında araştırma yapmak üzere Pakistan'a giden Kırıkkale Üniversitesi'nden Dr. Öğr. Üyesi Gülşen Yağır Ahmetoğlu'nun Pakistan izlenimleri ile Ankara Üniversitesi'nden Araş. Gör. Semra Ceylan'ın İran izlenimlerini aktarmalarıydı. Fotoğraflar ve tecrübe aktarımlarıyla zenginleşen sunumlar, güncel faal dinî grupların incelenmesini de araştırma sahası içerisinde değerlendiren İslam Mezhepleri Tarihi sahası çalışanları tarafından ilgiyle takip edildi. Bu noktada bu tarz bilgi paylaşımlarının sonraki toplantılarda da kendine yer bulması temennisinde bulunmak isterim.

Koordinasyon toplantısının ikinci gününün gündemi İslam Mezhepleri Tarihi anabilim dalının ve anabilim dalı mensuplarının çeşitli faaliyet alanlarına dair idi. İlk oturum anabilim dalının lisans ve lisansüstü eğitim süreçlerindeki problemleri ve çözüm önerileri üzerine oldu. Prof. Dr. Sönmez Kutlu'nun yönettiği ve konu başlıklarını belirlediği oturum, dileyen katılımcıların söz alarak müzakereleri ile şekillendi. Bu oturumda İslam Mezhepleri Tarihi anabilim dalının kendi içerisinde Klasik İslam Mezhepleri Tarihi ile Çağdaş İslam Akımları şeklinde iki bilim dalından oluştuğuna; ancak Çağdaş İslam Akımları kısmında yeterince araştırma ve tez yapılmadığına, bu alanın geliştirilmesi gerektiğine işaret edildi. İlahiyat Fakültelerinde İslam Mezhepleri Tarihi dersinin toplam ders saati, bu saatlerin dönemlere göre dağılımı gibi noktalarda ortak bir uygulamanın bulunmadığına dikkat çekildi. Bazı fakültelerde 2, bazılarında 3, bazılarında tek dönemde 4, bazılarında 2+2 saat şeklinde olduğu; ancak en

faydalı şeklinin 2+2 şeklinde iki dönemlik toplamda 4 saat olduğu belirtildi ve bu yüzden mümkünse fakülte yönetimlerine teklifte bulunulması önerildi. 2013 yılından önce kurulan ilahiyat fakültelerinde ayrı anabilim dalları halinde olan Kelam ile İslam Mezhepleri Tarihi anabilim dalları, bir süredir yeni açılan İlahiyat Fakültelerinde tek bir anabilim dalı çatısı altında birleştirilmekteydi. Aslında ortak bazı konuları araştırıyor olsalar da kapsam ve metodolojilerindeki farklılık nedeniyle müstakil anabilim dalları olmayı hak eden bu alanların bazı fakültelerde yakın zamanlarda yaptıkları başvurular neticesinde YÖK'ün tasvibiyle yeniden ayrıldıkları ve müstakil iki ana bilim dalı şeklinde eski fakültelerdeki gibi kurgulandığı gündeme getirildi. Buna göre iki anabilim dalının birleşik şekilde olduğu yerlerde müstakil hale gelmesi noktasında bunu gerçekleştirmiş fakültelerin tecrübesinden de yararlanarak müstakilleşmesi teşvik edildi. Bunun yanısıra Kelam Tarihi ile İslam Mezhepler Tarihi arasındaki konu tedahülleri de gündeme geldi. Bu noktada iki anabilim dalının ders içeriklerini görüşerek tekrar ve tedahüllerin azaltılması noktasında istişare etmesinin önemine dikkat çekildi. Daha sonra İslam Mezhepleri Tarihi derslerinin verimli bir şekilde nasıl işlenebileceği konusu müzakere edildi. Alan hocaları kendi fakültelerindeki uygulamalardan bahsetti. Verimin düşmesinde öğrenci sayısının çokluğu, üniversiteye giriş puanlarının ve dolayısıyla öğrenci seviyesinin düşmesi, klasik sınav yapma imkanının öğrenci sayısı nedeniyle güçleşmesi gibi hususlar dile getirildi. Ayrıca anabilim dalı öğretim üyelerinin zoom gibi programlar üzerinden meselelerini belli periyotlarla müzakere etmelerinin faydalı olabileceği de teklif edildi.

Lisansüstü meselelerin görüşüldüğü bölümde Prof. Dr. M. Zeki İşcan bir doktora öğrencisine son yıllarda yazılan İslam Mezhepler Tarihi alanına dair doktora tezlerinin yöntem kısımlarına odaklanan bir doktora semineri yaptırdığını belirterek bu çalışma sürecinde ulaşılan tespit ve bulguları paylaştı. Tespitlerden en dikkat çekici olanlarından biri de anabilim dalı araştırmacılarının sosyal bilimler araştırma yöntemlerine dair yeterince bilgi sahibi olmadığı idi. Yine tezlerde takip edilen ve yöntem olarak sunulan “fikir-hadise irtibatı, zihniyet çözümleyici yöntem, bütüncül tarih anlayışı, şahıslar üzerinde derinleşme, fikirler üzerinde yoğunlaşma, kaynak kritiği, mezhebin ya da şahsın kendi eserlerinden hareket etme, mezhepleri din yerine koymamak, mezhepler üstü bakış, tarafsızlık, bilimsellik” gibi ifadelerin esasen yöntem değil, perspektif veya bakış açısı olduklarının altını çizdi. Son dönemde yapılan tezlerin yöntem kısmında bir başka sıkıntının referans gösterme konusunda olduğuna değindi. Yöntemle ilgili dipnotlarda neredeyse hiç dışardan atıf bulunmamaktadır. Sosyal bilimlerde yöntem çalışmalarına çok az atıf vardır. Artık yöntem, sosyal bilimlerde yöntem sorununu ele alan kitaplar, tarih felsefesi,

bilgi sosyolojisi, politik teoloji, politik psikoloji, gündelik dini hayat ve dini hayatın toplumsal kökenlerini konu edinen antropoloji eserlerine dayanmalıdır. Bu noktada Mehmet Kalaycı'nın çalışmalarımızın onlarca farklı yöntemden beslenmesi, dolayısıyla da yöntem konusunda açık büfe imkânı taşıması gerektiği, belli bir iki tane yöneme ve perspektife tüm alanı mahkûm etmememizin lüzumuna dikkat çekmesi önemliydi. Ayrıca alanımızın geçmişi olarak İlmü'l-Makalat'a kendimizi sıkıştırmamamız gerektiğini, bugün içinde kendimize alan açmak zorunda olduğumuzu belirtmesi de ayrıca not edilmesi gereken bir değerlendirmeydi. Bunun dışında lisansüstü tezlerde konu bulma sıkıntısının önüne geçmek adına içerisinde yapılmış tezler ile çalışılması muhtemel konu önerilerinin paylaşılabilceği çevrimiçi ortak erişimli dosyalar oluşturulması önerildi.

Koordinasyon toplantılarında özellikle değerlendirme oturumlarında birtakım öneriler sunulur, önemli kararlar alınır. Bunların bazıları dernek/vakıf oluşumu, araştırma merkezi tesisi, ihtisas kütüphaneleri kurma gibi kısmen ütopyik kısmen de faydası tartışılabilir olup çoğu da fiyata geçmeyen teklifler olabilirken kimisi de 'iyi ki' dedirten bazı ürünlerin ortaya çıkmasına da kaynaklık edebilmektedir. İslam Mezhepleri Tarihi özelinde bunun en güzel örneklerinden biri henüz 2007'deki ilk toplantıda kararı alınıp bir yıl sonra yayın hayatına başlayan ve 2023 itibarıyla 16. yılına giren *e-Makâlât* dergisidir. Alanında önemli bir referans haline gelen dergi, son yıllarda bir nitelik göstergesi işlevi gören 'indeksler tarafından taranabilme' noktasında da epey başarılar elde etmiş süreli bir yayın olarak yoluna devam etmektedir. O nedenle her koordinasyon toplantısının bir oturumu veya en azından bir konu başlığı dergi ile ilgili meselelere ayrılmaktadır. Bu seneki toplantının ikinci gününün ikinci oturumu da *e-Makâlât*'a tahsis edildi. Oturum başkanlığını Prof. Dr. M. Saffet Sarıkaya'nın gerçekleştirdiği ve "e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi Mevcut Yapı ve Sorunlar" başlığı ile dergi editörü Doç. Dr. Rifat Türkel'in sunum yaptığı oturumda derginin gidişatı hakkında genel bilgiler verildi, karşılaşılan birtakım sorunlara değinilerek müzakereye açıldı ve ayrıca derginin yeni kurulları şekillendirildi. Bir sonraki oturumda Doç. Dr. Rifat Türkel'in başkanlığında Mezhep.org sitesi ile alanın mevcut ve muhtemel sosyal medya imkanları müzakere edildi. İlgili sitenin ve sosyal medya platformlarının güncellenmesi kararlaştırılarak bunlardan sorumlu gruplar oluşturuldu. Ayrıca youtube platformunun da aktif bir şekilde kullanılması için danışma ve faaliyet kurulu şeklinde iki kurul oluşturuldu. Bu noktada anabilim dalı bünyesinde çalışan araştırmacıların akademik yayınlarının tanıtıldığı, müzakere edildiği, örneğin başarıyla savunulan doktora tezlerinin ele alındığı, yine anabilim dalının ilgi sahasına giren dini gruplar üzerine güncel veri ve analizlerin paylaşıldığı, alanın meselelerinin

siyasi ve ideolojik bakışlara kurban edilmeden bilimsel ve akademik gücü yüksek Şekilde işlendiği dijital yayınların faydalı olabileceği kanaatini taşıdığımı belirtmek isterim.

Bu yılki koordinasyon toplantısının farklı yönlerinden biri de 2019'da gerçekleştirilen bir önceki koordinasyon toplantısından bu yana çeşitli sebeplerle ahirete irtihal eden sahanın  duayen isminin anıldığı vefa oturumunun bulunması idi. Oturumda covid salgını nedeniyle vefat eden Prof. Dr. Hasan Onat, Mehmet Kalaycı'nın; trafik kazası sebebiyle aramızdan ayrılan Prof. Dr. Sıddık Korkmaz, Ömer Faruk Teber'in ve son olarak yakın zamanda ani bir rahatsızlık sebebiyle dâr-ı bekâya göç eden Prof. Dr. Seyit Bahcivan, Doğan Kaplan'ın sunumlarıyla anıldı. Oturumda ayrıca "Bir Uluslararası ğrencinin Gözüyle Hasan Hoca" başlıklı sunumuyla Şahin Ahmetoğlu da Hasan Onat'a dair anıları, duygu ve düşünceleriyle katkıda bulundu.

Toplantı, yedinci ve son oturumu olan değerlendirme oturumu ile tamamlandı. Prof. Dr. Cemil Hakyemez'in modere ettiği oturumda Prof. Dr. Ali Avcu, Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut, Prof. Dr. Hanifi Şahin, Prof. Harun yıldız, Prof. Dr. Mehmet Atalan ve Prof. Dr. Mustafa Ekinci gerek toplantının geneline gerekse de anabilim dalı ile alakalı meselelere dair mülahaza ve değerlendirmelerini aktardı. Sahayı ilgilendiren birtakım sempozyum ilanları ve davetleri de iletildi.

Koordinasyon toplantıları genel olarak katılımcıların dimağında unutulmaz hatıralar ve damağında güzel tatlar bırakırlar. Ancak bu organizasyonların hazırlanması ve başarıyla tamamlanması göründüğü kadar kolay değildir. Bundan dolayı kişisel tarihimize değerli bir yaşanmışlık notu düşen İslam Mezhepleri Tarihi 8. Koordinasyon Toplantısı'nın organizasyon ekibine, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı ğretim elemanları Prof. Dr. Ahmet İşhak Demir, Dr. Öğr. Üyesi mit Erkan ve Araş. Gör. Mustafa Yüce başta olmak üzere katkıda bulunan herkese içten teşekkürler.

Son olarak toplantının tüm video kaydının mezhep.org sitesindeki ilgili duyuru sayfasında yer alan linkler üzerinden istenildiği takdirde izlenebileceğini de not edelim.