

Cilt /Volume: 5
Sayı /Issue: 1
Haziran /June
2023

Turkish Journal of Shiite Studies

Şiilik Araştırmaları

Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN 2687-1882

Cilt: 5 Sayı: 1

Haziran 2023

Turkish Journal of Shiite Studies, Haziran ve Aralık aylarında yayınlanan Uluslararası Hakemli bir dergidir. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Hakem incelemesinden geçen makalelerin yayınlanıp yayınlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir. Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. Yazıların içeriğinden yazarın kendisi sorumludur.

Turkish Journal of Shiite Studies dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Volume: 5 Issue: 1

June 2023

Turkish Journal of Shiite Studies is an international peer-reviewed academic journal published in June and December. Articles submitted for publication are subject to a double-blind assessment by a minimum of two referees. Editorials Board decides whether the articles that are under review by the referees will be published or not. The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license. The author is responsible for the content of the articles.

Turkish Journal of Shiite Studies provides immediate open access to its content.

Dergimizin tarandığı indexler



İletişim / Communication

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader>

e-mail: turkishshiitestudies@gmail.com

<https://www.facebook.com/turkishshiitestudies>

<https://twitter.com/turkishshiite>

İmtiyaz Sahibi / Concessionaire

Doç. Dr. Habip DEMİR (*Hitit Üniversitesi*)

Yazı İşleri Müdürü / Registrar

Dr. Betül YURTALAN (*Hitit Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0003-3594-8427>

Editör/Editor in Chief

Doç. Dr. Habip DEMİR (*Hitit Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0003-4360-3410>

Editör Yardımcıları/ Assistant Editors

Dr. Betül YURTALAN (*Hitit Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0003-3594-8427>

Dr. Halil İŞILAK (*Pamukkale Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0001-9269-3753>

Arş. Gör. Ahmet Bedri YAVUZ (*Ankara Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0003-3866-4518>

Arş. Gör. Elif OĞUZ (*Bayburt Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0002-6823-4255>

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ (*Hitit Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0002-0525-1293>

Prof. Dr. Metin BOZAN (*Dicle Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0002-9173-2228>

Prof. Dr. Ali AVCU, (*Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0002-8416-4066>

Prof. Dr. Mehmet ÜMİT, (*Marmara Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0003-1964-1492>

Prof. Dr. Şahin AHMETOĞLU (*Kırıkkale Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0002-6154-2984>

Doç. Dr. Rıza YILDIRIM (*Emory University, USA*)

<https://orcid.org/0000-0003-2100-7263>

Alan Editörleri / Editorial

İmamiyye/ Imamiyyah

Prof. Dr. Şahin AHMETOĞLU (*Kırıkkale Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0002-6154-2984>

İsmailiyye/Ismaïlites

Dr. Betül YURTALAN (*Hitit Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0003-3594-8427>

Zeydiyye /Zaydiyyah

Prof. Dr. Mehmet ÜMİT (*Marmara Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0003-1964-1492>

Diğer Şii Fırkalar / Other Shiite Sects

Dr. Öğr. Üyesi Reyhan Erdoğan BAŞARAN (*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0002-1688-0458>

Alevilik-Bektaşılık / Alawites

Prof. Dr. Harun YILDIZ (*Ondokuz Mayıs Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0002-8524-0593>

Hadis / Hadith

Dr. Öğr. Üyesi, Mustafa TANRIVERDİ (*Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0003-2100-7263>

Tefsir / Tafsir

Dr. Öğr. Üyesi Seyfullah EFE (*Ege Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0003-0296-0104>

Kelam / Kalam

Arş. Gör. Semra CEYLAN (*Ankara Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0002-4234-1423>

İslam Hukuku / Islamic Law

Doç. Dr. Fatih YÜCEL (*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0003-4254-9133>

Siyaset Bilimi/Uluslararası İlişkileri / Politic Sciences-International Relations

Dr. Nail ELHAN (*Hitit Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0002-5058-0280>

İslam Tarihi / History of Islam

Dr. Seyyed Masoud SHAHMORADI (*Zanjan University*)

<https://orcid.org/0000-0002-2080-7085>

Tasavvuf-Felsefe / Sufism-Philosophy

Dr. Halil IŞILAK (*Pamukkale Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0001-9269-3753>

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor

İngilizce: Dr. Öğr. Üyesi Reyhan Erdoğan Başaran (*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0002-1688-0458>

Kitap Kiriği Editörü / Book Review Editor

Dr. Bekir ALTUN

<https://orcid.org/0000-0001-5611-1840>

Etik Editörü / Ethics Editor

Doç. Dr. Rifat TÜRKEK (*Dumlupınar Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0003-4575-0190>

Uluslararası İlişkiler Editörü / International Relations Editor

Dr. Nail ELHAN (*Hitit Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0002-5058-0280>

Sosyal Medya Editörü / Social Media Editor

Hasan Hüseyin ALDEMİR

<https://orcid.org/0000-0003-4065-4888>

Index Editörü / Index Editor

Havva Özgün

<https://orcid.org/0000-0002-2905-5326>

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Araştırma Makaleleri | Research Articles

Meisam SADIQ	Ghuluww and the Belief in Supernatural Abilities for Human: An Investigation into the Concept of <i>Ghuluww</i> in the Qur'an	•	6-27
-	-	-	-
	<i>Gulüv ve İnsanın Doğüstü Yeteneklerine Olan İnanç: Kur'an'da Gulüv Kavramı Üzerine Bir İnceleme</i>		

Cahit GÜLMEZ	Bâtinî Düşünceyi Yansıtmaları Açısından Ebû Temmâm'ın Bâbü'sh-Şeytân Min Kitabi'sh-Şecere Adlı Eserinin Tahlili		
-	-		
Zeynep ALİMOĞLU SÜRMEİ	<i>An Assessment of Abu Tammâm's Work Titled Bâb al-shaytân Min Kitâb al-Shajara in Terms of Reflecting Batini Thought</i>	•	28-55

Kitap Kritiği | Book Review

Şehba YAZICI	Abdulalim Demir, <i>İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru</i> . Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.	•	56-77
--------------	--	---	-------

Zeynep DEMİRYORGAN	Recep Turan, <i>Tefsir Usûlünde Ehl-i Sünnet ve Şia Mukayesesi</i> . Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.	•	78-82
--------------------	--	---	-------

Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882 Cilt | Volume: 5 Sayı | Issue: 1 Haziran | June 2023

Ghuluww and the Belief in Supernatural Abilities for Human: An Investigation into the Concept of Ghuluww in the Qur'an

Gulüv ve İnsanın Doğüstü Yeteneklerine Olan İnanç: Kur'an'da Gulüv Kavramı Üzerine Bir İnceleme

Meisam SADIQ | <https://orcid.org/0000-0003-0605-4766> | sadeghmeisam@gmail.com

International Institute for Islamic Studies (IIIS), The Islamic Seminary of Qum, Qum/Iran
Uluslararası İslami İlimler Enstitüsü, Kum İslami İlimler Havzası, Kum/İran

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 02.02.2023

Kabul Tarihi | Date Accepted: 28.06.2023

Yayın Tarihi | Date Published: 30.06.2023

DOI: <https://doi.org/10.48203/siader.1246481>

Atıf/Citetion: Sadiq, Meisam, "Ghuluww and the Belief in Supernatural Abilities for Human: An Investigation into the Concept of Ghuluww in the Qur'an". *Turkish Journal of Shiite Studies* 5/1 (Haziran 2023): 6-27. doi: 10.48203/siader.1246481

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanır.

Copyright & License: The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the **CC BY-NC 4.0** license.

İntihal: Bu makale, *Turnitin* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by *Turnitin*. No plagiarism detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> **mailto:** turkishshiiestudies@gmail.com

Abstract

Ghuluww is one of the Qur'anic concepts that holds a special place in Islamic theology. Despite its significance, however, there still remains some ambiguity around this concept. Specifically, while the Qur'an strictly forbids *ghuluww*, it also attributes supernatural qualities or abilities to certain individuals. This gives rise to the question as to what exactly the Qur'anic concept of *ghuluww* is, and what distinguishes it from non-*ghuluww*. The present article is an attempt to elucidate the concept of *ghuluww* through the verses of the Qur'an as the only indisputable source among all Muslims. The article classifies the relevant Qur'anic verses into two categories: verses prohibiting *ghuluww*, and those approving of seemingly exaggerated attributes for certain individuals. By exploring these verses through the lens of tafsir works and considering their collective connotations, the author concludes that *ghuluww*, as per the Qur'an, is to attribute any form of divinity to any individual besides God, or to ascribe to them any superhuman qualities independently of God. As such, to affirm superhuman qualities or abilities for a certain individual, if verifiably established, would not be *ghuluww* as long as they are regarded dependent on God.

Keywords: Qur'an, *ghuluww*, exaggeration, supernatural abilities, deification.

Öz

Gulüv, İslam teolojisinde özel bir yere sahip olan Kur'an kavramlarından biridir. Bununla birlikte, önemine rağmen, bu kavram etrafında hala bazı belirsizlikler bulunmaktadır. Özellikle, Kur'an hululü kesin olarak yasaklarken, aynı zamanda bazı bireylere doğaüstü nitelikler veya yetenekler atfetmektedir. Bu durum, Kur'an'daki gulüv kavramının tam olarak ne olduğu ve onu gulüv olmayanlardan ayıran şeyin ne olduğu sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Bu makale, gulüv kavramını tüm Müslümanlar arasında tartışılmaz tek kaynak olan Kur'an ayetleri aracılığıyla aydınlatmaya yönelik bir girişimdir. Makale, ilgili Kur'an ayetlerini iki kategoriye ayırmaktadır: gulüvü yasaklayan ayetler ve belirli kişiler için görünüşte abartılı nitelikleri onaylayan ayetler. Bu ayetleri tefsir eserlerinin merceğinden inceleyerek ve kolektif çağrışımlarını göz önünde bulundurarak yazar, Kur'an'a göre gulüvün, Allah'tan başka herhangi bir bireye herhangi bir ilahlık biçimi atfetmek veya onlara Allah'tan bağımsız olarak insanüstü nitelikler atfetmek olduğu sonucuna varmaktadır. Bu nedenle, belirli bir birey için insanüstü nitelikleri veya yetenekleri onaylamak, eğer doğrulanabilirse, Allah'a bağlı olarak kabul edildikleri sürece gulüv olmayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, gulüv, abartı, doğaüstü yetenekler, tanrılaştırma.

Introduction

Ghuluww is not a phenomenon related to a particular time period or religion. Human history has witnessed various instances of *ghuluww* about certain objects and people. Celestial bodies like the sun, moon, and stars, as well as specific trees, animals, idols, etc. taken as deities are all examples of *ghuluww* about objects. Equally, the deification of Pharaoh is a vivid instance of exaggeration about a human being. Islamic history also shows us instances of *ghuluww* about certain historical figures in the form of extreme beliefs, a conspicuous example being the deification of Ali ibn Abū Ṭālib by a group of Muslims—*i.e.*, the *ghulāt*.¹

The Qur'an has repeatedly addressed the issue of *ghuluww*, directly and indirectly, to show its considerable significance. On two occasions, the Qur'an directly condemns *ghuluww* in religion, and in several other verses, it deters believers from engaging in excessive beliefs and practices. As such, the prohibition of *ghuluww* and excess in religion is a clear and undeniable fact in the Qur'an. However, what remains unclear is the precise boundaries of *ghuluww* and excess. One of the factors that cause this ambiguity is the attribution of superhuman qualities or abilities to certain individuals in some Qur'anic verses. For instance, one may ask: is it *ghuluww* or not to believe that the prophet Jesus Christ had the supernatural power of giving life to the dead—which is, by the way, a divine quality exclusively for God? If the answer is affirmative, then, it would imply that the Qur'anic verses contradict one another in the topic of *ghuluww*. But if the answer is negative, which is the case, then, where is the line between *ghuluww* and non-*ghuluww*?

Despite the existence of a relatively significant body of literature on the subject of *ghuluww*, it appears that none of these works have specifically addressed the task of defining the term precisely or delineating the boundary between *ghuluww* and non-*ghuluww*. Most of the works in this regard concentrate on the historical, heresiographical, or political dimensions of *ghuluww*. For instance, Said Amir Arjomand's article "Religious Extremism (Ghuluw), Sufism, and Sunnism in Safavid Iran" discusses the religious extremism, however, his focus is on the sociological analysis of the Safavid Shi'ites in Iran, and he provides no conceptual analysis of *ghuluww*.² Amir-Moezzi's *The Spirituality of Shi'i Islam* is more relevant to a conceptual analysis, however, he concentrates on the analysis of the divinity of

¹ Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm al-Shahristānī, *Al-Milal Wa al-Niḥal* (Qum: Al-Sharīf al-Raḍī, 1364Sh.), vol. 1, p. 203.

² Said Amir Arjomad, *Sociology of Shi'ite Islam: Collected Essays* (Leiden, Boston: Brill, 2016), chap. 15, p. 330.

the Imam based on some ḥadīths cited as evidence for that.³ Therefore, there is a need for a conceptual analysis of this concept that precisely delineates its boundaries.

The ambiguity surrounding the concept of *ghuluww* has not only resulted in misunderstandings and disagreements among the scholars, but has also led to confusion among the rank and file Muslims regarding acceptable religious beliefs and practices. By conducting a detailed study of the concept of *ghuluww* in the Qur'an, it may be possible to develop a clearer understanding of its meaning and boundaries. This, in turn, could help to resolve misunderstandings and promote greater harmony among Muslims. This article is, therefore, an attempt to clarify the concept of *ghuluww* in such a way that its limits become clear and the distinction between *ghuluww* and non-*ghuluww* becomes more transparent.

To do this, I will initially conduct a linguistic analysis of the word *ghuluww* by consulting a range of first-hand Arabic dictionaries. Subsequently, I will refer to the Qur'an as the primary, most reliable, and indisputable source among all branches of Muslims. However, to come to a more precise understanding of the relevant Qur'anic verses, I will use the tafsir books, regardless of their denominational orientation. By taking all of the verses into account and considering their collective connotations, it will be possible to deduce what they suggest as the definition of the concept of *ghuluww*. Therefore, I will try in this article to explore the basic elements of the concept of *ghuluww* as inferable from the verses of the Qur'an.

1. Literal Meaning of *Ghuluww*

The word *ghalā* is a past tense verb with two distinct forms in the present tense: *yaghlū* and *yaghlī*. The former form comes from the root letters *gh-l-w*, while the latter is a derivative of the root letters *gh-l-y*. The verbal nouns of the former are *ghalāʿ*, *ghalw*, and *ghuluww*, and of the latter, *ghaly* and *ghalayān*. Lexicographers vary, however, in how to classify these two roots; some have classified both into one entry entitled variously as *gh-l-w/gh-l-y*,⁴ *gh-l-ā*,⁵ or *gh-l-w-y*,⁶ others have

³ Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Spirituality of Shi'i Islam: Beliefs and Practices* (London: I.B.Tauris and the Institute of Ismaili Studies, 2011), 103.

⁴ Khalīl ibn Aḥmad Al-Farāhīdī, *Kitāb Al-ʿAyn*, ed. Mahdi Makhzumi and Ibrahim Samarraei, 2nd ed. (Qum: Hijrat Publications, 1410AH), vol. 4, p. 446.

⁵ Ismail ibn Ḥammād Al-Jawharī, *Al-Ṣiḥāh*, ed. Aḥmad ibn. ʿAbd al-Ghafūr ʿAṭṭār, 1st ed. (Beirut: Dār al-ʿIlm li-al-Malayeen, 1410AH), vol. 6, p. 2448; Muḥammad ibn Mukarram ibn Manzūr, *Lisān Al-ʿArab* (Beirut: Dār al-Fikr, 1414AH), vol. 15, p. 134.

⁶ Ibn Fāris, *Muʿjam Maqāyīs Al-Lughah*, 1st ed. (Qum: Maktab al-ʿIlm al-Islāmī, 1404AH), vol. 4, p. 387.

rendered *gh-l-y* under the *gh-l-w* entry,⁷ and still others have separated the two, classifying them as two distinct entries.⁸ Considering the difference between the two sets of words in one of the root letters, and more importantly, in meaning, it seems more reasonable to separate them, as has done the last group. Even a lexicographer such as the author of *Al-Taḥqīq*, who holds that the relationship between the two roots is of the type of *al-ishtiḳāq al-akbar*,⁹ has classified them as two distinct entities.¹⁰ Therefore, since this article examines *ghuluww*, the other root word, *i.e.*, *gh-l-y*, would be apparently off the topic.

As for its meaning, the basic literal meaning of *ghuluww*, the Arabic dictionaries unanimously suggest, is to exceed limits. Al-Jawharī, among other lexicographers, affirms in his *al-Ṣiḥāḥ*—a leading first-hand Arabic dictionary—that to practice *ghuluww* in a matter is to exceed its limits.¹¹ The usages of the word *ghuluww* and its derivatives in the Arabic dictionaries confirm this meaning; to mention only two: *ghalā al-sīr* is used when the price has soared unreasonably high, or *ghalā bi al-sahm*, when one has thrown an arrow beyond the usual distance.¹² The primary concept of ‘exceeding limits’ is evidently present in all usages of *ghuluww* in the dictionaries.

There are other words whose meanings are proximate to that of *ghuluww* but are used in different contexts; or, though used in similar contexts as *ghuluww*, are not prevalent as technical terms with special connotations as *ghuluww*. The word *mubālaghah*, for instance, is used in the Arabic Rhetoric to mean exaggeration, or, more precisely, to refer to the claim that a certain quality has reached a far-fetched or impossible extreme in severity or weakness.¹³ *Mubālaghah* itself has been divided into three types: 1- *Tablīgh*, when the exaggerated quality is probable both rationally and practically, 2- *Ighrāq*, when it is rationally probable, but not practically, and 3- *Ghuluww*, when it is absolutely improbable, both rationally and practically.¹⁴ Other words, such as *taṭarruf*, *ta‘aṣṣub*, *tanattu‘*, *tazammūt*, and *tashaddud* are also used as synonyms for *ghuluww*;¹⁵ however, they are either

⁷ Ṣāḥīb ibn ‘Ubbād, *Al-Muḥīṭ Fī al-Lughah*, 1st ed. (Beirut: ‘Ālam al-Kitāb Publications, 1414AH), vol. 5, p. 129.

⁸ Ḥasan Muṣṭafawī, *Al-Taḥqīq Fī Kalimāt al-Qur‘ān al-Karīm* (Tehran: Markaz al-Kitāb li-al-tarjūmah wa l-nashr, 1402AH), vol. 7, pp. 261, 263.

⁹ *Al-ishtiḳāq al-akbar* refers to the view that some lexicographers hold, according to which if two words share two root letters, they will be akin in meaning, too.

¹⁰ Muṣṭafawī, *Al-Taḥqīq Fī Kalimāt al-Qur‘ān al-Karīm*, vol. 7, p. 264.

¹¹ Al-Jawharī, *Al-Ṣiḥāḥ*, vol. 6, p. 2448.

¹² Al-Jawharī, vol. 6, p. 2448.

¹³ ‘Abd al-Raḥmān Ḥabannakah Al-Maydānī, *Al-Balāghah al-‘Arabiyyah*, 1st ed. (Damascus: Dār al-Qalam, 1996), vol. 2, p. 450.

¹⁴ ‘Abd al-‘Azīz ‘Atīq, *‘Ilm Al-Badī‘* (Beirut: Dār al-nahḍah al-‘Arabiyyah, n.d.), 100.

¹⁵ *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 10 (Leiden: Brill, 2000) s.v. “Taṭarruf.”

slightly different in meaning, or they represent modern equivalents for the term *ghuluww*, thus not connoting its technical meaning.

Having explored the literal meaning of *ghuluww*, we can now infer that an indispensable parameter of the concept of *ghuluww* is ‘limits’; that is, whenever the word *ghuluww* is used, it is presupposed that there are limits that have been crossed. Therefore, *ghuluww* about a limitless entity or attribute is self-contradictory, for it suggests crossing the limits of something limitless. By way of illustration, no *ghuluww* can be assumed about God’s knowledge or power, because His knowledge and power are infinite, thus having no limits to be crossed. As a result, identifying the limits of the exaggerated object or person is an essential factor in deciding where to draw the lines of *ghuluww*.

Another connotation of the literal definition of *ghuluww* is that it encompasses all scenarios where limits are crossed, whether slightly or extremely, or whether one exceeds one’s own limits or those of others; it similarly includes crossing the limits in any matter, whether good or bad. Accordingly, in using such English equivalents for *ghuluww* as “exaggeration”, “overstatement”, and “extremism”, these factors must be taken into account.

As regards the meaning of *ghuluww* in theology, Muslim theologians have suggested definitions variegating in length and details. The core theme in all of these definitions, however, is to exceed limits “in one’s beliefs”. To illustrate the meaning, they have made mention of examples such as believing that the Imams are far beyond the creatures, being lords or parallel to God, or that Allah has delivered to them the task of creation and sustenance, or that they have absolute knowledge of the unseen independently of God.¹⁶ These exaggerated beliefs have been considered inconsistent with the Muslim orthodoxy, thus heretical; therefore, a *ghālī*—though nominally a Muslim—is placed out of the realm of Islam.¹⁷

2. Exploring the Qur’anic Verses Related to *Ghuluww*

Indisputably authentic and agreed upon among all Muslims, the Holy Qur’an must be the primary reference in the clarification of the concept of *ghuluww*. The verses of the Qur’an pertaining to *ghuluww* can fall into two categories: 1- those prohibiting *ghuluww* and excess, and 2- those approving of seemingly exaggerated

¹⁶ Muḥammad ibn Muḥammad al-Mufīd, *Taṣḥīḥ I’tiqādāt al-Imāmiyyah* (Qum: al-Muṭamar al-‘Ālamī li-alfiyyat al-Shaykh al-Mufīd, 1413AH), 131; Ja‘far Subḥānī, *Rasā’il wa Maqālāt* (Mu‘assasat al-Imām al-Ṣādiq (a.s.), 1425AH), vol. 5, p. 234; ‘Abd al-Raslūl al-ghaffār, *Shubhat al-Ghuluww ‘ind al-Shī‘ah* (Beirut: Dār al-Maḥajjah al-Bayḍā’, 1415AH), 29.

¹⁷ Colin Turner, “The ‘Tradition of Mufaḍḍal’ and the Doctrine of the Raj‘a: Evidence of ‘Ghuluww’ in the Eschatology of Twelver Shi‘ism?” *Iran* 44 (2006): 175–95.

attributes for certain individuals, which may seem to be *ghuluww*. In the following, we will examine both categories, trying to learn what elements the Qur'an suggests for the concept of *ghuluww* and where it draws the lines.

2.1. Verses Prohibiting Ghuluww and Excess

On two occasions, the Qur'an declares the prohibition of extremism in religion in a direct manner by using a derivative of *ghuluww*. The two verses are as follows:

O People of the Book! Do not exceed the bounds in your religion,¹⁸ and do not attribute anything to Allah except the truth. The Messiah, Jesus son of Mary, was only an apostle of Allah, and His Word that He cast toward Mary and a spirit from Him. So have faith in Allah and His apostles, and do not say, "[God is] a trinity." Relinquish [such a creed]! That is better for you. Allah is but the One God. He is far too immaculate to have any son. To Him belongs whatever is in the heavens and whatever is on the earth, and Allah suffices as trustee. (4:171)

Say, "O People of the Book! Do not unduly exceed the bounds in your religion and do not follow the fancies of a people who went astray in the past, and led many astray, and [themselves] strayed from the right path." (5:77)

Ghuluww in these two verses, though collocated with religion, has been used in its literal sense, *i.e.*, exceeding limits.¹⁹ Nonetheless, the context of the verses in which it has appeared, as well as that of the surrounding verses, helps in understanding the elements of this concept as meant by the Holy Qur'an. To gain a more precise understanding of *ghuluww* in these two verses, we need to analyze the two verses as well as the pertinent surrounding ones.

The two verses are similar in that both address the People of the Book, *i.e.*, Jews and Christians, forbidding them from exceeding limits in their religion. It is a matter of dispute, however, whether Jews and Christians are both included in 'the People of the Book' in these verses, or—taking into account the example of Jesus Christ that is mentioned in relation to them—only Christians are intended. Most of the exegetes, nevertheless, have taken it inclusive of both, adducing that both have exaggerated about the Christ; the former by denouncing him to the extent of accusing him of being an illegitimate child, and the latter by elevating him to the level of divinity.²⁰

The verses are also similar in their contexts, as both refute the notion of Jesus' divinity as a clear example of *ghuluww*. The first verse, just after forbidding the

¹⁸ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ

¹⁹ Muḥammad 'Alī Ayāzī, ed., *Tafsīr Al-Qur'ān al-Majīd al-Mustakhrāj Min Turāth al-Shaykh al-Mufīd*, 1st ed. (Qum: Maktab al-'Ilām al-Islāmī, 1424AH), vol. 1, pp. 166, 167.

²⁰ See: Al-Zamakhsharī 1407AH, 593; Al-Ṭabarī 1412AH; Fayḍ al-Kāshānī 1415AH, vol. 1, p. 523

People of the Book from *ghuluww* and from attributing to Allah but the truth, sets forth proofs as to why such a belief is *ghuluww*. The proofs include the following:

- Jesus is the son of Mary. The Qur'an—though a concise book having no room for any redundant words—on 16 occasions mentions the name of the prophet Jesus alongside that of his mother, Mary (*inter alia*: 5:110, 112, 114, 116; 19:34; 33:7). Considering the belief in Jesus' divinity among Christians, this repetition is an explicit rejection of this notion, indicating Christ's human nature.²¹
- Jesus is but a messenger of God, thus not God.²²
- Jesus is the word of God, which connotes his createdness, just as the words of any person are created by them. The Qur'an uses the term *kalimah* (word) for all creatures of God (18:109 and 31:29) to imply their createdness, as they all come into being by the divine word "Be!" However, it uses it for the prophet Jesus specifically to point out that, having no father, Jesus was created immediately by the divine word, thus stressing that he is a human, despite his miraculous birth.²³
- Christ is a spirit from God. Commentators have mentioned several various possibilities in the meaning of the phrase *rūḥun minhu*—i.e., a spirit from Him, all connoting the createdness of Jesus Christ. One famous view is that this spirit is the same spirit referred to in the verses pertaining to the creation of Adam; God told the angels before the creation of Adam, "When I have proportioned him and breathed into him of My spirit, then fall down in prostration before him." (15:29 and 38:72) So, this is the spirit that God breathes into all human beings, but the reason why Jesus is mentioned separately is his miraculous birth, as he was born without a father, and therefore, a spirit from God was breathed into his mother immediately; the Qur'an 21:91 states, "And

²¹ Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mizān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, 2nd ed. (Beirut: Mu'assasat al-A'lamī li-al-Maṭbū'āt, 1390AH), vol. 5, p. 150; Al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, vol. 1, p. 594; Faḍl ibn al-Ḥasan Al-Ṭabrisī, *Majma' Al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Jawād Balāghī, 3rd ed. (Tehran: Intishārāt-i Nāṣir Khusraw, 1372SH), vol. 3, p. 223; Muḥammad ibn Aḥmad Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' Li-Aḥkām al-Qur'ān*, 1st ed. (Tehran: Nāṣir Khusraw Publications, 1364SH), vol. 6, p. 21; Ismā'īl Ḥaqqī Al-Bursawī, *Tafsīr Rūḥ Al-Bayān* (Beirut: Dār al-Fikr, n.d.), vol. 2, p. 328.

²² Al-Bursawī, *Tafsīr Rūḥ Al-Bayān*, vol. 2, p. 328; al-Sayyid ibn Quṭb ibn Ibrāhīm Al-shādhilī, *Fī Zilāl Al-Qur'ān*, 17th ed. (Beirut-Cairo: Dār al-shurūq, 1412AH), vol. 2, pp. 816–17; Al-Ṭabrisī, *Majma' Al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 3, p. 223; Muḥammad ibn al-Ḥasan Al-Ṭūsī, *Al-Tibyān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Qaṣīr Al-Āmilī (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, n.d.), vol. 3, p. 400; Al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, vol. 1, p. 594.

²³ Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mizān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 5, p. 150; Al-Ṭabrisī, *Majma' Al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 3, p. 223; Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar Al-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghayb*, 3rd ed. (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, 1420AH), vol. 11, p. 271; Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' Li-Aḥkām al-Qur'ān*, vol. 6, p. 22; Al-Bursawī, *Tafsīr Rūḥ Al-Bayān*, vol. 2, p. 328; Al-shādhilī, *Fī Zilāl Al-Qur'ān*, vol. 2, p. 817; 'Abd al-A'lā Mūsawī Sabzawārī, *Mawāhib Al-Raḥmān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, 2nd ed. (Beirut: Mu'assasah-i Ahl-i Bayt (a), 1409AH), vol. 10, p. 189; Muḥammad Jawād Mughniyyah, *Tafsīr Al-Kāshif*, 1st ed. (Tehran: Dār al-kutub al-Islāmiyyah, 1424AH), vol. 2, pp. 500–501.

[Mary, mother of Christ,] the one who guarded her chastity, so We breathed into her of Our spirit and made her and her son a sign for all the nations.” Thus, as Adam is not God, neither is Jesus.²⁴

And eventually, after setting forth the proofs, Allah the Almighty commands, “Do not say ‘three,’” forbidding a further form of excess in religion. Entailing the belief in Jesus’ divinity, the idea of the trinity is another form of exaggeration in religion that Allah forbids in this verse.

A further point in the verse at hand, which helps in clarifying the concept of *ghuluww*, is that after forbidding the People of the Book from *ghuluww* in religion, it deters them from attributing to Allah except the truth. This part of the verse is in effect an explanation of the first part—*i.e.*, ‘do not exceed the bounds in your religion’—, implying that *ghuluww*, in reality, is ‘attributing to Allah except the truth’.²⁵ One piece of evidence supporting this inference is a saying from Imam Ali regarding the *ghulāt* (exaggerators), in which he declares, “Two categories [of people] will perish with regard to me: an excessive lover whose love takes him to non-truth, and an excessive hater whose hatred takes him to non-truth.”²⁶ The words by which the Imam defines the excessive lover and hater demonstrate the relationship between *ghuluww* and deviation from the truth, as suggests the verse at hand.

As for the second verse, the Qur’an 5/77, it is located among a set of verses that again stress the proofs signifying the human nature of Jesus, thus helping to clarify the concept of *ghuluww*. The Qur’an 5/72 starts with a straightforward declaration of the heresy of those who believed that the Messiah, the son of Mary, was God. The following verse uses the same language to refute the notion of the trinity, rendering those who believe in it as heretics. The verses from 72 through 77 are as follows:

They are certainly faithless who say, “Allah is the Messiah, son of Mary.” But the Messiah had said, “O Children of Israel! Worship Allah, my Lord and your Lord. Indeed, whoever ascribes partners to Allah, Allah shall forbid him [entry into] paradise, and his refuge shall be the Fire, and the wrongdoers will not have any helpers.” (72) They are certainly faithless who say, “Allah is the third [person] of a trinity,” while there is no god except the One God. If they do not relinquish what they say, there shall befall the faithless among them a painful punishment. (73) Will they not repent to Allah and plead to Him for forgiveness? Yet Allah is all-forgiving, all-merciful. (74) The Messiah, son of

²⁴ Mughniyyah, *Tafsir Al-Kāshif*, vol. 2, p. 501; Al-shādhilī, *Fī Zilāl Al-Qur’ān*, vol. 2, p. 817.

²⁵ Mūsawī Sabzawārī, *Mawāhib Al-Rahmān Fī Tafsir al-Qur’ān*, vol. 10, p. 188; Muqātil ibn Sulaymān al-Balkhī, *Tafsir Muqātil ibn Sulaymān* (Cairo: Mu’assasat al-Ḥalabi, 1969), vol. 1, p. 424; Muḥammad ibn Ḥabīb Allāh Sabzawārī Najafī, *Al-Jadīd Fī Tafsir al-Qur’ān al-Majīd* (Beirut: Dār al-ta’āruf li-al-maṭbū’āt, 1406AH), vol. 2, p. 405.

²⁶ Al-Sayyid al-Raḍī, *Nahj Al-Balāghah*, ed. Şubḥī Al-Şāliḥ (Beirut, n.d.) sermon 127.

Mary, is but an apostle. Certainly [other] apostles have passed before him, and his mother was a truthful one. Both of them would eat food. Look how We clarify the signs for them, and yet, look, how they go astray! (75) Say, "Do you worship, besides Allah, what has no power to bring you any benefit or harm, while Allah He is the All-hearing, the All-knowing?!" (67) Say, "O People of the Book! Do not unduly exceed the bounds in your religion and do not follow the fancies of a people who went astray in the past, and led many astray, and [themselves] strayed from the right path." (77)

These verses set forth several proofs for our judgment, some of which are listed below:

- Jesus himself invited his people to worship God, Whom he described as *Rabbī wa Rabbakum* (my Lord and yours).
- The Messiah is the son of Mary.
- Jesus is only an apostle of God, just like any apostle who came before him.
- Jesus and his mother used to eat food, which is strong evidence of their human nature, for God is All-sufficient, not in need of anything whatsoever, most certainly of food!

All of the proofs above have come to constitute the reason underlying the rejection of Jesus' divinity. In other words, the verses have come to remind people of the limits of the prophet Jesus that they had crossed. Therefore, the Qur'an proclaims that to believe that Jesus Christ is God or that he is a person of the trinity—which entails divinity—is *ghuluww* due to its violation of his limits as a human being.

In addition to this apparent indication of the verses, it is also inferable that the prophet Jesus Christ, mentioned in both verses, is only an example of a person about whom people exaggerated, and not the only example; therefore, to hold the same beliefs about any person other than Jesus will also be *ghuluww*, hence denounced by the Qur'an.

Other than the above-examined two verses which directly prohibit *ghuluww*, many other verses of the Qur'an reject exaggeration without referring to it as *ghuluww*. We will explore some of these verses in the following.

In three verses of chapter 5, Allah the Exalted explicitly ascribes heresy to those who believe in Jesus Christ's divinity. The verses are the following:

The Qur'an 5/17:

They are certainly faithless who say, 'Allah is the Messiah, son of Mary.' Say, 'Who can avail anything against Allah should He wish to destroy the Messiah, son of Mary, and his mother, and everyone upon the earth?' To Allah belongs the kingdom of the heavens and the earth, and whatever is between them. He creates whatever He wishes, and Allah has power over all things.

The Qur'an 5/72:

They are certainly faithless who say, "Allah is the Messiah, son of Mary." But the Messiah had said, "O Children of Israel! Worship Allah, my Lord and your Lord. Indeed, whoever

ascribes partners to Allah, Allah shall forbid him [entry into] paradise, and his refuge shall be the Fire, and the wrongdoers will not have any helpers.”

The Qur’an 5/73:

They are certainly faithless who say, “Allah is the third [person] of a trinity,” while there is no god except the One God. If they do not relinquish what they say, there shall befall the faithless among them a painful punishment.

In spite of dealing with Christians, none of these three verses has ascribed disbelief to “Christians”; instead, the first two have identically ascribed it to “those who say, ‘Allah is the Messiah, son of Mary,’” and the third to “those who say, ‘Allah is the third person of a trinity.’” This way of referring to the Christians demonstrates that the reason why disbelief is ascribed to them is not their being Christians—as Christianity is in effect a divine faith—, but rather, it is their heretical, exaggerated beliefs about their prophet, deeming him God or the third person of a trinity. So, it is inferable from these verses that *ghuluww* about the Messiah—via believing that he is God or the third person of a trinity—is the cause underlying the disbelief ascribed to the Christians.²⁷ This fact further entails that a Christian who would reject the notion of Jesus’ divinity would be out of the sphere of this judgment, just as a non-Christian who may, hypothetically, believe in Jesus’ divinity or the divinity of any other deity but Allah is included in this judgment.

In another verse, the Holy Qur’an mentions another example of *ghuluww*, along with that of the Christians, and that is the Jews’ exaggeration about the status of Ezra, deeming him the son of God. Verse 30 of chapter 9 reads:

The Jews said, “Ezra is the son of Allah,” and the Christians said, “Christ is the son of Allah.” That is an opinion that they mouth, imitating the opinions of the faithless of former times. May Allah assail them, where do they stray?

Commentators of the Qur’an vary as to whether the Jews gave the title *ibn Allāh* (son of God) to Ezra in an actual sense, or—since they held him in such high regard for all the favors he had done the Jewish faith—they gave it to him as an honorary title, thus not expressing the actual sonship.²⁸ Commentators also disagree whether the verse includes all Jews²⁹—as the word *al-yahūd* occurring within an absolute statement may connote—, or it refers only to some groups among them,³⁰ or exclusively those Jews contemporary with the prophet of Islam.³¹

²⁷ Ṭabāṭabā’ī, *Al-Mizān Fī Tafsīr al-Qur’ān*, vol. 6, p. 69.

²⁸ Ṭabāṭabā’ī, vol. 9, pp. 243, 244.

²⁹ Muqātil ibn Sulaymān al-Balkhī, *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*, vol. 2, p. 167.

³⁰ Fayḍ al-Kāshānī, *Tafsīr Al-Ṣāfi*, vol. 2, p. 335; Aḥmad ibn ‘Alī Al- Jaṣṣās, *Aḥkām Al-Qur’ān*, ed. Muḥammad Ṣādiq Qamḥāwī (Beirut: Dār iḥyā’ al-turāth al-‘Arabī, 1405AH), vol. 4, p. 299.

³¹ Al-Ṭabrisī, *Majma‘ Al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur’ān*, vol. 5, p. 37.

Regardless of whether it refers to all Jews or only to some of them, the language that the verse uses to condemn the ascription of sons to God is one that supports the view of the actual sonship of Ezra to God. After announcing the belief of the Jews and Christians about Ezra and Jesus, the verse deems it similar to the opinion of the *faithless* before them, following it with a curse against them all: “May Allah assail them.” Casting such a curse on the Jews would be disproportionate if they would give the title ‘son of God’ to Ezra only as an honorary title, not in the actual sense. Therefore, the verse must mean the actual sense of sonship, which is a clear instance of *ghuluww*.³²

Other verses related to *ghuluww* are those referring to the exaggeration of Pharaoh about himself. The Qur’an, on several occasions, orders the prophet Moses to go to Pharaoh and invite him to the worship of Allah because he had rebelled. The term used in the verses is *ṭaghā*, denoting to exceed limits. So, the reason why the prophet Moses was sent to Pharaoh was his violation of limits,³³ but as to what limits he had exceeded, the Qur’an quotes Pharaoh himself explaining that: “then he said, ‘I am your exalted lord!’” (79:24) Another verse, 28:38, quotes him as saying: “O [members of the] elite! I do not know of any god that you may have other than me.” Pharaoh is also quoted in 26:29 as threatening the prophet Moses if he did not believe in him as God: “He said, ‘If you take up any god other than me, I will surely make you a prisoner!’” As offered in the verses, he had transgressed his own human limits claiming absolute divinity for himself.

Other verses may also be cited from the Qur’an setting forth examples of *ghuluww*, but the theme is the same as that of the verses mentioned above.

Having explored these verses, we may draw the following results: firstly, *ghuluww* in religion is to exceed its limits and say about Allah but the truth. Secondly, to claim divinity—as Pharaoh did—or attribute it to a human being—as some Christians did about the prophet Jesus—, or to deem a person son of God—as some Christians did about the prophet Jesus, preceded by some Jews who did the same about Ezra—are all clear instances of exceeding limits in religion and saying about Allah except the truth.

But the question remains whether *ghuluww* revolves only around the belief in someone’s divinity or sonship to God—as the aforementioned verses may indicate—, or it can appear in other forms, too. What about ascribing divine attributes to a human being without deeming them God? Is it *ghuluww* to believe that a human being can possess the knowledge of the unseen or the ability to do

³² Muḥammad Karamī Ḥuwayzī, *Al-Tafsīr Li-Kitāb Allāh al-Munīr* (Qum: Ilmiyyah Publications, 1402AH), vol. 4, p. 80; Muḥammad Jamāl al-Dīn Qāsīmī, *Maḥāsīn Al-Taʿwīl*, 1st ed. (Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1418AH), vol. 5, p. 391.

³³ Al-Ṭabrisī, *Majma‘ Al-Bayān Fī Tafsīr al-Qurʾān*, vol. 10, p. 656.

supernatural things? To address these questions, we need to investigate other verses of the Qur'an, which takes us to the second category of the verses.

2.2. Verses Ascribing Divine or Supernatural Qualities or Abilities to Humans

In spite of the strict deterrence of *ghuluww* in the Holy Qur'an, several verses have attributed divine or superhuman qualities or abilities to specific individuals. In the following, we will examine these verses in two categories: verses related to prostration before other than God; and verses that relate the prophetic miracles.

2.2.1. Verses Related to Prostration before Other than God

Prostration constitutes the most quintessential symbol of worship. According to the Islamic narrations, the most proximate state of a servant to his Lord is when he falls prostrate before Him.³⁴ Moreover, prostration is so manifest a symbol of worship that some scholars have considered it to be an act of worship by essence; that is, it cannot be performed for any other purpose than the worship of God.³⁵ On the other hand, Muslim scholars believe unanimously that one category of the unity of God is unity in worship; that is, any act of worship in any form is impermissible but toward God. Based on these two premises, some have deemed prostration before other than God prohibited in an absolute sense; hence, to prostrate to anything other than God would be *ghuluww* and thus disbelief.

The Qur'an, nevertheless, on a number of occasions approves of prostration before other than God. One of these occasions is the story of the prophet Joseph. When Joseph became the vizier of Egypt, his father, along with the whole family, went to Egypt, where, as the Qur'an narrates, they all fell in prostration before him on seeing him. Chapter 12, verse 100 narrates:

And he seated his parents high upon the throne, and they fell down prostrate before him. He said, 'Father! This is the fulfillment of my dream of long ago, which my Lord has made come true.

Some commentators, albeit, hold that the pronoun "him" in this verse refers to God not to Joseph, therefore, their prostration was not for Joseph, but for God in gratitude for reuniting them with Joseph.³⁶ This opinion roots in their postulate that prostration is impermissible but before Allah. The context of the verse, nevertheless, does not support this view, as there is no prior mention of "Allah" in

³⁴ Muḥammad ibn Ya'qūb Al-Kulaynī, *Al-Kāfi*, ed. 'Alī Akbar Ghaffārī and Muḥammad Ākhūndī (Tehran: Dār al-kutub al-Islāmiyyah, 1407H), vol. 3, p. 323.

³⁵ Mirzā Muḥammad Taqī al-Āmulī, *Miṣbāḥ Al-Hudā Fī Sharḥ al-'Urwat al-Wuthqā*, 1st ed. (Tehran, 1380AH), vol. 5, p. 49.

³⁶ See: Al-Ṭūsī, *Al-Tibyān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 6, p. 197.

the verse, to which the pronoun could refer—which is grammatically necessary. Additionally, the flow of the story is more compatible with the first view, as Joseph tells his father right after the prostration, “Father! This is the fulfillment of my dream of long ago, which my Lord has made come true;” and in that dream, he had said that the prostration had been performed before *him*. Verse 4 of chapter 12 narrates:

When Joseph said to his father, ‘Father! I saw eleven planets, and the sun and the moon: I saw them prostrating themselves before me,’

Therefore, prostration before Joseph took place in reality as it had been shown to him in his dream.

As for the connotations of the latter verse, one may not contend, on account of the attribution of the word prostration to objects—*i.e.*, eleven planets and the sun and the moon—not to human beings, that prostration has been used in a metaphorical sense; because, taking the former verse into account, it is evident that the eleven planets represent his eleven brothers, and the sun and the moon, his parents.³⁷ Additionally, the pronoun “*hum*” in *raʿaytuhum*—*i.e.*, I saw them—indicates that those planets and the sun and the moon were not the ones in the sky; rather, they were people, as this pronoun is used in the Arabic language to refer to people, not to things.

It may not be argued either that this verse cannot be cited as an instance of prostration before other than God, due to relating only a dream, not a reality; because the rest of the story testifies that this dream was not an illusion or an ordinary dream; it was rather a divine, prophetic dream that later came true, as confirmed in the former verse.

That said, we can infer that prostration is not by essence an act of worship—as some have postulated—; it can rather be performed with different intentions, such as respect and admiration.³⁸ Had prostration been an act of worship by essence, the prophet Jacob who was among the prostrators should not have done it, and the prophet Joseph also should have stopped his brothers and parents from doing it; moreover, God Himself must have denounced it in the Qurʾan; but none of these have taken place. Therefore, it can be deduced that prostration is not inherently an act of worship, thus not exclusive to God and not *ghuluww* if done before other than God. This conclusion is vigorously confirmed by al-ʿAllāmah al-Ṭabāṭabāʾī in *al-Mizān*, when commenting on the verse 34 of chapter 2,³⁹ which takes us to the second set of verses regarding prostration.

Another piece of evidence for the fact that prostration is not by essence an act of worship is the verses relating the story of the creation of the prophet Adam.

³⁷ See: Al-Ṭabrisī, *Majmaʿ Al-Bayān Fī Tafsīr al-Qurʾān*, vol. 5, p. 321.

³⁸ Muqātil ibn Sulaymān al-Balkhī, *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*, vol. 2, p. 351.

³⁹ Ṭabāṭabāʾī, *Al-Mizān Fī Tafsīr al-Qurʾān*, vol. 1, pp. 122–23.

The Qur'an on seven occasions reiterates the story of the angels prostrating before Adam. For instance, verse 34 of chapter 2 reads:

And when We said to the angels, 'Prostrate before Adam,' they prostrated, but not Iblis: he refused and acted arrogantly, and he was one of the faithless.

Exhibiting the high status of His new creature—whom He has appointed as His viceroy on the earth—, the Almighty God orders the fully submissive angels to perform before Adam that which is the utmost sign of respect and the most manifest symbol of worship, greater than which there is not. As mentioned previously, some scholars have postulated that prostration is an act of worship by essence. On this basis, angels' prostration before Adam should be considered *ghuluww*, and so should be God's commanding them to do so. However, no scholar has ever suggested that.

God's command to the angels—who are the most submissive of His creatures, being in a constant state of worship—to prostrate before Adam indicates that even if prostration may be impermissible before other than God in the ordinary cases, but it is absolutely permissible, or even obligatory, in certain cases such as the case at hand in which not only the angels' prostration was not *ghuluww*, but refusing to do it was a transgression against God's command—as Satan did. Considering the whole set of verses in this regard, it is also inferable that a certain act may have a diametrically reverse ruling when circumstances change. The preparatory statements that Allah makes before He issues this command neatly justify its issuance: God informs the angels, "Indeed I am going to set a viceroy on the earth;" (2:30) in the next verse the Qur'an relates that "He taught Adam the Names, all of them," Names which even the angels did not know; and eventually, God orders them, "When I have proportioned him and breathed into him of My spirit, then fall down in prostration before him." (15:29 and 38:72) Given all these privileges, Adam was worthy of being prostrated before even by the constantly worshipping servants of God—the angels.

Thus, if the prostration of the angels of God before a human being is not *ghuluww*, attributing less important qualities to a human being will definitely not be *ghuluww*, when justified. And the fact that ordinary people render such an act as *ghuluww* erupts from comparing those privileged servants of God to themselves, while there is a huge difference between them in their status, which makes those special servants worthy of being prostrated before by God's angels.

2.2.2. Verses Relating Prophetic Miracles

Another category of verses in the Qur'an which attribute divine or supernatural qualities or abilities to human beings is those referring to the miracles of God's prophets, some of which we will explore in what follows.

The prophet Jesus, who was the center of attention in the verses deterring *ghuluww*, is interestingly characterized by superhuman qualities in other verses—qualities that are definitely *ghuluww* if taken out of their Qur’anic context. The Holy Qur’an on two occasions ascribes supernatural abilities to the prophet Jesus: once quoting Jesus himself talking about them, and another time quoting Allah conversing with him in this regard. The verses are the following:

1- Chapter 3, verse 49:

And [he will be] an apostle to the Children of Israel, [and he will declare,] “I have certainly brought you a sign from your Lord: I will create for you out of clay the form of a bird, then I will breathe into it, and it will become a bird by Allah’s leave. And I heal the blind and the leper and I revive the dead by Allah’s leave. And I will tell you what you have eaten and what you have stored in your houses. There is indeed a sign in that for you, should you be faithful.

2- Chapter 5, verse 110:

When Allah will say, “O Jesus son of Mary, remember My blessing upon you and upon your mother, when I strengthened you with the Holy Spirit, so you would speak to the people in the cradle and in adulthood, and when I taught you the Book and wisdom, the Torah and the Evangel, and when you would create from clay the form of a bird, with My leave, and you would breathe into it and it would become a bird, with My leave; and you would heal the blind and the leper, with My leave, and you would raise the dead, with My leave; and when I held off [the evil of] the Children of Israel from you when you brought them manifest proofs, whereat the faithless among them said, “This is nothing but plain magic.”

The two verses are explicit in attesting that the prophet Jesus was possessed of the following superhuman abilities: the ability to create a real bird out of clay; the ability to heal the blind; the ability to heal the leper; the ability to revive the dead; and the knowledge of the unseen, possessing the ability to tell people what they eat and store in their houses. (The first verse only)

If we take these abilities out of their context and ascribe them—or even one of them—to any person, we will be rightly accused of *ghuluww* for ascribing divine abilities to a human, as typically a human being never possesses these abilities. So, why are they ascribed to Jesus Christ? Is it a sign that he is God and not a human? Or is it not *ghuluww* to ascribe divine abilities to a human?

To answer these questions, we need to take a more meticulous look at the verses at hand. The Qur’an resolves the problem by simply adding the phrase “*bi-idhn-i-llāh*”, *i.e.*, by Allah’s leave, or “*bi-idhnī*”, *i.e.*, by My leave. The phrase is reiterated twice in the first verse and four times in the second to eradicate any possible misperception of the nature of Christ.⁴⁰ Two points may be inferred from this phrase:

⁴⁰ Ṭabāṭabā’ī, vol. 3, pp. 199, 200.

1- Jesus Christ is not God; he is only a messenger of God, possessing divine, miraculous abilities ‘by Allah’s leave.’ So, one should not assume, on account of these abilities, that he is God, for he possesses them all by Allah’s permission. In other words, had he been God, he would not have needed God’s permission to perform those miracles. This implication is totally concordant with the two verses mentioned earlier, denoting that to believe in Jesus’ divinity is an example of *ghuluww*.

2- It is not *ghuluww* to ascribe these supernatural abilities to the prophet Jesus if he is believed to possess them by Allah’s leave.

These inferences, however, are not solely true for the prophet Jesus; anyone can, by Allah’s permission, possess supernatural abilities. Miracles of God’s prophets fall neatly into this type of ability. The Qur’an on two occasions—verses 38 of chapter 13 and 78 of 40—affirms, “And an apostle may not bring a sign except by Allah’s leave.” Although this verse—according to most, if not all, commentators—is a response to the people’s requests for miracles from the apostles, it may itself raise a further question: what is special about the apostles’ signs that Allah mentions them separately, while, according to the Qur’an itself, no one—or even no cause whatsoever—may bring anything except by Allah’s leave? (6:59 and 11:56) The answer to this question lies in the word “sign”. “Sign” refers to the miracles that God’s apostles bring to people to convince them of their prophethood; thus, they need to be supernatural phenomena, which is in turn likely to drive the believers toward exaggeration about the apostles. This potential exaggeration might be the reason why the Qur’an mentions God’s apostles distinctly as not being able to bring any sign except by Allah’s leave. Therefore, the phrase “*bi-idhn-i-llāh*” implies that ascribing supernatural abilities to a person—if proven—is only *ghuluww* when the person is believed to possess them independently of God and not otherwise.

A few other examples of the supernatural abilities that the Qur’an ascribes to certain prophets are the following:

- The prophet Salih brought a she-camel out of the mountain:

There has certainly come to you a manifest proof from your Lord. This she-camel of Allah is a sign for you. (7:73)

- The prophet Moses possessed several miracles, such as the following:

- a. He turned his staff into a python:

Thereat he threw down his staff, and behold, it became a manifest python. (7:107 and 26:32)

- b. His hand would illuminate like the sun’s rays:

Then he drew out his hand, and behold, it was white to the onlookers. (26:33)

- c. 12 fountains gushed from a rock with a strike of his staff:

And when Moses prayed for water for his people, We said, 'Strike the rock with your staff.' Thereat twelve fountains gushed forth from it. (2:60)

d. He split apart Nile River with his staff:

Thereupon We revealed to Moses: "Strike the sea with your staff!" Whereupon it parted, and each part was as if it were a great mountain. (26:63)

- The prophet David knew the birds' speech:

Certainly We gave David our grace: 'O mountains and birds, chime in with him!' (34:10)

- The prophet Solomon:

a. knew the birds' speech:

Solomon inherited from David, and he said, "O people! We have been taught the speech of the birds, and we have been given out of everything. Indeed this is a manifest advantage." (27:16)

b. had control over the wind:

And for Solomon [We disposed] the tempestuous wind which blew by his command toward the land which We have blessed, and We have knowledge of all things. (21:81)

c. had control over some of the jinns:

[A]nd there were Jinns that worked in front of him, by the leave of his Lord, and if any of them turned aside from Our command, We made him taste of the Chastisement of the Blazing Fire. (34:12)

d. had control over some of the devils:

Among the devils were some who dived for him and performed tasks other than that, and We were watchful over them. (21:82)

The Qur'an, furthermore, ascribes supernatural abilities to individuals other than God's apostles. In the story of the prophet Solomon and the Queen of Sheba, the prophet Solomon invites her to his palace, but before she arrives, he asks his elites if any of them could bring her thrown prior to her arrival. In response, an afreet from among the jinn first says that he can bring it before the prophet Solomon would rise from his place. Thereafter, one among the elites, having the knowledge of the Book, says, "I will bring it to you in the twinkling of an eye," which he actually does. (27: 38-40) Credited with the role of Solomon's vizier and successor, that man was, as most commentators maintain, Asif ibn Barkhiyā. Although not a prophet, Asif had the supernatural power to bring the thrown of Bilqīs in such a short time from Ma'rib to the Levant; a distance of a two-month journey back then.⁴¹

These are only a few instances of the supernatural acts ascribed to certain servants of Allah in the Qur'an. Ascribing these abilities to a human being out of the Qur'anic context and independently of God is undoubtedly *ghuluww*; but, as mentioned above, prophets had these abilities by Allah's leave, which justifies the attribution of these divine abilities to them.

⁴¹ Maḥmūd ibn 'Abd Allāh Al-Ālūsī, *Rūḥ Al-Ma'ānī Fī Tafsīr al-Qur'ān al-ʿaẓīm*, 1st ed. (Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyyah, 1415), vol. 10, p. 200.

Conclusion

The purpose of the current study has been to explore the concept of *ghuluww* as inferable from the Holy Qur'an and to delineate the boundaries between *ghuluww* and non-*ghuluww*. Investigating the relevant verses, we found that two of them forbid, in an explicit language, exaggeration in religion and ascribing to Allah but the truth. Additionally, several verses set forth examples of exaggeration, the examination of which examples guides us to the fact that exaggeration can come in two forms:

1. Ascribing divinity to a human being;
2. Ascribing divine attributes or abilities to a human being.

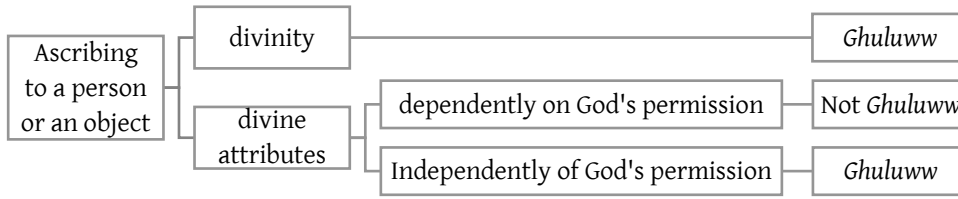
The first type is concretely refuted in the Qur'an as a manifest instance of *ghuluww*, and those who practice *ghuluww* in this sense are Qur'anically heretics. As for the second type, however, we observed that the Holy Qur'an has two approaches to it: condemning it in some circumstances on account of deeming it *ghuluww*, and approving of it in others. Moreover, the Qur'an itself, on many occasions, ascribes supernatural or divine qualities or abilities to human beings, showing great concern, nevertheless, over the way how to do it. Two scenarios are possible in ascribing supernatural or divine qualities or abilities to a human being:

1. To consider those qualities or abilities dependent on Allah, without Whose permission the person would possess nothing or those qualities or abilities, or more precisely nothing whatsoever;
2. To ascribe them to the person, believing that he possesses them independently of God.

The first scenario is the one of which the Qur'an approves, for it entails no violation of any limits; on the side of the human being, although they cannot possess such qualities or abilities on their own due to their limits, they may acquire them by Allah's permission; and on the side of Allah the Omnipotent, there are no limits basically to be violated. Therefore, the first scenario is not *ghuluww*, and that is how the Qur'an ascribes the knowledge of the unseen, the power to influence nature, the knowledge of birds' speech, etc. to human beings, including prophets and individuals other than prophets.

The second scenario, however, is vigorously rejected by the Qur'an, for it entails a violation of limits; no human being—or no contingent being, to be precise—has any power independently of God. Therefore, to ascribe supernatural abilities to an individual independently of God is in effect to exceed his limits, thus *ghuluww*.

The graph below shows a summary of the conclusion of this article.



In light of this, we may define *ghuluww*—from a Qur’anic perspective—as: “exaggeration about a human being by deeming them God or son of God, or by ascribing to them divine abilities or qualities independently of God”.

Bibliography

- Al- Jaṣṣāṣ, Aḥmad ibn ‘Alī. *Aḥkām Al-Qur’ān*. Edited by Muḥammad Ṣādiq Qamḥāwī. Beirut: Dār iḥyā’ al-turāth al-‘Arabī, 1405AH.
- Al-Ālūsī, Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh. *Rūḥ Al-Ma‘ānī Fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘azīm*. 1st ed. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1415.
- Al-Bursawī, Ismā‘īl Ḥaqqī. *Tafsīr Rūḥ Al-Bayān*. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.
- Al-Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *Kitāb Al-‘Ayn*. Edited by Mahdi Makhzumi and Ibrahim Samarraei. 2nd ed. 8 vols. Qum: Hijrat Publications, 1410AH.
- Al-Jawharī, Ismail ibn Ḥammād. *Al-Ṣiḥāḥ*. Edited by Aḥmad ibn. ‘Abd al-Ghafūr ‘Aṭṭār. 1st ed. 6 vols. Beirut: Dār al-‘ilm li al-malāyīn, 1410AH.
- Al-Kulaynī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *Al-Kāfī*. Edited by ‘Alī Akbar Ghaffārī and Muḥammad Ākhūndī. Tehran: Dār al-kutub al-Islāmiyyah, 1407H.
- Al-Maydānī, ‘Abd al-Raḥmān Ḥabannakah. *Al-Balāghah al-‘Arabiyyah*. 1st ed. Damascus: Dār al-Qalam, 1996.
- Al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmi‘ Li-Aḥkām al-Qur’ān*. 1st ed. Tehran: Nāsir Khusraw Publications, 1364SH.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Umar. *Maḥāṣin Al-Ghayb*. 3rd ed. Beirut: Dār iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420AH.
- Al-Sayyid al-Raḍī. *Nahj Al-Balāghah*. Edited by Ṣubḥī Al-Ṣāliḥ. Beirut, n.d.
- Al-shādhilī, al-Sayyid ibn Quṭb ibn Ibrāhīm. *Fī Zilāl Al-Qur’ān*. 17th ed. Beirut-Cairo: Dār al-shurūq, 1412AH.
- Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi‘ Al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur’ān*. 30 vols. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1412AH.
- Al-Ṭabrisī, Faḍl ibn al-Ḥasan. *Majma‘ Al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur’ān*. Edited by Muḥammad Jawād Balāghī. 3rd ed. Tehran: Intishārāt-i Nāṣir Khusraw, 1372Sh.
- Al-Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. *Al-Tibyān Fī Tafsīr al-Qur’ān*. Edited by Aḥmad Qaṣīr Al-‘Āmilī. Beirut: Dār iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, n.d.

- Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar. *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. 3rd ed. Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabi, 1407AH.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali. *The Spirituality of Shi’i Islam: Beliefs and Practices*. London: I.B.Tauris and the Institute of Ismaili Studies, 2011.
- Āmulī, Mirzā Muḥammad Taqī al-. *Miṣbāḥ Al-Hudā Fī Sharḥ al-‘Urwat al-Wuthqā*. 1st ed. Tehran, 1380AH.
- Arjomad, Said Amir. *Sociology of Shi’ite Islam: Collected Essays*. Leiden, Boston: Brill, 2016.
- Ayāzī, Muḥammad ‘Alī, ed. *Tafsīr Al-Qur’ān al-Majīd al-Mustakhrāj Min Turāth al-Shaykh al-Mufīd*. 1st ed. Qum: Maktab al-‘Ilām al-Islāmī, 1424AH.
- Bianquis, Bearman, Bosworth Van Donzel, and W. P. Heinrichs, eds. *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. 10. Leiden: Brill, 2000.
- Fayḍ al-Kāshānī, Mullā Muḥsin. *Tafsīr Al-Ṣāfi*. Tehran: Intishārāt al-Ṣadr, 1415AH.
- Ghaffār, ‘Abd al-Rasūl al-. *Shubhat Al-Ghuluww ‘ind al-Shī‘ah*. Beirut: Dār al-Maḥajjah al-Bayḍā’, 1415AH.
- Ibn Fāris. *Mu‘jam Maqāyīs Al-Lughah*. 1st ed. 6 vols. Qum: Maktab al-‘Ilām al-Islāmī, 1404AH.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān Al-‘Arab*. Beirut: Dār al-Fikr, 1414AH.
- Karamī Ḥuwayzī, Muḥammad. *Al-Tafsīr Li-Kitāb Allāh al-Munīr*. Qum: Ilmiyyah Publications, 1402AH.
- Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad al-. *Taṣḥīḥ Itiqādāt Al-Imāmiyyah*. 2nd ed. Qum: al-Muṭamar al-‘Ālamī li-alfiyyat al-Shaykh al-Mufīd, 1414H.
- Mughniyyah, Muḥammad Jawād. *Tafsīr Al-Kāshif*. 1st ed. Tehran: Dār al-kutub al-Islāmiyyah, 1424AH.
- Muqātil ibn Sulaymān al-Balkhī. *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. Cairo: Mu’assasat al-Ḥalabi, 1969.
- Mūsawī Sabzawārī, ‘Abd al-‘Alā. *Mawāhib Al-Raḥmān Fī Tafsīr al-Qur’ān*. 2nd ed. Beirut: Mu’assasah-i Ahl-i Bayt (a), 1409AH.
- Muṣṭafawī, Ḥasan. *Al-Taḥqīq Fī Kalimāt al-Qur’ān al-Karīm*. Tehran: Markaz al-Kitāb li-al-tarjumah wa l-nashr, 1402AH.
- Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn. *Maḥāsīn Al-Ta’wīl*. 1st ed. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1418AH.
- Sabzawārī Najafī, Muḥammad ibn Ḥabīb Allāh. *Al-Jadīd Fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*. Beirut: Dār al-ta’āruf li-al-maṭbū‘āt, 1406AH.
- Ṣāhib ibn ‘Ubbād. *Al-Muḥīṭ Fī al-Lughah*. 1st ed. Beirut: ‘Ālam al-Kitāb Publications, 1414AH.
- Shahristānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm al-. *Al-Milal Wa al-Niḥal*. Qum: Al-Sharīf al-Raḍī, 1364Sh.
- Subḥānī, Ja‘far. *Rasā’il Wa Maqālāt*. Mu’assasat al-Imām al-Ṣādiq (a.s.), 1425AH.

-
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān*. 2nd ed. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī li-al-Maṭbū'āt, 1390AH.
- Turner, Colin P. "The 'Tradition of Mufaḍḍal' and the Doctrine of the Raj'a: Evidence of 'Ghuluww' in the Eschatology of Twelver Shi'ism?" *Iran* 44 (2006): 175–95.
- ʿAtīq, ʿAbd al-ʿAzīz. *ʿIlm Al-Badīʿ*. Beirut: Dār al-nahḍah al-ʿArabiyyah, n.d.

Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882 Cilt | Volume: 5 Sayı | Issue: 1 Haziran | June 2023

Bâtinî Düşünceyi Yansıtması Açısından Ebû Temmâm'ın Bâbü's-Şeytân Min Kitâbi's-Şecere Adlı Eserinin Tahlili

An Assessment of Abu Tammâm's Work Titled Bâb al-shaytân Min Kitâb al-Shajara in Terms of Reflecting Batnî Thought

Cahit Gülmez | <https://orcid.org/0000-0002-8949-8065> | gulmez_1223@hotmail.com

Doktora Öğrencisi, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Elazığ/ Türkiye
PhD Student, Fırat University, Social Science Institute, Department of Basic Islamic Science, Elazığ/Türkiye

Zeynep Alimoğlu Sürmeli | <https://orcid.org/0000-0003-0101-1812> | zasurmeli@firat.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Elazığ/Türkiye
Assist. Professor, Fırat University, Theology Faculty, Department of History of Islamic Sects, Elazığ/Türkiye

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 10.05.2023

Kabul Tarihi | Date Accepted: 26.06.2023

Yayın Tarihi | Date Published: 30.06.2023

DOI: <https://doi.org/10.48203/siader.1295191>

Atıf/Citation: Cahit Gülmez-Zeynep Alimoğlu Sürmeli. "Bâtinî Düşünceyi Yansıtması Açısından Ebû Temmâm'ın Bâbü's-Şeytân Min Kitâbi's-Şecere Adlı Eserinin Tahlili". *Turkish Journal of Shiite Studies* 5/1 (Haziran 2023): 28-55. doi: 10.48203/siader.1295191

Etik Beyan: Bu makale "Ebû Temmâm'ın Bâbü's-Şeytân Min Kitâbi's-Şecere Adlı Eserinde İslam Mezheplerinin Tasnifi" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanır.

Copyright & License: The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the **CC BY-NC 4.0** license.

İntihal: Bu makale, *Turnitin* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by *Turnitin*. No plagiarism detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> mailto: turkishshiiestudies@gmail.com

Öz

Bâbü's-Şeytân, İsmâiliyye mezhebine mensup Ebû Temmâm'ın *Kitabü's-Şecere* adlı eserinin bir bölümüdür. *Kitabü's-Şecere*'de cinler, şeytanlar, iblisler ve insanlar gibi çeşitli varlık türlerini inceleyen Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*'da ise İslam mezheplerine yer vermektedir. Müellifin mezhebî kimliği, eserini diğer makâlât eserlerinden farklı kılmaktadır. Zira İsmâilî müelliflerce kaleme alınmış iki eserden biri olan *Bâbü's-Şeytân*'da pek çok bâtinî öge ile karşılaşmak mümkündür. Ayrıca eser kendisine has tasnif sistemiyle de diğer makâlât eserlerinden ayrılmaktadır. Eserde İslam mezhepleri yetmiş üç fırka hadisine göre tasnif edilmiştir. Amelleri imandan sayanlar, amelleri imandan saymayanlar ve imâmetin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu düşünenler olmak üzere üç ana başlık altında fırkaları tasnif eden Ebû Temmâm, her başlık altında yirmi dört fırkaya yer vermiştir. Yetmiş üçüncü fırka ise Ebû Temmâm'ın *Ehl-i Bâ'tm* olarak nitelediği kendi fırkasıdır. Bu makalemizde amaç, *Bâbü's-Şeytân*'ın başta tasnif sistemi ve bâtinî unsurların kullanımı olmak üzere diğer makâlât eserlerinden ayrılan özelliklerini tespit etmek olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Makâlât, Şi'a, İsmailiyye, Ebû Temmâm, Bâbü's-Şeytân, Bâ'tniyye.

Abstract

Bâb al-shaytân is a section within the book entitled by Kitâb al-Shajara Abû Tammâm, a member of Ismâiliyya. Abû Tammâm's focuses on Kitâb al-Shajara different creatures such as jinns, demons and humans, while Bâb al-shaytân itself focuses on Islamic sects. The sect-associated identity of the author separates his work from other articles. Bâb al-shaytân, one of two works authored by Ismâiliyya authors, reflects numerous esoteric elements. Furthermore, it has a unique classification system separating it from other articles. The book classifies Islamic sects into 73 divisions of hadiths. Abû Tammâm classifies these divisions under three main headings - those who consider Islamic practices a part of their belief, those who do not consider them to be so, and those who think imâmate is the right of Ali. He mentions 24 divisions under each heading. The 73rd division, known as Ahl al-Bâ'tm, came from Abû Tammâm. The objective of this article is to analyze the classification system of Bâb al-shaytân, as well as the esoteric elements within the book so as to identify the place of this work among the other relevant articles and specify its unique traits.

Keywords: History of Islamic Sects, Maqâlât, Shia, Ismâiliyya, Abu Tammâm, Bâb al-shaytân, Bâ'tniyya.

Giriş

Bâbü's-Şeytân, Ebû Hatim er-Râzî'nin (öl. 322/934) *Kitâbu'z-Zîne*'si ile birlikte, İsmâiliyye mezhebine mensup bir müellif tarafından mezhepler hakkında yazılmış iki eserden biridir. Mezhebin elimize ulaşan makâlât eserlerinin bu denli az olması, bâtını düşüncenin savunucularının mezhepler hakkındaki görüşlerini anlamamızda ve mezheplerin anlatımında kullanılan üslubu tespit etmemizde *Bâbü's-Şeytân*'ı önemli bir konuma taşımaktadır.

Bâbü's-Şeytân'ı önemli kılan hususiyeti yalnızca İsmâîlî bir müellif tarafından yazılmış olmasına hasretmek esere haksızlık olacaktır. Eser sahip olduğu dinamiklerle kendisine atfettiğimiz bu değeri fazlasıyla hak etmektedir. Öncelikle eser üslup açısından kendine has bir karaktere sahiptir. Giriş, mezhepler bölümü ve değerlendirme bölümü olarak üç ayrı kısma ayrılacak eser, her bölümde farklı üslubun kullanımıyla dikkat çekmektedir. Giriş bölümünde müellif, klasik bir mezhep savunucusu görünümündedir. Burada eleştirel ve dışlayıcı bir tutum sergilemekte, öteki mezheplerin yanlışlıklarını vurgularken sert ifadeler kullanmakta ve ağır ithamlarda bulunmaktadır. Bâtınî kimliğinin bir yansıması olarak, potansiyel şeytanları (*Şeytân-ı bi'l-Ķuvve*) insan ve cin şeytanları olmak üzere ikiye ayırmakta, bu görüşünü desteklemek amacıyla da içerisinde *şeytân* ifadesi geçen bazı âyetleri kendi düşüncesine uygun olarak tevil etmektedir. Ona göre insan şeytanları, bâtını kabul etmeyip zâhire önem veren tüm mezheplerdir. Ebû Temmâm, bu mezhepleri hakikatten bihaber, işin aslını bilmeyen, önemsiz ve değersiz konularla ilgilenenler olarak görmekte ve onlar için küçümseyici bir ifade olan *Ķışriyye* ismini kullanmaktadır. Bu bölümde Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer de Ebû Temmâm'ın ağır eleştirilerinden nasibini almaktadır. İmametin Hz. Ali'den gasp edildiği şeklindeki Şîî kanaatin tezahürü olarak, Hz. Ömer'i, Hz. Ebû Bekir'i halife olmaya teşvik ettiği için, insan şeytanları kategorisinde değerlendirmekte, onlar hakkında uzun sayılabilecek bir bölüm ayırmasına rağmen isimlerini kullanmamakta, birinci ve ikinci demekle yetinmektedir. Hz. Ömer'i potansiyel şeytan olarak gören Ebû Temmâm, Hz. Ebû Bekir'i de potansiyel şeytanın telkinlerine uyararak doğruluktan ayrılmış insan olarak betimlemektedir.¹ Bu görüşünü desteklemek için de bazı âyetleri düşüncesine uygun olarak tevil etmektedir.² Ebû Temmâm, bu bölümde son olarak yetmiş üç firka hadisine

¹ Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân min Kitâbi's-Şecere*, thk. Wilfred Madelung - Paul E. Walker (Brill, Leiden, 1998), 1-3.

² "Münâfikların durumu ise tıpkı şeytanın durumu gibidir. Çünkü şeytan insana, 'İnkâr et' der; insan inkâr edince de, 'Şüphesiz ben senden uzağım. Çünkü ben âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım' der." (el-Haşr 59/16.)

"O gün zalim kimse, (çaresizlik içinde) ellerini ısırp şöyle diyecektir: 'Ne olurdu ben de peygamberle beraber aynı yolu tutsaydım!'" (el-Furkân 25/27.)

değınmektedir. Fırkaların “ümmetimden yetmiş iki fırka ateşte olacaktır” rivayetini doğrulayacak şekilde her biri yirmi dört fırkadan oluşan üç gruba ayrıldığını ifade etmektedir.³

İkinci bölüm olan mezhepler bölümü eserin en hacimli kısmını oluşturmaktadır. Burada Ebû Temmâm, mezhep ve fırkaları ikisi iman-amel ilişkisi, biri imâmet merkezli üç ana başlık altında gruplandırmaktadır. Toplamda on iki ana mezhep ve bu mezheplerin alt grupları olan yetmiş iki fırkaya yer veren müellif, ele aldığı mezhep ve fırkalar hakkında yeterli denecek kadar bilgi aktarmaktadır. Bu bölümde Ebû Temmâm İsmâilî kimliğinden soyutlanmış olarak karşımıza çıkmaktadır. Tevillerin ve bâtinî ifadelerin yer almadığı bölüm, *Kitâbü’ş-Şecere* ile *Bâbü’ş-Şeytân*’ın giriş ve değerlendirme bölümlerinden farklı bir üslupla kaleme alındığı görülmektedir. Burada Ebû Temmâm bir aktarıcı rolüne bürünmekte ve birkaç yer haricinde eleştirel üslubunu terk etmekte, objektif olarak nitelendirilebilecek bir yöntemle mezheplerin görüşlerini anlatmaya koyulmaktadır.

Değerlendirme bölümünde çok daha farklı bir Ebû Temmâm ile karşılaşmaktayız. İslâm toplumundaki ayrılık ve mezhep çatışmalarından şikâyetçi biri olarak karşımıza çıkan müellif, birtakım bâtinî ögeler kullanarak fırkalar arasındaki ihtilafları çözme çabasındadır. Ona göre İslâm toplumu ve fırkalar arasında ortaya çıkan tüm bu ayrılıkların sebebi bâtin ilminden uzaklaşmadır. O, her şeyin asli kök olan bâtin ilminden meydana geldiğini ve kaçınılmaz olarak yine o asli köke döneceğini ifade etmektedir.⁴ Ona göre, ümmet içerisinde meydana gelmiş bütün ayrılıklar, teville yönlendirildiğinde, insafı bir gözle bakıldığında ve hakikatlerine vakıf olunduğunda ortadan kalkacaktır.⁵ Görüldüğü üzere, giriş bölümünde eleştirel, mezhepler bölümünde nispeten objektif bir tutum sergileyen Ebû Temmâm, değerlendirme bölümünde eleştirilerine devam etmekle birlikte, birleştirici yaklaşımı tercih etmektedir. Mezhepler arasındaki ayrılıkların ortadan kalkmasının mümkün olduğunu ifade etmekte, çözüm olarak da bâtin ilmini göstermektedir.

Eserin bu şekilde ayırdığımız bölümlerine bakıldığında, giriş ve değerlendirme bölümleri Ebû Temmâm’ın mezheplere bakışını tam anlamıyla yansıtmaktadır. Mezhepler ile ilgili bölümde ise Ebû Temmâm’ın kendi görüşlerine daha az rastlanmaktadır. Bu durumun oluşmasında Ebû Temmâm’ın eleştirel bir yöntem tercih etmemesi ile kaynakları kullanma biçimi etkili olmaktadır. Ebû Temmâm, bu bölümü oluştururken Kâ’bî’nin ve Eş’arî’nin *Mağâlât*’larından yararlanmaktadır. Onun, Mu‘tezile ilgili anlatımları aktarılan bilgiler ve aktarım

“Andolsun, Kur’an bana geldikten sonra beni ondan o saptırdı. Zaten şeytan insanı yardımcısız bırakıverir.” (el- Furkân 25/29.)

³ Ebû Temmâm, *Bâbü’ş-Şeytân*, 11. ‘

⁴ Ebû Temmâm, *Bâbü’ş-Şeytân*, 133-134.

⁵ Ebû Temmâm, *Bâbü’ş-Şeytân*, 132-133.

sırası açısından Kâ'bi'nin *Maqâlât*'ının "Zikru'l- Mu'tezile" bölümü ile neredeyse aynıdır. Ebû Temmâm, Eş'arî'nin *Maqâlât*'ından ise eserinin neredeyse tüm bölümlerinde faydalanmıştır. O, Eş'arî'nin *Lüma'sı*⁶, Nâşır el-'Alevî'ye nispet ettiği *Kitâbu'l-Müstersid*⁷ gibi eserleri referans olarak göstermekte ve İshâkiyye⁸, Mübeyyiða⁹ ve Ahmediyye'den¹⁰ bahsettiği bölümlerde kendi gözlem ve deneyimlerini aktarmaktadır. Ancak onun mezhepler ile ilgili aktarımları büyük oranda Kâ'bi'nin ve Eş'arî'nin *Maqâlât*'larının birebir aktarılması niteliğindedir.¹¹

⁶ Ebû Temmâm eserden Eş'arilik hakkında bilgi verdiği bölümde bahseder ve "Ru'yetullah" hakkında bir pasaj aktarır. Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 53-54.

⁷ Ebû Temmâm, Zeydiyye'nin fikhî görüşlerini aktarırken, mezhebin çok sayıda eseri olduğunu ifade eder ve bu eser hakkında herhangi bir bilgi vermeden ismen zikreder. (Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 97.)

⁸ "İshâkiyye'den gördüklerimin çoğu tevhid ve adl konusunda Mu'tezile gibi düşünür." Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 100.

⁹ "Onlardan çoğu kimseyi gördüm ve onlarla tartıştım. Onlardan mütehasısları hariç hiç biri inançlarının aslını bilmiyor, Muşkanna'yı ve dönemini tanımıyor. Onlar namazı, orucu ve guslü terk eden insanlardır. Müslümanlarla bir arada yaşadıkları halde, kendilerinden başkasını içlerine almaz, dışardan evlenmez ve (kendilerinden birini) onlarla evlendirmezler. Onlar evlenmeden kadınlarla birlikte olmayı mubah görürler ve derler ki: Kadın reyhan gibidir. Kim koklarsa (kokusu) azalmaz. Onlardan bir adam, bir kadınla yalnız kalmak isterse (kadının) evine girer ve girdiğine dair kapıya bir işaret bırakır. Kadının kocası geldiğinde bu işareti anlar ve arkadaşı çıkıncaya dek eve girmez ve geri döner. 'Amr b. Muhammed, Buhara ehlinde bir şeyhin şöyle dediğini bana anlattı: "Mübeyyiða'dan her bir grubun düğün gecesi kadınların bekâretini bozmayı üstlenen bir liderleri vardır." Bu bilgiyi doğrulayamadım. Doğrusunu Allah bilir. Tüm bunlara rağmen onlar dürüst insanlardır. Onlar ihanet etmez, hırsızlık yapmaz ve insanlara eziyet etmezler. Barış zamanı kan dökmekten kaçınırlar. İsyân bayrağı çektiklerinde ve intikam talebiyle toplandıklarında ise kan dökmeyi mubah görürler. Onların her beldede din adamlarından 'Ferman salar' olarak isimlendirdikleri bir liderleri vardır. Gizlice etrafında toplanır ve ona itaat ederler." Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 77-78.

¹⁰ Ebû Temmâm yaşadığı dönemde fırka mensuplarının sayılarının arttığını ifade etmektedir. Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 125.

¹¹ Eserler arasındaki tüm benzerliklerin verilmesi çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Ancak bu benzerliğin görülebilmesi için birkaç örnek verilmesi faydalı olacaktır. *Bâbü's-Şeytân*'da Mu'tezile ile ilgili aktarımlar Kâ'bi'nin *Kitâb'ul-Maqâlât*'i ile karşılaştırıldığında aktarılan bilgilerin neredeyse aynı olduğu görülecektir. Örneğin, Nazzâmiye ile ilgili olarak Ebû Temmâm şunları aktarmaktadır: "İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın takipçileridir. Nazzâm şu görüşleriyle ayrılmaktadır: İnsan ruhtur. Ruh, görülen ve hissedilen kesif cisimde bulunan latif cisimdir ve kesif cisimden bağımsız olarak faaldir. Ayrıca o, insanın istitaat sebebiyle değil kendi nefsinden müstatî olduğunu söyler. Yine ona göre hareket ve sükûn haricinde renkler, tatlar, kokular ve bütün arzular iç içe geçmiş cisimlerdir. O, hayvanların fillerinin tek bir cins olduğunu savunur. Bu durumda hareket ile sükûnun ve benzeri şekilde taatler ile günahların da aynı türden olması gerekir. Ancak ona göre aynı türden olmalarına rağmen taatler masiyetin, hareket de sükûnun zıddıdır. Nazzâm, haber-i vahidin delil olarak kabul edilmesi hususunda zorlama olmayacağı görüşündedir. Bu fırka, nazımın ve yapısal özelliklerinin değil, içinde barındırdığı gaybî haberlerin, Kur'an'ın icazına delil olduğunu savunur. Nazzâm'a göre bir cisim ikinci mekâna uğramadan birinci mekândan üçüncü mekâna geçebilir. Nazzâm'ın bu konuyla ilgili olarak zor soruları meşhurdur ver o, hükümlerde kıyası kullanmayı reddetmektedir." Nazzâmiye ile ilgili olarak Ebû Temmâm'ın aktardıkları ile Kâ'bi'nin aktardıkları karşılaştırıldığında kullanılan ifadelerin dahi aynı olduğu görülecektir. Bu

Bir bakıma bu bölüm Kâ'bî ve Eş'arî'nin Maqâlât'larında bulunan bilgilerden hareketle hazırlanmıştır. Dolayısıyla eserin bu kısmının İsmâîlî bakış açısını yansıttığı söylenemez.

Yakın bir tarihte tahkik edilerek yayınlanan *Bâbü's-Şeytân*, içerik, üslup ve metot açısından pek çok önemli hususu içerisinde barındırmaktadır. Özellikle de bâtını zihniyetin mezheplere yaklaşımı açısından önemli bir referans konumundadır. Bu makalede, Ebû Temmâm ve *Bâbü's-Şeytân* hakkında bilgiler kısaca aktarılacak, *Bâbü's-Şeytân*'ın fırka tasnifine değinilecek ve son olarak da eserin bâtınî kimliğini yansıtan özellikleri ortaya konulacaktır.

durumun Ebû Temmâm'ın Mu'tezile ile ilgili genel bilgiler aktardığı bölümde ve Haseniye haricindeki tüm Mu'tezile fırkaların anlatımında da aynı olduğunu görmek mümkündür. Krş. Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 125; Ebu'l-Kâsım Kâ'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Maqâlât ve maa'hu 'Uyûni'l-Mesa'il ve'l-Cevâbât*. (İstanbul: Kuramer, 2018), 163-164.

Ebû Temmâm Kâ'bî'nin *Maqâlât*'ından ağırlıklı olarak Mu'tezile bölümünde yararlanmasına rağmen Eş'arî'nin *Maqâlât*'ını neredeyse eserinin tamamında kullanmıştır. Bu nedenle eserler arasındaki tüm benzerlikleri vermek mümkün değildir. Bununla birlikte her iki eserde Bezîgiyye ile ilgili aktarımlar incelendiğinde eserler arasındaki benzerlik görülecektir:

Bâbü's-Şeytân'da fırka ile ilgili olarak şu bilgiler aktarılmaktadır: “Bezîg b. Yûnus'a nispet edilirler. İmamet in Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin hakkı olduğunu savunurlar ancak Ca'fer b. Muhammed'in imam değil Allah'ın bizzat kendisi olduğuna inanırlar. Ca'fer b. Muhammed'in kendilerine gök (cennet) ehlinin işlerini emrettiğine ve onun aslında gözle görünemeyeceğine, yalnızca bu şekilde insanlara görüldüğüne inanırlar. Ayrıca Ca'fer'den önceki ve sonraki imamların ilâh olmadığını kabul ederler. Kalplerine doğan her şeyin vahiy olduğunu ve her mümine vahyedildiğini iddia ederler. “Allah'ın izni olmadan hiç kimse ölemez” (Â-li 'İmrân 3/145), “Rabbin bal arısına vahyetti” (en-Nahl 16/68), “Havârilere bana iman edin diye vahyettiğimde” (el-Mâide 5/111) âyetlerini bu görüşlerini desteklemek için tevil ederler. Aralarındaki bazı kimselerin Cebrâil, Mikâil, Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed'den daha üstün olduğuna inanırlar. Kendilerinin ölmeyeceğini, kulluğunu tamamlayanların melekût âlemine yükseleceğini iddia ederler. Ölülerinden yardım isterler ve ölülerini sabah akşam gördüklerini iddia ederler.” Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 112.

Maqâlât'ta fırka ile ilgili olarak şu bilgiler aktarılmaktadır: “Hattâbiyye'nin üçüncü fırkası, Gâliyye'den sekizinci fırkadır. Bunlar, Bezîg b. Mûsâ'nın taraftarları olan Bezîgiyye'dir. Ca'fer b. Muhammed'in Allah olduğunu, onun aslında görüldüğü gibi olmadığını, ancak insanlara bu suretle görüldüğünü iddia ederler. Kalplerine doğan her şeyin vahiy olduğunu ve her mümine vahiy geldiğini ileri sürerler. Bu hususta Allah Teâlâ'nın, “Allah'ın izni olmadıkça hiçbir nefis ölmez” yani Allah'tan vahiy almadan ölmez; “Rabbin bal arısına vahyetti” ve “Havârilere vahyetmişim” âyetlerini tevil ederler. Kendileri arasında Cebrâil, Mikâil ve Hz. Muhammed'den daha hayırlı olan insanlar bulunduğunu iddia ederler. Kendilerinden hiç kimsenin ölmediğini, ancak ibadetini tamamlayanın melekût âlemine yükseltildiğini ileri sürerler. Ölülerini gördüklerini, onların da sabah akşam kendilerini gördüklerini iddia ederler.” Krş. Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 112; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil Eş'arî. *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Maqâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn)*, çev. M. Dalkılıç - Ö. Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 42-43.

1. Ebû Temmâm (öl. 4 /10. yüzyıl) ve Bâbü's-Şeytân min Kitâbi's-Şecere

Ebû Temmâm, hayatı hakkında günümüze çok az bilgi ulaşılmış müelliflerdendir. Elimizdeki sınırlı verilere göre o, 4. / 10. yy.da Horasan'da yaşamıştır ve bu coğrafyadaki ilk Karmatîlerdendir. Ebû Temmâm, İsmâîlilerin önemli dâîilerinden olan Muhammed b. Ahmed en-Nesefî'nin¹² (öl. 332/943) öğrencisidir.¹³ Ebû Temmâm'ın eserini İngilizceye çeviren Madelung ile Walker, onun yalnızca künyesi ile bilindiğini ifade etmektedirler.¹⁴ Ebû Temmâm hakkında bilgi aktaran nadir kişilerden biri olan Ebû Muhammed el-Yemenî de (6./12. asrın ortaları) ondan bahsederken yalnızca künyesini kullanmaktadır.¹⁵ Farhad Daftary, Ebû Temmâm'ın adının Yûsuf b. Muhammed en-Nîsâbü'rî olduğunu söylemektedir.¹⁶ Sönmez Kutlu ise Ebû Temmâm için Harezmi nisbesini kullanmaktadır.¹⁷ Daftary ile Kutlu'nun bilgiyi elde ettikleri kaynağı belirtmemeleri, Yemenî ile Madelung ve Walker'ın müellif için yalnızca künye kullanmaları sebebiyle, bu çalışmada müellif, künyesiyle kullanılacaktır.

¹² İsmâîliler'in Horasan'daki filozof ve dâîilerinden olan Nesefî'nin tam adı Ebû'l-Hasan Muhammed b. Ahmed en-Nesefî'dir. Nesef şehrinin Nahşeb olarak da kullanılmasından ötürü kendisi için Nahşebî künyesi de kullanılmıştır. İsmâîlilerin Horasan ve Mâverâünnehir bölgesindeki ilk dâîilerinden olan Hüseyin b. Ali el-Mervezî tarafından bu bölgelere dâî olarak tayin edilmiştir. Fikirlerini yaymak için Sâ mânîlerin desteğini almak isteyen Nesefî bunda başarılı olmuş ve Sâ mânî hükümdarı Nasr b. Ahmed ile veziri Ebû Ali Muhammed el-Ceyhânî'yi kendi tarafına çekmeyi başarmıştır. Nasr b. Ahmed'in İsmâîliğe geçmesi tepkileri de beraberinde getirmiştir. Nasr, özellikle Ehl-i Sünnet cephesinden gelen tepkiler sonucu hilafetten çekilmek zorunda kalmıştır. Yerine geçen oğlu Nûh b. Nasr döneminde İsmâîliler baskı ve kovuşturmayaya maruz kalmışlardır. Bu dönemde Nesefî de, 332/943 yılında önemli destekçileri ile birlikte Buhara'da idam edilmiştir. Nesefî, İsmâîliğin yeniden teşekkülü açısından önemli bir konuma sahiptir. Yunan felsefesini özellikle de Yeni Platoncu fikirleri İsmâîliyye getiren ilk kişi olan Nesefî, İsmâîlî öğretileri Yeni Platoncu felsefe ile yeniden harmanlayarak yeni bir düşünce sistemi oluşturmuştur. Ayrıca Nesefî, Muhammed b. İsmâîl'in Mehdî olduğu ve yeniden dünyaya geleceği şeklindeki anlayışın temsilcisi olmuştur. Nesefî'nin, Ebû Temmâm'ın da *Kitâbu's-Şecere*'de zaman zaman alıntı yaptığı *Kitâbu'l-Mahsûl* adlı eseri günümüze ulaşmayı başaramamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Farhad Daftary, *Mu'cemu't Tarihi'l İsmâîlî*, çev. Seyfüddin el-Kasîr (Beyrut: Daru's-Sakî, 2016), 279; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, çev. Mehmet Taha Ayar, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), 302-310; Muzaffer Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı: İsmâîlî Davet Yapılanması* (Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2017), 112-121.

¹³ Farhad Daftary, *Mu'cemu't Tarihi'l İsmâîlî*, 75; Wilfred Madelung - Paul E. Walker, *An Ismaili Heresiography: The "Bab al-Shaytan" from Abu Tammam's Kitab al-Shajara* (Brill, Leiden, 1998), 7.

¹⁴ Madelung - Walker, *An Ismaili Heresiography: The "Bab al-Shaytan" from Abu Tammam's Kitab al-Shajara*, 7.

¹⁵ Ebû Muhammed Yemenî, *Akâidü's-Şelâse ve's-Seb'in Fırka*, thk. Muhammed b. Abdullah el-Gamidî (Medine, 1993), 662.

¹⁶ Daftary, *Mu'cemu't Tarihi'l İsmâîlî*, 75.

¹⁷ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, ed. Necdet Subaşı vd. (İstanbul: Dem Yayınları, 2019), 99.

Bâbü's-Şeytân, Ebû Temmâm'ın *Kitâbü's-Şecere* adlı eserinin mezhepler hakkında bilgi verdiği bölümüdür. *Kitâbü's-Şecere*, Nizârî bir aileden olan 'Ârif Tâmir tarafından 1982 yılında *Kitâbu Şecereti'l-Yakîn* adıyla neşredilmiştir. Ancak 'Ârif Tâmir, kitabı İsmâilî dâîlerden 'Abdân'a (öl. 286/899) nispet ederek yayınlamıştır ve kitapta *Bâbü's-Şeytân* bölümü yer almamaktadır.¹⁸ *Kitâbü's-Şecere*'de Ebû Temmâm'ın hocası Neseffî'nin (öl. 332/943) *Maḥşûl* adlı eserinden alıntılar yapılmakta ve eserde Fâtımî halifesi Mu'iz-Lidînilâh'tan (öl. 365/975) bahsedilmektedir. Mu'iz, 341-365/953-975 yılları arasında hilafet görevini sürdürmüştür. Bu durumda eser, en erken 4./10. yüzyılın ortalarında yazılmış olmalıdır. *Aḳâidü's-Selâse ve's-Seb'în Fırka* adlı eserinde Yemenî (6./12. asrın ortaları) de *Şeceretü'd-Dîn ve Burhânu'l-Yakîn* adlı kitabı Ebû Temmâm'a nispet etmektedir.¹⁹ Dolayısıyla eserin 'Âbdân'a ait olması mümkün görünmemektedir.²⁰

Bâbü's-Şeytân ise 1998 yılında Wilfred Madelung ve Paul E. Walker tarafından, Abbâs Hamdânî'nin özel kitaplığında bulunan bir nüshaya göre "*An Ismaili Heresiography: The "Bab al-Shaytan" from Abu Tammam's Kitab al-Shajara*"²¹ adıyla İngilizce tercümesiyle birlikte neşredilmiştir.

2. Bâbü's-Şeytân'da Fırkaların Tasnifi

Ebû Temmâm eserini yetmiş üç fırka hadis merkezli²² ve daha önce bir başka örneği olmayan sistemle tasnif etmektedir. Öncelikle mezhepleri amelleri imandan sayanlar, amelleri imandan saymayanlar ve imâmetin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu düşünenler olmak üzere üç ana kategoriye ayırmaktadır. Mezhep ile fırka kavramlarını farklı anlamlarda kullanan Ebû Temmâm, mezhepleri firkalardan daha kapsamlı oluşumlar olarak görmekte, üç ana başlık altında on iki mezhebe ve her bir başlık yirmi dört firkadan oluşacak şekilde yetmiş iki firkaya yer vermektedir. Eserde yer alan mezhepler²³ Mu'tezile, Hâvaric, Hâdîsiyye,

¹⁸ Madelung - Walker, *An Ismaili Heresiography: The "Bab al-Shaytan" from Abu Tammam's Kitab al-Shajara*, 1; Ali Avcu, "İsmâiliyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları", *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*, ed. H. İ. Bulut (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 182.

¹⁹ Yemenî, *Aḳâidü's-Selâse ve's-Seb'în Fırka*, 662.

²⁰ Madelung - Walker, *An Ismaili Heresiography: The "Bab al-Shaytan" from Abu Tammam's Kitab al-Shajara*, 1-4; Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikadi Fırka Tasnifleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2015), 226-227.

²¹ Wilfred Madelung - Paul E. Walker, *An Ismaili Heresiography: The "Bab al-Shaytan" from Abu Tammam's Kitab al-Shajara* (Brill, Leiden, 1998).

²² Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 7-8.

²³ Amelleri imandan sayanlar: Mu'tezile, Hâvaric, Hâdîsiyye;
Amelleri imandan saymayanlar: Kaderiyye, Müşebbihe, Mürcie;
İmâmetin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu düşünenler: Zeydiyye, Keysâniyye, 'Abbâsiyye, Gâliyye, imâmiyye'dir.

Qaderiyye, Müşebbihe, Mürcie, Zeydiyye, Keysâniyye, 'Abbâsiyye, Gâliyye, İmâmîyye ve kendi mezhebi olan Ehl-i Bâtın'dır.²⁴

Ebû Temmâm mezhepleri üç ana başlıkta toplama nedenini “*Allah'a, rasulüne ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin*”²⁵ âyetinden hareketle açıklamaktadır. Ona göre dinin temeli (Usûlü'd-din) üç unsurdan oluşur. Bunlar iman, şeriatleri (dinî, ahlâkî ve hukukî hükümler) kabul ve dünyanın Allah'ın hüccetinden yoksun olmayacağına inanmaktır. O, imanı Allah'a itaat, şeriatleri kabul etmeyi Rasullullah'a itaat, dünyanın hüccetsiz olmayacağına inanmayı ise Ulu'l-Emr'e itaat ile ilişkilendirmektedir. Zâhir ehlinin ayrılığa düştükleri hususların da bunlar olduğunu dile getirmekte ve bu nedenle onların üç gruptan oluştuklarını ifade etmektedir.²⁶ Ebû Temmâm, üç ana görüşün ikisini iman-amel ilişkisi, üçüncüsünü ise imâmet merkezli olarak belirlemektedir. Onun tasnifini iman-amel ilişkisi açısından yapması üzerinde, yukarıda zikrettiği gerekçelerin yanı sıra, davette bulunduğu Mâverâünnehir'de hâkim mezhep olan Hânefî-Mürciîler'in, üzerinde en çok durdukları konunun iman olması etkili olmuştur. Üçüncü ana görüşü imâmet merkezli tasnif etmesi ise, Şâ'nın imâmet konusuna verdiği önemden kaynaklanıyor olmalıdır. Ayrıca onun iman merkezli bir tasnifin yanı sıra imâmet merkezli bir sınıflandırma yapması, mezheplerin sosyopolitik oluşumlar olarak görüldüğü geleneksel yaklaşımlardan etkilendiğini göstermektedir.²⁷

Bâbü's-Şeytân'ın tasnifinin öne çıkan birtakım özellikleri bulunmaktadır. *Bâbü's-Şeytân* fırkaların yoğun ve ayrıntılı anlatıldığı bir eser değildir. Çoğu zaman müellif fırkalar hakkında temel bazı görüşlerini anlatmakla yetinmektedir. Bu bilinçli bir tercihtir ve müellif, mezhepleri kısa ve öz olarak anlatmayı metot edinmektedir. Benimsediği bu yöntemi eserinin muhtelif yerlerinde hatırlatmaktadır.²⁸ Ebû Temmâm'ın eserinin hacimli bir çalışma olmasını istemediği anlaşılmaktadır. Bu nedenle bazen fırkaların tüm görüşlerini anlatmak yerine, başka bir fırka ile aynı görüşte olduğunu ifade etmekle yetinmektedir. Örneğin; Eş'arîlik bölümünde “*Onlar tevhid ve e'fal-ı ibâd konusunda Küllâbiyye ile aynı düşünerler. Onlardan ilim, kudret, sem', basar konularında ayrılırlar*” diyerek Eş'arîlerin tevhid ve e'fal-ı ibâd konularındaki görüşlerini anlatmamakta, hemen öncesinde anlattığı Küllâbiyye'ye atıfta bulunmaktadır.²⁹ Bi'ttîhiyye'yi anlatırken tevhid ve diğer konularda Cehmiyye ile aynı görüşte olduklarını ifade etmektedir. Diğer konular ifadesinin kapsamını açıklamayan Ebû Temmâm, her iki fırkanın, fiillerin insana ait olmadığını düşünmeleri açısından da aynı düşüncede olduklarını ancak

²⁴ *Bâbü's-Şeytân*'ın tasnif sistemi için Bkz. Ek 1

²⁵ en-Nisâ 4/59.

²⁶ Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 128.

²⁷ Avcu, “*İsmâliyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları*”, 183.

²⁸ Bkz. Seâlibe, Muqâtiliyye, Şebîbiyye ve Halefiyye hakkında bilgi verdiği bölümler. (Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 26, 62, 87, 97.)

²⁹ Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 53.

kulların cezalandırma ve ödüllendirmesinde Cehmiyye'den farklı düşündüklerini söylemektedir.³⁰ Burada Biṭṭīhiyye'nin Cehmiyye ile aynı olan görüşlerini açıklamayıp yalnızca farklı düşünceye sahip olduğu ödüllendirme ve cezalandırma hakkındaki görüşlerini anlatmaktadır. Bu şekilde bir atıfta bulunma yöntemini eserinin pek çok yerinde kullanmaktadır. Ayrıca bu anlatım tarzının *Bâbü's-Şeytân'ı*, makâlât eserlerinde sıkça rastladığımız tekrarlardan kurtardığını da söylemek mümkündür. Ebû Temmâm'ın firkaları detaya girmeden anlatma metodu, eserinin yetersiz olduğu anlamına gelmemelidir. Eserde firkaların savundukları temel görüşleri verilmektedir. Böylece firkalar hakkında yeterli denilebilecek seviyede bilgiye ulaşılabilmektedir. Bununla birlikte, Ebû Temmâm'ın kullandığı metodun eksiklikleri de bulunmaktadır. Müellifin kendisini kısaca bilgi verme düsturuyula sınırlandırması sebebiyle, aktarmış olduğu birtakım bilgilerin anlaşılması zorlaşmaktadır. Ayrıca Ebû Temmâm çoğu zaman firkaların görüşlerini aktarırken, bir görüşü hangi nedenlerle savundukları üzerinde durmamakta, görüşü aktarmakla yetinmektedir. Bazen de firkaların görüşlerini bağlamlarından kopararak aktarmaktadır. Bu nedenle firkaların savunduğu bazı görüşleri anlamak, ancak başka eserlerle karşılaştırma yapmak suretiyle mümkün olmaktadır. Tüm bunlar eserin anlaşılabilirliğini azaltan etkenlerdir.

Ebû Temmâm eserini tasnif ederken düzen ve tertibe büyük önem vermiştir. Firkaları yirmi dördü gruplara ayırması onun düzen ve tertibe verdiği önemin göstergesidir. Buna rağmen tasnifinde birtakım problemler vardır. O, Müşebbihe'yi, yirmi dördü tasnife uygun olacak şekilde, on üç firkadan oluşan bir mezhep olarak belirtmesine rağmen, Müşebbihe içerisinde on dört firkaya yer vermektedir. Yedinci fırka olarak önce Nâbite'yi sonra da Aşhâbu'l-Feḍâ'yı saymaktadır. Madelung ve Walker, hatanın Ebû Temmâm'dan kaynaklı olduğunu, eserin orijinalinde her iki firkanın bu şekilde yer aldığını ve neden böyle yapıldığına dair bir açıklama bulunmadığını ifade etmektedirler.³¹ Fırka tasnifi yönünden *Bâbü's-Şeytân* ile büyük benzerlik gösteren *Mefâtiḥu'l-'Ulûm*'da yer almayan fırka Nâbite'dir.³² Bu benzerlikten hareketle muhtemel fazla firkanın Nâbite olabileceğini söylemek mümkündür.

Ebû Temmâm'ın Müşebbihe içerisinde zikrettiği, Hişâmiyye, Cevalikiyye, Muğiriyye gibi bazı firkalar Şiî hüviyet taşımaktadır. Ebû Temmâm'ın bu firkaları imâmet görüşleri çerçevesinde değil de Allah tasavvurlarına göre tasnif ettiği görülmektedir. Bu firkaların Allah tasavvurları teşbih ve teccim içerdiğinden, bu tasnifin yanlış olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak bu firkaların Hz. Ali'nin imâmeti hakkındaki düşünceleri Allah tasavvurları hakkındaki

³⁰ Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 45.

³¹ Madelung - Walker, *An Ismaili Heresiography: The "Bab al-Shaytan" from Abu Tammam's Kitab al-Shajara*, 64.

³² Muhammed b. Ahmed Ḥârizmî, *Mefâtiḥu'l-'Ulûm*, thk. İbrahim Abyarî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.), 48.

düşüncelerinden daha ön plandadır. Bu durum, Ebû Temmâm'ın fırkaları yirmi dörde tamamlama kaygısıyla hareket ettiğini düşündürmektedir. Benzeri bir durum 'Abbâsiyye bölümünde de mevcuttur. Ebû Temmâm 'Abbâsiyye başlığı altında Hâllâliyye ve Ravendiyye'ye yer vermekte, Hâllâliyye'nin, Hz. Ali'nin imâmetini kabul ettiğini ifade etmektedir.³³ Ancak ikinci fırka olan Ravendiyye'nin imam olarak Hz. Abbâs'ı ve onun soyundan gelenleri kabul ettiği anlaşılmaktadır. Fırka mensuplarının Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve onların destekçileri hakkında olumsuz tavır takındıkları görülmektedir. Ancak Hz. Ali ile ilgili herhangi bir bilgiye yer verilmemektedir.³⁴ Dolayısıyla, Ebû Temmâm'ın vermiş olduğu bilgilerden, Ravendiyye'nin Hz. Ali'nin imâmetini kabul edip etmedikleri sonucu net bir şekilde ortaya çıkmamaktadır. Bununla birlikte, Hz. Ali hakkında diğer üç sahabe gibi olumsuz düşünmediklerinden hareketle, mezhep mensuplarının imâmetin Hz. Abbâs ve soyundan gelenlere ait olduğunu kabul ettikleri, Hz. Ali ile aralarındaki akrabalık bağından ötürü, onun da hilafetini meşru gördükleri sonucu çıkarılabilir. Ancak durum böyle olsa dahi, Ravendiyye'ye "imâmetin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu düşünen mezhepler" başlığı altında yer verilmesi tezat teşkil etmektedir. Bu durum da, Ebû Temmâm'ın fırka sayısını yirmi dörde tamamlama çabası olarak görülebilir.

Ebû Temmâm'ın tasnifinin öne çıkan özelliklerinden biri de Mu'tezilî fırkaları arasında Hasan Başrî'yi kurucusu olarak verdiği Hâseniyye'ye yer vermesidir.³⁵ Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Bâbü's-Şeytân*, Hâseniyye fırkasının Mu'tezile fırkaları arasında sayıldığı ilk kaynaklardan biridir. Ebû Temmâm'ın Mu'tezile hakkında verdiği bilgiler *Kâ'bî'nin Kitâbu'l-Makâlât*'ıyla neredeyse aynı olmasına rağmen, iki eser arasındaki en önemli fark, Ebû Temmâm'ın Mu'tezile'yi fırka merkezli, *Kâ'bî'nin* ise fırka merkezli olarak değil şahıs merkezli olarak ele almasıdır.³⁶ *Kâ'bî*, *Makâlât*'ında Hasan Başrî'yi Mu'tezilî şahsiyetler arasında yer vermekle birlikte, aktardığı bilgiler Ebû Temmâm'dan farklıdır.³⁷ Dolayısıyla Ebû Temmâm'ın "Hâseniyye" başlığını tercih etmede *Kâ'bî*'den etkilendiği söylenemez. Bununla birlikte Hâseniyye, *Bâbü's-Şeytân* ile birlikte Hârizmî'nin *Mefâtîhu'l-'Ulûm* adlı eserinde Mu'tezilî fırkalar arasında sayılmaktadır.

³³ Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 103-104.

³⁴ Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 104-105.

³⁵ Ebû Temmâm, fırkanın büyük günah ile namaz ve orucun kazası hakkındaki görüşlerine yer vermektedir. Fırka mensupları büyük günah işleyen münafık olduğunu düşünmektedir. Vaktinde kılınmayan namazın ve tutulmayan orucun kazasının yapılamayacağını, bu ibadetler vakti içerisinde yerine getirilmediği takdirde tövbe edilmesi gerektiğini söylerler. Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 14.

³⁶ Örneğin; Ebû Temmâm, Muhammed b. Hüzeyl el-'Allâf'ın görüşlerine "Hüzeyliyye" başlığı altında yer verirken, *Kâ'bî* doğrudan "Ebû Hüzeyl Muhammed b. Hüzeyl el-'Allâf" başlığını tercih etmektedir. Bkz. *Kâ'bî*, *Kitâbu'l-Makâlât*, 163.

³⁷ Bkz. *Kâ'bî*, *Kitâbu'l-Makâlât*, 177-179.

Değineceğimiz üzere hangi eserin daha önce yazıldığını tespit etmek mümkün olmadığından, öncelikle hangi müellifin Hâseniyye'yi Mu'tezile'den saydığını belirlemek de mümkün değildir. Durum böyle olsa da, *Bâbü's-Şeytân* Hâseniyye'nin Mu'tezile fırkaları arasında sayıldığı ilk eserlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.1. Tasnif Sisteminin Ebû Temmâm'a Aidiyeti

Bâbü's-Şeytân, fırkaların ameli imana dâhil edenler, ameli imana dâhil etmeyenler ve Hz. Ali'nin imâmetini kabul edenler şeklinde üç ana görüşe dayalı bir ayrıma tutulduğu ilk eser olarak karşımıza çıksa da, bu fikrin Ebû Temmâm'a aidiyeti hususunda bazı problemler bulunmaktadır. *Bâbü's-Şeytân*'da mezhepler bölümünden hemen sonra fe eķûlû (فأقول) ifadesiyle başlayan bölümde mezhepler, ameli imandan sayan Hâdîsiyye, ameli imandan saymayan Ehl-i Re'y ve imâmetin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu savunan Şîa olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Daha sonra bu üç grup yeniden kategorize edilerek Hâdîsiyye, Ehl-i Re'y, Şîa ve Aşhabü'l-Haķ olmak üzere dört gruba taksim edilmektedir. Hâdîsiyye, Ehl-i Re'y ve Şîa liderlerinin sözlerini aynen kabul ettikleri, onların düşünceleri dışına çıkmadıkları için eleştirilmektedir. Doğru yolda olduğu ifade edilen Aşhabü'l-Haķ ise diğer mezhep mensuplarının yaptığı gibi liderlerinin söylediklerini olduğu gibi kabul etmeyip sorguladıkları, doğruyu arayarak nazar ve içtihat ettikleri ve tüm mezheplerin doğru olduğunu düşündükleri ve akıllarına uygun düşüncelerini kabul ettikleri için övülmektedir. Ayrıca bu bölümde, üç ana görüşün ayrılığa düşmesi ve Aşhabü'l-Haķ'ın üstünlüğü anlatılırken *tevhid, adl, va'd, va'id, cebr, ircâ* gibi kavramlar kullanılmaktadır. Bu bölümden hemen sonra "Ķâle şâhibu'l-kitâb" cümlesiyle görüşlerini açıklayan Ebû Temmâm, fırkaların, her biri yirmi dört fırkadan oluşan üç gruba ayrıldığını ifade etmektedir. Burada Hz. Ali övülmekte ve fırkaların görüşleri *nâtık, esas, levh* gibi bätinî kavramlarla ilişkilendirilerek açıklanmaktadır.³⁸ İki bölümde kullanılan ifade ve kavramlar ile fırka tasnifinin farklı olmasından hareketle Ebû Temmâm'ın, fe eķûlû ile başlayan bölümü başka kaynaktan alıp aktardığı, dolayısıyla da tasnif sistemini başka kaynaktan alıp geliştirdiği söylenebilir.³⁹

Ebû Temmâm, üç gruba ayırdığı ana görüşlerin her biri altında yirmi dört fırkaya yer vermektedir. *Bâbü's-Şeytân* bu tasnif sisteminin karşımıza çıktığı ilk eser olsa da, tasnifin bir benzerini Hârizmî'nin (öl. 387/997) *Mefâtîhu'l-ʿUlûm* adlı eserinde görmek mümkündür. Hârizmî'nin eserinde yedi ana mezhebe yer

³⁸ Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 128-129.

³⁹ Madelung ve Walker da "Ķâle şâhibu'l-kitâb" ifadesine düştükleri dipnotta, bu ifade ile başlayan bölümde Ebû Temmâm'ın kendisinin konuştuğunu ancak bir önceki bölümün muhtemelen onun kaynağına ait olduğunu ifade etmektedirler. Bkz. Madelung - Walker, *An Ismaili Heresiography: The "Bab al-Shaytan" from Abu Tammam's Kitab al-Shajara*, 117.

vermesi, İsmâiliyye'yi Gâliyye fırkaları arasına eklemesi ile bazı fırkaların isimlendirilmesindeki farklılıklar dışında, iki eserin tasnif sistemleri neredeyse aynıdır. Hem Ebû Temmâm hem de Hârizmî aynı dönemde yaşamıştır (h. 4. / 10. asır). Bu nedenle hangi müellifin eserini daha önce kaleme aldığını veya iki müellifin bu tasnif sistemini ortak bir kaynaktan alıp almadığını tespit etmek pek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte Madelung ve Walker, Hârizmî'nin tasnifini Ebû Temmâm dışında bir kaynaktan almış olmasına neredeyse kesin gözüyle bakmaktadırlar.⁴⁰ Ayrıca bu kaynağın, Ebû Temmâm'ın Hıbbiyye'den bahsederken atıfta bulunduğu Ebu'l-Hasan el-Nâşî olabileceğini ifade etmektedirler.⁴¹ Fırkaların üç ana görüşe ayrılması fikrinin Ebû Temmâm'a aidiyetinin şüpheli olmasına ve fırkaların tasnifinde *Bâbü's-Şeytân* ile *Mefâtîhu'l-'Ulum* arasındaki büyük benzerliklere rağmen, amelleri imandan sayanlar, amelleri imandan saymayanlar ve imâmetin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu düşünenler şeklinde, her biri yirmi dört fırkadan oluşan üç ana görüşe dayalı sistemin elimizde bulunan tek örneği *Bâbü's-Şeytân*'dir. Bu da eseri diğer tüm makâlât eserlerinden farklı kılmaktadır. Ayrıca *Bâbü's-Şeytân* ile *Mefâtîhu'l-'Ulum* arasındaki en önemli fark, *Mefâtîhu'l-'Ulum*'un üç ana görüşe dayalı olarak oluşturulmamasıdır. Dolayısıyla, Ebû Temmâm'ın farklı tasnif biçimlerinden hareketle kendi tasnif sistemini oluşturmuş olması da ihtimal dâhilindedir.

3. *Bâbü's-Şeytân*'da Bâtınî Düşüncenin Yansımaları

3.1. Mezhep ve Fırkaların Şeytan ile İlişkilendirilmesi

Ebû Temmâm'ın mezhep ve fırkaları şeytan ile ilişkilendirmesi bâtınî olmasının ve bâtınîlerin kavramlara farklı anlamlar yüklemesinin bir sonucudur. O, *Kitâbü's-Şecere*'de melek, iblis, cin, insan ve zaman zaman da şeytan hakkındaki görüşlerini aktarmakta ve tüm bu varlıklara bilinen anlamlarından farklı anlamlar yüklemektedir. *Bâbü's-Şeytân*'da ise şeytan konusuna yer vermektedir. Ona göre şeytanlar ikiye ayrılır: Gerçek şeytanlar (Bi'l-Fiil Şeytan) ve potansiyel şeytanlar (Bi'l-Çuvve Şeytan). O, *Bâbü's-Şeytân*'da gerçek şeytanlardan değil potansiyel şeytanlardan bahsetmekte, potansiyel şeytanlar ifadesi içerisine Kışriyye olarak isimlendirdiği zâhiri bâtına tercih eden mezhepleri dâhil etmektedir.⁴² Ebû Temmâm'a göre Kışriyye'nin potansiyel şeytan olmasının sebebi haktan

⁴⁰ Madelung - Walker, *An Ismaili Heresiography: The "Bab al-Shaytan" from Abu Tammam's Kitab al-Shajara*, 12.

⁴¹ Madelung - Walker, *An Ismaili Heresiography: The "Bab al-Shaytan" from Abu Tammam's Kitab al-Shajara*, 13.

⁴² Ebû Temmâm, *Kitâbu Şecereti'l-Yakîn*, thk. Arif Tâmir (Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, 1982), 16; Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 1-3.

uzaklaşmalarıdır.⁴³ Kışriyye'nin tek bir açıdan yani bânını düşünmeden zâhiri yönüyle her şeye baktıklarını, içe değil kabuğa odaklandıklarını, bu sebeple de şeytanın yardımcıları olduklarını dile getirmektedir.⁴⁴ Dil bilgisi kurallarını da görüşünü desteklemek için kullanan Ebû Temmâm, şeytan kelimesinin munsarif olmaması ile şeytanların tek açıdan yani yalnızca zâhir boyutuyla düşünmeleri arasında da ilişki kurmaktadır.⁴⁵ Ayrıca Kışriyye'nin bir gün gerçek şeytana (Şeytan-ı bi'l-fiil) dönüşecekleri için potansiyel şeytan olarak anılmayı hak ettiklerini söylemektedir.⁴⁶ Ebû Temmâm, yetmiş üç fırka hadisini yorumlarken, ateşe girecek yetmiş iki fırkanın her birinin, insanları kendi görüşüne çağırın dâî ve liderlerinin olduğunu söylemekte ve bu kimselerin, "Ümmetim hakkında en çok korktuğum şey taşlanmış şeytanlardan olan saptıran önderlerdir" rivayetinde bahsedilen şeytanlar olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷ Yani mezhep liderlerini de şeytan olarak görmektedir. Ebû Temmâm, bu gerekçelerle mezhepleri şeytan ile bağdaştırmakta ve eserinde şeytan konusu içerisinde işlemektedir.

Ebû Temmâm mezheplere şeytan konusu içerisinde yer verse de eserinin *Bâbü's-Şeytân* olarak isimlendirilmesinin ona aidiyeti kesin değildir. Zira 'Arif Tâmir tarafından tahkik edilen *Kitâbü's-Şecere* bablara ayrılmış bir kitap değildir ve eserde yer alan diğer varlık türleri kendi isimlerini taşıyan bablar altında ele alınmamıştır. Ayrıca 'Arif Tâmir'in elindeki orijinal nüshada *Bâbü's-Şeytân*'ın yer alıp almadığı bilinmemektedir. Elimizde mevcut olan *Bâbü's-Şeytân* bölümü Wilfred Madelung ve Paul E. Walker tarafından, Abbâs Hamdânî'nin kitaplığında bulunan nüshaya göre tahkik ve tercüme edilmiştir. Bu nedenle *Bâbü's-Şeytân* isminin Ebû Temmâm tarafından mı verildiği yoksa eserin mezhepler ile ilgili kısmının, daha sonraki bir zaman diliminde, eserin bütününden kopartılarak bu şekilde mi isimlendirildiği kesin olarak bilinmemektedir.

3.2. Mezheplerin Sayısının On İki Olması

Bazı sayılara özel anlamlar yükleme sadece İslâm'a has bir durum olmayıp eski Mısır, Yakındoğu ve Hint uygarlıkları ile Yahudi ve Hristiyan kültürlerinde karşımıza çıkmaktadır.⁴⁸ Schimmel, Yahudi, Hristiyan ve İslâm dünyasında

⁴³ شطنوا عن الحق

⁴⁴ Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 1-2.

⁴⁵ Ebû Temmâm, *Kitâbu Şecereti'l-Yakîn*, 18.

⁴⁶ Ebû Temmâm, *Kitâbu Şecereti'l-Yakîn*, 37.

⁴⁷ Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 7. Krş. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnâvut / Muhammed Kâmil Karabelli (Beyrut: Dâr'u Risâleti'l-Alemiyye, 1430/2009), "Fiten", 4252; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Mârûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Fiten", 2229.

⁴⁸ Mehmet Emin Bozhüyük, "Hurûf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998, 13/397-398.

sayılara gösterilen ilginin, esas olarak Pisagorcuların hazırladığı temellere dayandığını söylemektedir.⁴⁹ Pisagor'un düşüncesinin temelini düzen oluşturmaktadır. Düzenin ancak matematik ile açıklanabileceğine inanan Pisagorcular, evrende yer alan her şeyi matematik sistemle açıklamaya çalışmışlardır.⁵⁰ Sayılar aracılığıyla evrendeki gizemin çözüleceğine inananlardan biri de Platon'dur. Pisagorcu ve Platoncu fikirlerin Yeni Platonculuğa ve gnostizme aktarılmasıyla, sayıların insan karakterini ve bu sayılarla bağlantılı şeyleri dahi etkileyebilecek özel bir güce sahip olduğu düşüncesi iyice perçinlenmiştir.⁵¹

İsmâililik, Yeni Platoncu anlayışın İslâm kültüründe en çok yer edindiği anlayışların başında gelmektedir. Yeni Platoncu felsefeyi İsmâililiğe getiren kişi, Ebû Temmâm'ın hocası Muhammed b. Ahmed en-Nesefî'dir.⁵² Nesefî, *Kitâbu'l-Maḥşûl* adlı eserinin ilk bölümünü, yeni bir İsmâilî kozmoloji öğretisi içeren ve Yeni Platonculukla İsmâililik arasındaki uyumun ilk örneğini oluşturan bir tür Yeni Platoncu metafiziğin tanıtılmasına ayırmıştır.⁵³ İsmâiliyye'nin önemli dâî ve filozoflarından olan Ebû Yak'ûb es-Sicistânî'de (öl. 393/1003), Yeni Platonculuktan çok etkilenmiş ve Nesefî'nin başlattığı akımı devam ettirmiştir.⁵⁴ Fâtımî İsmaililerinin imâmet anlayışında değişiklik yaparak, imâmeti Abdullah b. Ca'fer yerine İsmâil b. Ca'fer ve oğlu Muhammed'e dayandıran Mu'iz-Lidînilâh, Fâtımî düşüncesine Yeni Platoncu evren anlayışının girmesine de izin vermişti. Bunun sonucunda, daha önce muhalif İsmâililer olan Karmatîler tarafından savunulan bu evrenbilim artık Fâtımî dâîler ve müellifler tarafından da işlenmeye başlamıştı.⁵⁵ Görüldüğü üzere iki İsmâilî ekol de Yeni Platonculuğun etkisi altına girmiştir. Öte yandan İhvân-ı Safâ risalelerinde de Yeni Platonculuğun izlerini görmek mümkündür.⁵⁶

İsmâililiği etkisi altına alan Yeni Platonculuğun Ebû Temmâm'daki göstergelerinden biri mezheplerin sayısında karşımıza çıkmaktadır. Mezheplerin

⁴⁹ Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Küpüşoğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2000), 12.

⁵⁰ Pisagor, titreşen tellerin görece uzunluklarına karşılık gelen müzik skalalarının aralıklarını keşfederek, bunun 1:2, 2:3 ve 3:4 olduğunu söylemiş ve bu suretle ilk dört tam sayıyı tespit etmişlerdir. Müziksel armoninin matematiksel olarak açıklanabileceğini gören Pisagorcular da evreni matematik sistemle açıklamaya çalışmışlardır. Bkz. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, 21-22.

⁵¹ Schimmel, *Sayıların Gizemi*, 26-27.

⁵² Farhad Daftary, *İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Erdal Toprak (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2005), 255-256.

⁵³ Daftary, *İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri*, 355.

⁵⁴ Daftary, *İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri*, 256.

⁵⁵ Daftary, *İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri*, 273; Wilfred Madelung, "İsmâililik: Eski ve Yeni Davet", çev. Muzaffer Tan, *Dini Araştırmalar*, 9/25 (Mayıs-Ağustos 2006), 285.

⁵⁶ Daftary, *İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri*, 368-369.

sayısını on iki⁵⁷ olarak belirleyen Ebû Temmâm, buna gerekçe olarak on iki sayısının kutsallığını ileri sürmektedir. Ona göre hesabın mükemmelliği on iki sayısına ulaştığında ortaya çıkar. Buna, on iki burç, on iki bölge (cezire)⁵⁸ ve on iki asır gibi dış ve iç âlemden (afâk ve enfüs) örnekler verir ve daha fazla örnek verilebileceğini ifade eder.⁵⁹ Dolayısıyla denilebilir ki, Ebû Temmâm'ın mezheplerin sayısını on iki olarak sınırlaması Bâtînî kimliğinin bir yansımasıdır. Çünkü Bâtînîler temelde âlem ve imâmet anlayışlarını yedili sistem üzerinde kurgulasalar da, on iki sayısı sistemlerinde önemli bir yer tutmuştur.⁶⁰ İsmâîlilerin devir anlayışı da yedi ve on iki sayılarına göre oluşmuştur. Buna göre yedi nââtık, her nââtığın on iki nakibi⁶¹, iki nââtık arasında yedi mütimm (imam), her imamın da on iki hücceti vardır.⁶² Masum imamların yardımcıları ve nebilerin sayısı da on ikidir. Ayrıca, Hz. Musa'nın on iki nakibi, Hz. İsa'nın on iki havarisi ve Hz. Muhammed'in de on iki seçkin sahabesi olmuştur.⁶³ Dâîlik kurumunu Ebû Temmâm'ın on iki sayısının kutsallığını anlatırken kullandığı örneklerde olduğu gibi, on iki burç veya on iki aydan hareketle yeryüzünü on iki bölgeye ayıran Bâtînîler, her bölgeye bir dâî tayin etmişlerdir.⁶⁴ Besmeleyi de anlayışlarına göre yorumlayan bâtînîlere göre yedi harften oluşan "Bismillah" nââtıkta işaret ederken, on iki harften oluşan "Rahmân ve Rahîm" nââtığın yolundan giden on iki nakibi

⁵⁷ Kendisine değer atfedilen sayılardan biri olan 12 sayısı katlarıyla birlikte tarih boyunca pek çok toplumda ön plana çıkmıştır. 12 sayısının ön plana çıkmasının sebeplerinden biri 2, 3, 4, 6 ve 12'ye tam olarak bölündüğünden, hesaplamada sağladığı kolaylıktır. Bu nedenle pek çok toplum on ikili sistemi tercih etmiştir. Yılın on iki aya bölünmesi de on ikili sistemin kullanımının bir sonucudur. 12 sayısı ve katları dinlerde de önemli yer tutmaktadır. Örneğin; Hz. İbrâhim 120 yaşındayken eşi hamile kalmıştır. Yahudilerin atası Hz. Ya'kûb'un 12 oğlu vardı. Hz. Yûsuf, 120 yıl yaşamıştır. Hz. İsa'nın havâriyelerinin sayısı da 12'dir. İslâm kültüründe 12 sayısının kutsallığına Hz. Peygamberden itibaren pek çok örneğe rastlayabiliriz. Örneğin; Hz. Peygamberin doğum günü Rebiülevvel ayının 12'sidir. Birinci Habeşistan hicretine katılanların dördü kadın on ikisi erkekti. Birinci Akabe biatında, biat edenlerin sayısı 12'dir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Adnan Demircan, "İslâm Kültüründe On İki Rakamı", *İstem* 2/4 (2004), 13-25.

⁵⁸ Bu bölgeler sırasıyla Arab (Araplar), Rum (Bizanslılar), Sakalibe (Slavlar), Nûb (Nübyeliler), Hazar (Hazarlar), Hind (Hindistan), Sind (Pakistan) Zenc (Kara Afrikalılar), Habeş (Etyopyalılar), Çin (Çinliler), Deylem (genel anlamda İran) ve Berber (Berberiler)'den oluşmaktaydı. Bkz. Daftary, *İsmâîliler: Tarihleri ve Öğretileri*, 368-369; Muzaffer Tan, "Tarihsel Süreçte İsmâîlilik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 126; Ebû Ya'kûb Sicistânî, *İsbâtu'n-Nubuvvât*, thk. Arif Tamir (Beyrut, 1966), 172.

⁵⁹ Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 134-135.

⁶⁰ Demircan, "İslâm Kültüründe On İki Rakamı", 31.

⁶¹ Nakib İsmâîlilerin yeryüzündeki on iki bölgenin her birini yöneten, yüksek rütbeli dâîlere verilen isimdir. Bunlara aynı zamanda Hüccet, Lâhik veya Yad denilmektedir. Bkz. Daftary, *İsmâîliler: Tarihleri ve Öğretileri*, 342.

⁶² Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtîlilik ve Bâtîni Te'vil Geleneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 409.

⁶³ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, 408-409.

⁶⁴ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, 99.

sembolize eder.⁶⁵ Ayrıca İsmâîlî davet hiyerarşisi de on iki şahsiyetten oluşmaktadır.⁶⁶

Bâbü's-Şeytân'ın genel olarak tasnifinde de bâtınîliğin izleri sürülebilir. Tasnif sisteminin merkezine 73 fırka rivayetini alan Ebû Temmâm, bu rivayeti sahih olarak kabul ettiğinden mi yoksa bu hadis tasnif sistemine uyduğu için mi seçtiği üzerinde durulması gereken bir husustur. Rivayet ile ilgili olarak, İslâm toplumunun bu rivayeti doğrulayacak şekilde her biri yirmi dört fırkadan oluşan üç gruba ayrıldığını ifade etmektedir.⁶⁷ Buradan Ebû Temmâm'ın rivayeti sahih olarak kabul ettiği sonucu çıkarılabilir. Ancak genel olarak tasnif sistemine bakıldığında, sistemine uyduğu için de bu rivayeti tercih etmiş olması imkân dâhilindedir. Ebû Temmâm mezhepleri üç ana gruba ayırmıştır. Üç sayısı on ikiyi tam bölmektedir. Bu üç ana grubun her biri yirmi dört ve toplamda yetmiş iki fırkadan oluşmaktadır ki bu sayılar da on ikinin katlarıdır. Tüm bunlardan hareketle, tasnif sistemine uyduğu için bu rivayeti tercih ettiği söylenebilir.

3.3. Kurtuluşa Erecek Fırkanın Ehl-i Bâtın Olması

Ebû Temmâm'ın bâtınî olduğu ve eserinde bâtınîliği yücelttiği hususunda şüphe yoktur. Ancak daha önce belirttiğimiz üzere *Bâbü's-Şeytân*'ın bir yerinde *Aşhabü'l-Hağ* diğer mezheplerden üstün tutulmaktadır.⁶⁸ Bu da Ebû Temmâm'ın mezhebini isimlendirmesi ile ilgili ortaya bir problem çıkarmaktadır. Ebû Temmâm'ın mezhebini *Aşhabü'l-Hağ* olarak isimlendirmesi mümkündür, zira bu isimlendirme olumsuz bir anlam içermemekte ve her mezhep mensubu kendisini hak ehli olarak görmektedir. Bununla birlikte eserin giriş ve değerlendirme bölümlerinde asıl vurgunun bâtınîlik üzerinde olduğu, *Aşhabü'l-Hağ* ifadesinin yalnızca bir yerde geçtiği ve bu yerin Ebû Temmâm'a aidiyetinin şüpheli olduğu göz önünde bulundurulduğunda, onun mezhebini *Aşhabü'l-Hağ* olarak değil *Ehl-i Bâtın* olarak isimlendirdiğini söylemek daha doğru olacaktır. Zira müellif, kendi görüşlerini dile getirdiği giriş ve değerlendirme bölümlerinde kurtuluşa erecek fırkanın *Ehl-i Bâtın* olduğunu defaatle vurgulamaktadır. Mesela, *Bâbü's-Şeytân*'ın 8. sayfasında 73 fırka hadisi üzerine yaptığı değerlendirmede, mezheplerin her birinin kendi görüşlerine çağırın lider ve davetçileri olduğunu ve bunların Allah rasûlünün “şeytan” olarak nitelediği kimseler olduğunu belirttikten sonra şu ifadelerle yer vermektedir: “*Ehl-Bâtın'a gelince, onlar Allah rasûlünün dünyaya geldiğinden beri mevcut durumları üzerindedirler. Onlar arasında, birbirlerini lanetleyen*

⁶⁵ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, 407.

⁶⁶ Bunlar sırasıyla; Nâţık, Esas, İmam, Hüccet, Bâb, Dâî, Mütim, Lâhık, Cenah, Me'zun, Mükasir, Müstecib'dir. Bkz. Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, 587.

⁶⁷ Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 11.

⁶⁸ Bu hususun ayrıntılarına “Tasnif Sisteminin Ebû Temmâm'a Aidiyeti” başlığında değinilmiştir.

ve birbirlerinden uzak duran zâhir ehlinde olduğu gibi, ihtilaf, çelişki ve şüpheler meydana gelmemiştir. Bu da Ehl-i Bâtın'ın doğruluğunu, birbirlerini lanetleyen Ehl-i Zâhir'in yanlışlığını gösterir." Değerlendirme bölümünde ise bâtin ilmini asli kök olarak nitelemekte ve kurtuluş reçetesi olarak sunmaktadır.⁶⁹ Buradan hareketle Ebû Temmâm'ın mezhebi için Ehl-i Bâtın ifadesini kullandığını söylemek daha doğru olacaktır.

Ebû Temmâm kendi mezhebini kapsayıcı ve kurtarıcı olarak görmektedir. Ona göre üç ana görüşü kapsayacak dördüncü bir görüş, on bir mezhebi kapsayacak on ikinci bir mezhep ve yetmiş iki fırkayı kapsayacak yetmiş üçüncü bir fırka olmalıdır. Kurtuluşa erecek fırka olarak gördüğü bu fırkanın, şirkten ve şaşkınlıktan koruyacağına, ihtilaf ve zıtlıkları ortadan kaldıracığına inanmaktadır.

Ebû Temmâm'ın mezhebi ile ilgili değinilmesi gereken bir başka husus ise İsmâililik ve Şîa kavramlarının kullanımı meselesidir. Ebû Temmâm eserinde İsmâiliyye'den hiç bahsetmemektedir. Şî'a kavramını ise yer yer kullanmasına rağmen, Şîa üzerinde yoğunlaşmamaktadır.⁷⁰ Ebû Temmâm'ın Bâtınîlik, Şîa ve İsmâililik'e yaklaşımından, onun bâtinî kimliğini, İsmâilî ve Şîî kimlikten daha önemli gördüğü sonucunu çıkarmak mümkün gözükmemektedir.

3.4. Bâtınî Öğelerin Kullanımı

Ebû Temmâm, *kalem*, *nâţık*, *cenâh*, *sâbık* vb bâtinî terimlere eserinin giriş ve değerlendirme bölümlerinde yer vermektedir. Giriş bölümünde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkındaki düşüncelerinde ve bazı âyetlerdeki tevillerde kullanmaktadır. Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'e uyararak imâmeti Hz. Ali'den gasp etmesi⁷¹ ilgili olarak "Beni zikirden saptırdı"⁷² âyetini kullanmakta, burada zikrin Esas olduğunu söylemektedir. Esas, İsmâililikte Nâţık'ın ölümünden sonra yerine vâsî tayin edilen kişidir. Her Nâţık'ın bir Esas'ı vardır, Hz. Muhammed'in Esas'ı ise Hz. Ali'dir.⁷³

"Baldırların açılacağı (işlerin zorlaşacağı) ve kâfirlerin secdeye çağrılıp da gözleri düşmüş ve kendilerini zillet kaplamış bir hâlde buna güç yetiremeyecekleri günü düşün. Hâlbuki onlar sağlıklarında secde etmeye çağrılıyorlar (ve buna yanaşmıyorlar)dı"⁷⁴ âyetini yorumlarken de bâtinî öğeler kullanan Ebû Temmâm, âyetin ilk bölümünde geçen baldır ifadesi ile levh arasında ilişki kurmaktadır. Âyetin devamında gelen

⁶⁹ Ebû Temmâm, *Bâbü'ş-Şeytân*, 132-134.

⁷⁰ Ebû Temmâm Şî'a kavramını da ağırlıklı olarak kendisine ait olmadığını düşündüğümüz yerde kullanmaktadır.

⁷¹ Ebû Temmâm bu ifadeyi kullanmaktadır. Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbü'ş-Şeytân*, 3.

⁷² "Andolsun, Kur'an bana geldikten sonra beni ondan o saptırdı. Zaten şeytan insanı yardımcısız bırakıverir." (el-Furkân 25/29.)

⁷³ Ali Avcu, *Horasan - Maveraünnehir'de İsmâililik* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018), 257; Tan, *Haşşâşiliğin Tarihsel Arka Planı*, 90-91.

⁷⁴ el-Kalem 68/42.

“Secde etmeye çağrılıyorlardı” ifadesini yorumlarken ise sabah ve akşam namazlarının rekât sayıları ve bir rekâta bulunan rükû ve secde sayılarından hareketle bir kurgu oluşturmaktadır. Bunların her birini bâtinî bir ögeyle ilişkilendiren Ebû Temmâm, değerlendirmesinin sonucunda ise *Şişriyye* olarak isimlendirdiği kimselerin, ahiret hayatında yaşayacaklarına ilişkin bir senaryo çizmektedir. Buna göre *Şişriyye*, dünyada iken secde etmelerine engel olanların kimler olduğunu soracak ve cevap olarak da birinci ve ikinci cevabını alacaktır. Ayrıca Ebû Temmâm “O'nun (Allah'ın) yüzünden (zatından) başka her şey yok olacaktır”⁷⁵ âyetinde geçen Allah'ın vechi ifadesinin, *qalem*⁷⁶ olarak kabul edildiğini söylemektedir.

Ebû Temmâm, değerlendirme bölümünde de tüm fırkaların aynı kökten geldiği ve tekrar aynı köke döneceği tezini ispatlamaya çalışırken bu öğelerden yararlanmaktadır. O, amelleri imandan sayanlar, amelleri imandan saymayanlar ve Hz. Ali'nin imâmetini kabul edenler olarak üçe ayırdığı fırkaların tümünü kapsayacak dördüncü bir fırka olması gerektiğini ifade etmektedir.⁷⁷ Ebû Temmâm fırkaların bu şekilde ayrımını Usûl-u *Selase* olarak belirttiği *esas, nâtiq ve levh*in *qalemi* oluşturmasına benzetmekte, bu üçünün *qalemde* açığa çıkması gibi üç ana görüşün de bâtin ilminde açığa çıktığını söylemektedir⁷⁸

Ebû Temmâm, iman-amel ilişkisini açıklarken de bu öğeleri kullanmaktadır. Burada aynı zamanda mezhepleri bir araya getirme çabası da sergilenmektedir. Buna göre imanı dil ile ikrar olarak tanımlayanların görüşünü, ruhsal ve bedensel tüm varlıkları kapsayacak olan bir birlikteliği (vahdet) amaçlamaları halinde doğru olarak kabul eder. Ebû Temmâm bu görüşü *tasdik* ile ilişkilendirmektedir. Ona göre

⁷⁵ el-Kasas 28/88.

⁷⁶ *Qalem ve levh* kavramları bâtinîlerin yaratılış nazariyeleri ile bağlantılı olarak kullandıkları kavramlardandır. İsmâililer'in eski öğretisine göre Allah'tan ilk çıkan varlıklar *Kûnî-Şâder*'dir. (کونی - قدر) Yaratılış Allah'ın “Kun” emriyle başlamıştır. Ancak İsmâililer ilk yaratılan varlık genel olarak dişil özellikler taşıdığından, “Kun” kelimesinin dişil hali olan “Kûnî” kelimesini kullanmışlardır. Birinci yaratılışın ardından “Şâder” adı verilen ikinci bir yaratılış ortaya çıkmıştır. Bu yaratılış erilliği temsil etmektedir. Daha sonraki dönemlerde felsefenin de etkisiyle Akıl-Nesf, Sâbık-Tâlî kavramlarını da yaratılış nazariyelerine eklemeye çalışan İsmâililere göre Allah, kendi Emr'inden Akl-ı Evvel'i noksansız olarak, Nefs-i Sâni'yi ise eksikleri olan bir varlık olarak yaratmıştır. Yine İsmâililer ilk yaratılan varlığa “Sâbık”, ikinci yaratılan varlığa “Tâlî” demektedirler. Görüşlerini âyet ve hadislerle desteklemeye önem veren İsmâililer, ayrıca bu kavramları hadislerde geçen *Qalem* ve *Levh* ile ilişkilendirmiştir. İsmâililerin yaratılış nazariyesi için çok sayıda kavram kullanmaları zihin karışıklığına sebep olmaktadır. Aslında bu kavramlar birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Bu nedenle temelde iki gruba ayırmak mümkündür. *Kûnî - Akl-ı evvel - Küllî akıl - Sâbık - Qalem - Kaf* ilk yaratılan varlık için, *Şâder - Nefs-i Sâni - Küllî nefis - Tâlî - Levh - Nûn* ise ikinci yaratılan varlık için kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Daftary, *İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri*, 217-219; Avcu, *Horasan - Maveraünnehir'de İsmaililik*, 217-221.

⁷⁷ Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 129.

⁷⁸ Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 129.

tasdîkte hem söz hem amel (fiil) ortaya çıkar. Benzeri şekilde kalem ve levh'in de tevhidten türediğini, Kalemın meydana getirdiği şeylerin ancak levh vasıtasıyla kuvve mertebesinden fiil mertebesine geçtiğini söyler. Ona göre kalem sözün (dil ile ikrar), levh amelin, tasdîk ise tevhidin mukabilidir.⁷⁹

Ebû Temmâm'a göre imanda artma ve azalma olmayacağı görüşü doğrudur. Ona göre bu düşüncede olanlar *kalemi* kastetmektedir. Kalem tamdır, onda eksilme veya artma meydana gelmez. Ayrıca imanın artmayacağını ve azalmayacağını söyleyenlerin, imanın dil ile ikrar olduğunu söyleyenlerle aynı kimseler olduklarını da ifade etmektedir. İmanın artacağını ancak imanda azalma olmayacağını düşüncesinin de doğru olduğunu kabul etmektedir. Ona göre bu şekilde düşünenler levh'i kastetmektedir. Çünkü levh daima artmaktadır.⁸⁰ İmanın artacağını ve azalacağını söyleyenlerin de doğru düşündüğünü, çünkü bununla teyidi kast ettiklerini, teyidin ise *Ced*, *Feth* ve *Hayâl* olduğunu ve bunların nââtıkta artarken esas ve imamda azaldığını söylemektedir.⁸¹ Teyid kavramı İsmâililik'te nübüvvet ile bağlantılı olarak kullanılmaktadır. İsmâiliyye'nin tasavvurunda peygamber masumdur ve kutsal ruh ile desteklenmektedir.⁸² Onlar bu düşüncelerini ifade etmek için kullandıkları kavramı Kur'an'dan almışlardır. Kur'an'da Hz. İsa'nın "Rûhu'l-kudüs" ile desteklenmesi "eyyednahu" ve "eyyettuke" kelimeleri kullanılarak ifade edilmektedir. İsmâiliyye'nin Hz. İsa özelinde kullanılan kutsal ruh ile desteklenme düşüncesini nübüvvet anlayışlarının merkezine yerleştirdikleri ve bunun için "eyyede" kelimesinden türetilen "teyid" kavramını kullandıkları görülmektedir.⁸³ *Ced*, *feth* ve *hayâl* üçlüsü ise ruhanî varlıklardan Mîkâil, Cebrâil ve İsrâfil'in karşılığıdır. Bâtınî düşüncenin vahiy anlayışı ile de bağlantılı olan bu varlıkların, ulvî âlem ile süflî âlem arasında aracılık yaptığı düşünülmektedir.⁸⁴

Ebû Temmâm, Kur'an ile ilgili düşüncelerini aktarırken de bâtinî ifadeler kullanmaktadır. Öncelikle Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyenlerin de mahlûk olmadığını söyleyenlerin de doğru düşündüğünü ifade etmektedir. Kur'an'ın mahlûk olduğu tezinin doğruluğunu yaratılış (*halk*) kelimesinin sözlük anlamından hareketle açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre yaratılış (*halk*) kelimesinin anlamlarından biri de ölçüdür (*taqdîr*).⁸⁵ Ebû Temmâm'a göre bununla

⁷⁹ Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 129.

⁸⁰ Ebû Temmâm, bu görüş ile cennet nimetleri arasında da bağ kurar. Cennet nimetlerinin sürekli artacağı, hiçbir zaman azalmayacağını da ifade eder. Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 130.

⁸¹ Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 130.

⁸² Sicistânî, *İsbâtu'n-Nubuvvât*, 119; İsmail Poonwala, Kur'an'ın İsmâilî Yorumu, çev. Mustafa Öztürk, *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2003), 369.

⁸³ Bkz. el-Bakara 2/87; el-Bakara 2/253; el-Mâide 5/110.

⁸⁴ Ali Avcu, *Horasan - Maverâinnehir'de İsmaililik*, 235; Daftary, *İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri*, 217.

⁸⁵ Taqdîr kavramı İsmâililikte yaratılış ile birlikte kullanılmaktadır. İsmâilî kozmolojiye göre maddî ve ruhânî varlıklar tek seferde yaratılmıştır. Bir defada yaratılan evrenin unsurları tanrısal karara veya alın yazısına (taqdîr) göre nedensellik veya art arda gelmek suretiyle

Nâtîk'a verilen miktar kast edilmektedir. “Kaynağı yanımızda olmayan hiçbir şey yoktur ki biz onu belli bir ölçüye göre indiririz”⁸⁶ âyetinin de nâtîka verilen bilgiler ile ilgili olduğunu, nâtîkın yoğun zâhiri ifadelerin bâtinî anlamlarını ölçerek kendisinden daha düşük varlıklara açıklamakla görevli olduğunu söylemektedir. “Bana indirilen her âyetin bir zâhiri bir de bâtinî anlamı vardır. Her harfin bir sınırı vardır ve her sınırın da bir başlangıç yeri vardır” rivayetini de görüşünü desteklemek için kullanmaktadır. Bu nedenle Hz. Ali'nin “Kendi ölçüsünü bilen kimse helak olmayacaktır. Her şeyin hayırlısı kişinin sınırını bilmesidir. Sınırını bilmemek kişiye cehalet olarak yeter” dediğini ifade etmektedir. Ebû Temmâm'a göre Hz. Ali'nin sözü, insanların ötesine geçemeyeceği bir sınır belirlendiğini göstermektedir. Buna göre bu sıralama düşük rütbeden yüksek rütbeyle sırasıyla Me'zunlar, Cenâhlar, Lâhıklar, İmamlar, Esaslar ve Nâtîklar'dır. Bunların hiçbiri kendisi için belirlenen sınırı aşamaz.⁸⁷ Ebû Temmâm burada İsmâilî davetin hiyerarşisinden bahsetmektedir.⁸⁸ Bu hiyerarşinin en üstünde “nâtîk”, en altta ise “me'zunlar” bulunmaktadır. Otorite ve saygı çerçevesinde kesin kurallarla belirlenmiş ve alt mertebede olanların üst mertebelerde olanlara mutlak itaatinin beklendiği bu hiyerarşide herkes kendileri için belirlenmiş sınırlar içerisinde hareket etmektedirler.⁸⁹

3.5. Mezheplere Yönelik Eleştirilerinde Benzetmeler Yapma

Ebû Temmâm Hâricîlik, Kerrâmiyye, Mürcie, Kaderiyye ve Galiyye'ye yönelik eleştirilerini Yahudilik, Hristiyanlık ve Mecûsîliğin âyet veya hadislerde tenkit edilen düşünceleri ile benzerlik kurarak yapmakta, böylece bu mezheplerin görüşlerinin yanlış olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Ebû Temmâm'ın mezhepleri dinlere benzeterek anlatması bâtinî kimliğinin doğrudan bir tezahürü olarak görülemez. Ancak kavramlara farklı anlamlar yüklemenin yaygın olduğu bu anlayışın sonucu olarak, İslam mezhepleri ile İslam dışındaki bazı dinler arasında bağ kurulması bâtinîliğin bir sonucu olarak görülebilir.

zaman içerisinde ortaya çıkar. Ebû Temmâm da *halk* kelimesinin *taqdîr* anlamına geldiğini ispatlamak için Zuheyr b. Ebî Sulmâ'dan bir beyit aktarır:

و لَأَنْتَ تَقْرِي مَا خَلَقْتَ وَ بَعِ / ضِ الْقَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لَا يَفْرِي

Ve gerçekten ölçtüğünüzü kesiyorsunuz / ama bazı insanlar ölçüyor, sonra kesmiyor. Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 131; Farhad Daftary, *Muhalif İslâm'ın 1400 yılı İsmâililer: Tarih ve Kuram*, çev. Ercüment Özkaya (Ankara: Raslantı Yayınları, 2001), 274.

⁸⁶ el-Hicr 15/21.

⁸⁷ Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 131-132.

⁸⁸ Krş. Daftary, *İsmâililer: Tarih ve Kuram*, 276.

⁸⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı*, 95-96.

Ebû Temmâm'ın, Hâricîlik ve Kerrâmiyye'ye yönelik eleştirilerinin odağını Hz. Ali oluşturmaktadır. “İsrailoğullarının sünnetini yükleneceksiniz, Onları adım adım takip edeceksiniz, tıpatıp onlara benzeyeceksiniz, hatta onlar kertenkele yuvasına girseler siz de gireceksiniz”⁹⁰ rivayetini eleştirisine dayanak olarak kullanan Ebû Temmâm'a göre Yahudilere benzeyen fırkalar Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ı Hz. Ali'den üstün tutan Hâricîler ve Kerrâmiyye'dir.⁹¹ Ebû Temmâm Yahudilerin, İsrailoğullarına gönderilen peygamberlere hak ettikleri değer ve saygıyı göstermediklerini düşünmektedir. Ona göre Yahudilerin peygamberlere gösterdikleri bu haksız davranışın bir benzerini Hâricî ve Kerrâmîler⁹² sergilemiş ve Hz. Ali'ye hak ettiği değeri vermeyerek onu diğer üç halifeden daha aşağı bir konuma taşımışlardır.

Ebû Temmâm, Mürcie ile Ehl-i Hâdîs'i aralarındaki çatışmalardan ve birbirlerini doğru yolda olmama ile itham etmelerinden hareketle eleştirmektedir. Onun, *Bâbü's-Şeytân*'ın değerlendirme bölümünde mezhepler arasındaki ayrılıklardan yakındığını ve bu ayrılıkların çözüme kavuşturulması için öneriler sunduğunu ifade etmiştik. Ebû Temmâm'ın hoşnut olmadığı bu yaklaşımı sergileyen Mürcie ile Ehl-i Hâdîs bu nedenle eleştirilerden nasibini almaktadır. O, bazı âlimlerin “*Kitabı okumalarına rağmen Yahudiler, Hristiyanlar bir şey (dayanak) üzerine değildir; Hristiyanlar da, Yahudiler bir şey (dayanak) üzerine değildir*”⁹³ âyetinden hareketle Mürcie ve Ehl-i Hâdîs'in durumunu Yahudi ve Hristiyanların durumuna benzettiğini söylemektedir. Ebû Temmâm'ın bu mezhepleri eleştirdiği bir diğer husus ise cehennem azabının süresi konusudur. Yine Yahudiler ile bağdaştırarak, Yahudilerin, “*Ateş bize ancak sayılı günler dokunur*”⁹⁴ diye

⁹⁰ Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buḥârî, *Şaḥîḥü'l-Buḥârî*, nşr. Dâru İbn-i Keşîr (Dimaşk/Beyrut: Dâru İbn-i Keşîr, 1423/2002), “İtisâm Bi'l-Kitâbi ve's-Sünne”, 7320; Buḥârî, “Ehâdîsu'l-Enbiyâ”, 3456; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Şaḥîḥü'l-Müslim*, nşr. Nazar Muhammed Faryâbî (Riyad: Dâru Tîba, 1427/2006), “İlim”, 2669; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Dâru İhyai'l-Kutubi'l-'Arabiyye, t.y.), “Fiten”, 3994; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut / Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, t.y.), 15/508 (No. 9819).

⁹¹ Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 117.

⁹² İmâmet konusunda kendilerine has görüş geliştiren ilk mezheplerden biri olan Kerrâmiyye, imamın nass ve tayin ile değil ümmetin icmasıyla belirlenmesi gerektiğini savunmakta ve aynı anda iki imamın olmasını caiz görmekteydiler. Kerrâmiyye'nin imâmet konusundaki bu fikirleri dönemin şartlarında kabul görmeyip eleştirilere hedef olmalarına neden olmuştur. Bkz. 'Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed Bağdâdî, *el-Farḳ beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-nâciye minhüm*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü İbn-i Sinâ, 1988), 190-195; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 104-105; Zeynep Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye eleştirisi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 71-72.

⁹³ el-Bakara 2/113.

⁹⁴ el-Bakara 2/80.

düşündükleri gibi bu mezheplerin mensuplarının da, fâsıklar günahları miktarınca azap görürler, sonra ateşten çıkarlar dediklerini aktarmaktadır.⁹⁵

Hiz. Ali'ye karşı takındıkları tutum nedeniyle Ğâliyye de Ebû Temmâm'ın eleştirilerine maruz kalmaktadır. Ebû Temmâm Ğâliyye'ye yönelik eleştirilerini, onları Hristiyanlara benzeterek yapmaktadır. Ğâliyye'nin, Hristiyanların Hiz. İsa'yı ilah konumuna yücelterek düştikleri hatanın benzerini yaparak, Hiz. Ali'ye karşı duydukları sevgide aşırıya giderek onu ilah konumuna yükselttiklerini söylemektedir. Bu nedenle Ğâliyye ve alt fırkalarını ümmetin Hristiyanları olarak nitelemektedir. Hiz. Ali'den “*Benden ötürü sevgide aşırıya kaçan ve nefreti iftiraya varan iki kişi/grup helak olacaktır*” rivayetini aktaran Ebû Temmâm'a göre sevgide aşırıya kaçanlar Ğâliyye, nefreti iftiraya varanlar ise Hâricîlerdir. Ebû Temmâm, bu görüşünü desteklemek için Huzeyfe el-Yemâni'den bir rivayete de yer vermektedir. Buna göre Rasûlullah Hiz. Ali'yi çağırarak ona şöyle demiştir: “*Ey Ebe'l Hasan, senin ümmet içindeki durumun Hiz. İsa'nın Ben-î İsrâil arasındaki durumu gibidir. Yahudiler o kadar nefret ettiler ki ona iftira attılar. Hristiyanlar da onu o kadar çok sevdiler ki ilâh ve tanrının oğlu yaptılar.*”⁹⁶

Ebû Temmâm Kaderiyye'ye yönelik eleştirilerini “*Bu ümmetin Mecûsîleri Kaderiyye'dir*” rivayetinden hareketle Mecûsîlere benzeterek yapmaktadır. O, Kaderiyye'yi insanların davranışlarını kendi iradeleri ile yapmadıklarını düşünmeleri sebebiyle ve bir davranışın Allah tarafından yaratılıp insan tarafından kesb edildiğini savunmalarının iki yaratıcı varmış gibi bir izlenim yarattığı gerekçesiyle eleştirmektedir. Ebû Temmâm yaygın anlayışın aksine Kaderiyye'nin Mu'tezile değil, Cebriyye olduğunu düşünmekte, bu görüşünü ispatlamak için birtakım deliller kullanmaktadır. O, Kaderiyye fırkalarını anlattıktan sonra “*Mücbire faslı bitti*” ifadesini kullanarak konuyu noktalamaktadır. Buradan hareketle onun, sadece Cehmiyye'yi değil, Kaderiyye başlığı altında vermiş olduğu tüm fırkaları Cebriyye ile ilişkilendirdiği söylenebilmektedir. Ebû Temmâm'ın Kaderiyye ile Cebriyye arasında kurmuş olduğu bağın bir benzerini Kâ'cî'de görmekteyiz. Kâ'cî kendi mezhebi için Kaderiyye isimlendirmesini kabul etmemekte, bu isimlendirmenin yergi içerdiğini belirtmekte ve bu isimlendirmenin kader kelimesini çokça kullananlar için kullanılmasının daha uygun olacağını ifade etmektedir.⁹⁷ Yine eserinin Cebriyye ile ilgili görüş aktardığı birçok yerinde “*el-Mücbiretü'l-Kaderiyye*” ifadesini kullanarak Kaderiyye ile Cebriyye arasında ilişki kurmakta, böylece “*Kaderiyye Mu'tezile'dir*” algısını yıkmaya çalışmaktadır.⁹⁸ Ebû Temmâm bu görüşünde, kaynak olarak kullandığı Kâ'cî'den etkilenmiş olmalıdır.

⁹⁵ Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 117-118.

⁹⁶ Ebû Temmâm, *Bâbü's-Şeytân*, 117.

⁹⁷ Kâ'cî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 373.

⁹⁸ Kâ'cî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 276, 300, 326, 338.

Sonuç

Bâbü’ş-Şeytân, sahip olduğu birçok özellik sebebiyle İslâm Mezhepleri Tarihi açısından önemli bir konuma sahiptir. Eseri farklı kılan özelliklerin en önemlisi İsmâilî bir müellif tarafından yazılmış olması ve İsmâilî bakış açısını yansıtmasıdır. Bunun bir sonucu olarak eser, teviller ve bâtinî ifadelerle bezenmiş durumdadır. Eserin giriş ve değerlendirme bölümlerinde, mezheplerin eleştirilmesi veya bir araya getirilme çabasında yoğun olarak görebileceğimiz *qalem*, *nâtık*, *cenâh*, *sâbık* gibi ifadelerin kullanılması, müellifin kendi mezhebi dışındaki mezhepleri potansiyel şeytan olarak nitelenmesi ve bu düşüncesini desteklemede içerisinde *şeytan* kelimesi geçen ayetleri tevil ederek kullanması bâtinîliğin bir tezahürüdür. Aynı şekilde Hz. Ömer’in şeytan, Hz. Ebû Bekir’in, şeytanın emirlerine uyan insan olarak tasvir edilmesi, mezheplerin Kışriyye olarak isimlendirilmesi de bâtinîliğin göstergelerindendir.

Ebû Temmâm’ın bâtinî kimliğinin izleri fırka tasnifindeki tertip ve düzeninde de görülmektedir. Mezhepleri üç ana başlık altında toplayan müellif, her başlık altında yirmi dört fırkaya yer vererek düzenli bir tasnif yapmayı tercih etmiştir. Müellifin mezheplerin sayısını on iki olarak belirlemesi, fırkaların yetmiş iki olması, üç ana görüşün olması ve bunların her birinin yirmi dört fırkadan oluşması bâtinîlerin sayılara, hususiyetle on iki sayısına atfettikleri önem ve kutsallığın bir sonucudur. Zira bahsi geçen sayılar ya on ikinin katıdır ya da on ikiyi tam bölmektedir. Ayrıca on iki sayısı üç ve dört sayılarının çarpımından oluşmaktadır. Bu sayıların toplamı ise İsmâililerin önem atfettikleri diğer bir sayı olan yedi sayısını vermektedir.

Bâbü’ş-Şeytân’ın bâtinî karakterini yansıtan bir diğer önemli husus Ebû Temmâm’ın kendi mezhebi için tercih ettiği isimdir. Eserinde İsmâiliyye’yi ismen dahi zikretmeyen Ebû Temmâm, kurtuluşa erecek yetmiş üçüncü fırka olarak gördüğü kendi mezhebi için *Ehl-i Bâtın* ismini kullanmaktadır. Onun bu ismi kullanması bilinçli bir tercihin sonucu olmalıdır. Zira onun, bir şahsın takipçisi olma veya görüşleri etrafında toplanma gibi dar bir anlam içeren bir isimlendirme yerine, eşyanın iç yüzüne vukufiyet, herkesçe bilinmeyen sırlara hâkim olma gibi daha derin anlamlar yüklenen bir ismi tercih etmiş olması bunu göstermektedir.

Bâbü’ş-Şeytân’ı pek çok makâlât eserinden ayıran bir diğer husus, Ebû Temmâm’ın kullandığı üsluptur. Ebû Temmâm, eserinde bir yandan tüm fırkaları dışlayan bir dil kullanırken, bir yandan onları bir araya getirmeye çalışmakta, bir yandan da olanı olduğu gibi anlatmaya çabalamaktadır. Eserin girişinde Ebû Temmâm, zâhir ehli ile ilgili eleştirilerini dile getirmekte, onları potansiyel şeytan olarak nitelenmektedir. Tevillerin yoğunlukta olduğu bölümde Ebû Temmâm, mezhebî aidiyetini tam anlamıyla yansıtmaktadır. Eserin en kapsamlı kısmı olan fırkalar ile ilgili ikinci bölüm, eserin başında ve sonunda Ebû Temmâm’ın yapmış

olduğu yorumlar olmasa, İsmâilî hatta Şîî bir müellif tarafından yazıldığını anlamak neredeyse mümkün değildir. Bu bölümde, fırkaların görüşleri olduğu gibi aktarılmaya gayret gösterilmiş ve birkaç yer haricinde fırkaların görüşleri tenkit edilmemiştir. Eserin sonunda ise zâhir ehline tepkisini dile getirmekle birlikte birleştirici bir yaklaşım sergileyen müellif, bâtın çatısı altında toplanmayı teklif etmekte, böylece tüm ayrılıkların ortadan kalkacağını iddia etmektedir. Yine bâtınî ifadeler kullanarak aslında birbirinin zıddı gibi görünen görüşlerin tamamının haklılık payı olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.

Sonuç itibarıyla *Bâbü's-Şeytân*, zâhire bakarak çıkarım yapmayı doğru bir yöntem olarak kabul etmeyerek, bâtını hakikate ulaşmanın anahtarı olarak gören bir anlayışın ürünüdür. Müellifin mezhebî kimliği ve bu kimliğe dayalı bakış açısı, eseri gerek tasnif sistemi gerek içerik açısından diğer tüm makâlât eserlerinden farklı kılmıştır. Bu eser, günümüze ulaşan makâlât kitabı sayısı oldukça az olan ve görece dışa kapalı olarak kabul edilebilecek bir mezhep olan İsmâiliyye'nin, mezhepler hakkındaki görüşlerine ulaşmada önemli bir kaynak konumundadır.

Kaynakça

- Alimoğlu Sürmeli, Zeynep. *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye eleştirisi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Avcu, Ali. *Horasan - Maverâünnahir'de İsmailîlik*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.
- Avcu, Ali. "İsmâiliyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları". *Mezheplere göre klasik kaynaklar ve özellikleri*. ed. H. İ. Bulut. 164-192. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Bağdâdî, 'Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Farq beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhüm*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü İbn-i Sinâ, 1988.
- Bozhüyük, Mehmet Emin. "Hurûf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Buḥârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buḥârî. *Şahîḥü'l-Buḥârî. nşr. Dâru İbn-i Keşîr. Dimaşk/Beyrut: Dâru İbn-i Keşîr, 1423/2002*.
- Daftary, Farhad. *Muhâlif İslâm'ın 1400 Yılı İsmâililer: Tarih ve Kuram*. çev. Ercüment Özkaya. Ankara: Raslantı Yayınları, 2001.
- Daftary, Farhad. *İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri*. çev. Erdal Toprak. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2005.
- Daftary, Farhad. *Mu'cemu't Tarihi'l İsmâilî*. çev. Seyfüddin el-Kasîr. Beyrut: Daru's-Sakî, 2016.

- Demircan, Adnan. "İslâm Kültüründe On İki Rakamı". *İstem* 2/4 (2004), 9-34.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. nşr. Şuayb el-Arnavut / Muhammed Kâmil Karabelli. Beyrut: Dâr'u Risâleti'l-Alemiyye, 1430/2009.
- Ebû Temmâm. *Bâbü's-Şeytân min Kitâbi's-Şecere*. thk. Wilfred Madelung - Paul E. Walker. Brill, Leiden, 1998.
- Ebû Temmâm. *Kitâbu Şecereti'l-Yağîn*. thk. Arif Tâmir. Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, 1982.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil. *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Mağâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfu'l-Musallîn)*. çev. M. Dalkılıç - Ö. Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Gömbeyaz, Kadir. *İslam Literatüründe İtikadi Fırka Tasnifleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2015.
- Hârizmî, Muhammed b. Ahmed. *Mefâtîhu'l-'Ulûm*. thk. İbrahim Abyarî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, t.y.
- İbn-i Hânel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnavut / Adil Mürşid. Beyrut: Müessetür'r-Risâle, t.y.
- İbn-i Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Dâru İhyai'l-Kutubi'l-'Arabiyye, t.y.
- Kâ'bî, Ebu'l-Kâsım el-Belhî. *Kitâbu'l-Mağâlât ve maa'hu 'Uyûni'l-Mesa'il ve'l-Cevâbât*. thk. Raci Kurdî vd. İstanbul: Kuramer, 2018.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. ed. Necdet Subaşı vd. İstanbul: Dem Yayınları, 2019.
- Madelung, Wilfred - Walker, Paul E. *An Ismaili Heresiography: The "Bab al-Shaytan" from Abu Tammam's Kitab al-Shajara*. Brill, Leiden, 1998.
- Madelung Wilfred. "İsmâîlîlik: Eski ve Yeni Davet". çev. Muzaffer Tan. *Dini Araştırmalar*, 9/25 (Mayıs-Ağustos 2006), 281-294.
- Mustafa Öztürk. *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Te'vil Geleneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Şahîhü'l-Müslim*. nşr. Nazar Muhammed Faryâbî. Riyad: Dâru Tîba, 1427/2006.
- Nizâmülmülk. *Siyâsetnâme*. çev. Mehmet Taha Ayar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- Poonwala İsmail. Kur'an'ın İsmâîlî Yorumu. çev. Mustafa Öztürk. *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2003), 364-388.
- Schimmel, Annemarie. *Sayıların Gizemi*. çev. Mustafa Küpüşoğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2000.
- Sicistânî, Ebû Ya'kûb. *İsbâtu'n-Nubuvvât*, thk. Arif Tamir (Beyrut, 1966), 172.)
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2009.
- Tan, Muzaffer. *Haşşâşilîğin Tarihsel Arka Planı: İsmâîlî Davet Yapılanması*. Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2017.

Tan, Muzaffer. "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 111-145.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî. *Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Mârûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Yemenî, Ebû Muhammed. *‘Aķâidü's-Selâse ve's-Seb‘în Fırķa*. thk. Muhammed b. Abdullah el-Gamidî. Medine, 1993.

Bâbü's-Şeytân'da Fırkaların Tasnifi

Bâbü's-Şeytân'da Fırkaların Tasnifi											
	Amelleri İmandan Sayanlar			Amelleri İmandan Saymayanlar			İmametin Hz. Ali'nin Hakkı Olduğunu Düşünenler				
	Mu'tezile	Ḥavaric	Ḥadîsiyye	Ḳaderiyye	Müşebbihe	Mürci'e	Zeydiyye	Keysaniyye	'Abbasiyye	Ġâliyye	İmâmiyye
1	Ḥasaniyye	Ezâriḳa	Mâlikiyye	Cehmiyye	Küllâbiyye	Ġaylâniyye	Betriyye	Muḥtariyye	Ḥallâliyye	Kâmiliyye	Navûsiyye
2	Hüzeyliyye	Necdiyye	Şafii'yye	Biṭṭîḥiyye	Eş'ariyye	Şâliḥiyye	Cârûdiyye	Keribiyye	Ravendiyye	Sebeiyye	Mufaḍḍaliyye
3	Nazzâmiyye	'Acârîde	Ḥanbeliyye	Neccâriyye	Kerrâmiyye	Aşḥâbu'r-Re'y	Dükeyniyye	İşḥâḳiyye		Manşûriyye	Şemṭiyye
4	Mu'ammeriyye	Bid'îyye	Dâvûdiyye	Ḍırâriyye	Hişâmiyye	Şebîbiyye	Ḥaşebiyye	Ḥarbiyye		Ġurâbiyye	Vâḳıfiyye
5	Bişriyye	Ḥâzîmiyye		Şabbâhiyye	Cevâlîḳiyye	Şimriyye	Ḥalefiyye			Ṭayyâriyye	Aḥmediyye
6	Câhziyye	Şe'âlîbe			Muḳâtiliyye	İctihâdiyye				Bezîḡiyye	
7		Şufriyye			Nabite					Ya'fûriyye	
					Aşḥâbu'l-Fedâ						
8		İbâḍiyye			Ḥubbiyye					Ġammâmiyye	
9		Hafşîyye			Beyânîyye						
10		Yezîdiyye			Muġiriyye						
11		Beyhesiyye			Zürârîyye						
12		Fuḍayliyye			Minhâliyye						
13		Şimrâḥiyye			Mübeyyiḍa						
14		Ḍaḥḥâḳiyye									
	6	14	4	5	13+1	6	5	4	2	8	5

24 + 24 (yanlışlıkla+1) + 24+ Ebû Temmâm'ın mezhebi (Ehl-i Bâṭın) = 73

Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882 Cilt | Volume: 5 Sayı | Issue: 1 Haziran | June 2023

Abdulalim Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*. Ankara: Türkiye
Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.

Abdulalim Demir, *The Thought of Sahâbe at Shi'a of İmâmiyye*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı
Yayınları, 2022.

Değerlendiren / Reviewed by

Şehba Yazıcı | <http://orcid.org/0000-0003-2590-1852> | sehba_a@hotmail.com

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, SBE, İslam Tarihi ve Sanatları ABD, İstanbul/Türkiye
PhD Student, Istanbul University, Graduate School of Social Sciences, Department of Islamic History
and Arts, Istanbul/Türkiye

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Kitap İncelemesi / Book Review

Geliş Tarihi | Date Received: 06.06.2023

Kabul Tarihi | Date Accepted: 10.06.2023

Yayın Tarihi | Date Published: 30.06.2023

Atıf | Citation: Şehba Yazıcı. "Abdulalim Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*.
Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022." *Turkish Journal of Shiite Studies* 5/1
(Haziran 2023): 56-77.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC
BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Copyright & License: The authors own the copyright of their work published in the journal and their work
is published under the CC BY-NC 4.0 license.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> **mailto:** turkishshiiestudies@gmail.com

Öz

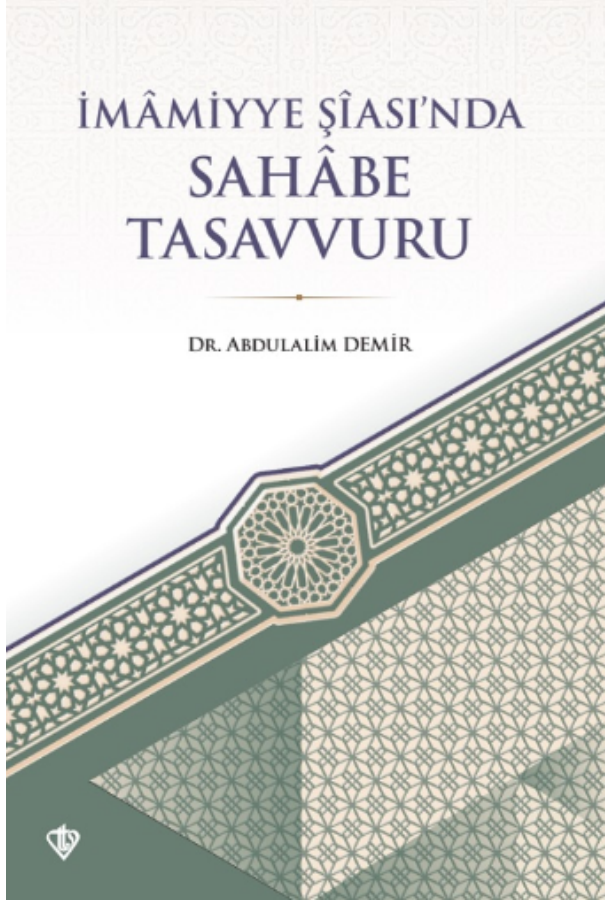
İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru adlı eser, ülkemizde yapılan Şîi araştırmalarına, İmâmiyye'nin sahâbe ile ilgili görüşlerini ele alarak katkı yapmıştır. Yazar, kitabını Şîa'nın sahâbe tasavvuruna dair ülkemizde yapılan araştırmalardan ayıran hususu, Şîi kaynakları üzerine bina edilmesi olarak belirlemiştir. Demir, Şîa'nın en büyük mezhebi olan İmâmiyye özelinde sahâbenin adaleti meselesinin Şîi kaynaklarda nasıl ele alındığını, sahâbenin adaletini belirleme kriterlerini, ta'dil ve cerh edilen sahâbenin isimlerini ve bunun gerekçelerini ve Şîa tarafından ta'dil ve cerh edilen sahâbeden nakledilen rivayetlerin durumunu ele almıştır. Demir'e göre, Şîa'nın sahâbe tasavvurunda Ehl-i Sünnet ile temel farkı sahâbenin tamamını adil kabul eden Ehl-i Sünnet görüşünü reddetmesidir. Demir, İmâmiyye'nin sahâbenin tamamının adil olduğu anlayışını reddederken kullandığı argümanları, ayetler, hadis rivayetleri ve tarih hadiselerinin yorumlanması bağlamında tasnif etmiştir. Eserde dikkat çeken bir yaklaşım ise Ehl-i Sünnet görüşleri ile kıyasların yapılması ve zaman zaman Şîa görüşlerinin Ehl-i Sünnet merkeze alınarak işlenmesidir. Bu makalede, kaynakları, metodu ve ortaya koyduğu fikirler bakımından İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru adlı eser incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sahâbe, Şîa, İmâmiyye, Adalet, Tasavvur.

Abstract

The book *The Thought of Sahâbe at Shi'a of İmâmiyye* contributes to Shiite researchs in Turkey by investigating arguments of İmâmiyye's views about sahâbe who are the companions of prophet Mohammad. The writer determines the main point that separates his book than the other researchs about the concept of sahâbe from the point of Shiah as his book is based on Shiite resources. Demir discusses the matter of justice of sahâbe in Shiite resources, the rules of determining a sahabi's justice or wounding a narrator from sahâbe, names of sahâbe who are justified or wounded specific to İmâmiyye which is the biggest sect of Shiah. He also examined the approach to the narrations that belong to justified and wounded narrators. According to the thought of Demir, the main difference between Shiah and Followers of Sunnah is the approach about sahâbe. Because the Followers of Sunnah defend that the whole sahâbe is justified despite the wiew of Shiah. Demir asserts the verses of the Koran, hadiths, historical events and arguments while refusing the wiew that refers that the whole sahâbe is justified. An approach of the writer in this book that compares Shiah's wiew to the Followers of Sunnah's and to determine Shiah's thoughts by centering the wiews of Followers of Sunnah draws attention. In this paper I examined the book *The Thought of Sahâbe at Shi'a of İmâmiyye* in point of its resources, methodology and thoughts.

Key Words: Sahâbe, Shiah, İmâmiyye, Justice, Thought.



Sahâbe nesli, İslâm tarihi, hadis ve fıkıh başta olmak üzere birçok ilmin ilgisinin yoğunlaştığı bir dönemdir. Elimizdeki kitap, İslâm aleminin iki ana mezhebinden biri olan Şîa'nın sahâbe tasavvuru gibi önemli bir konuyu tespit etme misyonunu üstlenmiştir. Şüphesiz sahâbe dönemi hadiselerinden yola çıkılarak şekillenen sahâbe tasavvuru iki mezhep arasındaki ayrılıkların temel noktalarından birini teşkil etmektedir. Eser Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı'nda Hadis alanında doktora tezi olarak hazırlanmıştır.

Ülkemizde Şîa ile ilgili birçok çalışma yapılmış olmakla beraber yazarın araştırma için İran'da bulunması ve Farsça'ya olan vukufiyeti daha geniş bir kaynak inceleme imkânı sunmuş olmalıdır.

Kitap "Giriş" bölümünün akabinde üç bölüm halinde ele alınmıştır. Demir, esere giriş yaparken öncelikle hem konunun hem de araştırmasının dayandığı kaynaklara belirlediği sınırları ifade etmiştir. Buna göre eserin başlığında da yer aldığı üzere İmâmiyye Şîası'na dair tasavvura odaklanmış, Şîa'nın en büyük mezhebi olan İmâmiyye'ye ait kaynakların dışındaki görüşleri dikkate almamıştır. Dayandığı kaynakları ise önemli gören yazar, hem İmâmiyye Şîası'nın sahâbe tasavvurunu ortaya koyabilmek için Şîî kaynaklara dayanmanın gerekliliğini savunmuş hem de kendi çalışmasının bu anlamda Türkiye'deki diğer Şîî araştırmalarından farklı bir niteliğe sahip olduğunu vurgulamıştır. Yazara göre Türkiye'de Şîa üzerine yapılan muhtelif çalışmalar daha çok Ehl-i Sünnet kaynaklarına dayanmaktadır. Oysa Şîa'nın kendi kaynaklarının esas alındığı bir çalışma ülkemizdeki çalışmaları tamamlaması ve Şîa ile ilgili çalışma yapan araştırmacıları yönlendirmesi bakımından gereklidir. Giriş bölümünde yazar, Türkiye'de Şîa ile ilgili yapılan çalışmaları mercek altına almıştır. Müellif, çalışmasını diğerlerinden ayıran temel hususun Şîa kaynaklarından faydalanılarak

hazırlanmış olduğunu birkaç defa dile getirmiş ve bu yönüyle araştırmasını kesin bir biçimde diğerlerinden ayırmıştır.

Eserde yazarın esas aldığı mezhep İmâmiyye Şîası'dır. Demir, İmâmiyye mezhebinin sahâbe algısının tüm yönleriyle ortaya koyulmasının gerekli olduğunu, çünkü bunu daha önce bir araya getiren bir çalışmanın olmadığını savunmuştur. Bu çok yönlü anlatım bünyesinde sahâbîlerin kişilikleri, sayıları, adil olup olmadıkları, sahâbenin adaletine imâmet meselesinin ne kadar etki ettiği, cerh ve ta'dîl edilen sahâbîlerin ortak özelliklerinin neler olduğu, onlardan gelen rivayetlerin yoğunluğu ve değerlendirilmesi tespitlerini kapsamaktadır.¹ Bu tespitleri bir araya getirerek sahâbe algısını çok yönlü bir biçimde ortaya koyan bir çalışmanın ülkemizde ve İslâm aleminde oldukça az sayıda olduğu iddiası dikkat çekmektedir. Çünkü yazar, ülkemizdeki çalışmaları değerlendirirken İslâm alemindeki çalışmalara dair bilgilere yer vermemiştir.

Yazarın kaynak incelemesine dair bazı hususları burada ele almamızda fayda vardır. Demir, kaynakları tasnif etmekte, hadis, tabakât ve ricâl, kelam, akâid, mezhepler tarihi ve diğer kaynakları farklı başlıklar altında çalışması bakımından değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Yazar, özellikle hadis kaynaklarını önemseydiğini beyan etmiştir. Şîa'nın hadis kaynaklarına dair yazılan tanıtım hem eserin referanslarını iyice kavrama anlamında okuyucunun zihninde bir zemin oluşturmakta hem de ülkemizdeki çalışmalarda nispeten yabancı olan kaynakların tanıtılmasına olanak sağlamaktadır. Bu nedenle bu incelemenin oldukça faydalı olduğu görülmüştür. Yazar özellikle ana fikirlerini Şîa kaynakları üzerine bina ettiğini ifade etmiştir. Demir'in tabakât ve ricâl kaynaklarını Sünnî kaynaklar olarak değerlendirmesi dikkat çekmektedir.² İlk dönem kaynaklarını bu şekilde kesin çizgilerle ayırma tabi tutmanın hatalı sonuçları olabilir. Nitekim son dönemlerde ülkemizde de benimsenmeye başlanan râvî merkezli yaklaşımlar mevcuttur. Bu çalışmalar, râvîlerin farklı eğilimlerde olabildiklerini ortaya koymuştur. Bu nedenle mezhep eğilimleri bakımından farklılık gösteren râvîlerin aynı eserde rivayetlerinin bulunabildiğini göz önünde bulundurmamak gerekir.³

Eserde okuyucuyu geniş bir giriş karşılamaktadır. Şîa'nın teşekkülünün sahâbe kökenlerinden başlamak üzere tarihî süreçte meydana gelen muhtelif fırkalar bu bölümde yer bulmuştur. Bu anlatım Zeydiyye, Gulât-ı Şîa ve İmâmiyye şeklinde sıralanmıştır. Yazarın özellikle Gulât-ı Şîa'nın görüşlerine dair pasajları geniş tutması dikkat çekmektedir. İmâmiyye Şîa'sı anlatımı ise kavramların izahı ve özellikle imâmet meselesi hakkındaki görüşlerini kapsamıştır. Burada dikkati çeken bir husus bölümdeki bilgilerin dayandığı referansların daha çok Ehl-i Sünnet

¹ Abdulalim Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 6.

² Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 9.

³ Bkz.: Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri* (Ankara Üniversitesi SBE İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı İslâm Tarihi Bilim Dalı, Doktora, 2006).

kaynakları olmasıdır. Özellikle imâmet meselesinde Demir, Ehl-i Sünnet'in yaklaşımını önemsemiş görünmektedir. Yazar, Eş'arî'ye göre imamın görevlerini, Mâturidî'ye göre imamın seçilmesi ile ilgili şartlarını, Şâfiî'ye göre ise imamın taşıması gereken niteliklerini ele almıştır. Daha sonra kıyas yapmaya başlamış ve Ehl-i Sünnet ile Şîa'nın imâmet ile ilgili yaklaşımlarını kıyaslamıştır. Ancak kıyasın geniş tutulması yöntemi, anlatımın odağını Ehl-i Sünnet cihetinin görüşlerine doğru kaydırmıştır. Oysa Şîa algısının Ehl-i Sünnet ile kıyası kitabın temel problemleri arasında yer almamış, yazar Giriş bölümünde Şîa-Ehl-i Sünnet kıyası yapma ihtiyacına veya metinde bu tür bir kıyasa yer vereceğine/yer vermesinin gerekliliğine işaret etmemiştir.

Giriş bölümünde eserin temel kavramlarının tanıtımı da geniş yer bulmuştur. Şîa, imam, halife, velâyet, adalet ve sahâbe gibi başlıca kavramlar sözlük ve terim anlamları bakımından incelenmiştir. Masum kavramı ise burada incelenmemiş, metin içerisinde başka bir bağlamda ele alınmıştır. Kavram incelemelerinde yazarın Ehl-i Sünnet görüşlerine de geniş yer vermesi yine göze çarpmaktadır. Mesela velâyet kavramını inceleyen yazar, Ehl-i Sünnet'in bu kavrama yaklaşımını fıkıh ve tasavvuf çevrelerinin yaklaşımları şeklinde tasnif etmekte ve bu bağlamda sufilerin velâyet kavramına yaklaşımlarına geniş bir şekilde yer vermiştir. Yine sahâbe kavramını fıkıhçılar ve muhaddislerin yaklaşımlarını tasnif ederek ele alan yazar, birkaç sayfa ayırarak ilgili yaklaşımlara dair bilgiler vermiştir. Burada yazarın muhaddisler ve fakihlerin sahâbe kavramına yaklaşımını kıyaslamasının amacı belirsizdir. Çünkü her iki yaklaşım Ehl-i Sünnet'e aittir. Yazar, konunun asıl zemini olacak İmâmiyye Şîa'sının sahâbe algısını araştırmanın birinci bölümüne bırakmıştır. Kavramların tanıtımında okuyucuyu ana konudan uzaklaştıran bu genişletme metodu yazar tarafından izah da edilmemiştir. Giriş bölümündeki yoğun Ehl-i Sünnet anlatımının faydası müphem kalmıştır. Her biri değerli bir araştırmanın ürünü olduğu görülen bu bilgiler metnin akışı bakımından olumsuz bir intiba uyandırmıştır. Bu bölümde yazarın bazı değerli tespitlerinin olduğu görülmektedir. Mesela Şîî çevrelerinde sahâbe tanımının Ehl-i Sünnet kadar önemsenmediği, Ehl-i Sünnet'in sahâbe tanımının dışına fazla çıkılmadığı tespiti önem arz etmektedir. Yazara göre, Şîî çevre imâmet meselesi ile daha güçlü ilişkisi olan sahâbenin adaleti meselesine yoğunlaşmıştır.⁴

Birinci bölüm "İmâmiyye Şîa'sına Göre Sahâbe ve Sahâbenin Adaleti" başlığını taşımaktadır. Yazar bu bölümde özellikle hadis ilmi açısından temel bir fark olarak sahâbenin adaletine İmâmiyye'nin yaklaşımını incelemiştir. İmâmiyye, Ehl-i Sünnet'in aksine sahâbenin tamamının adil oldukları anlayışını reddetmiştir. Yazar İmâmiyye'nin görüşünün, ashabin tamamını küfürle itham eden gulât kesimlerin görüşü ile sahâbenin tamamını adil kabul eden Ehl-i Sünnet görüşünün

⁴ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 77.

arasında bir görüş olduğunu tespit etmiştir. Demir, İmâmiyye'nin sahâbeyi toplu bir değerlendirmeye tabi tutmamasının gerekçelerini de ortaya koymuştur. Buna göre sahâbenin fiillerinde bir standart mevcut değildir. Sahâbe dönemi, içerisinde kan dökmeyi, ihtilafa düşmeyi de barındırmaktadır. Bu nedenle sahâbenin içerisinde halis müminlerin yanı sıra fâsıklar ve münâfıklar da mevcuttur. Sahâbenin içerisinde İmâmiyye'nin özel konum atfettiği masum sahâbe anlayışı ise yine orijinal bir yaklaşımdır. Bu kategoride yer alan sahâbenin masumiyeti, ağızlarından çıkan her sözü nas mertebesine yükseltmiştir. Sahâbî olmak ise başlı başına bir rütbe değildir. Öyleyse İmâmiyye, sahâbeyi kendi içerisinde geniş bir tasnife tabi tutmaktadır. Yazara göre, bu tasnifin temelinde sahâbilerin siyasi duruşları yer almıştır. Daha sonra Demir, İmâmiyye'ye göre sahâbe ile ilgili çeşitli meseleleri ele almıştır. Sahâbeyi tanıma yolları ve sahâbenin sayısı bunlar arasındadır. Burada özellikle sahâbenin sayısı meselesinde yazarın öncelikle Ehl-i Sünnet'e göre sahâbe sayısını belirlemeye çalışması ve ardından Şîa'nın görüşüne yer vererek bu bilgileri kıyaslamasına değinmemiz gerekir. Sahâbe sayısı bakımından arada büyük bir fark olması yazarın bu vurgusunun haklı olduğu ve kıyasın bu bakımdan gerekli olduğu görülmektedir. Ancak önceliğin Ehl-i Sünnet'e yönelik tespite verilmesi ve en az Şîi görüşü kadar geniş tutulması, Şîi algısını gölgede bırakmıştır. Üstelik Şîi müelliflerin Şîi oldukları belirtilmeden metinde geçiş yapılması okuyucunun görüşleri tanıması bakımından bir güçlük meydana getirmektedir. Nitekim henüz kitabın başlarında olan okuyucunun, Şîi müelliflerin isimlerine aşina olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır.

Birinci bölümün devamında yazar, Şîa için önemi haiz olan masum sahâbe anlayışını müstakil bir başlıkla ele almıştır. Burada peygamberlerin ismet sıfatı ile Şîilerin önemseddiği masum sıfatını kıyaslamış, masumiyet anlayışının Şîiler tarafından hangi referanslarla temellendirildiğini ele almıştır. Ayrıca masum sahâbenin rivayeti ve verdiği hükmün durumunu inceleyen yazar, Şîa inancına göre Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e itaat etmenin farz hükmünde kabul edilmesinin neticesi olarak onlara kılıç çekenlerin Allah'ın ve Peygamber'inin emrine muhalefet ettiklerinin kabul edildiğini, bu nedenle en hafif tabirle fâsık ve günahkâr kabul edildiklerini ifade etmiştir.⁵ Demir, bu bölümde, Şîa'nın imam tasavvurunu etraflı bir biçimde okuyucunun istifadesine sunmuştur.

Yazar, hadis ilmi açısından önemli bir konu olan sahâbenin adaleti meselesini müstakil bir başlık ile de ele almıştır. Burada yazar öncelikle Şîiler için kaynak değeri yüksek olan hadis kitaplarının genel algılarına yer vermiştir. Bu eserlerde ehl-i beyt mağduriyetinin ve buna sebep olan sahâbenin temel meseleler olarak ele alındığını söylemiş ve ilgili eserlerin müelliflerinin adalet için belirledikleri kriterleri tahric etmiştir. Böylece daha önce dillendirdiği siyasi hadiselerin temel belirleyici oldukları iddiasını desteklemiştir. Burada yer aldığına göre sahâbenin

⁵ Demir, *İmâmiyye Şîasi'nda Sahâbe Tasavvuru*, 77.

adaleti ile Hz. Ali'ye göre durumları arasında güçlü bir ilişki vardır. Sahâbe Hz. Ali'nin lehine bir tavır sergilediğinde bu onun adaletini temin etmekte, aleyhine tavır aldığı anda ise bu tavır onun cerhine sebep olmaktadır. Yazar, bu bölümde Şîilerce muteber kabul edilen müelliflerin sahâbenin adaleti hakkındaki yaklaşım ve tespitlerine odaklanmıştır. Daha sonra yazar, Şîiler'in sahâbeye yönelttiği ithamların sıkça yer aldığı pasajların ardından İmâmiyye mezhebinin ilk sekiz imamının sahâbe hakkında nakledilen bazı görüşlerini ve bu görüşlerin mesnedlerini aktarmıştır. Çünkü Hz. Ali'ye göre konumu belirlenen sahâbe hakkındaki rivayetler, Ehl-i Sünnet kaynakları ile Şîa kaynakları kıyaslandığında oldukça farklı bir manzara meydana gelmektedir. Öyleyse Şîiler, Ehl-i Sünnet'e göre farklı olan anlayışlarını inşa ettikleri temeller noktasında da farklı bir yol izlemişlerdir.

Bu bölümle ilgili değerlendirmemiz gereken bir husus da ifk hadisesi anlatımı ile ilgilidir. Burada ifk hadisesini, sahâbenin adaletinin tespitindeki rolü bağlamında ele alacağını iki defa ifade eden Demir, hadisenin genel anlatımı ile konuya giriş yapmış, ifk hadisesinin kelime anlamını incelemiştir. Kavramı izah ettikten sonra, kendisinin Sünnî olarak nitelendirdiği kaynaklardan bilgiler derlemiştir. Hadisenin anlatımına yer verirken konuyla ilgisinin kurulmasının güç olduğu bazı tartışmaların yer alması dikkat çekmektedir. Resulullah'ın Hz. Aişe hakkında yapılan dedikoduların etkisinde kalıp kalmadığını tartışan yazar, onun bu dedikoduların etkisiyle hareket ettiği ile ilgili haberlerin Resulullah'ın ismet sıfatı ile bağdaşmadığı kanaatini izhar etmiş ve bu haberleri reddetmiştir. Oysa bu haberlerin sahâbenin adaleti meselesi ile ilgisi yoktur veya böyle bir bağlam metin içerisinde kurulmamıştır. Bu tür bilgiler okuyucunun dikkatini dağıtarak ana meseleden uzaklaştırmıştır.⁶ Yazar, Şîilerin muteber kaynaklarında ifk hadisesinin yer almadığını, Hz. Aişe'den hadis almayı reddeden ve onun rivayetlerine yer vermeyen Şîa'nın aynı zamanda ifk hadisesine karışan sahâbeden de hadis rivayet etmediklerini de tespit etmiştir.⁷ Oysa ifk hadisesine müdahil olması nedeniyle ele alınan Hamne bint Cahş, Hassân b. Sâbit ve Mistah b. Üsâse adlı sahâbîler Resulullah'tan hadis nakletmeleriyle bilinen sahâbîlerden değildir. Onlardan nakledilen hadis rivayeti sayısı oldukça düşüktür.⁸ Yazarın ele aldığı râvîlerden biri olan Abdullah b. Übey ise münafıklığı ile bilinmektedir.⁹ Bu durumda yazarın bu tespiti ne anlama gelmektedir? Çünkü kabul etmedikleri bir hadiseye göre şahısları

⁶ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 130.

⁷ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 133.

⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned-ül-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Müessesetü'r-Risâle, 2001), 24/423; 45/121.

⁹ İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* (Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 7/118; Talat Koçyiğit, "Abdullah b. Übey b. Selûl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/139-140.

değerlendirdikleri iddiası doğru olmasa gerektir. Çünkü yazar, Kuranda geçen ayetin nüzul sebebi ile ilgili Şîilerin oldukça farklı yaklaşımlarını ortaya koymuştur. Buna göre ilgili ayetler Şîî kaynaklarında başka nüzul sebepleri ile izah edilmiştir. Öyleyse bu hadiseyi dikkate almadıkları halde bu hadiseye karışanlarla ilgili yaklaşımlarının tespit edilmesinin anlamı nedir? İfk hadisesine yer vermedikleri bilgisinin ardından hadiseye karışan sahâbîlerden rivayet almadıkları bilgisi arasında bir bağlam kurulması ihtiyacı kendisini göstermektedir. Yazarın bu bölümde Hz. Aişe'nin cerh edildiğine dair haberlere de yer verdiği görülmektedir. İfk hadisesinin etrafında döndüğü kişi Hz. Aişe olsa da kanaatimizce onun cerh edilmesi meselesinin ifk hadisesi ile ilgisi yoktur. Zaten böyle bir bağlamı yazar da kurmamıştır. Bizzat yazar eserin birçok pasajında Hz. Aişe'yi Hz. Ali ile mücadelesinden dolayı cerh ettiklerini belirtmiştir. Bu durumda yazarın, sahâbenin adaletine etki eden olaylar başlığı altında ele aldığı ifk hadisesinin Şîa nezdinde sahâbenin adaleti ile ilişkisini yeterince izah edemediği görülmektedir.

Eserin ikinci bölümü "İmâmiyye Şîası'na Göre Sahâbîlerin Ta'dîl ve Cerhi Meselesi" başlığını taşımaktadır. Bu bölüme yazar, ta'dîl meselesi ile başlamakta ve bir râvinin ta'dîl edilmesi için Şîa'nın aradığı şartları incelemektedir. Buna göre Şîa, bir râvinin Müslüman, akıllı, baliğ, imamî (İmâmiyye müntesibi olmak), adil ve zabt sahibi olması durumunda onu ta'dîl etmektedir. Şîa'da râvinin cerh ve ta'dîlinin oldukça geç bir dönemde başladığını ifade eden yazar, bu konuda Şîa'nın kendisi savunduğunu belirtmiş, erken dönemde yazılan eserlerin siyasi hadiseler, çekişmeler ve fitne olayları nedeniyle kaybolduğu şeklinde savunmalarına yer vermiştir. Hicrî IV ve V. asırlar Şîa'nın bu ilimle ilgili temel eserlerinin yazıldığı zaman dilimi olduğunu ifade eden Demir, aynı zamanda bu eserlerin isimlerine de yer vermiştir.

Demir, İmâmiyye Şîası'nın sahâbîleri ta'dîl eden ayet ve rivayetlere yaklaşımını belirlemeye çalışmış, Ehl-i Sünnet'in sahâbeyi ta'dîl ederken en fazla başvurdukları ayet ve rivayetleri merkeze aldığını, böylece Şîa'nın kendisinin dışındaki görüşlere yaklaşımını belirlemeyi amaçladığını söylemiştir. Ancak yazar, söz konusu ayetlerin sahâbeyi ta'dîl ettiği görüşünün hangi Sünnî müelliflere ait olduğuna dair çok az referans kullanmıştır. Ayrıca başlıkta "İmâmiyye'nin Sahâbîleri Ta'dîl Eden Âyetler ve Rivayetlere Yaklaşımı"¹⁰ ifadelerinin kullanılmasını eleştirebilir. Çünkü yazar burada ele aldığı ayet ve rivayetlerin sahâbeyi ta'dîl ettiği iddialarının Ehl-i Sünnet'e ait olduğunu başlığa yansıtmamıştır. Bu başlıktan anlaşılan ayetlerin ve rivayetlerin doğrudan sahâbeyi ta'dîl anlamı taşıdıklarıdır. Bunların kesin bilgiden ziyade birer görüşü temsil ettikleri başlıkta da ihsas ettirilmelidir.

¹⁰ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 220.

Bu bölümde yazar, Ehl-i Sünnet tarafından sahâbeyi ta'dîl ettiği öne sürülen ayetleri Şîa'nın reddetme biçimlerini, Ehl-i Sünnet'in bu görüşlerine muarız gördükleri ayetlerle karşılık vermelerini ele almıştır. Demir de zaman zaman Şîa'nın görüşlerini eleştirmiştir. Mesela sahâbenin "ilk öncüler" oldukları ifade edilen ayet Ehl-i Sünnet tarafından sahâbenin tamamını ta'dîl ettiği görüşü, Şîa tarafından reddedilmiştir. Onlar bununla sahâbenin tamamının kastedildiğinin kabul edilemeyeceğini savunmuştur. Yazar ise, Ehl-i Sünnet'in bu görüşünün isabetli olduğunu kabul ettiğine dair ifadeler kullanmıştır. O, ilgili ayet, literal bir okumaya tabi tutulduğunda, ayette hicrette ve yardımda bulunma faaliyetlerinin öne çıktığını, bu eylemi gerçekleştirenlerin tamamının ayetteki hükmün kapsamına dahil edilmesi gerektiğini, diğer kötülüklerin, Allah'ın rızasına ulaştırdığı ifade edilen bu kazanıma zarar veremeyeceğini ifade etmiştir.¹¹ Yine o Şîa'nın görüşünü eleştirirken sahâbîlerin hatalarının gündeme getirilerek onların Allah rızasına ulaşmadıklarının kanıtlamayacağını, çünkü bu hatalardan dolayı onları işleyenlerin pişmanlık duymalarının, buna bağlı olarak tövbe etmelerinin imkan dahilinde olduğunu, Şîa müfessirlerinin ise bundan haberdar olma imkanlarının olmadığını savunmuştur. Bu sahâbîler günah işlemiş olsalar bile samimi bir kalple tövbe etmeleri halinde Allah'ın ayette zikrettiği mükafata nail olmaları da mümkün olmaktadır.¹² Yazar, burada Ehl-i Sünnet görüşünü benimseyerek diğerini reddederken iki tür delil getirmiş olmaktadır. Birincisi ayetin literal okunması gerektiğidir. İkincisi ise Şîa'nın öne sürdüğü hataların affedilmiş olabileceği iddiasıdır. İkinci delilin esas alınması durumunda Ehl-i Sünnet'in de görüşünün şüpheli olacağını belirtmemiz gerekir. Çünkü sahâbînin samimi bir kalple Allah'a yönelip yönelmediğini belirleme noktasında Şîa ile Ehl-i Sünnet aynı olanaklara sahiptir.

Yazarın eleştirdiği bir yaklaşım da sahâbenin Resulullah'ın yoldaşları olduğu ayetin kapsamının Şîa tarafından sınırlandırılmasıdır. Buna göre Ehl-i Sünnet, "Muhammed Allah'ın Resülü'dür. Onunla beraber olanlar da kafirlere karşı çetin ve metin, kendi aralarında merhametlidirler. Onları rükû edici, secde edici olarak görürsün. Onlar Allah'tan daima fazl-ı kerem ve rıza isterler. Secde izinden meydana gelen nişanları yüzlerindedir"¹³ ayetinden hareketle sahâbeyi ta'dîl ederken Şîa, ayette beş vasfı geçtiğini ve burada yer alan övgüye ancak bu beş vasfı bünyesinde toplayan sahâbîlerin nail olabileceğini savunarak ayetin kapsamını sınırlamıştır. Mesela Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olanlar ayetin kapsamının dışında tutulmuştur. Yazar bu görüşü eleştirerek ayetin zikredilen vasıflara sahip olanları Resulullah ile beraber olduklarını söylemediğini, onunla birlikte olanların bu

¹¹ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 226.

¹² Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 227.

¹³ Fetih 48/29.

vasıflara sahip olduğunu söylediğini savunmuştur.¹⁴ Yazar, bazı ayetlere dayanarak Şîa'nın sahâbeyi övdüğüne dair bilgilere de yer vererek sahâbîler hakkında olumlu görüşlerinin, söz konusu imâmet ve hilâfet meselesi olduğunda sahâbeyi tenkit etmelerinin bir çelişki olduğunu savunmuştur.¹⁵ Ancak burada yazarın bu iddiasını destekleyecek yeterli bilgiye yer vermemesi dikkat çekmektedir. Çünkü yazar Şîa tarafından övülen sahâbenin vasıflarını, isim veya gruplarını belirlememiştir. Oysa bu çelişki ancak Şîa'nın övgü ve yergiyi aynı sahâbîler veya gruplar hakkında kullandığında meydana gelecektir. Bu bölümde yer alan bilgiler esas alındığında Şîa'nın sahâbe hakkında zaman zaman olumlu görüş beyan etmeleri, sahâbenin tamamını aynı övgü veya tenkite tabi tutmamaları anlayışı ile uyumlu görünmektedir. Nitekim onların ayetlerde geçen övgüleri tamamen reddetmedikleri, daha çok bunların sahâbenin tamamını kapsadığına dair Ehl-i Sünnet görüşünü eleştirdikleri, bizzat yazarın bu bölümde ortaya koyduğu bir düşüncedir. Burada yazar, Şîa'nın çelişkili gördüğü başka bir yaklaşımına da temas etmiştir. Şîa, sahâbenin hatalarını ve bunların ayetlerde yer almasını vurgularken onların tövbe edip affedildiklerine dair bazı ayetlerin de mevcut olduğunu dikkate almadığını ve bunların görmezden geldikleri eleştirisini ortaya koymuştur.¹⁶ Yine onların bir rivayete dayanarak sahâbeyi “en hayırlı nesil” olarak kabul ettiklerini ifade eden yazar, Şîa'nın sahâbeyi sert bir dille tenkit etmesini çelişki olarak görmüştür.¹⁷

Bu bölümde yazar Şîa'nın, ayetlerin umum ifade ettiklerini reddetme, ayetleri bazı şahıslarla sınırlama, nüzul sebepleri ile ilgili farklı rivayetleri benimseme yolları ile Ehl-i Sünnet'in sahâbenin ta'dîline yorumladığı ayetleri, kendi sistemi içerisinde ele alarak anlamlandırıldığını ortaya koymuştur. Özellikle iç savaşlarda her iki tarafın haklı olduğu, yanlış içtihat sonucu savaşanların içtihatlarından dolayı bir sevap alacakları gibi Ehl-i Sünnet yaklaşımları, Şîa tarafından mantık dışı olarak nitelendirilmiştir. Ehl-i Sünnet'in sahâbeyi ta'dîl ettiğini kabul rivayetleri de ele alan yazar, Şîa'nın bunları sened ve metin tenkidine tabi tutarak reddettiklerini ortaya koymuştur. Bedir ehline cennetin vacip olduğuna dair rivayetler bunların başında gelmektedir.¹⁸

Buradan itibaren yazar, Şîa'nın sahâbeyi cerh etmesine mesned teşkil ettiğini ileri sürdükleri ayet ve rivayet delillerini incelemeye koyulmuştur. Bu defa Ehl-i Sünnet merkezli bir mukayeseden ziyade Şîa yaklaşımını öne çıkaran tasnif dikkat çekmektedir. Bu bölümde yazar, sahâbenin irtidat ettiğine dair Şîî görüşü önemsemiş görünmektedir. Bu bağlamda yazar, Şîî alimlerin görüşlerini sıralamış ardından “Hadis ve tarih kaynaklarına göre...” şeklinde başladığı bir paragrafta

¹⁴ Demir, *İmâmiyye Şîasi'nda Sahâbe Tasavvuru*, 240.

¹⁵ Demir, *İmâmiyye Şîasi'nda Sahâbe Tasavvuru*, 243.

¹⁶ Demir, *İmâmiyye Şîasi'nda Sahâbe Tasavvuru*, 244.

¹⁷ Demir, *İmâmiyye Şîasi'nda Sahâbe Tasavvuru*, 245.

¹⁸ Demir, *İmâmiyye Şîasi'nda Sahâbe Tasavvuru*, 248.

irtidat hadisesine konu olan kabileleri tasnif etmiştir. Ardından Şîî görüşleri ele almaya devam etmiştir. Bu paragrafın bağlamdan kopuk olduğunu ifade etmemiz gerekir. Nitekim Şîî görüşlerin sıralandığı bu akış içerisinde hadis ve tarih kaynaklarından kastedilenin hangi gruba ait literatür olduğu belirtilmediği gibi, irtidat hareketlerini bazı kabilelerle sınırlayan görüşler yorumlanmamış ve diğer görüşlerle ilgisi kurularak metne adapte edilememiştir.¹⁹ Yazar bu bölümde Şîîlerin ayetleri bağlamlarından kopararak sahâbenin aleyhine yorumlamalarını da eleştirmiştir. Mesela yazara göre, “*Kendileri için hidayet yolu belli olduktan sonra dinden dönenleri şeytan aldatmıştır*” ayetinin siyak ve sibakından, Ehl-i Kitab hakkında nazil olduğu hemen anlaşılmalıdır. Oysa Şîa bu kişilerin Ebû Bekir, Ömer ve Osman olduklarını iddia etmiştir. Yazarın burada ayet metnini ve ayetin tefsirini referans kullanmadan ele alması dikkat çekmektedir.²⁰ Eserin bu kısmı ise kanaatimizce Şîa'nın görüşlerine yoğunlaşması ve onların Ehl-i Sünnet'ten farklı yaklaşımlarının çehresini ortaya koyması bakımından en güçlü bölümdür. Çünkü burada yazar, Şîa'nın hem farklı bir noktasına odaklanarak yorumlar geliştirdikleri farklı rivayetleri hem de kaynaklarda görülmesine aşina olunmayan rivayetleri bir araya getirmiştir. Burada iddia edilenlere göre sahâbe muhtelif hatalar işlemiştir. Hz. Peygamber'in hakemliğine tam teslim olmadıkları, Resulullah'ı incittikleri, sözleriyle eşlerine eziyet ettikleri, görgü kurallarını çiğnedikleri, ticaret ve eğlenceyi tercih ettikleri, Resulullah'ın hükmüne itiraz ettikleri, savaştan geri kaldıkları, kaçtıkları ve korktukları durumlar meydana gelmiştir. İçlerinde münafıklar, kalplerine imanın sirayet etmediği bedeviler, kalplerinde şüphe ve hastalık bulunanlar, zekât vermekten kaçınanlar, Müslümanlar aleyhine casusluk yapanlar mevcut olmuştur. Yazar bu görüşleri mesnedleri ile birlikte ele almıştır. Şîa'ya göre bu nedenlerle sahâbenin bir kısmı fisk ile itham edilmişler, zaman zaman Kur'an'ın ikazlarına muhatap olmuşlardır. Bu yaklaşımlara konu olan rivayetler Ehl-i Sünnet cihetinde farklı bir okumaya tabi tutulmaktadır. Zaman zaman ara bilgilerin uzatıldığını da belirtmemiz gerekir. Şîa'nın sahâbenin içerisinde münafıkların olduğu görüşünün ele alındığı bölüm bunlardandır. Burada yazar, Şîa'nın münafıklar hakkında kesin bir liste olmaması ve inkarlarının gizli olması nedeniyle sahâbe içerisinde zikredildikleri görüşüne yer vermiş, bu hususu sahâbenin cerhinde delil olarak kullandıklarını ifade etmiştir. Ardından yazar, Münâfikûn Suresi'nde sıralanan münafıkların özelliklerini maddelemiştir. Yazar, bununla sahâbenin içerisinde münafıkların olduğunu kabul eden Şîî görüşüne karşın bu ayette yer alan özellikler yoluyla münafıkların tespit edilebilerek sahâbenin dışında tutulabileceğini savunmuştur. Bu düşünceye ayetlerde zikredilen özelliklerin şahıslara izafe edilmesinde göreceli yaklaşımların meydana

¹⁹ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 253.

²⁰ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 256.

geleceği itirazı yöneltilebilir. Bu bilgilerin Şîf görüşleri ile bağlamı ise kurulmamıştır.²¹ Bu bölümde yazar, özellikle savaştan kaçma meselesinde Şîa'nın, sahâbenin affedildiğine dair ifadelerin ayetlerde yer almasını ihmal ettikleri eleştirisini getirmiştir. Ayrıca savaştan korkmanın veya isteksiz davranmanın insani bir yönü olduğunu ifade etmiştir. Ayetlerde geçen ifadelerin sahâbeyi cerh etmediğini, ikaz ettiğini savunmuştur.²²

İkinci bölümde yazarın “Casusluk Yapan Sahâbîler” başlığının altında Mekkelilere Müslümanların savaş hazırlığını Mekkelilere haber vermeye çalışan Hâtıb b. Ebû Beltea'nın hadisesini ele alma biçimi de dikkat çekmektedir. Yazar, hadiseyi kısaca izah etmiş ve ardından bu meselenin Şîf tefsirlerinde aktarılmakla yetinildiğini, bu hadise üzerinden sahâbeye yönelik tenkitlerin mevcut olmadığını ifade etmiştir. Bu durumda yazarın bu hususu neden Şîa'nın sahâbeyi cerh etme sebepleri arasında saydığı sorusunu akla getirmektedir. Hadise Resulullah'ın affi ile sonuçlanmış, Şîiler tarafından da itham sebebi olarak kullanılmamışsa bu tasnifte yer alması da gerekli değildir.²³ Bu bölümün neticesinde yazar, sahâbenin cerhi için delil getirilen ayetlerin daha çok münafıklar ve Ehl-i Kitab ile ilgili olduğunu, bunların bağlamlarından koparılarak sahâbeye yorumlanmasının bilimsellikten uzak bir yaklaşım olduğunu ifade etmiştir.²⁴

Yazarın ikinci bölümün sonunda yer verdiği bir düşüncesini de ele almamız gereklidir. Yazar, Şîa'nın sahâbeye yönelttiği çeşitli menfi ithamları sıraladıktan sonra bunları bir kez daha reddetmiştir. Burada yazar, sahâbenin her yönüyle ümmete rol model olduklarını savunmuştur. Ancak yazarın “Allah'ın sahâbe üzerinden ümmete mesaj verdiği”²⁵ ifadelerini sorunlu bulduğumuzu belirtmemiz gerekir. Yazara göre sahâbenin Allah tarafından ayet ve hadisler üzerinden tenkit edilmeleri ümmete yapılmaması gereken davranışları, övgüler de yapılması gereken davranışları göstermektedir. Oysa bu ifadeler, sahâbenin davranışlarını ilahî saiklerle ilişkilendirme riski barındırmaktadır. Bu açıdan ele alındığında sahâbenin ilahî bir güçle yönlendirildiği, Allah'ın takdiri ile iyilik ettikleri veya hata işledikleri ve bunun diğer insanlığın ders çıkarması amacına matuf olduğu düşünceleri doğmaktadır. Bu düşünce pek çok açıdan eleştiriye tabi tutulabilir.

Eserin üçüncü bölümü “İmâmiyye Şîası'nın Ta'dîl veya Cerhettiği Sahâbîler ve Onlardan Gelen Rivayetlerin Değerlendirilmesi” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde yazar, daha önce kriterlerini tespit ettiği cerh ve ta'dîl paradigması tarafından belirlenen adil ve mecruh sahâbîlerin isimlerine yer vermiştir. Yazar bu bölüme Hz. Ali'nin biyografisi ile başlamıştır. Hz. Ali'nin Şîa kaynaklarında yer alan portresi tespit edilmiştir. Bu bağlamda Şîa'nın delil olarak kullandığı rivayetler, Hz.

²¹ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 276.

²² Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 286-288.

²³ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 289.

²⁴ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 291.

²⁵ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 318.

Ali'ye verdiği isimler ve onun nitelikleri hakkında bilgiler vermiştir. Yazar burada Hz. Ali'nin aldığı lakaplarla ve nitelikleri ile ta'dîl edilmesi arasında ilişki kurulduğunu ifade etmiştir. Aynı anlatım ehl-i beyt mensupları için de söz konusudur. Yani yazar, kendilerine Şîa tarafından verilen lakaplarla bu sahâbilerin ta'dîl edildiklerini söylemiştir. Yazarın ifadelerinden bu lakapların bazıları sahâbeyi ta'dîl etme amacı taşımaktadır.²⁶ Ancak yazarın bu bölümün başında Şîa'nın sahâbeyi ta'dîl etmesinden kastını izah etmemiş olması bu anlatımda bir muğlaklık meydana getirmiştir. Çünkü bu lakapların siyasi yönünün ağırlıklı olduğu ve imâmet meselesi ile ilişkisinin güçlü olduğu yazarın da kabul ettiği bir husustur. Öyleyse bu anlatımda yer alan ta'dîl lafzının belirlenmesi gerekmektedir. Yazarın ta'dîl kavramını hadis ilmine mahsus mu kullandığı, yoksa Şîa'da ta'dîlin masumluk gibi bir anlam mı taşıdığı konusunu müphem bıraktığı görülmektedir. Aksi takdirde yazarın onların ta'dîl edilmeleri için kullanıldığını ifade ettiği tüm lakapların sırf hadis ilminde kendilerinden rivayetin alınmasına olanak sağlayan isimler olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Oysa Şîa'nın Hz. Ali ve taraftarları için izlediği bu yöntem, onların iç savaşlardaki haklılıklarını ve böylece hilafetin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu kanıtlamaya yönelik yaklaşımlardır. Bu bölümde yer alan Mikdâd b. Esved'in biyografisinde de ayrıca Resulullah'ın ta'dîl etmesi, Hz. Ali'nin ta'dîl etmesi şeklinde ifadeler kullanan yazar, bu ifadelerin Şîa müelliflerine mi ait olduğunu belirlememiştir.²⁷ Resulullah'tan veya sahâbeden nakledilen rivayetler yoluyla usûlcülerin râvileri ta'dîl etmeleri meselesi bilinmektedir. Ancak Resulullah'ın ta'dîl etmesi dendiğinde farklı bir anlam doğmaktadır. Bu durumda mesele ya sözünü ettiğimiz ta'dîl lafzının çalışmadaki karşılığının bölümün başında belirlenmemesinden ya da iddianın kimlere ait olduğunun anlaşılmasından kaynaklanan bir muğlaklığa sahiptir. Yine yazar, Şîa'nın "Hz. Ali'yi ve imâmetini ta'dîl etmeye çalıştıklarını" söylemiştir.²⁸ Burada ise ta'dîl başka bir anlamda kullanılmış görünmektedir.

Yazar, Şîa'nın ta'dîl ve cerh ettiği diğer sahâbe hakkında kullandığı lakapların da tespitine önem vermiştir. Her sahâbe hakkında tespit edilen bu lakapların, Şîa'nın sahâbe anlatımında önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Yazarın bazı lakapları doğrudan Arapça ismiyle bazılarını ise tercüme ederek verdiğini de belirtmemiz gerekir. Bu bölümde yazar, Şîa'nın ta'dîl ettiği bilinen 21 sahâbiye yer vermiştir. Daha sonra bunların dışında ta'dîl edilen sahâbilerin de olduğunu, burada siyasi hadiselerin merkezinde oldukları için Şîa'nın önemsedığı sahâbilere yer verdiğini ifade etmiştir. Yine önemli bir bilgi olarak siyasi vakalar ortaya

²⁶ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 356.

²⁷ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 361, 369.

²⁸ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 395.

çıkmadan vefat eden sahâbenin ta'dîl edildiklerini kaydetmiştir.²⁹ Konu bağlamında önemli gördüğümüz bu bilginin dipnotta yer alması dikkat çekmektedir. Yine yazar, Şîa tarafından ta'dîl edilen sahâbenin ta'dîl gerekçeleri arasında ibadete düşkünlüklerinin, zühd ve takva sahibi olmalarının vurgulandığını, cerh ettikleri sahâbenin bu vasıflardan yoksun oldukları izleniminin oluşturulduğunu, yoksa cerh edilen Hz. Ebû Bekir'in manevi hayatının ta'dîl edilen Ebû Zer'inkinden aşağı kalır bir yanının olmadığını savunmuştur.³⁰

Bundan sonra yazar, ta'dîl edilen sahâbeden Kütüb-i Erbaâ'da nakledilen rivayetleri incelemeye geçmiştir. Burada yer alan ilk tespit, Şîa'nın hilafet hakkının Hz. Ali'ye ait olduğu savına delil olarak kullandığı meşhur rivayetlerin hiçbirinin Hz. Ali kanalıyla nakledilmemiş olduğudur. Diğer râvilerin bazı rivayetlerine yer vermiş ve bunların imâmetle ilgililerini tartışmıştır. Rivayetlerin konularını gruplandırarak yazar, bunlardan aktarılan rivayetlerin çok azının imâmet ile ilgisinin olduğunu tespit etmiştir. Yine sahâbeden nakledilen rivayetlerin sayısının imamlardan nakledilen rivayetlerin sayısından oldukça düşük olduğunu yazarın tespitlerinden. Yazarın burada yer alan başka bir düşüncesi de Şîa'nın en muteber gördüğü sahâbîden az sayıda hadis nakletmesinin adaletin tam olarak kıstas alınmadığını göstermesi şeklindedir. Çünkü Ehl-i Sünnet kaynaklarında bu sahâbîlerden nakledilen rivayetler daha fazladır.³¹ Yazarın bu kıyası faydalı olsa da akla Şîa'nın hadis kabulünde adaletin tek kıstas mı olduğu sorusu akla gelmektedir. Yani hadisi nakleden diğer râvilerin durumları, senede dair hususlar ve metin tenkidi gibi hadis usulünün diğer meselelerinin değerlendirmelerde yer almadığı görülmektedir. Yine yazar burada, imamların Resulullah'a mülâki olmadıklarının bilinmesine rağmen onların hadislerinin tartışmasız bir biçimde kabul edilmesini eleştirmiştir.³²

Üçüncü bölümde yazar, adı geçen her sahâbînin hayat hikayesini kısaca ele almış ve bunun gerekçesini izah etmiştir. Buna göre Şîa bir sahâbînin adaletini ancak Hz. Ali taraftarlığı veya karşıtlığına göre belirlemektedir. Öyleyse bu şahısların Hz. Ali'nin safında yer alıp almadıklarını belirlemek için hayat hikayelerine kısaca değinmek gerekmektedir. Aynı şekilde cerh edilen sahâbîlerin de mecruh olmalarına sebep olan hadiseler bağlamında kısaca hayat hikayelerine yer verilmesi gerektiğini ifade etmiştir.³³ Oysa yazarın daha çok doğum, vefat ve özet bilgi mahiyetinde bazı bilgilerden derlediği bu kısa hayat hikayelerinin bahsettiği türden bilgiler ihtiva etmediği ve anlatımına zemin hazırlamayan, meseleden kopuk bilgilerin ağırlıklı olduğu görülmektedir. Bu biyografilerin Şîa kaynaklarından derlenmiş olmasının Şîa'nın sahâbe tasavvurunu tamamlayıcı bir

²⁹ Demir, *İmâmiyye Şîasi'nda Sahâbe Tasavvuru*, 394.

³⁰ Demir, *İmâmiyye Şîasi'nda Sahâbe Tasavvuru*, 395.

³¹ Demir, *İmâmiyye Şîasi'nda Sahâbe Tasavvuru*, 403.

³² Demir, *İmâmiyye Şîasi'nda Sahâbe Tasavvuru*, 403.

³³ Demir, *İmâmiyye Şîasi'nda Sahâbe Tasavvuru*, 321, 404.

parça olabileceği düşünülebilir. Ancak yazar bu bilgileri daha çok kendisinin Ehl-i Sünnet'e ait olduklarını söylediği kaynaklardan derlediği dikkat çekmektedir. Bu bölümde yer alan bu kısa biyografiler, ele alınan sahâbe sayısı düşünüldüğünde eserin hacmini büyük ölçüde arttırmıştır. Üstelik okuyucunun dikkatini dağıtarak ana meseleden kopmasına sebep olmuştur.

Bu bölümde yazar, aynı rivayete mezheplerin yaklaşımlarının farkına dair bilgilere de yer vermiş, Şîî kaynaklarda geçen bazı rivayetlerin Ehl-i Sünnet kaynaklarında hiç yer almadığına dair tespitler yapmış, Şîîlerin sahâbeyi Ehl-i Sünnet kaynaklarında da yer alarak farklı yorumlanan bazı rivayetler üzerinden cerh etmesini eleştirmiştir. Cerh edilen sahâbîlerle ilgili Şîî kaynaklarına yer alan rivayetlerin bu kısımdan itibaren ağırlıklı olarak yer alması, okuyucuya ilgili sahâbe hakkında Şîî'nin tasavvurunu tespit etme imkânı sunmaktadır. Yine Ehl-i Sünnet nezdinde kabul gören bazı hadisleri Şîîlerin reddettikleri ortaya konmuştur. Yazar, ara ara cerh edilen sahâbîlerin rivayetlerine Şîîlerin yaklaşımına dair de bilgi vermiştir. Buna göre Şîîler cerh ettikleri bu sahâbîlerin büyük bir kısmından hiç hadis almamışlardır. Bazı sahâbîlerin ise hadislerini tasnif ederek bir kısmını kabul etmişlerdir. Mesela Ebû Hureyre'nin hadislerinin sadece cennet ve cehennemle ilgili olanlarının alınabileceğini, diğerlerinin muteber olmadıklarını kabul etmişlerdir.³⁴ Burada yazarın tespit ettiği önemli bir husus, Şîîlerin Ebû Hureyre'yi cerh etmelerine rağmen Hz. Ali lehine aktardığı bir rivayeti almakta beis görmedikleridir. Üçüncü bölümün anlatımının bir paragrafında yazar, Şîî dünyasına ait iki geleneğe söz etmekte ve sahâbe hakkında kullandıkları lakaplara yaklaşımları bakımından bu iki geleneği kıyaslamaktadır. Bunlardan birini Ahbârî, diğerini Usûlî gelenek olarak ifade eden yazar, Ahbârî geleneğe mensup eserlerin, kendisinin tespit ettiği lakaplara yer verdiklerini, Usûlî gelenek mensuplarının ise bu lakapları kullanmadıklarını, bununla birlikte sahâbe tasavvuru konusunda benzerlik gösterdiklerini tespit etmiştir.³⁵ Ancak yazarın daha önce bu gelenekler hakkında bilgi vermediği ve kullandığı pasajda da bu geleneklerin Şîî dünyası için ne anlam ifade ettiğini ve kendisinin bu kıyası neden yaptığını izah etmediğini belirtmemiz gerekir. Bu bölümdeki önemli bir tespit ise Şîî kaynaklarında tekfir ederek mecruh kabul ettikleri sahâbeden nakledilen rivayetlerin yer almasıdır. Ayrıca yazar, mecruh sahâbeden hadis kabul edilmesinin yanı sıra Şîî'nin ta'dîl ettiği sahâbeden çok az sayıda hadis naklettiklerini, böylece tutarsız bir tavır sergilediklerini ifade etmiştir. Ayrıca Şîî, Ehl-i Sünnet'in muteber hadis kaynaklarını reddetmekle birlikte kendi görüşlerini destekleyen bir rivayet söz konusu olduğunda bu kaynaklardan

³⁴ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 500.

³⁵ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 523.

faydalanabilmişlerdir. Bu tespitler önemli olmakla birlikte yazarın buna dair birkaç örneğe yer vermesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Yine yazarın bu bölümde göze çarpan bir çıkarımı Şîa'nın sahâbenin irtidat iddialarının kabul edilmesi halinde bu hususun Resulullah'ın tebliğ vasfına halel getireceği düşüncesidir. Demir, Resulullah'ın hayatı boyunca eğittiği sahâbenin vefatının hemen ardından irtidat etmelerinin Resulullah'a irca eden bir yönü olduğunu savunmuştur.³⁶ Şîanın sahâbenin irtidat ettiğine dair görüşlerini genişçe işleyen yazar, onların imâmet meselesini iman ile ilişkilendirdiklerini, bu nedenle de Hz. Ali'ye biat etmeyenlerin irtidat ettiklerini kabul ettiklerini ifade etmiştir.³⁷ Yine o, Şîa'nın sahâbenin münafıklığına dair iddialarını yeniden değerlendirmiş ve Belâzürî'nin eserinde yer alan münafıkların listesine yer vererek bunların içerisinde Şîa'nın münafık kabul ettikleri sahâbenin yer almadığını beyan etmiştir. Yazara göre Şîa, ayet ve hadislerden bazı ölçütler belirleyerek buna göre sahâbeyi münafık ilan etmişse de bu ölçütler yetersizdir.³⁸ Görüldüğü gibi bu bölümde Şîilerin ithamlarına verilen cevaplar geniş bir yer tutmuştur. Ayrıca yazar, bölümün çeşitli pasajlarında yaptığı kritikleri bir araya getirerek başlıklar oluşturmuştur. Bu da birçok düşüncenin tekrar edilmesine sebep olmuştur.

Eserde tarihî rivayetlere yaklaşım bakımından bazı hususları değerlendirmemiz gerekmektedir. Yazar, siyasi, dolayısıyla tarihî hadiselerle ilgisi yoğun olan sahâbe tasavvurunu tespit ederken tarihî bilgilere sıkça başvurmuştur. Öncelikle birçok yerde tarihî bilgilerin referansları belirtilmeden verildiği dikkatimizi celbetmiştir. Üsâme b. Zeyd'in sahâbenin iç mücadelesinde tarafsız kaldığı,³⁹ Resulullah'ın teravih namazı uygulaması ve Hz. Ömer döneminde uygulamanın değiştirilmesi,⁴⁰ Hz. Ömer'in cenaze namazında tekbir sayısını dörde indirmesinin kişilerin faziletlerinin azlığına yorumlanmaması ile ilişkili olması,⁴¹ mut'a nikahı ile ilgili verilen bilgiler,⁴² Hz. Osman'ın bid'at olarak nitelenen uygulamaları,⁴³ içkinin hicretin IV. yılında haram kılındığı, Amr b. el-Âs'ın Mekke'nin fethine yakın bir zamanda Müslüman olduğu,⁴⁴ fitne hadiseleri esnasında Ebû Hureyre'nin dağa kaçmasının korkaklığından değil Müslüman kanı dökmek istememesinden kaynaklanması,⁴⁵ Ebû Hureyre'nin Emevî ailesine yakın

³⁶ Demir, *İmâmiyye Şîasi'nda Sahâbe Tasavvuru*, 531.

³⁷ Demir, *İmâmiyye Şîasi'nda Sahâbe Tasavvuru*, 533.

³⁸ Demir, *İmâmiyye Şîasi'nda Sahâbe Tasavvuru*, 536-539.

³⁹ Demir, *İmâmiyye Şîasi'nda Sahâbe Tasavvuru*, 387.

⁴⁰ Demir, *İmâmiyye Şîasi'nda Sahâbe Tasavvuru*, 436.

⁴¹ Demir, *İmâmiyye Şîasi'nda Sahâbe Tasavvuru*, 437.

⁴² Demir, *İmâmiyye Şîasi'nda Sahâbe Tasavvuru*, 439.

⁴³ Demir, *İmâmiyye Şîasi'nda Sahâbe Tasavvuru*, 462.

⁴⁴ Demir, *İmâmiyye Şîasi'nda Sahâbe Tasavvuru*, 489.

⁴⁵ Demir, *İmâmiyye Şîasi'nda Sahâbe Tasavvuru*, 501.

durması, iç savaşlarda tarafsız kalması⁴⁶ gibi birçok bilginin kaynaklarının belirtilmediği görülmüştür.

Yine Demir'in bazı tarihî bilgiler üzerine geliştirdiği yorumlar, bu bilgilerin referanssız olması nedeniyle sorunlu görünmektedir. Mesela yazar, Hz. Ebû Bekir'in Resulullah ile hicret yolculuğu esnasında mağarada geçtiği rivayet edilen sürecin Şîîler tarafından Hz. Ebû Bekir'in korkaklığına yorumlanmasını eleştirmektedir. Yazara göre, Hz. Ebû Bekir'in mağarada korktuğu doğrudur. Ancak onun korkusu şahsı ile ilgili bir korku değildir. O, Resulullah'a gelebilecek bir zararın ümmetin helakine yol açacağını düşünmüş olabilir.⁴⁷ Düşünmüş olabileceği ihtimalinin burada yazarın görüşüne mesned teşkil etmesi için bunun mutlaka bir rivayete dayanması gerekir. Yani Hz. Ebû Bekir'in böyle bir beyanı yoksa onun düşüncesini tespit edebilmenin imkânı nedir? Eğer böyle bir beyanı varsa bunun mutlaka metinde belirtilmesi gerekir. Kaldı ki yazar, birçok yerde Şîîleri mesnedsiz yorumlar yapma noktasında eleştirmiştir. Hemen aynı sayfada Hz. Ebû Bekir aleyhine yapılan bir yorum hakkında yazar yorum sahibini "niyet okuyuculuğu" yapmakla itham etmiştir.⁴⁸ Yine o, Hz. Ebû Bekir'in Bedir Savaşı esnasında çardakta tutulması ile ilgili rivayeti Şîî ithamlarına karşı yorumlarken Resulullah'ın Hz. Ebû Bekir'i çardakta tutmasının sebebinin Hz. Peygamber'i koruması, Kureyş'in ileri gelenlerinden olması ve savaş stratejisi hakkındaki maharetlerinden biri olabileceğini ifade etmiştir.⁴⁹ Her üç yorum da herhangi bir bilgi üzerine geliştirilmemiştir. Hz. Ebû Bekir'in Kureyş'in ileri gelenlerinden olmasından dolayı çardakta tutulduğu yorumu ise sorunludur.

Yine Hz. Fatıma'nın Fedek arazisi meselesini ele alan yazar, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in, arazinin mülkiyetinin kendisine ait olduğuna dair şahit getirmesini istediklerini, Hz. Fatıma'nın iki şahit getirmesi nedeniyle lehine karar verilmediğini beyan etmiştir.⁵⁰ Yazar, burada da verdiği bilgilerde referans göstermemiştir. Öte yandan Fedek arazisi meselesinde Hz. Ebû Bekir'in kararında etkili olduğu rivayet edilen şahit meselesinin dışında karara etki eden başka saikler de vardır. Resulullah'ın uyguladığı şekliyle uygulamanın sürdürülmesi düşüncesi ve Hz. Ebû Bekir'in peygamberlerin miras bırakmayacağına dair hadisi referans göstermesi bunların başında gelmektedir. Oysa yazar yalnızca şahitlerin eksin olmasını zikrederek Hz. Ebû Bekir'in tavrını izah etmiştir. Bu tür çok yönlü meselelerin bir rivayet esas alınarak diğerlerinin tartışma dışı bırakılması ve yargıların bir iki rivayete dayanarak verilmesi doğru bir yaklaşım değildir. Kaldı ki bu meseleleri geniş bir biçimde ele alan araştırmalar mevcuttur. Yazarın bu

⁴⁶ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 501.

⁴⁷ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 407.

⁴⁸ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 407.

⁴⁹ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 407.

⁵⁰ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 550.

araştırmalara işaret ettiği görülmekle birlikte kendi araştırması için birincil anlam taşımayan bu meselelere temas etmesi, yeterince destekleyemediği görüşlerin metinde yer almasına yol açmıştır.

Özellikle birinci bölümde yazar, ifk hadisesi, gadîr-i hum, kırtas, Sakîfet-ü Benî Sâide, Hz. Ali'nin biatı meselesi, Resulullah'ın mirası ve Fedek arazisinin durumu gibi Şîîler açısından önem arz eden ve Hz. Ali'nin hilafet meselesi ile ilişkisi kurulan tarihî hadiseleri incelemiştir. Demir, burada Ehl-i Sünnet kaynaklarında yer almayan rivayetler ve yaklaşımlara yoğunlaşmış ve sahâbenin siyasi tavırlarının adaletlerinin tespitinde oynadıkları rolü ortaya koymuştur. Bu hadiselerin öncelikle temel kaynaklara göre anlatımının yer almasının, bölümün hacmini istenmeyecek bir biçimde ağırlaştırdığını ifade etmemiz gerekir. Burada amaç, İmâmiyye Şîası'nın algısını ortaya koymaktır. Bu hadiselerin Ehl-i Sünnet cihetinden anlatımlarının kıyaslanması ve gerçekte ne olduğunu tespit etme hedefi öne çıkmamalıdır. Nitekim böyle bir amaç, eserin teşekkül hedefleri arasında zikredilmemiştir. Kaldı ki bu hadiselerin her birinin Şîîler tarafından ele alınma biçimlerinin Ehl-i Sünnet kaynakları ile mukayese edildikleri derin ve nitelikli araştırmalar mevcuttur. Öyleyse yazarın bunlara işaret etmekle iktifa etmesi beklenmektedir. Nitekim bu hadiselerin kısaca da olsa temel kaynaklardan aktarılması, her başlığın altında mutlaka kıyas yapılması Şîî algısının metindeki ana rolünü tehdit etmiştir. Çünkü yazar, konunun eksenini kaydırmadan Şîî literatürün kendisine has yaklaşımını ve rivayetlerinden özgün bir anlatım oluşturacak kadar malzemeyi bir araya getirmeyi başarmıştır.

Tarih anlatımının yoğun olduğu birinci bölümde yazar her başlık için aynı metodu kullanmış ve öncelikle hadisenin gerçekleşmesi ile ilgili genel bilgilere yer vermiştir. Mesela gadîr-i hum hadisesinin Ehl-i Sünnet alimlerine göre sebeb-i vürûduna, yazar yaklaşık iki sayfa ayırmıştır. Ardından “aslında olayın ne zaman ve nerede ortaya çıktığı hususu o kadar da önemli değildir” diyerek bu tür bilgilerin gadîr-i hum anlatımında önemsenmediğini söylemiştir.⁵¹ Bu tür bilgilerinin çoğunun sahâbenin adaleti meselesi ile irtibatı izahsız kalmıştır. Öte yandan Gadîr-i hum anlatımında, rivayetlere göre sahâbenin tavrının tespit edilmesi ve bu tavırlara Şîa alimlerinin yaklaşımlarının tespiti önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Nitekim Demir, İmâmiyye'ye göre sahâbenin burada irtidat ettiğini, bu nedenle de adaletlerinin iptal edildiğinin kabul edildiğini ortaya koymuştur.⁵²

Bazı tarihî bilgilerin aktarımında yazarın ikincil kaynakları referans gösterdiği de olmuştur. Mesela yazar, ilk halife Hz. Ebû Bekir'in seçildiği toplantı hakkında orada üç grubun mevcut olduğu bilgisini kaydetmiştir. Bunlar muhacir, ensar ve Hâşimoğullarıdır.⁵³ Oysa ilk dönem kaynaklarımızda hadisenin vukuu

⁵¹ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 146.

⁵² Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 154.

⁵³ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 185.

incelendiğinde Hâşimoğullarının Resulullah'ın teçhiz ve tekfini ile meşgul oldukları bilinmektedir. Bu toplantıya Hâşimoğullarından kimse katılmadığı gibi onların hilafet hakları da tartışılmamıştır.⁵⁴ Bu tür bilgilerin temel kaynaklardan alınmamasının hatalı bilgilerin metinde yer almasına sebep olduğu söylenebilir.

Çok yönlü tartışmaların bir iki rivayetle kritik edilerek yargılar verilmesi de eserde tarih anlatımı ile ilgili gördüğümüz sorunlardandır. Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e biati meselesinde yazar, Hz. Ali'nin hemen biat ettiğine dair bazı rivayetlere yer verdikten sonra rivayetlerden Hz. Ali'nin hemen biat ettiği ama hilafette hak sahibi olduğunu düşünmesi nedeniyle Hz. Ebû Bekir'e sitemde bulunduğu yargısına ulaşmıştır.⁵⁵ Oysa bu meselede Hz. Ali'nin tavrı hakkında çeşitli mülâhazalar mevcuttur. Onun hilafet hakkının kendisine ait olduğuna inanması nedeniyle mi yoksa istişareye kendisinin dahil edilmemesi nedeniyle mi kırgın bir tavır takındığı tartışılmıştır. Yazarın bu başlığın ardından Hz. Ali'nin sonrada biat ettiğine dair rivayetleri değerlendirdiği bölümde verdiği bir dipnotta ne Hz. Ali'nin ne de Hâşimoğullarının ilk altı ay Hz. Ebû Bekir'e biat etmediklerini kabul ettiğine dair ifadeler kullandığı görülmektedir. Belki de yazar rivayetlerdeki farklılığa işaret etmiştir. Ancak her iki rivayeti de kabul ettiğine dair ifadeler kullanmıştır.

Tarihî hadiselerin Şîa'nın sahâbe ile ilgi ithamlarında kullandıkları temel delillerden olması bakımından yazar, bunları önemsemekte haklıdır. Ancak bu hadiselerin genel ve özet anlatımlarının geniş tutulması ve bunların Ehl-i Sünnet kaynaklarından faydalanılarak oluşturulması, hadiselerin konuyla ilgisi kurulmayan tahlillerinin yapılması, hadisenin gerçekte meydana gelip gelmediğini tespit etmeye önem verilmesi, Şîa'nın kendisine has tarih anlatımının ve Şîî tasavvurunun metnin satır aralarında kalmasına sebep olmuştur. Kanaatimizce bu bilgilerin Şîa kaynaklarından derlenerek bir araya getirilmesi ve diğer kaynaklardan alınan bilgi ve tartışmaların bunun dışında tutulması, Şîa tasavvurunu daha güçlü bir biçimde ortaya koymaya olanak sağlayacaktır. Üstelik bu çok tartışmalı meselelere temas edilmemesi, ihtilafli görüşlerin kesin bilgi gibi ifade edilmemesi yerinde olacaktır.

Metinde işlenen bazı düşüncelerin dikkati çekecek kadar çok defa tekrar edildiği de göze çarpmaktadır. Yazarın, sahâbenin tamamının Şîa tarafından masum kabul edilmediği, kritik edilerek tenkit edilme konusunda diğer insanlardan farklı görmedikleri ve bunun Ehl-i Sünnet ile ayrılık teşkil eden bir nokta olduğu gibi tespit ve düşünceleri bunlardandır.

⁵⁴ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kübrâ* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 2/203; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihü't-Taberî* (Mısır: Dârü'l-Maarif, 1967), 3/206.

⁵⁵ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 186.

Demir'in Şîî müfessirlerin görüşlerine de önem verdiği anlaşılmaktadır. Böylece İmâmiyye'nin sahâbe tasavvurunu ortaya koyarken Şîa'ya ait kaynakların zengin tutulması eserin niteliğini arttırmıştır. Demir'in değerlendirmelerinde sosyo-kültürel ortamı dikkate alması, tarihî gerekçeleri göz önünde bulundurması da meselelere çok yönlü bakılmasına olanak sağladığı, haberleri senedleri üzerinden tenkit ettiği gibi Resulullah'ın genel tavrına arz ederek metin tenkidi de yaptığı görülmektedir. Böylece Demir, bazı haberlerin yanlış bağlamlarda kullanıldığını ve zaman zaman bunun bilinçli tercihlerin sonucu olduğunu tespit etmiştir. Yazar, aynı zamanda klasik Şîî yaklaşım ile günümüzdeki Şîî yaklaşımı birbirine kıyaslamıştır.⁵⁶

Araştırmada yazarın Şîîlerin görüşlerini eleştirmeye önem verdiği de görülmektedir. Muhtelif bölümlerde yer alan kritiklerini bir araya getirdiğimizde yazarın Şîîleri eleştirdiği hususları bir araya getirmemiz mümkündür. Bunların içerisinde zaman zaman öznel ifadelerin de yer aldığını belirtmemiz gerekir. Buna göre yazar İmâmiyye Şîası'nı aşağıdaki hususlarda tenkit etmiştir:

- Nesnellikten uzak yorumlar yapmak.⁵⁷
- Tarihi gerçekleri ve psikolojiyi dikkate almamak.⁵⁸
- Ayetlerin zahirini dikkate almayarak bilimsellikten uzak batınî, gâî ve tutarsız yorumlar yapmak, ayetleri bağlamlarından koparmak.⁵⁹
- Hadiselerin gerçekliğini araştırmadan, sebep ve sonuçlarına bakmadan sahâbeyi bunlarla cerh etmek.⁶⁰
- Mübalağalı, akıl ve mantık açısından kabul edilmesi zor yorumlar yapmak.⁶¹
- Farazi ve hayali iddialarla ayetlerin hitabını belirli kişilere tahsis etmek.⁶²
- Siyaseti ve duygusallığı ilme tercih etmek.⁶³
- İnsaf sınırlarını zorlamak, siyah ve beyaz rengin dışında diğer renkleri reddetmek gibi kendi doğru ve yanlışlarının dışında kalan düşünce ve yaklaşımları reddetmek.⁶⁴
- Sahâbenin hadis rivayetini reddedince meydana gelen boşluğu imamların rivayetleri ile doldurmak.⁶⁵

⁵⁶ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 90, 91, 100.

⁵⁷ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 107.

⁵⁸ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 230.

⁵⁹ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 244, 257, 291, 395.

⁶⁰ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 313.

⁶¹ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 332, 395.

⁶² Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 458.

⁶³ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 541.

⁶⁴ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 412, 548.

⁶⁵ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 546.

- Sahâbenin basit hatalarını derinlemesine ele almak, tövbe ettikleri ve tövbelerinin kabul edildiği ayetleri yüzeysel bir okumaya tabi tutmak, münafıklarla ilgili ayetleri tüm sahâbeye teşmil etmek objektif yaklaşmamak.⁶⁶

- Sahâbîlerin birbirileri ile yaşadıkları problemleri kültür, mekan ve zeminden kopararak farklı zaman ve zeminlerde kendi şartlarına göre değerlendirmek.⁶⁷

- Hz. Ali'yi ta'dîl ettiklerini düşünürlerken Resulullah'ı, Hz. Ali'yi ve ehl-i beyti suçlamaların içerisine sürüklemek.⁶⁸

- Sahâbîlerin konumunu tehdit eden ederek onlar aracılığıyla gelen hadis ve sünnetin bağlayıcı olmayacağını belirtmek, böylece Kur'an'a kadar varabilecek bir tehlike ile ümmeti baş başa bırakmak.⁶⁹

Yazarın İmâmiyye Şîası'nın sahâbe tasavvuruna dair temel tespitlerini ve düşüncelerini de sıralamamız mümkündür:

- İmâmiyye'ye göre sahâbenin tamamının aynı konumda olması söz konusu değildir. Bu nedenle diğer insanlar gibi adaletlerinin tespitinde kritiğe tabi tutulmaları gerekir.

- Sahâbe birbirinin aleyhinde konuşabilmişken Ehl-i Sünnet'in onlar hakkında konuşmanın yasaklanmasının bir anlamı yoktur.

- Sahâbenin tamamını adil kabul etmek Resulullah'ın sünneti ile çelişmektedir.

- Birbiriyle savaşan iki grubun her ikisinin de haklı kabul edilmesi akıl dışıdır.

- Ehl-i Sünnet'in ayetlerde ve hadislerde geçen övgüleri sahâbenin veya ilgili grubun tamamına teşmil etmeleri doğru kabul edilmemiştir. Bu kapsamda Bedir savaşına katılanlar gibi bazı gruplarla ilgili övgü dolu sözler bunların tamamını kapsamadığı gibi ayetlerde sahâbenin övülmeleri de ilgili kişilerle, içerisinde bulunan zamanla veya bazı vasıflarla ilişkilidir.

- Sahâbîlerin tamamını öven rivayetler Şîa kaynaklarında sınırlıdır ve bunlar mezhep için müftabih derecesine yükselmemiştir.

- Şîa sahâbenin büyük bir kısmını cerh etmektedir.

- Cerh ettikleri sahâbeden gelen rivayetleri reddetmekle birlikte bu sahâbîlerin özellikle Hz. Ali'nin imâmet meselesinde Hz. Ali lehine aktardıkları rivayetleri kabul etmişlerdir.

- Şîa, hadis rivayetinde sahâbeden çok imamlara güvenmiştir.

⁶⁶ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 547.

⁶⁷ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 558.

⁶⁸ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 560.

⁶⁹ Demir, *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*, 216.

- Sahâbe ihtilaflarına çok farklı anlamlar yüklemek Şîilerin inanç ve yaşantılarını olumsuz yönde etkilemiştir.

Eser, İmâmiyye Şîası'na dair önemli tespitler yapmakla birlikte eserin hacmini işlediği konunun derinine doğru değil Ehl-i Sünnet cihetinin görüşlerine doğru genişletmiştir. Kanaatimizce bu husus, eserin temel problemidir. Şîi iddialara cevap verme kaygısı kendisini hissettirmektedir. Ancak bu durum çok tartışmalı bilgilere az bir tartışmayla yeterince desteklenmeyen iddiaların metinde yer almasına sebep olmuştur. Metinde işlenen bazı düşüncelerin dikkati çekecek kadar çok defa tekrar edildiği de göze çarpmaktadır.

Eserin Şîa algısına dair kısımları yazarın iddia ettiği gibi okuyucuya Şîa kaynaklarındaki rivayetleri bir araya getirerek bir bütün sunmaktadır. Bunların bir bütün şeklinde yer alması hem aynı meselenin iki farklı cihetten ele alındığında ne denli farklı yaklaşımlarla ele alınabildiğini hem de İslâm dünyasının bünyesinde birbirine zıt hükümleri nasıl barındırdığını ortaya koymuştur. Yoğun bir mesainin ve geniş bir araştırmanın ürünü olduğu görülen eser, İslâm dünyasının iki ana mezhebinin ayrılık noktası olan sahâbe algısı üzerine zengin bir içerik sunmuştur.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. 50 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Bedrü'd-din el-Aynî. *Umdetü'l-kârî fi şerh-i Sahîhi'l-buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâr-ü İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Demir, Abdulalim. *İmâmiyye Şîası'nda Sahâbe Tasavvuru*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kübrâ*. 9 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail İmam Buhari. *Sahih-i Buhari*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1315.
- Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesai. *Sünenü'n-Nesai*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Târîhü't-Taberî*. 11 Cilt. Mısır: Dârü'l-Maarif, 3. Basım, 1967.
- Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî. *Sünen*. ed. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriy, ts.
- İzzüddîn İbnü'l-Esîr. *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. 8 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim İbnü'l-Haccâc el-Kuseyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*. Ankara Üniversitesi SBE İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı İslâm Tarihi Bilim Dalı, Doktora, 2006.

Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882 Cilt | Volume: 5 Sayı | Issue: 1 Haziran | June 2023

Recep Turan, *Tefsir Usûlünde Ehl-i Sünnet ve Şia Mukayesesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.

Recep Turan, *Comparison of Ahl al-Sunnah and Shia in Usul al-Tafsir*. Ankara: Ankara Okulu Publications, 2022.

Değerlendiren / Reviewed by

Zeynep Demiryorgan | <https://orcid.org/0000-0003-0674-0790> | zdemiryorgan@bayburt.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Bayburt, Türkiye

Res. Asst. Dr. Bayburt University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Bayburt, Türkiye

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Kitap İncelemesi / Book Review

Geliş Tarihi | Date Received: 05.06.2023

Kabul Tarihi | Date Accepted: 14.06.2023

Yayın Tarihi | Date Published: 30.06.2022

Atıf | Citation: Zeynep Demiryorgan. "Recep Turan, *Tefsir Usûlünde Ehl-i Sünnet ve Şia Mukayesesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.". *Turkish Journal of Shiite Studies* 5/1 (Haziran 2023): 78-82.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Copyright & License: The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> **mailto:** turkishshiiestudies@gmail.com

Öz

İslamî ilim geleneğinde usûl ilmiyle alakalı yazılmış olan eserlerin çokluğu, bu ilmin ne derece önemli olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Yol/yöntem bildirmesi adına usûl ilimleri tefsir ilmi açısından da önem arz etmektedir. Tefsir usûlünün multidisipliner bir alan olması onun anlaşılmasını bir nebze zorlaştırmaktadır. Bu nedenle bu alanda yazılmış olan eserlere olan ihtiyaç biraz daha artmaktadır. Bu alanda önemli bir çalışma olduğunu düşündüğümüz Recep Turan'ın "Tefsir Usûlünde Ehl-i Sünnet ve Şia Mukayesesi" isimli eseri, tefsir usulünde iki önemli mezhebi ele alıp açıklamak adına önemli bir boşluğu doldurmuştur. Tefsir usulünü Ehl-i Sünnet ve Şia ile mukayese ederek açıklayan söz konusu eser, bu mezhepleri kendi içlerindeki farklılıklarıyla ele almış, alanında kapsamlı bir eser olma hüviyetini kazanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tefsir Usûlü, Ehl-i Sünnet, Şia, Kur'an.

Abstract

The multiplicity of works written about the science of methodology in the Islamic scientific tradition is important in terms of showing how important this science is. Procedural sciences are also important for the science of tafsir to inform the way/method. The fact that the method of tafsir is a multidisciplinary field makes it somewhat difficult to understand. Therefore, the need for works written in this field is increasing a little more. Recep Turan's work titled "Comparison of Ahl al-Sunnah and Shia in Tafsir Method", which we think is an important study in this field filled an important gap to deal with and explain two important sects in the tafsir method. The work in question, which explains the method of tafsir by comparing it with Ahl al-Sunnah and Shia, has dealt with these sects with their differences and has gained the identity of being a comprehensive work in its field.

Keywords: Tafsir, Tafsir Method, Ahl al-Sunnah, Shia, Qur'an.



Usûl ilimleri, yol/yöntem bildirmesi bakımından İslam ilimleri arasında son derece önem arz etmektedir. Bu sebeple İslamî ilimlerde ihtisas yapmak isteyen öğrenciler ve akademisyenlerin usûl ilmine vakıf olması elzemdir. Zira usûl ilmi; bir ilmin mahiyetini, yolunu ve yöntemini öğreten başat ilimlerden biridir.

Bu eser; yazarın 2022 yılında tamamladığı 'Tefsir Usûlünde Ehl-i Sünnet ve Şia Farklılaşması' isimli doktora tezinin aynı yıl kitap olarak yayımlanmış halidir. Tefsir ilminde usûl bilgisi veren ve İslam geleneğinde en önemli iki mezhep -Ehl-i Sünnet ve Şîa- mukayesesi yapan bu eser, sahasında büyük bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Zira bu konuda daha önceden yazılmış olan eserler var ise de konuyu baştan sona kapsamlı ve ayrıntılı açıklama noktasında yetersiz kalmaktadır. Bu anlamda bu eser alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Söz konusu eser giriş, iki temel bölüm ve bir de sonuç bölümünden oluşmaktadır. Giriş bölümünde eserin konu, amaç, yöntem ve kapsam gibi özelliklerine değinilmiş yararlanılan kaynaklardan söz edilmiştir. Başvurulan kaynaklar hem klasik hem modern dönem kaynaklardan olup literatür yelpazesi geniş tutulmuştur. Yine aynı bölümde tefsir usûlünün tanım ve mahiyetinden söz edilerek konuya giriş yapılmıştır. Eserin tefsir usûlünü tanımlamak adına 'usûlü't-tefsir', 'kavâidü't-tefsir' ve ulûmu'l-Kur'an adıyla yazılan eserleri inceleyerek işe başlaması kitabın ne ölçüde titiz hazırlandığını anlamak adına yol göstermektedir. Eser öncelikle tefsir usûlünün tanımını yaparak kapsadığı konu başlıklarını belirleyip tüm bu başlıklarda Ehl-i Sünnet ve Şîa mukayesesi yapmaktadır.

Eserin ilk bölümünde Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın Kur'an anlayışları hakkında bir değerlendirme yapılmıştır. Bu bağlamda Kur'an'ın kaynağı olan vahiy hakkındaki görüşler, Kur'an'ın nüzulünden metinleşme sürecine kadarki serüven, Kur'an'ın mevsukiyeti, yedi harf meselesi ve kiraatler olmak üzere Kur'an'ı bütünüyle kapsayan konularda bir kıyaslama yapılmıştır. Konuyla alakalı öncelikle Ehl-i Sünnet'in görüşüne yer verilmiş olup Ehl-i Sünnet'in içinde de görüş

farklılıklarının mevcut olduğu durumlarda bunlara da değinilmiştir. Yine konu ile alakalı hakim olan Şîî görüş açıklanmış Şîa içerisindeki görüş ayrılıklarına da yer verilmiştir. Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın Kur'an anlayışları kısmen paralel seyretse de Kur'an'ın mevsukiyeti hususunda Ehl-i Sünnet'in görüşü kesinlik ifade ederken Şîa'da bununla alakalı farklı görüşler mevcuttur. Şîa'ya göre son imam Mehdi'nin gelip Kur'an'ın hazfedilmiş kısımlarını okuyacağı görüşü Şîa'nın Kur'an anlayışı hususunda Ehl-i Sünnet'ten ayrıldığı temel düşünce olmuştur.

Vahiy ve Kur'an anlayışı konusunda Ehl-i Sünnet'in temel görüşleri açıklanmış, tartışmaya mahal bırakmayan görüşleri açık ve net bir şekilde ortaya konmuştur. Şîa'da da hakim olan görüşler incelenerek önemli müelliflerin konu ile alakalı farklı görüşleri varsa bunlara da yer verilmiştir. Bu konuda Şîa'nın temel görüşleri Ehl-i Sünnet'le paralel bir çizgide ilerlese de Hz. Ali ve İmam Mehdi ile alakalı Ehl-i Sünnet'le uyuşmayan görüşlerinin olduğu da belirtilmiştir.

Eserin ikinci ve esas bölümünde tefsir usulü kapsamına giren tüm konular sıralanmış ve konularla alakalı Ehl-i Sünnet ve Şîî görüşler belirtilmiştir. İlk olarak tefsir ve te'vil kavramları ele alınmış, bunlarla alakalı Sünnî ve Şîî görüşler açıklanmıştır. Tefsir yapılırken kullanılan kaynaklar sıralanmış, her iki mezhebin kaynaklara bakışı ve kaynakları kullanışı ayetler örneği üzerinden açıklanmıştır. Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, Hz. Peygamber sözüyle, sahabe kavliyle ve tabiîn kavliyle tefsiri ile alakalı Ehl-i Sünnet itidalli bir yol izlerken, Şîa'nın bazı sahabeleri cerhe tabi tutması ve imamları masum kabul etmesi onu bu noktada Ehl-i Sünnet'ten ayırmaktadır.

Kur'an ilimlerinin temel konularından olan muhkem ve müteşabih, mukatta'a harfleri hakikat ve mecaz, âmm ve hâss, mutlak ve mukayyed, mücmel ve mübeyyen, mübhemâtü'l-Kur'an, garîbü'l-Kur'an, vücûh ve nezâir gibi kavramlar öncelikle kavram olarak açıklanmış daha sonra Ehl-i Sünnet ve Şîa açısından incelenmiştir. Bu kavramlar Ehl-i Sünnet anlayışı içinde de farklı müelliflerce farklı tanımlanabildiği gibi Şîa'da da farklı tanımlamalar olmuştur. Bu sebeple bu konularla ilgili açıklamalarda çeşitlilik söz konusudur. Bu kavramlar açıklanırken de gerektiğinde ayet örnekleri verilmiş konunun daha net anlaşılması sağlanmıştır.

Ehl-i Sünnet düşüncesinde farklı yaklaşımlar ve teorilerle ortaya çıkan Kur'an'ın i'cazı konusu da her iki mezhep açısından incelenmiştir. Sünnî düşünce, genel olarak Kur'an'ın bizatihi mucize olmadığını savunan sarfe teorisini reddederken Kur'an'ın i'cazıyla alakalı, fesahat, belagat, nazm ya da çok yönlü i'caz teorilerini benimsemektedir. Şîî düşüncede ise tüm bu teorilere olumlu yaklaşan müellifler olduğu gibi reddeden müellifler de mevcuttur. Bu konu, benzerlikleri, farklılıkları ve detaylarıyla açıklanmıştır.

Kur'an ilimlerinde farklı yaklaşımlar içeren konulardan biri de Kur'an'da nesh meselesidir. Ehl-i Sünnet düşüncesinde nesh ile ilgili farklı tanımlamalar ve yaklaşımlar olmuştur. Neshi kabul eden müellifler olduğu gibi reddeden görüşler

de mevcuttur. Ancak bir şeyin vaki olduktan sonra bilinmesi, sonradan ortaya çıkması anlamına gelen bedâ anlayışı Ehl-i Sünnet'te tamamen reddedilmişken Şîa'da taraftar bulmuştur. Kur'an'da nesh meselesi de yine kavramsal tanımlamalarla açıklanıp mezhepsel farklılıklarıyla ortaya konmuştur.

Eser akademik bir çalışma olmasına rağmen dilinin yalın, açık ve akıcı olduğu görülmektedir. Eser genel olarak ele aldığı bütün konu başlıklarını önce tanımlama ve açıklama yoluna gitmiş bu vesileyle okuyucunun konuyu daha iyi anlamasını sağlamıştır. Eserin bu yönü, onu Ehl-i Sünnet ve Şîa mukayesesi yapan bir kitap olmasının yanı sıra önemli bir usûl kitabı da yapmaktadır. Eserin meseleleri kapsamlı ve detaylı olarak incelemiş olması kendinden sonraki araştırmacılar için yol gösterici olacaktır. Eserde meseleleri örneklendirmek, meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla kullanılan ayetler, Türkçe transkripsiyon harfleri ile yazılmıştır. Kanaatimizce bu ayetlerin orijinal Arapça ile yazılması anlatımın akıcılığına daha çok katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

Turan, Recep. *Tefsir Usûlünde Ehl-i Sünnet ve Şia Mukayesesi.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.