

# e-makâlât

Cilt / Volume: 16 | Sayı / Issue: 2  
Güz / Fall 2023



**Mezhep Araştırmaları Dergisi**

**Journal of Research of Islamic Sects**

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

e-ISSN 1309-5803

**E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 16 | Sayı / Issue: 2 | Güz / Fall 2023

Editör / Editor

Rifat Türkel, Doç. Dr.

(Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)

Yayın Kurulu / Editorial Board

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Etik Editörü / Ethics Editor

Betül YURTALAN, Arş. Gör. Dr.

Alan Editörleri / Field Editors

Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN, Dr. Öğr. Üyesi

İsa KOÇ, Dr. Öğr. Üyesi

Yusuf KOÇAK, Dr. Öğr. Üyesi

**E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 16 | Sayı / Issue: 2 | Güz / Fall 2023

Zeynep ALİMOĞLU SÜRMEĒİ, Dr. Öğr. Üyesi

Halil İŞILAK, Arş. Gör. Dr.

Coşkun BORSBUĞA, Arş. Gör.

Hakan ATALAY, Arş. Gör.

Kitap İnceleme / Book Review

Halide Rumeysa KÜÇÜKÖNER, Doç. Dr.

İlknur BAHADIR, Arş. Gör.

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

Ali DURMUŞ, Dr.

Gülşen Yağır AHMETOĞLU, Dr. Öğr. Üyesi

Zeynep Alimoğlu SÜRMEĒİ, Dr. Öğr. Üyesi

Dil Kontrolü/ Language Check

**İngilizce**

Halide Rumeysa KÜÇÜKÖNER, Doç. Dr.

Aydın BAYRAM, Dr. Öğr. Üyesi

Reyhan ERDOĞDU BAŞARAN, Dr. Öğr. Üyesi

Gülten ÇAM, Arş. Gör.

İlknur BAHADIR, Arş. Gör.

**Arapça**

Muhammet İkbâl ÇOBAN, Arş. Gör.

**Farsça**

Şahin AHMETOĞLU, Prof. Dr.

Doğan KAPLAN, Prof. Dr.

Habip DEMİR, Doç. Dr.

Mehmet ÇELENK, Doç. Dr.

Redaksiyon / Redaction

Cenk ÜÇER, Prof. Dr.

Harun YILDIZ, Prof. Dr.

**E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 16 | Sayı / Issue: 2 | Güz / Fall 2023

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

## Tasarım &amp; Mizanpaj / Journal Design

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

## Danışma Kurulu | Advisory Board

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

**E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 16 | Sayı / Issue: 2 | Güz / Fall 2023

Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ  
*Harran Ü.*

Prof. Dr. Mustafa ÖZ  
*Marmara Ü.*

Prof. Dr. Osman AYDINLI  
*Ankara Ü.*

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

Prof. Dr. Sayın DALKIRAN  
*Uşak Ü.*

Prof. Dr. Sönmez KUTLU  
*Ankara Ü.*

Prof. Dr. Şahin AHMETOĞLU  
*Kırıkkale Ü.*

Prof. Dr. Yusuf BENLİ  
*Erciyes Ü.*

Prof. Dr. Yusuf GÖKALP  
*Çukurova Ü.*

İletişim / Mailing

emakalat@mezhep.org

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

www.emakalat.com

---

## İÇİNDEKİLER | CONTENTS

---

### *Editörden | Editorial*

**Editörden.....477-478**

Editorial

*Rifat TÜRKEKEL*

### *Araştırma Makaleleri | Research Articles*

**“İslam Mezhepleri Tarihi” Başlıklı İki Eserin Mukayesesi: Kavram, Kaynak, Muhteva ve Usûl Eksenli Bir İnceleme ..... 479-532**

Comparison of Two Works Titled “History of Islamic Sects”: A Study Based on Concept, Source, Content and Method

*İsmail AKKOYUNLU*

**Bernard Lewis’e Göre Doğu-Batı Kutuplaşmasının Düşünsel Temelleri ve İslam..... 533-564**

The Intellectual Foundations of the East-West Polarization and Islam According to Bernard Lewis

*Zeynep ALİMOĞLU SÜRMEKİ*

**Âyetullah Hûi’nin Velâyet-i Fakîh Anlayışı ..... 565-597**

Ayatollah Khomeini’s Understanding of Wilâyat al-Faqih

*Mehmet TOPRAK - Mehmet ÜMİT*

**İslâmcı Dergilerde İhvân-ı Müslimîn Algısı: Hilâl Dergisi Örneği ..... 598-628**

The Perception of Islamist Journals on Ihvan al-Muslimin: The Case of Hilâl Journal

*Elif Gül ÖZDEMİR - Cemil HAKYEMEZ*

**Gulât-ı Şîa’nın Mehdi Tasavvurunda Mitolojik Unsurlar..... 629-659**

Mythological Elements in the Depiction of Mahdî Among Ghulât Shî‘a

*Muhammed Cihat ORUÇ*

**E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 16 | Sayı / Issue: 2 | Güz / Fall 2023

**Hâricîliğin Doğuşuna Etki Eden İktisadî Arka Plan .....660-694**

Economic Background Affecting the Birth of Kharijite

*Kerem ÇAVUŞLU*

**İdarî ve İtikadî Boyutuyla Hacı Bektaş Kazası (Hurûfât Kayıtlarına Göre).....695-735**

District of Haji Bektash in its Administrative and Religious Dimensions (According to Hurûfât Records)

*Murat ALANDAĞLI*

**Tarikat/Cemaat Mensuplarının Gözünden Katılım Sebepleri ve Tarikat/Cemaat Ortamları .....736-765**

Reasons for Participation Order/Community and Their Environments from the Members' Perspective

*Zübeyde YALÇINKAYA - Lokman CERRAH*

**Kitâbü't-Tevhîd ve Kitâbü't-Te'vilât'ın Uyumu: Rü'yetullah Örneği.....766-797**

The Harmony of Kitâbü't-Tevhîd and Kitâbü't-Te'vilât: The Example of Rü'yetullah

*Metin AVCI*

**Evzâi'nin İtikadî Yönü.....798-823**

The Theological Aspect of Awza'i

*Ali Osman BALCI - Murat ÖNDER*

**Ebû Firas Ubeydullah b. Şibl'in er-Red 'ale'r-Râfîda ve'l-Yezîdiyye Adlı Eserinde Râfîzî Fırkalar ve Bu Fırkaların Tasnifi .....824-850**

Ebû Firas Ubeydullah b. Şibl'in er-Red 'ale'r-Râfîda ve'l-Yezîdiyye Adlı Eserinde Râfîzî Fırkalar ve Bu Fırkaların Tasnifi

*Ali DURMUŞ*

**E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 16 | Sayı / Issue: 2 | Güz / Fall 2023

---

**İbâdî Âlim Ebû Ya'kûb el-Vercelânî'ye Göre Halku'l-Kur'ân**  
.....**851-875**

Halku'l-Qur'an According to Ibâdî Scholar Ebû Ya'kûb el-Vercelânî

*Osman BİLEN*

***Bibliyografya | Bibliography***

**İran'da Vehhâbilik Konulu Akademik Yayınlar Bibliyografyası:  
Medreselerin Üçüncü Seviye Seminer Risaleleri ve Mezûniyet  
Risaleleri ile Üniversitelerin Dinî İlimler Programlarının Yük-sek  
Lisans ve Doktora Tezleri** .....**876-902**

Bibliography of Academic Publications on Wahhabism in Iran: Third  
Level Seminar Risales and Graduation Risales of Madrasas and  
Master's and Doctoral Theses of Religious Sciences Programs of  
Universities

*Zekeriya DOĞRUSÖZLÜ - Mehmet KUBAT*

***Kitap Tanıtım | Book Review***

**Anadolu'da Alevî Ocakları ve Gruplar** ..... **903-911**

Alevi Hearths and Groups in Anatolia

*Hasan ÖZARSLAN*



## E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 16 | Sayı / Issue: 2 | Güz / Fall 2023

---

### **Amaç ve Kapsam**

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

### **Süreç**

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

### **Tarandığı Veri Tabanları**

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

## E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 16 | Sayı / Issue: 2 | Güz / Fall 2023

---

### **Yazarlara Rehber**

e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanması istenen her türlü çalışma [www.emakalat.com](http://www.emakalat.com) veya [www.dergipark.gov.tr](http://www.dergipark.gov.tr) sitesine giriş yapıp, ilgili alanlar doldurularak *Dergi'ye* ulaştırılır.

Sitede üyeliği bulunmayan yazarlar önce kayıt olmalıdırlar.

Yazarlar unvan, Ad, Soyad, eposta, ORCID kimliği ([www.orcid.org](http://www.orcid.org)) ile görev yaptıkları yeri belirtmelidirler ve bu bilgiler çalışmanın ilk sayfasında yer olmalıdır.

Telif ve çeviri makalelerde Türkçe ve İngilizce başlık, öz (100-200 kelime) ve anahtar kelimeler (5-10 kelime) verilmelidir. Sonunda Kaynakça listesi bulunmalıdır.

Çevirilerin orijinal metninin de gönderilmesi zorunludur. Çevirinin yayım hakkının asıl yazardan alınmış olduğuna dair belgenin *Dergi'ye* sunulmasından çevirmenler sorumludur.

Kitap Tanıtımlarında eserin tam künyesi yanında kapak fotoğrafının düzgün bir örneğinin de gönderilmesi gerekir.

### **Teşekkür**

*e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2015 yılından itibaren TÜBİTAK ULAKBİM hizmeti DERGİPARK AKADEMİK sunucularında barındırılmaktadır. Gerek sunucu gerekse ücretsiz DOI hizmetleri dolayısıyla kendilerine müteşekkirimiz.

DergiPark ana sayfa: <http://www.dergipark.gov.tr/>



**E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 16 | Sayı / Issue: 2 | Güz / Fall 2023

---

**MAKALE YAZIM VE KAYNAK GÖSTERİM KURALLARI**

e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında Chicago Sistemi (The Chicago Manual of Style) ile uyumlu olan **İsnad Atıf Sistemini** kullanmaktadır. İlgili kurallar [www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org) adresinde ayrıntılı olarak verilmiştir.

**“İslam Mezhepleri Tarihi” Başlıklı İki Eserin Mukayesesi:  
Kavram, Kaynak, Muhteva ve Usûl Eksenli Bir İnceleme**

Comparison of Two Works Titled “*History of Islamic Sects*”:  
A Study Based on Concept, Source, Content and Method

İsmail AKKOYUNLU\*

**Öz**

Disiplinlerin müstakil ilim alanları olarak mevcudiyet kazanması, bazı değişkenlerin varlığına bağlıdır. Bu değişkenlerin başında kavramlar, kaynaklar ve usûl gelmektedir. Usûlün temel unsurlarını ise kavramlar ve kaynaklar oluşturur. Disiplinler açısından kavramların hareket alanı daha sınırlıyken kaynaklarda durumun değiştiği görülür. Bu değişikliğin başında kaynakların sayısında görülen farklılık gelmektedir. Disiplinler, kavramsal ve kaynakasal açıdan karşılaştırıldığında klasik ya da modern kaynak sayısının kavramlara oranla daha fazla olduğu görülür. Bu durum hemen tüm disiplinler açısından böyledir. Siyaset ve itikat temelli yapılar olan fırkaların tarihini ve günümüzdeki durumunu inceleyen İslam Mezhepleri Tarihi için de durum aynıdır. Bu disiplinin kendine özgü bazı kavramları varken geçmişten günümüze çok sayıda kaynağa ev sahipliği yaptığı görülür. Klasik ve modern olarak ikiye

**Abstract**

The emergence of the disciplines on the stage of history as independent fields of science depends on the existence of more than one variable. The most important of these variables are concepts, resources and method. It is known that the basic parameters of the method are the concepts and the resources. While the trend area and dynamic structure of the concepts are more limited in terms of the disciplines, the situation changes when it comes to the resources. The main reason for this change is the difference in the number of resources. When the disciplines are compared in terms of conceptual and source, it is seen that the number of classical or modern sources is much higher than the concepts. This is the case for almost all the disciplines. The situation is the same for the History of Islamic Sects, which analyzes the history and current situation of the sects, which are movements of differentiation based on the politics and the belief. While this discipline has a limited number of unique concepts, it

\* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye / ismail.akkoynlu@asbu.edu.tr / <https://orcid.org/0000-0002-2256-5120>

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
28.11.2023	21.12.2023	31.12.2023

DOI 10.18403/emakalat.1397474

ayrılabilir olan bu kaynakların her iki grubu da önem taşımaktadır. Belirli oranda klasik kaynakların etkisinde kalan ancak karakteristik özellikleri bulunan modern kaynakların farklı değişkenler üzerinden analiz edilmesi ayrıca önemlidir. Bu nedenle makalemizde son yüz yıl içerisinde yazılmış aynı başlığa sahip ancak aralarında yaklaşık elli yıllık bir zaman farkı bulunan "İslam Mezhepleri Tarihi" başlıklı iki eser incelenmiştir. Eserler incelenirken kavram, kaynak, muhteva ve usûl gibi değişkenler üzerinden meydana gelen mukayeseye dayalı bir yol takip edilmiştir. Böylece İslam Mezhepleri Tarihi'nin son dönem literatürünün yaşamış olduğu değişim, bu iki eser üzerinden tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Kaynak, Kavram, Muhteva, Usûl.

also hosts a large number of the sources from past to present. Both groups of these sources, which can be divided into two groups as classical and modern sources, are significant. It is also significant to analyze modern sources, which were shaped under the influence of classical sources to a certain extent but have their own unique characteristics, through different variables. Therefore, in our article, two works titled "History of Islamic Sects", written in the last hundred years with the same title but with a time difference of approximately fifty years between them, were analyzed. While analyzing the relevant works, a comparative method was followed based on variables such as concept, source, content and method. Thus, the change that the recent literature of the History of Islamic Sects has experienced, was tried to be determined through these two works

**Keywords:** History of Islamic Sects, Source, Concept, Content, Method.

## Giriş

Disiplinlerin tarihine bir göz atıldığında karşımıza ilk olarak kavramların daha sonra ise kaynakların çıktığı görülür. Kavramlar ve kaynaklar arasındaki dinamik aynı zamanda süregelen ilişkiler bütünü ise bizi yöntem, metodoloji ya da usûl olarak adlandırılan olguya götürür. Böylece kavramlar, kaynaklar ve usûl, ilim alanlarının hem oluşumunda hem günümüze gelmesinde hem de ilerleyen dönemlerde varlığını sürdürmesinde önemli roller icra eder. Aynı zamanda bu değişkenler, disiplinlerin müstakil uğraş alanları olarak belirmesinde ve bu konumunu muhafaza etmesinde etkilidir.

Disiplinler açısından hayati öneme sahip olan kavramlarla kaynaklar arasında karşılıklı etkileşime dayalı dinamik bir ilişkinin olduğu söylenebilir. Her ilim dalına ait metodolojik çerçevenin ruhunu, mantığını ve hareket alanını da oluşturan bu durumu net bir biçimde ortaya koymak aslında çok kolay değildir. Yani bir disiplin açısından asıl olan kaynaklar mıdır yoksa kavramlar mıdır? Bir ilim alanının tarihinde daha önce varlık sahasına çıkmış olan hangisidir? Kavramlar ve kaynaklar, birbirinden bağımsız olarak düşünülebilir mi? İşte tüm bu sorular gerek kavramlar ve kaynaklar arasındaki ilişkinin

mahiyetinin ortaya koyulması gerekse bu durumun disiplinler açısından ifade ettiği anlam ve önemin aydınlatılması açısından son derece önemlidir.

Konuya İslam Mezhepleri Tarihi açısından eğildiğimizde makâle kavramının iyi bir örnek olarak karşımıza çıktığı görülür. Tam da bu noktada karşımıza çıkan bir sorun vardır. Makâle, İslam Mezhepleri Tarihi'nin bir kavramı mıdır yoksa bu disiplinin ilk kaynaklarına verilen bir ad mıdır? Yoksa her ikisi de doğru mudur? Makâle'nin bir kavram ya da kaynak adı olarak ifade ettiği anlamlar birbirinden ayrı düşünülebilir mi? Makâle, ilk olarak bir kavram adı olarak mı kullanılmıştır yoksa kaynak adı olarak mı?<sup>1</sup> Bu soruların sayısını artırmak mümkündür. İlgili sorulara verilebilecek olan farklı cevapların olduğunu dahası bu cevapların sınırlarını birbirinden net bir şekilde ayırmanın imkân dâhilinde bulunmadığını peşinen belirtmek gerekir. Kavramlar ve kaynaklar arasında var olduğunu ileri sürdüğümüz dinamik ilişkiler bütününün kesişim noktasının bu sorulara verilebilecek olan farklı ya da benzer cevaplarda yer aldığı ayrıca vurgulanmalıdır.

Makâle kavramının tartışma konumuz açısından ifade ettiği anlama dönecek olursak yukarıda da ifade edildiği şekliyle şöyle bir sorunla karşı karşıya olduğumuzu görürüz: Makâle, öncelikli olarak bir kavram adı mıdır yoksa kaynak adı mıdır? İslam Mezhepleri Tarihi disiplininin ilk evrelerine baktığımızda farklı firkalara mensup insanların kendi görüşlerini temellendirmek öteki görüşleri ise tenkit etmek amacıyla küçük hacimli metinler kaleme aldıkları ve bu metinlere de makâle adını verdikleri görülür. Bu açıdan bakıldığında makâle, ilk etapta bir kaynak adı olarak tarih sahnesine çıkmaktadır. Bununla birlikte makâle, aynı zamanda İslam Mezhepleri Tarihi'nin ilk kavramlarından biridir. Bu açıdan bakıldığında makâlenin önce kaynak adı olarak daha sonra ise bir kavram olarak belirdiği görülür. Kavramların gerçek manada bir kavram hüviyeti kazanabilmesi için özellikle klasik eserlerde geçiyor olması gerekliliği ise kavram-kaynak ilişkisinin bir başka yönüne karşılık gelmektedir. Ayrıca belirtmeliyiz ki kavramlar, kaynakları besleyip geliştirirken kaynaklar da kavramlara ev sahipliği yaparak meşruiyet kazandırır ve kavramların devamlılığını sağlar. Kelimelerin anlam yüklü yoğunlaştırılmış formları olan kavramlar böylece kaynakları içeriklendirerek biçimlendirirken kaynaklar da kavramların taşıyıcısı olma misyonunu yüklenir.

<sup>1</sup> Makâle kavramının çoğulu olan makâlât kavramının İslam Mezhepleri Tarihi'nin kaynak adı olarak kullanımı ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Ethem Ruhi Fırlı, "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler", *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereler*, (İzmir: 1985), 370.

Kavramlar ile kaynaklar arasındaki işlem-kaplam, asıl-fer, öncelik-sonralık ya da cüz-küll gibi değişkenler üzerinden seyreden ilişkiler bütünü son derece önemli olmakla birlikte esas itibariyle bu iki olgunun her ikisinin de birlikte ya da ayrı ayrı olacak şekilde disiplinler açısından vazgeçilmez olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bununla birlikte araştırmamızın merkezinde kaynakların olması nedeniyle bundan sonraki satırlarda kaynaklar ve kaynak-disiplin ilişkisi üzerinde durulacaktır.<sup>2</sup> Bir disiplinin müstakil bir disiplin olarak nitelendirilmesini sağlayan en önemli etkenlerden biri, kendine ait kaynaklara sahip olmasıdır. Aynı zamanda kavramları, konuları, sorunları ve metodolojik yaklaşımları bünyesinde barındıran bu kaynaklar, en genel haliyle klasik ve modern kaynaklar şeklinde ikiye ayrılabilir. Klasik ve modern kaynaklar arasında bazı farklılıkların ve benzerliklerin söz konusu olduğu görülür.

İslam Mezhepleri Tarihi'nin klasik kaynakları dendiğinde aklımıza ilk olarak makâlât, fırak ve milel-nihal türü eserler gelir. Fırkalara ait bilgilere bu eserlere ek olarak başta tarih, tabakât, terâcim, coğrafya,<sup>3</sup> reddiye<sup>4</sup> ve usûl<sup>5</sup> eserleri olmak üzere farklı alanlara yayılmış eserlerde de tesadüf edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında İslam Mezhepleri Tarihi'nin klasik literatürüne dolaylı yoldan da olsa bu eserlerin de dâhil edilebileceği görülür. Bir disiplinin kaynaklarının sadece o disiplinin belli başlı bazı kültür metinleriyle sınırlandırılıp sınırlandırılmayacağı ise tartışmanın bir başka yönüne karşılık gelmektedir. Yine de belirtilmelidir ki makâlât, fırak ve milel-nihal türünden eserler; karakteristik yapıları, sistematik muhtevaları, yazılış amaçları, çıktıkları ve etkileri itibariyle İslam Mezhepleri Tarihi edebiyatında kaynaklık değeri açısından özgül ağırlığa sahiptir.

İslam Mezhepleri Tarihi'nin modern kaynakları dendiğinde ise daha çok son yüzyıllık zaman diliminde kaleme alınmış eserler kas-

<sup>2</sup> İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarının usûlü açısından klasik ve modern kaynakların önemi ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Fıglalı, "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler", s. 369.

<sup>3</sup> Coğrafya eserlerinin İslam Mezhepleri Tarihi'nin kaynakları açısından analizini içeren bir çalışma için bkz. Betül Yurtalan, *İslam Coğrafyacılarına Göre Mezhepler* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015).

<sup>4</sup> Reddiye eserlerinin İslam Mezhepleri Tarihi'nin kaynakları açısından analizini içeren bir çalışma için bkz. İsmail Akkoyunlu, *İbn Teymiyye'nin Şia'ya Reddiyesi (Minhâcû's-Sünne) Selefî Geleneğin Şûlik Eleştirisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021).

<sup>5</sup> Usûl eserlerinin İslam Mezhepleri Tarihi'ne kaynaklık etme potansiyeli açısından bir örnek için bkz. İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm, *Der'û Te'ârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, thk. Muhammed Reşad Sâlim (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1979).

tedilmektedir. Çoğunlukla “İslam Mezhepleri Tarihi”, “Günümüz İslam Mezhepleri” ya da “İtikâdî İslam Mezhepleri” başlığını taşıyan bu eserler, çalışmamızın temel hareket noktasını oluşturmaktadır. Cumhuriyet döneminin ilk yıllarından itibaren kaleme alınmaya başlanan XX. yüzyılın sonlarından itibaren ise sayıları artan bu eserlerin ikisi, diğerlerine nazaran farklı bir konuma ve temsil keyfiyetine sahiptir. Bunlardan ilki, birinci baskısı Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları’ndan 1967 yılında çıkan İslam Mezhepleri Tarihi başlıklı eserdir ve Prof. Dr. Neşet Çağatay ile Prof. Dr. İbrahim Ağâh Çubukçu’nun ortak kaleminden çıkmıştır. Yine İslam Mezhepleri Tarihi başlığını taşıyan diğer eser ise ilk baskısı 2012 yılında Grafiker yayınlarından yapılan, günümüzde 12. baskısını yapmış bulunan ve Prof. Dr. Hasan Onat ile Prof. Dr. Sönmez Kutlu’nun editörlüğünde oluşturulan eserdir.

İslam Mezhepleri Tarihi’nin modern literatürüne bakıldığında gerek bu iki eserden önce gerek bu iki eser arasında gerekse ikinci eserden sonra aynı ya da benzer başlıkları taşıyan çok sayıda metnin oluşturulduğu görülür. Bu eserlerin disiplinin modern literatürü açısından önemini vurgulamakla birlikte makalemizde bu eserlerin analizine yer verilmeyecektir. Dolayısıyla makalemizde yukarıda belirtilen 1967 ve 2012 yıllarında basılan İslam Mezhepleri Tarihi başlıklı eserlerin mukayesesine yer verilecektir. Böyle bir tasarrufta bulunmamızın farklı gerekçeleri vardır. Bu gerekçelerin en önemlilerinin başında ise bu iki modern kaynağı karşılaştırmaya dayalı analize tabi tutmaya imkân sağlayacak çok sayıda verinin bulunması gelmektedir. Yine bu iki modern kaynağın kavramlar, kaynaklar, muhteva, usûl ve yaklaşım tarzları açısından paradigmatik farklılıklara sahip olması da bu iki eseri araştırma konusu olarak seçmemizin nedenleri arasında yer almaktadır. Bir başka neden ise İslam Mezhepleri Tarihi’nin modern literatürünün gelişim seyrine bu iki karakteristik metin üzerinden ışık tutmanın zamansal açıdan imkânlar dâhilinde görülmesidir. Bahse konu tüm bu hususlar, metnin ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı olarak analiz edilecektir. Yeri geldiğinde ise her iki metnin benzer ya da ortak yönlerine temas edilecektir. Her iki metin ile ilgili karşılaştırmaya dayalı değerlendirmelerde bulunurken zaman zaman bu iki kaynağın klasik literatürle olan ilişkisi de gündeme getirilecektir.

Böyle bir başlığı araştırma konusu olarak seçmemizin temel amacı, İslam Mezhepleri Tarihi’ne ait modern literatürün kendine özgü hususiyetleri bulunan iki metin üzerinden durumunu ve imkânlar ölçüsünde genel görünümünü ortaya koymaktır. Bir başka amacımız ise özellikle seçilen iki metin üzerinden modern literatürün gelişim seyrini ve günümüzde geldiği noktayı gözler önüne sermektir.



Peki, bu amaçlar gerçekleştirildiğinde aslında ne yapılmış olmaktadır? Bilindiği üzere klasik ve modern olmak üzere iki grupta toplanan kaynaklardan özellikle modern olanları, ilgili alanın ilmi disiplinler arasında görünür olmasının ön şartı gibidir. Aynı zamanda klasik kaynaklar ile günümüzün zihin ve anlam dünyası arasında bir köprü işlevi gören bu modern kaynaklar, bağlı bulunduğu alanın fonksiyonunu, kavramlarını, konularını ve sorunlarını gündemde tutma, dahası tüm bunlara dinamizm kazandırma işlevine de sahiptir. Belirli bir noktaya kadar klasik literatürün etkisinde bulunan modern kaynaklar, aynı zamanda yeni bir içerik ve bakış açısına da ihtiyaç duyar. Böylelikle bu modern kaynakların çağın gereksinimlerini karşılayarak işlevsel bir hale gelmesi mümkün olur. Tüm bu dikkat çekilen hususlar, araştırmamızın merkezinde İslam Mezhepleri Tarihi alanının modern iki kaynağının yer almasını anlamlı kılan hususlar olarak belirlemektedir.

Çalışmamızın önemi ise gerek modern kaynaklar ile klasik kaynaklar arasındaki ilişkiye temas etmesi gerekse özellikle modern kaynaklar arasındaki etkileşime, benzerlik ve farklılıklara, dahası etki ve belirleyicilik düzeylerine değinmesinden kaynaklanmaktadır. Araştırmamızda modern kaynakların klasik edebiyatla ilişkisi önemli olmakla birlikte esas önem arz eden nokta, modern edebiyatın günümüzdeki durumu, bu durumun ifade ettiği anlam ve karşımıza çıkardığı manzaradır. Son dönemde kaleme alınan eserlerin özellikle de bazı hususiyetleri nedeniyle öne çıkanların sayısı, içeriği, amacı, işlevi ve varsa metodolojisi, bu eserlerin özgül ağırlığının ve karakteristik yapısının tespiti açısından ayrıca önem taşımaktadır ki aslında araştırmamızın mihverini burası oluşturmaktadır.

Çalışmamızın kapsamı, İslam Mezhepleri Tarihi başlığını ya da benzer başlıkları taşıyan çok sayıda eser olmasına rağmen karakteristik iki metinden oluşmaktadır. Kapsam ile ilgili olarak dikkat çekilmesi gereken bir başka husus ise araştırmamızın başlıkları arasında kendisine yer bulan “muhteva” başlığı ile ilgilidir. Bu başlıkta metnin hacminin artmaması için muhtevada yer alan bilgilerin mahiyetinden ve yoğunluğundan ziyade nasıl bir usûl algısı çerçevesinde ele alınmış olduğuna odaklanılmıştır. Dolayısıyla içerikte yer alan bilgilere yeterli düzeyde temas edilmiş olmakla birlikte en temelde bilgilerin işlenmesi sürecinde takip edilen metodolojik yaklaşımın izinin sürülmesine odaklanılmıştır. Araştırmamızın sınırlılıkları olarak ilk başta karşımıza benzer başlık ve muhtevaya sahip çok sayıda eser olmasına hatta bu eserler arasında belirli bir etkileşim bulunmasına rağmen bu eserlerin araştırmanın dışında tutulmuş olması çıkmaktadır. Araştırmamızın en temel sınırlılığı ise bu iki eser mukayese edilirken içeriği oluşturan bütün unsurların birbirleriyle

karşılaştırma imkânının olmamasıdır. Yani 2012 tarihli eserde bulunan örneğin “giriş”, “kavramlar”, “kaynaklar” ve “yöntem” gibi başlıklar 1967 tarihli eserde yer almamaktadır. Her ne kadar bu farklılığın bizzat kendisi metin içerisinde işlenecek bir veri olarak karşımıza çıksa da yine de belirtilmelidir ki söz konusu mukayese olduğunda bu verisel durum, aynı zamanda araştırmamız açısından bir sınırlılığa dönüşmektedir. Yine çalışmamızın araştırma evrenini oluşturan bu iki metnin diğer modern kaynaklarla var olduğu düşünülen ilişki ve etkileşiminin ayrıca benzerlik ve farklılık düzeylerinin analiz edilmemiş olması da önemli bir sınırlılık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çalışmamızın özellikle sınırlılığı bağlamında temas edilmesi gereken bir başka husus ise 1967 tarihli metnin muhtevasının tamamı analiz edilmişken 2012 tarihli metnin önsöz ve giriş başlığı dışarıda tutulacak olursa bölüm başlıklarının tamamının değil yalnızca birinin ayrıntılı olarak analiz edilmiş olmasıdır. Bu tasarruf, çalışmamız açısından önemli bir sınırlılık olmakla birlikte böyle bir tasarrufta bulunmamızın birtakım gerekçelerinin olduğu vurgulanmalıdır. Bu gerekçelerden ilki, ekler istisna edilecek olursa geriye kalan bölüm başlıklarının çok büyük oranda benzerlik gösteren bir usûl takip edilerek kaleme alınmış olmasıdır. Bölüm başlıklarının içeriğinde yer alan bilgilerin değerlendirme dışında tutulmuş olması da hem bu bilgilerin genel hatlarıyla önceki çalışmalarda özellikle de doktora tezlerinde yer alan bilgiler olması hem de malumat ve usûl açısından İslam Mezhepleri Tarihi formasyonu bağlamında eleştiri ve değerlendirme konusu yapılabilecek hususların son derece az olması şeklindeki gerekçelerle izah edilebilir. Yine araştırmamızdaki temel hedefimizin metinlerde yer alan bilgilerin mahiyetinden çok nasıl bir usûl bağlamında işlenmiş olduğunun ortaya çıkarılması şeklinde somutlaşmış olması da bu bağlamda zikredilmelidir.

Kavramsal çerçeve söz konusu olduğunda ise araştırmamızın merkezine “kavram”, “kaynak” ve “usûl” kavramlarının oturduğu rahatlıkla söylenebilir. Bunlar arasında kaynak kavramının biraz daha öne çıktığı söylenebilir zira çalışmamız, temelde kaynak analizine dayalı bir çalışma şeklinde kurgulanmıştır. Bir disiplinin kavramlarının, konularının, sorunlarının ve metodolojik unsurlarının taşıyıcısı konumunda bulunan kaynak olgusu, özellikle de modern kaynaklar ve önemi böylece ifade ettiği anlam ve belirleyicilik açısından çalışmamızın kavram haritasının odak noktasını oluşturmaktadır. Kavramın ne olduğuna bakıldığında ise olay ve olguların zihinsel tasarımı ya da soyut düşünme faaliyetinde kullanılan fikir ve düşünce şeklinde bir

tanım karşımıza çıkmaktadır.<sup>6</sup> Yöntem ya da metodoloji olarak da değerlendirilebilecek usûlün mahiyeti analiz edildiğinde ise karşımıza ilk olarak kavramlar ve kaynaklar arasındaki diyalektik ve süregelen ilişki çıkmaktadır. Felsefi bir zemine sahip soyut bir bağlama karşılık gelen usûl, ilmi araştırmaların belirli bir bilinç ve amaç doğrultusunda gerçekleştirilmesini sağlar. Bir tür sorun çözme süreci olarak da değerlendirilebilecek olan usûl, ilim faaliyetinin gerçeğe en yakın neticeler elde edilmesini sağlayacak bir biçimde yapılmasının da ön şartı gibidir.

Çalışmamızın temel kaynaklarını ise İslam Mezhepleri Tarihi başlığını taşıyan ancak farklı bir kurgu ve kompozisyona, potansiyele, etki gücüne, belirleyicilik düzeyine ve temsil keyfiyetine sahip iki modern kaynak oluşturmaktadır. Yeri geldikçe diğer modern kaynaklara ve tüm bu kaynakların klasik kaynaklarla ilişkisine temas edilecek olmakla birlikte çalışmamızın kaynak havuzunu ve temel hareket noktasını bu iki metnin oluşturduğunu belirtmek gerekir. Araştırmamızın yöntemi ile ilgili belirtilmesi gereken ilk ve en önemli husus ise kaynak kritiğidir. Metinler üzerinde derinleşme olarak da nitelendirilebilecek olan bu usûl ilkesi, araştırmamızın yöntemsel kurgusunun merkezinde yer almaktadır. Zira araştırmamızda hem bu metinler derinlemesine analiz edilmiş hem de mukayeseye dayalı bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bahsedilen tüm bu hususların ise ancak kaynak kritiği ile gerçekleştirilebileceği ortadadır. Bir metnin yazarını, içeriğini, yazılış amacını, dolaşım ağını, işlevselliğini, etki düzeyini, temsil keyfiyetini ve belirleyicilik potansiyelini tespit amacı taşıyan bu yaklaşım, ilgili hususiyetleri nedeniyle çalışmamızın usûle dair yaklaşımının özünü oluşturmaktadır.

Bu doğrultuda araştırmamızda ilgili iki modern kaynak kritik edilirken kronolojik ve mukayeseye dayalı bir okuma tercih edilmiştir. Önce 1967 tarihli İslam Mezhepleri Tarihi başlıklı eserin ilgili kısımları etüt edilmiş hemen sonrasında ise diğer esere geçilerek tespit ve mukayeselere yer verilmiştir. Yeri geldiğinde ise yine temelde mukayeseye dayalı olmak üzere öneri ve eleştirilerde bulunulmuştur. Böylece sadece olana değil olması gerekene dair de bir perspektif oluşturulmaya ve teklifler sunulmaya çalışılmıştır. Yani ilk aşamada deskriptif, ikinci aşamada ise normatif bir yazım dili kullanılmıştır. Metin içerisinde tekrara düşmemek adına tespit, tenkit, tahlil ve öneri bağındaki esas değerlendirmeler sonuç kısmına bırakılmıştır.

Araştırmamızda kronolojiye dayalı mukayeseli bir okuma ve bu okumaya dayalı inşa faaliyeti gerçekleştirilirken önce kavram ve kay-

<sup>6</sup> Ahmet Cevzici, *Büyük Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 1121.

naklara daha sonra ise muhteva ve usûl gibi başlıklara odaklanılmıştır. İlk olarak kavramlara ve kaynaklara odaklanması aslında konumuz olan eserler ya da İslam Mezhepleri Tarihi disiplininden bağımsız bir gerçeklik ve gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira metin analizine dayalı tüm yaklaşımlarda önce metnin kavramsal çerçevesinin daha sonra ise kaynaklarının ortaya koyularak değerlendirilmesi gerekir. Hemen ifade edilmelidir ki bunlardan sonra gelen muhteva eksenli inceleme, kavram ve kaynakların kullanımı ve okunması ile doğrudan bağlantılıdır. Dolayısıyla içerik analizi yapılırken kavram ve kaynak kullanımının bir sonucu olarak karşımıza çıkan muhteva, yine kavram ve kaynakların okunma biçimiyle bağlantılı olarak sunulmuştur. Kavram, kaynak ve muhteva analizinin ardından usûl ile ilgili değerlendirmelere geçilmiştir. Usûl ile ilgili analizlerin sona bırakılması, aslında usûlün kavramlar, kaynaklar ve muhtevayla geliştirmiş olduğu girift ilişki biçimiyle alakalıdır. Bir başka deyişle usûl; kavramlar, kaynaklar ve muhtevayla ikili bir biçimde ve doğrudan ilişkili olmakla birlikte aynı zamanda bu üç olgunun bileşiminin karşımıza çıkardığı bağlam ve gerçekliği ifade etmektedir. Bilindiği üzere usûl ya da diğer bir deyişle yöntem olgusu, esas itibarıyla kavramlar ve kaynaklar arasındaki dinamik ve süregelen ilişki biçiminin karşımıza çıkardığı bir durumdur ki aslında muhtevanın kavramsal ve kaynaksal gerçeklik üzerinden bilgi, kurgu ve kompozisyonu da bu bağlamın ürünüdür.

Çalışmamızın araştırma deseni açısından süreç merkezli fikrî takip ilkesinden de bahsedilmelidir. Fikirlerde, tanım ve tasvirlerde, olgularda ve metodolojik yaklaşımlarda zamanın ve zeminin değişmesine bağlı olarak ortaya çıkan değişim, dönüşüm, kırılma ve farklılaşmaları tespit etmeyi sağlayan bu ilke, çalışmamız açısından özellikle önem arz etmektedir. Dahası çalışmamızın merkezinde yer alan iki eserin oluşturulma tarihleri arasında yaklaşık elli yıllık bir zaman diliminin olması, süreç merkezli fikrî takip ilkesini bir anlamda zorunlu kılmaktadır. Böylelikle süreç merkezli fikrî takip ilkesinin gözetilmesi suretiyle iki metnin yazılış tarihleri arasında modern İslam Mezhepleri Tarihi yazıcılığına dair ne tür farklılıkların yaşandığı ve gelinen noktada nasıl bir manzaranın karşımıza çıktığı tespit edilmiş olacaktır.

## **1. Kavramlar ve Kaynaklar**

### **1.1. Kavramlar**

Araştırmamıza konu edinen kaynaklardan ilki olan 1967 tarihli İslam Mezhepleri Tarihi başlıklı esere kavramlar açısından bakıldığında ciddi bir eksikliğin olduğu görülür. İlgili eserin giriş kısmında

ya da ilerleyen bölümlerinde İslam Mezhepleri Tarihi'nin kavramlarına ya da kavramsal çerçevesine dair herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir.<sup>7</sup> Oysaki disiplinlerin tarihine ve günümüzdeki durumuna ışık tutmak amacıyla kaleme alınan bu tür eserlerin özellikle giriş kısımlarında alanın kavramlarına muhakkak yer verilmelidir. Özellikle fırka ve mezhep kavramlarına ayrı ayrı temas edilmeli, bu iki kavramın tarihsel süreçte karşılıklı bir biçimde yaşamış olduğu tarihsel, toplumsal ve düşünsel ilişkiye temas edilmeli dahası günümüzde niçin fırkaları nitelemek maksadıyla mezhep kavramının kullanıldığı vurgulanmalıdır. Ayrıca fırka ve mezhep kavramları özelinde kavram-disiplin ilişkisine temas edilmelidir. Bu eserde başta fırka ve mezhep kavramları olmak üzere kavramlarla ilgili herhangi bir bilgiye ya da başlığa yer verilmemekle birlikte "fırka-i nâciye" rivayetine yer verildiği görülür. Rivayet ile ilgili değerlendirmelerde ise bir İslam Mezhepleri Tarihi kavramı olarak "fırka-i nâciye" söz konusu edilmekte hatta bu kavrama hiç yer verilmemekte sadece rivayetin kaydı ve sıhhati ile ilgili kısa bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır.<sup>8</sup>

İkinci eserimiz olan 2012 tarihli İslam Mezhepleri Tarihi başlıklı metin, alanın kavramları açısından kapsamlı ve sistematik bir içeriğe sahiptir. İlgili eserin giriş kısmında "İslam Mezhepleri Tarihi'nin Temel Kavramları" şeklinde bir başlık oluşturulduğu görülmektedir. Bu başlık altında alanın öne çıkan temel kavramları konumunda bulunan fırka, fırka-i nâciye, mezhep, makâle ve makâlât, milel ve nihâl, ehl-i sünnet ve'l-cemaat ve ehl-i furkat, ehl-i bid'at/ashâbu'l-bid'a ve ehlü'l-ehvâ/ashâbu'l-ehva, hakk/ehl-i hakk-bâtıl/ehl-i bâtil gibi kavramlara yer verilmiştir.<sup>9</sup> Böylece alanın kavramsal çerçevesi ortaya koyulmak suretiyle bir disiplinin tarihini ve günümüzdeki durumunu gözler önüne sermek amacıyla kaleme alınan metinde bulunması gereken son derece önemli bir başlığa yer verilmiştir. Bu eserde fırka ve mezhep kavramlarının ayrı ayrı ele alınmasına ek olarak bu iki kavramın gerek birbirleriyle gerekse disiplinle olan ilişkisine ve alan açısından ifade ettiği anlama temas edilmiş olması da önemlidir.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Neşet Çağatay-İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1976) 1-10.

<sup>8</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 6-7.

<sup>9</sup> Hasan Onat-Sönmez Kutlu, ed. *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012) 41-46. Kavramlara dair bilgiler, ilgili metinde ayrıntılı bir biçimde yer aldığından burada kavramların tanımlanmasına ayrıca yer verilmiştir.

<sup>10</sup> Onat-Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 41-42.

## 1.2. Kaynaklar

1967 tarihli eser, kaynaklar açısından analiz edildiğinde kavramlar ile ilgili eksikliğin kaynaklarda da var olduğu görülür. Dolayısıyla bu metnin giriş kısmında kaynaklara ait bir başlık olmadığı gibi alanın kaynakları ile ilgili bilgilere de yer verilmemiştir.<sup>11</sup> Oysaki metnin içeriği söz konusu edildiğinde fırak literatürüne ait çok sayıda klasik kaynaktan istifade edildiği görülmektedir. Bu eserlerin başında ise Ebu'l-Hasan el-Eş'ari'nin (ö. 324/935-36) *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, Abdulkâhir el-Bağdâdi'nin (ö. 429/1037-38) *el-Fark beyne'l-Fırak*, Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyini'nin (ö. 471/1078) *et-Tabsîr fi'd-Din* ve Ebu'l-Feth eş-Şehristâni'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal* gibi önemli metinleri gelmektedir. Hatta bu klasik eserler yalnızca kaynak olarak kullanılmamış, metnin ilerleyen bölümlerinde bazen de bu eserlerin kendi arasındaki kaynaklık ilişkisine dair birtakım değerlendirmelere yer verilmiştir. Örneğin Eş'ari'nin *Makâlâtü'l-İslamiyyîn* adlı eseri, Bağdâdi'nin *el-Fark beyne'l-Fırak* adlı eserinin kaynakları arasında gösterilmiştir. Bu iki eser ise birlikte Şehristâni'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinin en önemli kaynakları arasında görülmüştür.<sup>12</sup> Buna rağmen ilgili kaynaklar, eserin giriş kısmında müstakil olarak ele alınmadığı gibi eserlere dair herhangi bir değerlendirmede de bulunulmamıştır. Eserde alana özgü çok önemli Türkçe kaynaklar kullanılmış olmasına rağmen bu kaynaklar açısından da benzer bir durumun söz konusu olduğu söylenebilir.

2012 tarihli eser, kaynaklar açısından değerlendirildiğinde daha farklı bir görünüm ile karşılaşırız. Zira bu eserde İslam Mezhepleri Tarihi'nin hem kaynaklarına hem de bu kaynakların temel özelliklerine müstakil bir başlık altında değinilmiştir. Bu başlıkta önce birinci el kaynakların özellikle de fırka mensuplarının bizzat kendilerince kaleme alınan temel metinlerin önemine temas edilmiş, bu eserlerin genel özelliklerine ve sorunlarına değinilmiş daha sonra ise eserlerin genel bir sıralamasına kronolojik bir biçimde yer verilmiştir. Bu doğrultuda ilgili eserlerde geçen bilgilere nasıl yaklaşılması gerektiği, bilgilerin sıhhat testinin nasıl yapılacağı ve metinlerin muhtemel yazılış nedenlerinin neler olduğu gibi hususlar üzerinde durulmuştur. Ayrıca fırak yazım geleneğinin nasıl bir ihtiyaçtan doğduğu, hangi şartlar altında gelişerek şekillendiği ve zamanla nasıl birbirinden farklı makâlât geleneklerine dönüştüğü vurgulanmıştır. Devamında ise Nâşi el-Ekber (ö. 293/906), Kummi (ö. 301/913), Ebu'l-Kasım el-Kâ'bi (ö. 319/931), Eş'ari (ö. 324/941), Bağdâdi (ö. 429/1037), İbn

<sup>11</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 1-10.

<sup>12</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 43.

Hazm (ö. 456/1064) ve Şehristânî (ö. 548/1153) gibi önemli isimlerin makâlât, fırak ve milel-nihal edebiyatında yer edinmiş önemli eserlerinin künye bilgileri zikredilmiştir.<sup>13</sup> Bu eserde ayrıca metnin kendi kaynaklarından da bahsedilmiş ve bu kaynakların temel özelliğinin her fırkanın kendi kaynakları arasından seçilmiş metinler olduğu vurgulanmıştır.<sup>14</sup> Bu metinlere ilgili fırkalara kaynaklık eden diğer klasik literatüre ek olarak çağdaş araştırmaların da eklenmesi gerektiği vurgulanmalıdır.

## 2. Muhteva

### 2.1. Önsöz ve Giriş

#### 2.1.1. Önsöz

Birinci eserimiz olan 1967 tarihli İslam Mezhepleri Tarihi başlıklı eserin 1967 tarihli ilk önsözünde İslam Mezhepleri Tarihi disiplinin İslam düşünce tarihine ek olarak Kelâm ve İslam Felsefesi gibi alanlar açısından ifade ettiği önem üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda İslam mezheplerini anlamadan kelâm ilminin sağlıklı bir şekilde değerlendirilemeyeceği şeklindeki tespit önemlidir. Daha sonra ise İslam Mezhepleri Tarihi'nin en temelde fırkaların doğuşunu araştırdığı vurgulanmıştır. Hemen akabinde ise bu disiplinin temel amaçlarından birinin farklı dinî hareketler arasında hangisinin doğru yolda bulunduğunu belirlemek ve sapık fırkaların durumlarını tespit etmek olduğu şeklindeki cümlelere yer verilmiştir.<sup>15</sup>

Hemen belirtmelidir ki İslam Mezhepleri Tarihi'nin doğru yolda olan mezhepleri belirlemek ya da sapık fırkaların tespitini yapmak gibi bir misyonu bulunmamaktadır. Her ne kadar klasik dönemde böyle bir role soyunan bazı eserler kaleme alınmış olsa da cumhuriyet dönemi ile birlikte belirginleşen Mezhepler Tarihi metodolojisi, bu disiplinin yukarıda belirtildiği gibi bir misyonunun olmadığını net bir biçimde ortaya koymuştur. Böyle bir misyonun temelde İslam Mezhepleri Tarihi disiplinine değil en azından fikirler düzeyinde Kelâm disiplinine ait olduğu ayrıca vurgulanmalıdır. Zira bir disiplin olarak Kelâm, İslam inanç esaslarının akıl ve nakil zemininde tespit ve savunusuna ek olarak hangi inanç biçiminin ve din yorumunun İslam'a uygun olduğunu belirleme gibi bir amaca sahiptir. Esas itibarıyla

<sup>13</sup> Onat-Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 46-49. Eserler, ilgili metinde liste halinde yer aldığından burada ayrıca zikredilmemiştir.

<sup>14</sup> Onat-Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 15.

<sup>15</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, IX. Burada fırkaların sapık olarak nitelendirilmesinin ayrı bir soruna işaret ettiği vurgulanmalıdır. Fırkaların bazı görüşlerinin hakikat ile olan ilişkisine dair birtakım değerlendirmelerde bulunabilir ancak bir fırkanın bütün olarak sapık ilan edilmesi, beşerî bir yapı olan fırkanın olgusal gerçekliğiyle uyuşmamaktadır.

Kelâm ile İslam Mezhepleri Tarihi disiplinlerinin temel ayrışma noktalarından birini de bu husus oluşturmaktadır. Yani bir disiplin olarak Kelâm, normatif/kural koyucu bir doğaya sahipken İslam Mezhepleri Tarihi deskriptif/betimleyici bir doğaya sahiptir. Deskriptif bir doğaya sahip olan İslam Mezhepleri Tarihi'ne normatif bir misyon yüklemek, bu disiplinin metodolojik doğasına aykırıdır. Dahası bu durum, disiplinin kaynak kullanımı, kavram okuması ve fikirlerin tespitine ek olarak fırkaların gelişiminin izlenmesi, değerlendirilmesi ve İslam düşüncesine katkılarının ortaya koyulması gibi önemli ve hassas noktalardaki ilmi duruşunu olumsuz yönde etkileyerek amacını gerçekleştirmesini, temel misyonunu yerine getirmesini ve ilimler geleneğindeki konumunu tahkim etmesini engelleme gibi olumsuz bir işlev görecektir.

Aslında İslam Mezhepleri Tarihi'nin deskriptif doğasının karşımıza çıkardığı bu durum, disiplinin tanımı üzerinden rahatlıkla ortaya koyulabilir. Klasik dönemde "İtikâda müteallik bâtil mezhepleri kaydeden bir ilim"<sup>16</sup> şeklinde tanımlanan disiplin, modern dönemlerde yaklaşık bir asırlık tecrübenin zihinlerden süzülmesiyle şu şekilde tanımlanmıştır: İslam Mezhepleri Tarihi, geçmişte ve günümüzde siyasi ve itikâdî gayelerle vücut bulmuş İslam düşünce ekollerini, doğuşu, gelişmesi, fikirleri, edebiyatı ve İslam düşüncesine katkılarını temel kaynaklardan hareketle fikir-hadise-zaman ve mekân irtibatı bağlamında betimleyici bir yöntem ve tarafsız bir gözle inceleyen bir bilim dalıdır.<sup>17</sup> Son yapılan tanıma bakıldığında İslam Mezhepleri Tarihi'nin bir disiplin olarak görüşleri ya da fırkaları İslam terazisine vurarak ele alma ve bu durum üzerinden bazı değerlendirmelerde bulunma gibi bir misyonunun olmadığı hemen fark edilmektedir. Dolayısıyla bu disiplin, İslam düşüncesi içerisinden neşet etmiş ya da kendisini bir şekilde İslam'a nispet eden fırkaları ve fikir hareketlerini objektif bir anlama çabası üzerinden olduğu gibi resmetmekle mükelleftir. Yani İslam Mezhepleri Tarihi; dışlayıcı, yargılayıcı ve ötekileştirici değil birleştirici, anlayıcı, yorumlayıcı ve kuşatıcıdır.

İlgili eserin önsöz kısmında ayrıca 1960'lı yıllarda fakültelerde ders olarak okutulan İslam Mezhepleri Tarihi'ne dair çok az yayının bulunduğu ifade edilmiştir. Bu eserde itikâdî İslam mezheplerine yani fırkalara ek olarak fıkıh mezheplerine yer verileceğinden bahsedilmesi<sup>18</sup> ise ilginç bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne

<sup>16</sup> Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Mevzû'âtü'l-'Ulûm*, çev. Taşköprüzâde Kemalüddin Mehmed Efendi (İstanbul: İkdâm Matbaası, Darü's-Saade, 1313), 347.

<sup>17</sup> Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihi'ne Giriş* (İstanbul: DEM Yayınları, 2013), 10-11.

<sup>18</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, IX.



kadar bu eserde önsözde ifade edildiği şekliyle fıkıh mezheplerine ayrıntılı olarak yer verilmemiş olsa da bilindiği üzere fıkıh mezhepleri, İslam Mezhepleri Tarihi'nin öncelikli ve temel uğraş alanları arasında yer almamaktadır. Fıkıh mezhepleri, fırkaların anlaşılmasında önemli roller icra etmekle birlikte fıkıh mezhepleri dendiğinde akıllara ilk olarak fıkıh disiplini modern tabirle İslam Hukuku gelmektedir. Dolayısıyla nispî bir konu geçişliliği ve kesişme düzeyi olmakla birlikte İslam Mezhepleri Tarihi denildiğinde gerek tarihte gerekse günümüzde fıkıh mezhepleri değil siyasi-itikâdî fırkalar akla gelmektedir. Son kertede ifade edilmelidir ki fıkıh mezhepleri, barındırdığı siyasi özelliklerle de kelâmî söylem ve potansiyele ek olarak fırkalarla olan diyalektik ilişkileri ve teşekkül süreçlerinin incelenmesi üzerinden İslam Mezhepleri Tarihi'nin ilgi alanına girerek inceleme konusu haline gelir. Örneğin erken dönemlerde Mu'tezile, Hanefilik'ten bağımsız düşünülemezken ilerleyen dönemlerde Mâturîdîliğin bu konuma geldiği görülür. Esasen Eş'arîliğin anlaşılmasında Şâfilîliğin yeri ve önemi de benzer bir rol ve muhtevaya sahiptir. Dolayısıyla Hanefilik, Mu'tezile ve Mâturîdîlik ile ilişkisi bağlamında; Şâfilîlik, Eş'arîlik ile ilişkisi bağlamında; Hanbelîlik ve Zâhirîlik gibi yapılar da oluşturmuş olduğu siyasi, kelâmî ve itikâdî söylemleri bağlamında İslam Mezhepleri Tarihi'nin ilgi alanına girer.

Benzer bir sorunun bu eserin tamamlanamamış ikinci cildinde Tasavvuf'un tarihçesinden ve tarikatlardan bahsedileceğinin vurgulanması şeklinde karşımıza çıktığı görülmektedir.<sup>19</sup> Belirtilmelidir ki yukarıda bir disiplin olarak fıkıh ve fıkıh mezheplerinin fırkalar ve İslam Mezhepleri Tarihi ile ilişkisine dönük olarak ifade edilenler, Tasavvuf disiplini ve tarikatlar için de geçerlidir. Dolayısıyla İslam Mezhepleri Tarihi başlığını taşıyan modern bir eserde Tasavvuf'a ve tarikatlara yer verme gayreti içerisine girilmesi sıra dışı bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu her iki durumun özellikle klasik sonrası dönemde şekillenen makâlât yazıcılığının kaynaklık ettiği edebiyatın modern İslam Mezhepleri Tarihi yazıcılığı üzerindeki istenmeyen bir etkisi şeklinde varlık kazandığı söylenebilir.

1967 tarihli İslam Mezhepleri Tarihi başlıklı eserin ikinci baskısı için kaleme alınan önsözde önce Hz. Peygamber döneminde mezheplerin bulunmadığına temas edilmiş daha sonra ise mezheplerin doğuş sebeplerine maddeler halinde yer verilmiştir. Normal şartlar altında önsözde değil de giriş kısmında ele alınması gereken bu sebepler, ilgili eserin giriş başlığı olmadığından önsözde işlenmiş ve "siya-

<sup>19</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, IX.

set”, “İslam devletinin sınırlarının genişlemesi”, “menfaat” ve “bilgisizlik” şeklinde sıralanmıştır.<sup>20</sup> İçerikleri farklı şekillerde doldurulan bu başlıkların ardından mezheplerin doğuşunun tarihlendirilmesi ile ilgili olarak Hz. Osman dönemi ve şehit edilmesinden sonraki zaman dilimine işaret edilmiştir.<sup>21</sup> Oysa tarihsel gerçekler göstermiştir ki Hz. Osman dönemi olayları, fırkaların doğuşunda etkili olmakla birlikte o dönemde herhangi bir firkadan bahsetmek mümkün değildir.

2012 tarihli İslam Mezhepleri Tarihi başlıklı eserin önsözü, din ile dinin anlaşılma biçimlerini karşılaştıran ifadelerle başlamaktadır. Din, vahiy kaynaklı iken din anlayışlarının bütünüyle beşerî olduğu vurgulandıktan sonra bu beşerî din anlayışlarının kurumsallaşması ile adına mezhep denen yapıların ortaya çıktığı vurgulanmaktadır. Mezheplerin siyasî-itikâdî ve fikhî-amelî olmak üzere ikiye ayrıldığı vurgulandıktan sonra böyle bir kategorik ayırım fark etmeksizin tüm mezheplerin beşerî ürünü olduğu ve dinle özdeşleştirilemeyeceği bir kez daha ifade edilmektedir.<sup>22</sup> Fırkalaşma olgusu bağlamında çeşitli Kur’an ayetlerinin dile getirildiği ve Kur’an’ın fırkalaşmaya olumsuz bakışına<sup>23</sup> dair ifadelerin yer aldığı cümlelerin ardından fırkalaşmanın temelinde esasen egemenlik meselesinin yer aldığı ileri sürülmüştür.<sup>24</sup> Devamında İslam Mezhepleri Tarihi’nin kısa bir tanımı yapılarak bu disiplinin temel işlev ve misyonlarına temas edilmiştir.<sup>25</sup>

Bu eserin önsöz kısmında İslam Mezhepleri Tarihi’nin metodolojik çerçevesine de kısaca temas edilmiştir. Fıkıh mezheplerinin bu disiplinle olan ilişkisi de dile getirilen hususlardandır. Buna göre İslam Mezhepleri Tarihi’nin öncelikli araştırma alanı Hâricilik, Mürcie, Şia, Mu’tezile ve Ehl-i Sünnet gibi siyasî-itikâdî farklılaşma hareketleriyken Hanefilik, Mâlikilik, Şâfiilik ve Hanbelilik gibi fıkıh ekollerinin itikâdî boyutunun da bu disiplinin araştırma alanları içerisinde yer

<sup>20</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, X-XI.

<sup>21</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, XI.

<sup>22</sup> Onat-Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 13.

<sup>23</sup> Kur’an’ın fırkalaşma olgusuna bakışı ile ilgili müstakil bir çalışma için bkz. Şükrü Aydın, *Kur’an’ın Fırkacılık Olgusuna Yaklaşımı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018). Fırka-i nâciye rivayetinin Kur’an ayetleri açısından analizine yer veren bir çalışma için bkz. Özden Kanter, “Kurtuluşa Eren Fırka/El-Fırkatu’n-Nâciyye İnancı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/31 (2017): 29-46.

<sup>24</sup> Onat-Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 14.

<sup>25</sup> Onat-Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 14.

aldığı vurgulanır.<sup>26</sup> Devam eden satırlarda eserde yer alan mezheplerin kendi kaynaklarından hareketle tanıtılmaya çalışıldığı, ilgili mezheplerin oluşturduğu bölümleri kaleme alan yazarların ise herhangi bir mezhebi övme ya da yerme amacı gütmeyeceği hususene ifade edilmiştir. Böylece hem mezheplerüstü yaklaşıma hem deskriptif tutuma hem de objektiflik ve tarafsızlığa vurgu yapılmıştır. Bu eserin önsöz başlığında kendisine yer bulan unsurlardan biri de İslam'ın temel kurucu ilkelerini ifade eden İslam ortak paydasıdır. Buna göre İslam'ın temel inanç esasları olan tevhid, nübüvvet ve meâd inancına sahip olan her insan, mezhebî durumu ne olursa olsun Müslümandır.<sup>27</sup>

Bu iki eser, önsözleri üzerinden karşılaştırıldığında bariz farklılıkların olduğu göze çarpmaktadır. Birinci eserde İslam Mezhepleri Tarihi'nin misyonuna dair gerçeklikle örtüşmeyen bazı ifadelere yer verilirken ikinci eserde bu disiplinin misyonu ile daha gerçekçi ve işlevsel değerlendirmelerin yer aldığı görülür. Özellikle disiplinin konuları, amacı ve usûlü ile ilgili oldukça farklı yaklaşımların sergilendiği görülür. İkinci eserde ayrıca mezheplerin beşerî yönüne vurgu yapılması, firkalaşma olgusuna Kur'an'ın nasıl baktığının ifade edilmesi, disiplinin tanımına ek olarak metodolojik çerçevesine temas edilmesi ve firkalarla ilgili bilgi verilirken temel kaynakların önemine değinilmesi önemlidir. Yine objektiflik vurgusu yapılması, mezheplerüstü yaklaşım ve İslam ortak paydası gibi Müslümanların birliğine hizmet eden aynı zamanda mezhep olgusunun doğru anlaşılmasını kolaylaştıran ilkelere yer verilmesi ayırt edici hususlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 2.1.2. Giriş

1967 tarihli eserin giriş başlığı yer almadığından bu eserin giriş kısmı ile ilgili herhangi bir değerlendirme yapma imkânına sahip değiliz. Bununla birlikte böyle bir muhtevaya sahip bir eserin giriş başlığının olmamasının ciddi bir eksiklik olduğu peşinen belirtilmelidir. Zira eserlerin giriş kısımlarında disiplinlerin tanım, amaç ve konularına ek olarak kavramlara, kaynaklara ve usûle dair bilgilere yer verilmekte böylece de eserin içerdiği konuların ilmi bir bakış açısıyla anlamlandırılması sağlanmış olmaktadır. Giriş bölümünün olmaması halinde ise eserlerde ciddi boşluklar oluşmakta ve eserin muh-

<sup>26</sup> Onat-Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 15. Fıkıh ekollerinin itikâdi boyutuna ek olarak bu ekollerin siyasi-itikâdi firkalarla yaşamış olduğu tarihsel ve düşünsel yakınlaşma da fıkıh mezheplerinin dolaylı yoldan da olsa İslam Mezhepleri Tarihi'nin ilgi alanına girmesini sağlayan hususlar arasında yer aldığı söylenebilir.

<sup>27</sup> Onat-Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 15.

tevasının belirli bir mantık örgüsü içerisinde aynı zamanda metodolojik bir bağlamda anlam kazanması neredeyse imkânsız bir hale gelmektedir. Aynı zamanda giriş başlığının yokluğu, kavramlar ve kaynaklar ile ilgili değerlendirmeleri de eksik bıraktığından eserin bütünlüğünü ve ilmî değerini olumsuz yönde etkilemektedir. Dahası giriş başlığı olmadığında eserin özeldi kendi disiplini genelde ise İslam ilim geleneği içerisinde nereye oturduğunu, günümüzde ne tür roller icra ettiğini ve disiplinin geleceğine dair nasıl bir projeksiyon sunma kapasitesine sahip olduğunu kestirmek zorlaşmaktadır.

2012 tarihli eserin ise oldukça uzun sayılabilecek aynı zamanda doyurucu bir muhtevaya sahip giriş başlığına yer verdiği belirtilmelidir. Çok sayıda başlık içeren giriş kısmının ilk başlığı, İslam Mezhepleri Tarihi'nin tanımını, amacını ve kısa tarihçesini ele almaktadır.<sup>28</sup> Daha sonra ise İslam Mezhepleri Tarihi'nin yöntemine yer verilmektedir. Bu yöntemin temel dinamikleri olarak karşımıza “veri toplama, tasnif etme ve üzerinde çalışma aşaması”; “bilgi, belge ve verilerin fikir, olay, zaman ve mekânla irtibatının kurulması, etkin kullanılması, yeniden inşa ve değerlendirme aşaması” gibi hususlar çıkmaktadır.<sup>29</sup> Daha sonra ise giriş kısmında din-mezhep ilişkisi ve İslam ortak paydası gibi başlıklara yer verilmektedir.<sup>30</sup> Bu başlığı, disiplinin temel kavramları ile ilgili başlık takip etmekte daha sonra ise Mezhepler Tarihi'nin kaynaklarına ve bu kaynakların temel özelliklerine temas edilmektedir.<sup>31</sup> Son başlıkta ise mezheplerin doğuş sebepleri yer almaktadır. Bu sebepler; “insan unsuru”, “sosyal değişme ve siyaset”, “düşünce özgürlüğü” ve “Kur'an'ın mezheplerin doğuşundaki rolü” bir de “İslam'ın farklı coğrafyalara yayılarak diğer kültür ve medeniyetlerle etkileşime girmesi” olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>32</sup> Yukarıda kaydedilen başlıklar genel olarak değerlendirildiğinde bu eserin giriş kısmında bir disiplinin hareket alanını ve temel dinamiklerini yansıtan başlıkların seçildiği rahatlıkla söylenebilir. Kaldı ki ancak bu tür başlıkların giriş kısmında işlenmesi suretiyle alana dair ön hazırlık yapılmış ve disiplin ile ilgili temel noktalara ana metne geçmeden önce temas edilmiş olmaktadır.

## 2.2. Bölümler

1967 tarihli eser, bölüm içerikleri özellikle de bölüm başlıkları açısından analiz edildiğinde karşımıza klasik bir makâlât ya da fırak

<sup>28</sup> Onat-Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 19-24.

<sup>29</sup> Onat-Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 24-35.

<sup>30</sup> Onat-Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 35-41.

<sup>31</sup> Onat-Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 41-49.

<sup>32</sup> Onat-Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 49-57.

eseri görünümünün çıktığı öncelikle belirtilmelidir. Gerek bölüm başlıklarının kurgusu ve çokluğu gerek sıralaması gerekse başlıklarda tercih edilen bazı kavramlar, bu şekilde düşünmemize veri sunacak bir içeriğe sahiptir. Dolayısıyla ilgili metnin bu haliyle son dönemlerde kaleme alınan bir İslam Mezhepleri Tarihi eserinden daha çok klasik tarzda oluşturulan eserleri anımsattığı peşinen söylenmelidir. Kaldı ki aslında bahsedilen bu durum, 1967 tarihli eser ile ilgili olarak gündeme getirilen hususların ve yöneltilen tenkitlerin de başlıca nedeni konumundadır.

2012 tarihli eser; bölüm başlıkları, bölümler için tercih edilen kavramlar, bölüm içerikleri ve bölümlerin sıralanması açısından analiz edildiğinde diğer eserle arasında bariz farklılıkların olduğu görülür. Bu farklılıkların en önemlilerinden biri olarak ise karşımıza klasik fırak yazıcılığının etkisinden olabildiğince uzak bir yazıcılık sergileme şeklindeki yaklaşımın çıktığı söylenebilir. Bu yaklaşımın temelinde ise fırkaların kronolojik olarak konumlandırılması, fırka-zihniyet ayırımına gidilmesi, tarihte gerçekten de müstakil bir fırka olarak temayüz etmiş yapıların ele alınması buna bağlı olarak da bölümlerin ve alt başlıkların sayısının makul ve gerçekçi bir düzeyde tutulması şeklindeki hassasiyetlerin yer aldığı söylenebilir. Yine fırkalar ele alınırken ilk olarak isimlendirme sorununa temas edilmesi, fırkaların tarihçesine, doğuşuna ve teşekkülüne, yayıldığı bölgelere, alt kollarına, edebiyatına, kendine özgü kavramlarına, temel siyasi, itikâdi ve fikhî görüşlerine, ahlak ve hukuk anlayışlarına, kendi içerisindeki farklılaşmalara ve günümüzdeki durumlarına değinilmesi de bu anlamda önemlidir.

2012 tarihli eserin toplamda dört bölümden ve eklerden oluştuğu görülmektedir. Birinci bölümde “Haricilik”, “Mürchie” ve “Mu’tezile”, ikinci bölümde “Şiilik” üst başlığının altında “Şiiliğin Doğuşu, İlk Şii Fikirler ve İlk Şii Hareketler”, “İmamiyye Şiası”, “Zeydilik”, “İsmaililik”, “Dürzilik” ve “Nusayrilik” yer almaktadır. “Ehl-i Sünnet” üst başlığını taşıyan üçüncü bölümde önce “Ehl-i Sünnet’in Teşekkül Süreci ve Fikrî Çerçevesi” başlığı daha sonra ise “Mâturidilik” ve “Eş’arilik” yer almaktadır. Üçüncü bölümün son başlığı ise “Ehl-i Sünnet’in Fikhî Boyutu”na ayrılmıştır. Eserin son bölümü olan dördüncü bölüm, dört alt başlığa ayrılmaktadır ve bu başlıklar, “Yezidilik”, “Vehhâbilik”, “Bâbilik-Bahâilik” ve “Kadiyânîlik”ten oluşmaktadır. “Alevilik” ve “Kızılbaşlık” ile ilgili iki ekin ardından “Dizin” ve “Yazar Özgeçmişleri” ile eser sonlandırılmaktadır.

1967 tarihli eserin bölüm başlıklarına göz atıldığında birinci bölümde “Havâric”, ikinci bölümde “Şia”, üçüncü bölümde “Bâtınîlik”, dördüncü bölümde “Mu’tezile”, beşinci bölümde “Cebriyye”, altıncı bölümde “Dırâriyye”, yedinci bölümde “Bekriyye”, sekizinci bölümde “Neccâriyye”, dokuzuncu bölümde “Mürchie”, onuncu bölümde

“Kerrâmiyye”, on birinci bölümde “Müşebbihe”, on ikinci bölümde “Ehl-i sünnet” adlı yapıların yer aldığı görülür. On üçüncü ve on dördüncü bölümlerde herhangi bir bölüm başlığı kullanılmamış ve bu bölümlerin ilkinde “Dürzilik”, “Yezîdilik” ve “Vehhâbilik”, ikincisinde ise “Ahmedîlik-Kadiyânîlik”, “Bibliyografya” ve “İndeksler” yer almıştır.

1967 tarihli eserin bölüm başlıkları ile ilgili olarak temas edilmesi gereken ilk husus, başlıklar için tercih edilen kavramların gerçekten de birer fırka adı olup olmadığıdır. Bilindiği üzere her fırka adı aynı zamanda bir kavramdır ancak firkalar ile ilgili kullanılan her kavram bir fırka adına karşılık gelmemektedir. Bu durumun en güzel örneklerinden biri Bâtınîliktir. Bâtınîlik kavramına baktığımızda ise karşımıza bir fırka değil zihniyet çıkar. Kaldı ki bâtinî zihniyete çok farklı firkalarda farklı şekillerde rastlamak mümkündür. Buna rağmen elimizdeki eserde Bâtınîlik, İsmailîliğin yerine bir fırka adı olarak konumlandırılmıştır. Oysaki bâtinî zihniyet yalnızca İsmailîliğe indirgenemeyeceği gibi bu zihniyete İsmailîliğin dışındaki farklı firkalarda, geleneklerde ve düşünce sistemlerinde birbirinden değişik tasavvurlar halinde rastlanabilmektedir. Bâtınîlik için geçerli olan bu durumun eserde kendisine başlık olarak yer bulan Cebriyye ve Müşebbihe için de geçerli olduğu belirtilmelidir. Cebriyye ve Müşebbihe de Bâtınîlik’te görüldüğü gibi bir fırka adı değil bir zihniyet ya da tasavvur olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna rağmen Cebriyye ve Müşebbihe, bu eserde birer fırka olarak takdim edilmiştir.<sup>33</sup>

Dırâriyye ve Bekriyye gibi yapıların müstakil bölüm başlıkları olarak karşımıza çıkması ise başlıklarla ilgili bir başka sorun alanına karşılık gelmektedir. Zira bu yapılar, bilindik anlamda bir fırka değil bir kişinin ismi ve görüşleri etrafında kümelenmiş basit ve ibtidâî yapılar biçiminde temayüz etmektedir. Bölüm başlıkları oluşturulurken kronoloji de göz önünde bulundurulmamıştır. Yani firkalar tarih sahnesine çıkış sırasına göre bölümlerde yer almamıştır. Örneğin Mürçie, Şia ve Mu’tezile’den önce tarih sahnesine çıkmasına rağmen eserde Şia ve Mu’tezile’den sonra kendisine yer bulmuştur. Hâlbuki firkaların tarihsel akıştaki yerinin ortaya koyulabilmesi adına süreç merkezli fikrî takip ilkesine dikkat edilmeli ve firkalar buna göre ko-

<sup>33</sup> Benzer bir sorun, Diyanet İslam Ansiklopedisi’nde de yer almaktadır. Bu ansiklopedinin birçok maddesinde tarihte gerçek anlamda varlık göstermemiş, fırka olarak temayüz etmemiş ya da zihniyet olarak belirmiş yapılar, fırka biçiminde sunulmuştur. Konu ile ilgili bir çalışma için bkz. İsmail Akkoyunlu, “Diyanet İslam Ansiklopedisi’nin İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Maddeleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 11/1 (2018): 117-120.

numlandırılmalıdır. Fırkaların birbirleriyle yaşamış olduğu etkileşimin tespiti ve net bir biçimde ortaya koyulması da bu noktada gösterilecek hassasiyete bağlıdır. Yine bu fırkaların İslam düşünce tarihinde işgal ettiği yerin zamansal bağlamlar üzerinden aynı zamanda diyalektik bir biçimde tespit edilmesi de kronolojik yaklaşımı zorunlu kılmaktadır.

Başlıklar için tercih edilen alt başlıklar da bu bağlamda tartışma ve değerlendirme konusu yapılmalıdır. Normal şartlar altında böyle bir eserde ana başlıkların altında ilgili fırkanın doğuşu, görüşleri, kolları ve günümüzdeki durumu gibi alt başlıklara temas edilmesi beklenir. Her ne kadar başlıklardan hemen sonra ilgili yapı hakkında kısa bilgiler verilse de hatta bazı fırkaların günümüzdeki durumuna kısaca temas edilse de çoğunlukla gerçekte var olup olmadığı tartışmalı olan alt kollara odaklanılmıştır. Mu'tezile ve Mürcie, bu durum için güzel bir örnektir. Örneğin eserde önce Mürcie isminin nereden geldiğine dair değerlendirmelere yer verilmiş daha sonra ise hemen Mürcie'nin gerçekte bir fırka olup olmadığı tartışmalı olan kollarına geçilmiştir. Bu kollar ise Yunüsiyye, Gassâniyye, Tumâniyye, Sevbâniyye, Merisiyye ve Ubeydiyye şeklinde kaydedilmiş ve her bir kol hakkında kısaca bilgiler verilmiştir.<sup>34</sup> Böylece fırkanın doğuşu ve görüşleri gibi son derece önemli hususlar ihmal edilmiştir.

Benzer bir durumun yukarıda belirtildiği şekliyle Mu'tezile için de geçerli olduğu görülür. Eserde Mu'tezile'nin doğuşuna dair klasikleşmiş itizal hadisesine değinilmekte aslında böylece kompleks yapılar olan fırkaların doğuşu tek bir nedene indirgenmekte hemen sonrasında ise Mu'tezile'nin sayıları yirmi dördü bulan alt kolları sıralanmaktadır.<sup>35</sup> Alt başlıklar ile ilgili farklı değerlendirmeler açısından on ikinci bölüm olan Ehl-i Sünnet'in de iyi bir örnek olarak öne çıktığı söylenebilir. Ehl-i Sünnet başlığı ile ilgili olarak vurgulanması gereken ilk husus, bu başlığa Eş'arilik ve Mâturîdilik gibi yapılarla değil de Hanefilik ve Mâlikilik gibi fıkıh mezhepleriyle başlanmasıdır. Her ne kadar bu fıkıh mezhepleri, Ehl-i Sünnet çatısı altında olsa da öncelikli olarak fıkıhın konusudur ve Eş'arilik ve Mâturîdilik gibi yapılardan sonra dahası bu yapılarla olan ilişkisi üzerinden özellikle de kelâmî ve itikâdî potansiyelleri bağlamında ele alınmalıdır.

Alt başlıklarla ilgili temas edilmesi gereken bir başka husus, Selefiyyûn şeklinde nitelendirilen yapının Ehl-i Sünnet'in itikâdî açıdan kollarından biri olarak konumlandırılmasıdır. Belirtilmelidir ki Selefiyyûn, bir mezhep olmadığı gibi Ehl-i Sünnet'in itikâdî kollarından

<sup>34</sup> Çağatay-Çubukçu, 141-144.

<sup>35</sup> Çağatay-Çubukçu, 108-134.

biri değildir ve ehl-i hadis'e karşılık kullanılan bir tür zihniyettir. Dolayısıyla Selefiyyûn adlı yapıyı Ehl-i Sünnet'in bir alt kolu olarak konumlandırmak, tarihsel ve düşünsel gerçeklikle örtüşmemektedir.<sup>36</sup> Alt başlıklarla ilgili bir başka nokta ise Eş'ariliğe yeterince yer ayrılmışken Mâturidiliğe kısaca değinilmiş olmasıdır. Aslında Eş'arilik ve Mâturidiliğin müstakil bölüm başlıkları olarak konumlandırılmamaları ayrı bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iki yapının Ehl-i Sünnet ile olan kompleks ve geçirgen ilişkisi, tarihsel ve düşünsel bir gerçeklik olarak karşımızda durmakla birlikte Eş'arilik ve Mâturidiliğin ayrı yapılar olarak başlıklandırılıp ele alınması, anlaşılma ve konumlandırılma açısından önem arz etmektedir. Mâturidilik ile ilgili olarak İmâm Mâturîdî'nin dışında müstakil bir biçimde ele alınan tek ismin Ebû Cafer et-Tahâvi olması ise dikkat çekilmesi gereken bir başka noktadır.

Bölüm başlıklarının kurgusu, başlıklarda tercih edilen kavramlar ve üst başlık-alt başlık ilişkisine dair genel tespit ve değerlendirmelerin ardından bölümlerin kurgusuna, kompozisyonuna ve bu bölümlerde nasıl bir fırak ya da Mezhepler Tarihi yazıcılığının yer aldığına temas etmek gerekir. İslam Mezhepleri Tarihi edebiyatını yansıtan fırak literatürü, kabaca şahıs merkezli, konu merkezli ve fırka merkezli olmak üzere üç şekilde kurgulanmıştır. 1967 tarihli esere baktığımızda bu eserin fırka merkezli olarak oluşturulduğu görülür. Bu eserde fırkalar ele alınırken takip edilen usûl ile ilgili olarak ise birçok noktaya temas edilebilir. Bu noktaların başında tarihi olayların özellikle de siyasi meselelerin bazı başlıklarda kendisine yer bulmasına rağmen fırkaların doğuşundaki etkisine yeterince temas edilmemesi gelmektedir. Örneğin eserin birinci bölümünü oluşturan Haricilik, Cemel Vakası ile başlatılmakta, bu olay hakkında bilgiler verilmekte ancak Cemel Vakası'nın Hariciliğin doğuşundaki rolüne temas edilmemektedir.<sup>37</sup> Benzer bir durumun belirli bir noktaya kadar Sıffin Savaşı ile ilgili verilen bilgiler ve yapılan değerlendirmeler için de geçerli olduğunu belirtmek gerekir.<sup>38</sup> Yani bir fırkalaşma hareketi olarak Haricilik ele alınırken siyasi hadiselerle fikirler ve fikir hareketleri arasında herhangi bir bağ kurulmamaktadır. Böylece aslında siyasi tarihle düşünce tarihi, birbirine uzak hatta birbirinden kopuk bir şekilde ele alınmış olmaktadır. Bu bağın kurulamaması ise siyasi tarihle düşünce tarihinin kesişim noktasında yer alan fırkaların an-

<sup>36</sup> Selefilik ile ilgili benzer muhtevaya sahip değerlendirmeler için bkz. İsmail Akkoyunlu, "İbn Teymiyye'de Selef ve Selefiyye Kavramları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019): 548-551.

<sup>37</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 11-12.

<sup>38</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 12-19.



lamlandırılmasının önündeki en büyük engellerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Tüm bu süreçlerde sosyal tarih boyutunun neredeyse tamamen yok sayılması ise başka bir sorundur. Zira fırkalar aynı zamanda sosyolojik hareketlerdir ve bu tür hareketlerin anlaşılmasında gerek sosyal tarih boyutuna dikkat çekilmesinin gerekse sosyal tarihle siyasi tarih ve düşünce tarihinin harmanlanarak aynı düzlemde ele alınmasının önemi büyüktür.

Hariciliğin doğuşu ile ilgili temas edilmesi gereken bir başka nokta ise bu fırkanın doğuşunun bir şahıs ile ilişkilendirilmesi ve Urve b. Udeyye'nin İslam'da bir fırkanın ortaya çıkmasına sebep olan ilk kişi olarak nitelendirilmesidir.<sup>39</sup> Oysa bilinmektedir ki fırkaların oluşmasında bazı isimler öne çıkmakla birlikte hiçbir fırka, tek bir kişinin eseri olarak nitelendirilemez. Zira fırkalar birer kitle hareketidir ve kitleler tarafından sahiplenilmek ve temsil edilmek suretiyle varlık kazanır. Hariciliğin doğuşunun diğer tüm faktörler göz ardı edilerek tahkim hadisesine indirgenmesi<sup>40</sup> de diğer gelişmelerin yok sayılmasına dahası bu hadisenin aslında Hariciliğin doğuşunda bardağı taşıran son damla olduğu gerçeğinin görmezden gelinmesine neden olan benzer bir sorundur. Yine Şiiliğe ek olarak Hariciliğin doğuşunda Kur'an'ın keyfi bir biçimde tefsir edilmesinin etkili olmasının vurgulanması devamında ise bu iki fırkanın Müslümanlar arasında düşmanlık tohumları ektiğinin ifade edilmesi<sup>41</sup> de ele alınmalıdır.

Bilindiği üzere Kur'an'ın farklı şekillerde anlaşılacak yorumlanması, fırkaların doğuşunda etkili olmakla birlikte fırkaların doğuşunu sadece bu husus üzerinden okumak bir tür indirgemeciliktir. Yine İslam fırkalarının fitne odakları olarak takdim edilmesi ise Müslümanların birliğine hizmet etmediği gibi adı ve görüşleri ne olursa olsun fırkaların anlaşılmasının ve İslam düşüncesine katkılarının açığa çıkarılmasının önündeki en büyük engeldir. Bilindiği üzere adı ne olursa olsun tüm İslam fırkaları, özellikle teşekkül süreçlerinde sorun çözme potansiyelleriyle paralel bir biçimde Müslümanların siyasi ve sosyal hayatlarına ek olarak din ve düşünce dünyalarında önemli roller üstlenmiş ve İslam düşüncesinin gelişimine bir şekilde katkı sunmuştur. Aslında günümüz Mezhepler Tarihi yazıcılığının üzerinde odaklanması gereken noktalardan biri de burası olmalıdır. Örneğin Haricilik, Kureyş'in merkezî otoritesine tepki, Kur'an merkezli toplum inşası, adil-otoriter yönetim arayışı ve baskın Kureyş

<sup>39</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 15.

<sup>40</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 36.

<sup>41</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 25. Hariciliğin doğuşunda Kur'an'ın rolü ile ilgili benzer değerlendirmeler için ayrıca bkz. Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 36.

asabiyetine rağmen herkesin hatta bir kölenin bile halife olabileceğini vurgulaması gibi hususlar üzerinden İslam düşüncesine açılım kazandırmıştır. Buna rağmen eserde Hariciliğin bu katkıları görmezden gelinmiş ve Haricilik, sürekli bir biçimde olumsuz yönleri üzerinden takdim edilmiştir.

Hariciliğin Zeydiyye ve İmâmiyye ile birlikte “ehl-i bid’at” fırkaları olarak nitelendirilmeleri<sup>42</sup> de sorunlu bir bakış açısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira adına fırka denilen yapıların tamamı sonradan ortaya çıkmıştır ve bu yapılar, sonradan ortaya çıkmış olmalarından hareketle konumlandırılacaksa hepsi bid’at durumuna düşmektedir. Oysa bilinmektedir ki fırkaların tamamı sonradan ortaya çıkmış olmakla birlikte hepsi bid’at olarak nitelendirilmemekte ve burada müellifin zihniyetine aynı zamanda mezhebî aidiyetine göre değişiklik gösteren bir filtreleme ve seçmeci yaklaşım uygulanmaktadır. Ayrıca belirtilmelidir ki erken dönemlerde sünnet karşıtı anlamında bid’at olarak görülen birçok husus, ilerleyen dönemlerde sünnet tasavvurunun genişleyerek farklılaşması sonucu bid’at olma vasfını yitirmiş ve kendisine sünnet olgusu içerisinde meşru bir zemin edinmiştir. Örneğin erken dönem sünni tasavvurda kelâm ile iştigal etmek çoğunlukla bid’at olarak görülmüşken dördüncü asrın başlarından itibaren kelâm, sünni tasavvurda meşru bir ilim haline gelmiştir. Ehl-i Sünnet kelâmı şeklindeki kullanımın ilgili dönemde varlık kazanarak günümüze kadar gelmiş olması, bu duruma işaret etmektedir. Bid’at olgusunun ikiye ayrılarak “bid’at-ı hasene” şeklinde bir kavramlaştırmanın İslam düşünce tarihinde erken devirlerden itibaren yer almış olması da aslında tam olarak böyle bir duruma işaret etmektedir.

1967 tarihli eserde dikkat çeken bir başka husus ise örneğin Hariciliğin bir kolu olan İbâdiyye ile ilgili değerlendirmelerde bulunurken bu fırkanın konumunun Ehl-i Sünnet ile mukayese edilerek oluşturulmaya çalışılmasıdır. İbâdiyye ile ilgili dikkat çekilecek çok fazla husus varken bu fırkanın Ehl-i Sünnet’e en yakın fırka olarak etiketlenmesi<sup>43</sup> bu duruma işaret etmektedir. Ayrıca ifade edilmelidir ki eğer İbâdiyye, diğer fırkalarla ilişkisi üzerinden ele alınacaksa bu potaya Haricilik ve Mu’tezile’nin de dâhil edilmesi gerekir. Bilinmektedir ki İbâdiyye, Ehl-i Sünnet ile etkileşimine ek olarak Hariciliğin

<sup>42</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 38.

<sup>43</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 38.

içinden çıkmış bir fırkadır ve Mu'tezile ile de yoğun bir etkileşim yaşamıştır.<sup>44</sup> Öyleyse bu noktada yapılması gereken en esaslı iş, fırkalar tasvir edilirken bu fırkaların görüşlerinin sadece diğer fırkalarla mukayese üzerinden değil kendi iç dinamiklerinden hareketle, İslam düşüncesine katkıları doğrultusunda aynı zamanda bütüncül bir şekilde ortaya koyulma çabası içerisine girilmesidir.

Hariciliğin eserde konumlandırılması ile ilgili bu menfi durumlara ek olarak bazı müspet durumlara da temas etmek gerekir. Örneğin eserde hem Hariciliğin fikhî boyutuna temas edilmiş<sup>45</sup> hem de Haricilik kavramına ek olarak bu fırka için kullanılan "mârîka" ve "ehl-i şur'ât" gibi isimlendirmelere yer verilmiştir.<sup>46</sup> Fırkaların zihin haritalarının ve anlam dünyalarının açığa çıkarılmasında önemli olan bu kavramsal zenginliğin kayıt altına alınması, çağdaş eserler açısından önem arz etmektedir. Eserde Haricilik hakkında bilgi verilirken kullanılan bir kavramın üzerinde durulmasında fayda vardır. Bu kavram, Şia kavramıdır, Hz. Ali'nin kendi yaşadığı dönemdeki taraftarları için kullanılmaktadır ve ifadeden anlaşıldığı kadarıyla Şiiliğe göndermede bulunmaktadır.<sup>47</sup> Hâlbuki burada yani Sıffin savaşının yaşandığı dönemde Şia kavramı henüz ıstılâhî bir anlam kazanmamış, bir fırkaya ad olmamış ve kelime anlamı itibariyle taraftarlık manasının dışına henüz taşmamıştır.<sup>48</sup> Bu durum da bize göstermektedir ki özellikle fırka adları söz konusu olduğunda kavramların kelime anlamıyla ıstılâh anlamı arasındaki farka dikkat edilmeli, kavramlardaki zamana ve mekâna bağlı anlam değişikliklerinin izleri çok iyi sürülmeli, özetle fikir, düşünce ve kavramlardaki zaman ve mekân kaymasından yani anakronizmden kaçınılmalıdır.

Eserde Haricilik ile ilgili tüm bu tespit ve değerlendirmelere konu olacak hususların ardından Hariciliğin kollarına geçilmiştir. Bu kollar ise Muhakkime-i Ülä, Ezarika, Necedât, Sufriyye veya Ziyâdiyye,

<sup>44</sup> Mezkûr etkileşim ile ilgili müstakil bir araştırma için bkz. Orhan Ateş, "Mu'tezile İbaziye Etkileşimi", *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi = International Journal of Social Sciences*, 1/6 (2017): 16-45. Ayrıca bkz. Orhan Ateş, "İbâdi Fikirlerin Oluşumunda Mu'tezile'nin Rolü", *İslâmî İlimler Dergisi*, 10/1 (2015): 85-109.

<sup>45</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 38.

<sup>46</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 36.

<sup>47</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 15.

<sup>48</sup> Şiiliğin doğuşu ve Şia kavramının ıstılâhî manada ilk kullanımı ile ilgili ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Hasan Onat, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (1997): 79-119.

Acârîde ve İbâdiyye şeklinde not edilmiştir.<sup>49</sup> Hariciliğin tüm bu kolları; şirk, tekfir, iman ve imâmete dair görüşleri üzerinden kayıt altına alınmış ancak bu kolların birbirleriyle ya da genel Haricî düşünceye olan ilişkisine dair değerlendirmelere çok fazla yer verilmemiştir. Sufriyye, Acârîde ve İbâdiyye örneklerinde görüldüğü üzere bazen de Hariciliğin alt kollarının daha alt kollara ayrılması ile ilgili bazı değerlendirmelerde bulunulmuştur.<sup>50</sup> Yine bu alt kolların ilerleyen dönemlerde hangi fırkalarla ne tür etkileşimler yaşadıklarına dair birtakım değerlendirmelerde bulunulmuş olması<sup>51</sup> da önemlidir. Bazı Haricî fırkaların gulât kapsamında değerlendirilmesi<sup>52</sup> ise ayrıca not edilmeyi hak etmektedir.

1967 tarihli eserde olduğu gibi 2012 tarihli eserde de fırka merkezli bir yazıcılık takip edilmiştir. Bu doğrultuda 2012 tarihli eserde ilk olarak Haricilik fırkasının yer aldığı görülür.<sup>53</sup> Eserde Haricilik ele alınırken önce isimlendirme konusu ile başlanmış daha sonra ise Hariciliğin tarihçesine geçilmiştir. Bu doğrultuda fırkanın ortaya çıkış sebepleri, temel görüşleri, Haricî zihniyetin belirgin nitelikleri ve Kur'an algıları gibi hususlar işlenmiştir. Ardından Hariciliğin fırkalara ayrılması söz konusu edilmiş ve Haricilik içerisinde çıkan Ezarika, Necedât, Acârîde, Beyhesiyye ve Sufriyye gibi alt kollara temas edilmiştir. Sonrasında ise Haricî fırkalardan günümüze ulaşan tek kol olan İbâdiyye hakkında yine isimlendirme, ortaya çıkış, yayılış bir de dinî ve siyasi görüşleri bağlamında bilgilere yer verilmiştir. İbâdiyye'nin günümüzdeki durumu ile ilgili değerlendirmelerle başlık sonlandırılmıştır. İbâdiyye'nin diğer alt kollardan farklı olarak ayrıntılı bir şekilde işlenmiş olması ise önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

2012 tarihli eserde Haricilik ile ilgili ilk olarak tahkim hadisesinden bahsedilmekte, Haricîler için kullanılan diğer isimlere yer verilmekte ve ardından tarihçeye geçilmektedir. Tarihçe kısmında Hariciliğin oluşumunu hazırlayan sebepler süreç merkezli olarak aynı

<sup>49</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 46-51.

<sup>50</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 49-51.

<sup>51</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 50.

<sup>52</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 50.

<sup>53</sup> Çalışmamızın giriş kısmında da ifade edildiği üzere bölümlere ve başlıklara dayalı muhteva ile ilgili değerlendirmelerde bölüm başlıklarının kurgu ve kompozisyonu çok büyük oranda benzerlik gösterdiğinden 2012 tarihli metnin tamamı değil yalnızca Haricilik başlığı söz konusu edilecektir. Böylece muhtevada yer verilen bilgiler istisna edilecek olursa usûle dair değerlendirmeler üzerinden gerçekleştirilecek tekrar mahiyetindeki analizlerden de uzak durulmuş olacaktır.

zamanda fikir-hadise-zaman-mekân irtibatı bağlamında ele alınmaktadır. Tüm bu veriler analiz edilirken Hariciliğin doğuşunu yalnızca tahkim hadisesine bağlayan indirgemeci bir yaklaşımdan uzak durulmuş ve fırkanın doğuşu etraflı bir biçimde ele alınmıştır.<sup>54</sup> Haricilerin siyasî ve itikâdî görüşleri aktarılırken yalnızca bu görüşlerin mahiyetine değinilmemiş aynı zamanda hem orijinal ve özgün yönlerine hem de İslam düşüncesinin gelişimine yaptığı katkılara temas edilmiştir.<sup>55</sup> Hariciliğin fırkalara ayrılışı başlığında hem bu alt kolların ortaya çıkış sebepleri ve görüşleri hem birbirleriyle ilişkisi hem de genel Haricî telakkiyle benzerlik ve farklılıkları bağlamında değerlendirmelere yer verilmiştir.<sup>56</sup> Yine de söz konusu alt kollar olduğunda 1967 tarihli eserde de karşımıza çıkan bir hususa temas etmek gerekir. Bu husus, Ezarika, Necedât, Acârîde, Beyhesiyye ve Sufriyye gibi alt kollar hakkında bilgi verilirken bu alt kolların gerçek anlamda bir fırkaya karşılık gelmediğinin dahası birkaç tikel görüş etrafında şekillenen basit yapılar olduğu gerçeğinin vurgulanmamış olmasıdır. Örneğin Beyhesiyye fırkasının doğuşu ile ilgili basit bir fikhî meseleye temas edilmiş ancak bu mesele üzerinden gerçek bir fırkalaşmanın zuhûr etmeyeceği üzerinde durulmamıştır.<sup>57</sup>

Haricilik başlığının son kısmında İbâdiyye'ye yer verilmiş ve bu fırka gerek mütedil görüşleri gerekse günümüzde varlığını devam ettiren tek yapı olması nedeniyle müstakil ve ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bu doğrultuda önce isimlendirme meselesine temas edilmiş, İbâdiyye için kullanılan farklı isimlere yer verilmiş daha sonra ise bu fırkanın oluşumu Haricilik örneğinde gözetilen usûl hassasiyetinin bir benzeri gözetilerek analiz edilmiştir.<sup>58</sup> İbâdiyye'nin teşekkülü işlenirken Haricilikle<sup>59</sup> ve diğer Haricî fırkalarla<sup>60</sup> olan ilişkisine temas edilmiş olması ise önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Ardından önce İbâdiyye'nin Uman, Yemen ve Kuzey Afrika gibi bölgelerde yayılışına bir de siyasî, itikâdî ve fikhî görüşlerine yer verilmiştir.<sup>61</sup> Son olarak ise İbâdiyye'nin günümüzdeki durumuna değinilmiş ve başlık sonlandırılmıştır. 2012 tarihli eser, fırak yazıcılığı bağlamında Haricilik özelinde ele alındığında bazı tikel sorunlar barındırmakla birlikte bu eserin modern dönem Mezhepler Tarihi yazıcılığının

<sup>54</sup> Onat-Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 64.

<sup>55</sup> Onat-Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 66-69.

<sup>56</sup> Onat-Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 69-72.

<sup>57</sup> Onat-Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 72.

<sup>58</sup> Onat-Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 73-74.

<sup>59</sup> Onat-Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 74.

<sup>60</sup> Onat-Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 76.

<sup>61</sup> Onat-Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 75-86.

usûle dair birikim ve perspektifinin güzel bir örneğini sergilediği söylenebilir. Fırkaların ötekileştirilmemesi, görüşlerinin kendi kaynaklarından hareketle, teşekkül süreci göz önünde bulundurularak aynı zamanda İslam düşüncesine katkıları bağlamında olabildiğince objektif bir şekilde ortaya koyulma çabasının sergilenmesi, böyle bir tespitte bulunmayı mümkün kılan hususların başında gelmektedir.

1967 tarihli eserin ikinci bölümünde Şia yer almaktadır. Bu bölümün hemen başında Şia adlı topluluğa Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra rastlandığı ifade edilmiş<sup>62</sup> ancak bu topluluğun siyasi-itikâdi bir fırka olarak bilinen Şia olmadığına temas edilmemiştir. Şiilik, tarihsel olarak konumlandırılırken de Hz. Ali öncesi ve Hz. Ali sonrası olacak şekilde ikiye bölünmüştür. Hz. Ali zamanında ortaya çıkan Şia; Şia-i Üla, Mufaddıla, Sâbbe ya da Gâliyye/Müellihe şeklinde gruplandırılırken Hz. Ali'nin ölümünden sonra ortaya çıkan Şia, Keysâniyye, Zeydiyye, İmâmiyye ve Gâliyye şeklinde gruplandırılmıştır.<sup>63</sup> Bu taksimde karşımıza çıkan temel sorun, Hz. Ali zamanında var olduğu ileri sürülen Şii tasavvur ya da yapılanmaların gerçekte bir fırkalaşma hareketi olmadığı dahası bu yapılanmaların içerisinde sistematik itikâdi kabülleri barındırmayan basit siyasi oluşumlar ya da taraftarlıklar olduğu hususunun gündeme getirilmemesidir.<sup>64</sup> Eserde Şiiliğin doğuşu ile ilgili Abdullah İbn Sebe faktörünün gerçek dışı görülerek değerlendirmeye alınmaması<sup>65</sup> ise önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Şiiliğin doğuşu ile ilgili son dönem araştırmaları göstermiştir ki Şiiliğin doğuşunda Abdullah İbn Sebe'nin önemli bir figür olarak öne sürülmesi, tarihsel gerçekliklerle uyumsuzdur.<sup>66</sup> Abdullah İbn Sebe'nin ise daha çok Şia-i Üla olarak isimlendirilen Mufaddıla, Sâbbe ve Gâliyye ile ilgili olarak gündeme getirildiği görülmektedir.<sup>67</sup>

İlerleyen satırlarda Hz. Ali sonrası gelişen Şiiliğe geçiş yapılmış önce Keysâniyye hakkında bazı tarihi rivayetlere yer verilmiş daha sonra ise Keysâniyye'nin İmâmiyye ve Râfıza'dan farkı ortaya koyulmuştur.<sup>68</sup> Zeydiyye ile ilgili değerlendirmelerde ise bu fırkanın Mufaddıla'dan çıktığı ifade edilmiş ve temel fikirlerine değinilmiştir.

<sup>62</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 52.

<sup>63</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 52.

<sup>64</sup> Şiiliğin doğuşu ile ilgili olarak bkz. Onat, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi", 81 vd.

<sup>65</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 54.

<sup>66</sup> Şiiliğin doğuşu bağlamında Abdullah İbn Sebe ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Siddik Korkmaz, *Tarihin Tahrifi: İbn Sebe Meselesi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005).

<sup>67</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 54-55.

<sup>68</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 55-58.

Daha sonra ise Zeydiyye'nin Sâlihiyye, Süleymâniyye ve Cârüdiyye gibi kollara ayrıldığı vurgulanarak günümüzdeki durumu hakkında kısa bilgiler verilmiştir.<sup>69</sup> İmâmiyye başlığında ise bu yapının aslında Zeyd b. Ali'yi (ö. 122/740) terk eden Sâbbe olduğu, bu nedenle kendilerine Râfîzî dendiği, Zeyd b. Ali'nin öldürülmesinden sonra imam seçmeye kalktıkları için de İmâmiyye şeklinde isimlendirildikleri vurgulanmıştır.<sup>70</sup> On iki imâm inancının bu fırka açısından önemine değinilmesinin ardından İmâmiyye'nin fıkıh tasavvurunun Caferilik olduğuna dikkat çekilmiştir.<sup>71</sup> İmâmiyye'ye ait imamların masumiyetine ek olarak nas ile tayini gibi hususların ardından usûl ve furûa ait bazı değerlendirmelere yer verilmiş ardından ise İmâmiyye başlığı sonlandırılmıştır.<sup>72</sup> Genelde Şiilik özelde ise Zeydiyye ve İmâmiyye hakkında bilgi verilirken bu firkaların doğuşuna ve fikirlerinin oluşmasına kaynaklık eden siyasî, itikâdî ve ictimâî şartlara ise neredeyse hiç temas edilmemiştir. Böylelikle Şiilik ve Şiilikle ilgili diğer oluşumlar, bir anlamda türedi yapılar olarak görülmüştür.

Eserde Keysâniyye, Zeydiyye ve İmâmiyye'nin ardından Gâliyye'ye geçilmiş ve Gâliyye, daha önce de ifade edildiği şekliyle Hz. Ali sonrası dönemde ortaya çıkan bir fırka olarak takdim edilmiştir.<sup>73</sup> Oysaki Gâliyye, bir fırka adı olarak değil Tasavvuf da dâhil olmak üzere birbirinden farklı geleneklerde kendisine yer bulan bir tasavvur olarak varlık kazanmıştır. Diğer bir deyişle Gâliyye, herhangi bir fırkanın adı değil farklı siyasî, itikâdî ve sûfî yapıların gulât görüşleri üzerinden bir araya getirilmesiyle varlık kazanan şemsiye bir kavramdır.<sup>74</sup> Gâli unsurların merkezinde birçok düşünce sisteminde görülebilecek olan teşbîh, ibâha, tenâsüh, hulûl ve rec'at gibi unsurların yer alması,<sup>75</sup> bu duruma işaret etmektedir. Gâliyye'nin Şii bir fırka olarak takdim edilmesine ek olarak Hattâbiyye, Kâmilîyye, Beyâniyye, Harbiyye, Mukannâniyye, Hulmâniyye, Hallâciyye, Nusayriyye ve Dürziyye gibi çok sayıda alt kola ayrıldığığının vurgulanması<sup>76</sup> da benzer bir soruna

<sup>69</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 58-59.

<sup>70</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 59.

<sup>71</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 61.

<sup>72</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 62-65.

<sup>73</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 65.

<sup>74</sup> Mustafa Öz, "Gâliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 333.

<sup>75</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 65.

<sup>76</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 66.

işaret etmektedir. Yukarıdaki taksimde yer almamasına rağmen eserde Şia'nın beşinci kolu olarak Nusayriler'e de değinilmiştir.<sup>77</sup>

Eserin üçüncü bölümü, Bâtınîlik başlığını taşımaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi Bâtınîlik, bir fırka değil zihniyete verilen bir addır. Diğer bir deyişle Bâtınîlik, mütedil sûfi telakkilerden aşırı Şii tasavvurlara varıncaya kadar kendisine yer bulmuş olan bâtinî eğilimli anlayışlara verilen ortak bir addır.<sup>78</sup> Her ne kadar İsmailîlik fırkasına verilen adlardan biri Bâtınîlik olsa da bu durum, Bâtınîliğin gerçekte bir fırka adı olmasından değil, en iyi İsmailîlik tarafından temsil edilen bir zihniyet olmasından diğer bir deyişle Bâtınî teorinin İsmailî doktrin içerisindeki özgül ağırlığından kaynaklanmaktadır. Buna rağmen eserde Bâtınîlik, başta İsmailîlik olmak üzere çok sayıda alt kola ayrılmış bulunan bir fırka şeklinde takdim edilmiştir. Eserde Bâtınîlik için kullanıldığı ifade edilen Tâlimiyye, Haşîşiyye, Melâhide, Seb'iyye, İbâhiyye ve Zenâdika gibi isimlerin<sup>79</sup> gerçekte İsmailîlik için kullanılan isimler olması da bu anlamda önemlidir. Yine İsmailîliğin Musta'liyye ile birlikte önemli bir kolu olan Nizâriyye'nin İsmailîliğin bir kolu olarak değil de Bâtınîliğe verilen adlardan biri olarak sunulması<sup>80</sup> da benzer bir bakış açısının yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Metinde Bâtınîliğin teolojisi ve felsefesi ile ilgili olarak sunulan bilgilerin<sup>81</sup> gerçekte İsmailî teoriye ait olduğunu da bu bağlamda belirtmek gerekir.

İlgili bölümün hemen başında Bâtınîliğin İslam akidesine en büyük zararı veren aynı zamanda İslamiyet'e zıt bir fırka olarak nitelendirilmesi,<sup>82</sup> dikkat çekmektedir. Hâlbuki Bâtınîliğin İslam düşüncesine verdiği zararlar şeklinde sübjektif değerlendirmeler üzerinden değil kendi doğası, karakteristik yapısı, başta Tasavvuf olmak üzere diğer düşünce sistemlerindeki yansıması, İslam düşünce tarihinde işgal ettiği yer ve ifade ettiği anlam gibi hususlar üzerinden ele alınması beklenirdi. Bâtınîlik ile ilgili yer verilen ifadelerden biri de bu zihniyetin müteşâbih ayetlere ek olarak muhkem ayetleri de tevil

<sup>77</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 67-75.

<sup>78</sup> Avni İlhan, "Bâtınîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 190.

<sup>79</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 84.

<sup>80</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 84.

<sup>81</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 92-105.

<sup>82</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 76. Metnin ilerleyen sayfalarında Bâtınîliğin İslam'dan ayrılmış sapık bir fırka şeklinde nitelendirilmesi de benzer bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bkz. Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 107.



etme girişiminde bulunmuş olmasıdır.<sup>83</sup> Bâtınlığın kurucusu olarak Meymûn b. Deysan (ö. 222/836) ve Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh (ö. 261/874) gibi isimlerin gösterilmesi<sup>84</sup> de dikkat çekilmesi gereken hususlar arasında yer almaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi fırkaların, mezheplerin ya da zihniyetlerin tek bir kişi ya da kişilerle başlatılarak doğuş süreçlerinin açıklanmaya çalışılması sorunludur. Bu zihniyetin kurucusu ve en önemli temsilcileri olarak gösterilen kişilerin gerçek amaçlarının İslam'ı yıkmak olduğunun ifade edilmesine<sup>85</sup> ek olarak Bâtınlığın Sünnilik karşıtlığı zemininde doğduğunun vurgulanması<sup>86</sup> ise bir başka sorun alanına işaret etmektedir. Bu ifadelerin dışında Şiilikle irtibatlı olsun ya da olmasın Bâtınî zihniyetin doğuşuna dair başka bilgilere yer verilmediği görülmektedir.

Metnin devamında Bâtınlığın İsmailiyye ve Mübârekiyye olarak ikiye ayrıldığı, Mübârekiyye'nin de iki koldan oluştuğu ve gerçek Bâtınlığın Mübârekiyye'nin ikinci kolu olan ve imâmeti Muhammed b. İsmail'in soyuna tahsis eden kitle olduğu vurgulanmaktadır.<sup>87</sup> Sonrasında ise Bâtınlığın çok sayıda fırkaya ayrıldığı belirtilmekte ve bu fırkalar hakkında klasik eserlerden hareketle kısa bilgiler verilmektedir. Aynı zamanda bu fırkalar ile ilgili son derece olumsuz bir dil kullanılmasına ek olarak fırkaların tarihsel gelişimi, siyasî ve itikâdî görüşleri hatta bâtinî zihniyetleri hakkında herhangi bir bilgi verilmemektedir. Ortaya çıkan bu durumun klasik eserlerin etkisine ek olarak bu fırkaların gerçekte bir fırka olup olmadığı ile ilgili sorunlar ve tartışmalar bağlamında açıklanması mümkündür. Bâtınî fırkalar olarak ise şunlar sayılmaktadır: Ebû Müslümiyye, Mukannâiyye, Hürremiyye, Mâziyâriyye, Karâmita ve Sabbâhiyye.<sup>88</sup>

Mu'tezile, 1967 tarihli eserin dördüncü bölümü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bölümün hemen başında tarafsızlar grubu olarak bilinen ve ilk Mu'tezile olarak nitelendirilen kişilerden bahsedilmekte ve erken dönem siyasî hadiseleri karşısında tarafsız kalma gibi bir tavır sergileyen bu kişilerin Mu'tezile'nin öncüleri oldukları ifade edilmektedir.<sup>89</sup> Her ne kadar sonraki satırlarda hicrî ikinci asrın ortalarından

<sup>83</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 76.

<sup>84</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 76.

<sup>85</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 76.

<sup>86</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 78.

<sup>87</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 77.

<sup>88</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 78-84. Bir zihniyet olarak Bâtınlık ve bâtinî zihniyete sahip fırkaların tasnifi ile ilgili müstakil bir çalışma için bkz. Muzaffer Tan, *Bâtınlık Kavramı ve Bâtınî Fırkaların Tasnifi Me-selesi* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000)

<sup>89</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 108.

itibaren teşekkül etmeye başlayan Mu'tezile fırkasının bu Mu'tezile'den farklı olduğu vurgulansa da<sup>90</sup> tarafsızlar grubu olarak Mu'tezile'nin bir fırka şeklinde temayüz etmiş bulunan Mu'tezile'nin öncüleri olarak konumlandırılması sorunludur. Bu durumun fırka adlarını oluşturan kavramların ıstılâhî anlam kazanmış formlarıyla kelime anlamlarını birbirlerinden ayırmamaktan kaynaklandığı söylenebilir. Eserde Mu'tezile adlandırması ile ilgili bu tür değerlendirmelerin ardından fırkanın doğuşuna geçilmiş ve Mu'tezile'nin doğuşu, Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) Hasan Basrî'nin (ö. 110/728) meclisinden ayrılması olayıyla izah edilmiştir.<sup>91</sup> Oysa bilinmektedir ki siyasi ve itikâdî fırkaların doğuşu, birden fazla olayın etkisi ve bileşimiyle gerçekleşmesine ek olarak bir anda değil belirli bir süreçte vuku bulur. Buna rağmen diğer fırkalarda olduğu gibi Mu'tezile'nin doğuşuna etki eden dinî, kültürel, felsefî, siyasî, itikâdî ve ictimâî hadiselerle temas edilmemiştir. Mu'tezile içerisinde gerçekleşen Basra ve Bağdat farklılaşmasına da vurgu yapılmamıştır.

İlerleyen satırlarda önce Mu'tezile'nin beş esasına temas edilmiş<sup>92</sup> daha sonra ise Mu'tezilî fırkalara geçilmiştir. Mu'tezile'nin alt kollarını oluşturan fırkalar olarak ise Vâsiliyye, Amriyye, Huzeyliyye, Nazzâmiyye, Asvâriyye, Muammeriyye, Bişriyye, Hişâmiyye, Murdâriyye, Caferiyye, İskâfiyye, Sumâmiyye, Câhızıyye, Şahhâmiyye, Hayyâtiyye, Kâ'biyye, Cubbâiyye, Behşemiyye, Hâbitiyye, Hammâriyye, Sâlihiyye, Hadbiyye, Ahşediyye ve Huseyniyye zikredilmiştir.<sup>93</sup> Bu fırkalar hakkında bilgi verilirken kısa değerlendirmeler yapılmış, fırkalar fırka kurucusu olarak nitelendirilen bir isme ve bu ismin etrafında şekillenen tikel görüşlere nispet edilmiştir. Ayrıca bu alt kolların gerçekte bir fırka olup olmadığı dahası ana Mu'tezilî bünye ile nasıl bir ilişki içerisinde oldukları ile ilgili tartışmalara ise neredeyse hiç temas edilmemiştir. Mu'tezilî fırkalar hakkında bilgi verilirken fırkalara ait bazı görüşlerin doğrulanması ya da yanlışlanması hatta sapkınlıkla nitelendirilmesi<sup>94</sup> ise dikkat çekici unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yapılırken bazı durumlarda Ehl-i Sünnet'in görüşlerinin mikyas olarak alınması<sup>95</sup> daha önce de belirtildiği şekliyle ayrı bir sorun olarak belirmektedir.

<sup>90</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 108-109.

<sup>91</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 109.

<sup>92</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 109-112.

<sup>93</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 113-133.

<sup>94</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 123.

<sup>95</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 122.

1967 tarihli eserin beşinci bölümü, Cebriyye ve Cehmiyye'ye ayrılmıştır. Hemen belirtmelidir ki Cebriyye, aynen Bâtınlık örneğinde görüldüğü gibi bir fırkayı değil de bir zihniyet, tutum ya da tasavvuru ifade etmektedir. Bütün fırak müelliflerinin üzerinde uzlaştığı bir tanım olmayan Cebriyye, fiillerin insanın özgür iradesiyle değil de Allah'ın kudret ve iradesinin zorlayıcı etkisiyle oluştuğunu savunan grupların ve kitlelerin ortak adına karşılık gelen<sup>96</sup> bir düşünme biçimini ifade etmektedir. Temel dinamikleri itibariyle Allah'ın iradesi karşısında insan iradesinin yok sayılmasına dayalı bu zihniyet, farklı fırkaların ve düşünce sistemlerin içerisinde kendisine değişik oranlarda temsil imkânı bulmuş bir tasavvurdur. Cebrî tutumun farklı fırka ve düşünce sistemlerinde farklı tonlarda temsil imkânı bulmuş olması, aslında Cebriyye'nin bir fırka değil de bir zihniyet ya da tasavvur olduğunun en önemli göstergelerindedir. Buna rağmen eserde Cebriyye, bir fırka olarak takdim edilmiş ve Cebriyye'nin insan iradesini tamamen yok sayan bir fırka olarak İslam düşünce tarihinde yer aldığı vurgulanmıştır.<sup>97</sup> Metnin devamında yer alan "Hakiki Cebriyye fırkası, Cehmiyye'dir"<sup>98</sup> şeklindeki ifade, aslında yukarıda vurgulanan hususları tasdik eder mahiyettedir.

Eserde Cebriyye'den hemen sonra Cehmiyye'ye geçilerek bu fırkanın kurucusunun Cehm b. Safvân (ö. 128/745) olduğu vurgulanmıştır.<sup>99</sup> Bununla birlikte Cehmiyye'nin ortaya çıkışına dair başka herhangi bir hususa temas edilmemiştir. Cehmiyye ile ilgili hem sapkın fikirlere sahip olduğu hem de hicrî V. asırdan sonra Ehl-i Sünnet'e katıldığı yönündeki ifadeler<sup>100</sup> ayrıca dikkat çekmektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki burada bahsedilen husus, fırkalar arası ilişki ve etkileşim konusudur. Bilindiği üzere fırkalar her ne kadar birbirinden ayrı yapılar olsa da bu yapıların bazı kesişim noktaları vardır. Örneğin Cehmiyye'nin kader ya da insan iradesi bağlamında ortaya attığı hususlar, ilerleyen dönemlerde farklı yapılar tarafından içselleştirilerek sahiplenilmiştir. Ancak bu durum, Cehmiyye'nin yukarıda ifade edildiği şekliyle Ehl-i Sünnet'e ya da bir başka fırkaya katıldığı anlamına gelmediği gibi Cehmiyye'nin bazı görüşlerini benimseyen yapıları da Cehmileştirmez. Özetle bu durum, en anlaşılır biçimde tarihsel şartların zorunlu olarak karşımıza çıkardığı fırkalar arası etkileşim meselesiyle izah edilebilecek bir muhtevaya sahiptir.

<sup>96</sup> İrfan Abdulhamid Fettah, "Cebriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 205.

<sup>97</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 134.

<sup>98</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 134.

<sup>99</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 134.

<sup>100</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 134.

Bilinmektedir ki Cehmiyye, Allah'ın yaratılanlara benzemekten tenzihi ve müteşâbihâtın te'vili konularında Ehl-i Sünnet kelâmcılarına; mârifetullahın aklen vücûbu konusunda Mâturîdîliğe; sıfatullahın nefyi (ta'til) ile ru'yetullah, kabir azabı, şefaât, mîzan ve sıratın inkârı konularında Mu'tezile'ye; iman anlayışında ise Mürctie'ye tesir etmiştir. Ayrıca ifade edilmelidir ki Cehmiyye, Bâtınlık ve Cebriyye kadar olmasa da aslında bilindik manada bir fırkadan daha çok akılcılığa dayalı bir din anlayışını ilk kez seslendiren ve kendisinden sonraki fırkalara etkide bulunan bir akım olarak nitelendirilmeyi daha fazla hak etmektedir.<sup>101</sup> Dolayısıyla eserde Cehmiyye'nin müstakil fırka olarak sunulması, kendi içerisinde bazı sorunlar barındırmaktadır. Metnin devamında Cehmiyye'nin görüşlerine yer verilmiş ve bu görüşler, insan irade ve hürriyetinin yok sayılması, ezeli sıfatların nefyi, Allah'ın ilim ve kelâmının hâdis olması, sevap ve ikâbın gerçekleşmesinin zorunluluğu, cennet ve cehennem sonluluğu, imanın marifetten ibaret olması ve ru'yetullah'ın reddi şeklinde sıralanmıştır.<sup>102</sup>

Eserin altıncı ve yedinci bölümleri, Dırâriyye ve Bekriyye'den oluşmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi bu tür yapılar, müstakil bir fırka özelliği taşımayıp belirli bir kişinin görüşleri etrafında şekillenmiş basit ve ibtidâi oluşumlardır. Buna rağmen metinde Dırâriyye ve Bekriyye gibi yapıların müstakil bölümler halinde işlenmiş olması, tarihsel ve düşünsel gerçeklikle örtüşmemektedir. Aslında bu tür oluşumlar hakkında bilgi verilirken sadece kurucu figürün birkaç konu hakkındaki bazı görüşlerinin kayıt altına alınmış olması da yukarıda bahsedilen hususu tesciller niteliktedir. Kaldı ki araştırma konumuz olan eserde de böyle olmuş ve bu yapılar hakkında bilgi verilirken yalnızca kurucu isimlerin bazı konulardaki görüşleri sıralanmıştır. Örneğin metinde sadece Dırâriyye fırkasının kurucusu Dırâr b. Amr'ın (ö. 200/815) fiiller, insan iradesi, istitaat, imâmet ve sıfatlar konusundaki görüşlerine yer verilirken Bekriyye fırkasının kurucusu Bekr b. Zeyd'in ise ruh, ru'yetullah, kebîre ve ilk dört halife hakkındaki görüşleri sıralanmıştır.<sup>103</sup> Bunun dışında ilgili yapılar hakkında birer müstakil fırka olmaları gereğince değinilmesi gereken hususlara değinilmemiştir çünkü bu yapılar, fırka olma hüviyetine sahip değildir.

<sup>101</sup> Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 234-235. Cehmiyye ile ilgili müstakil bir çalışma için ayrıca bkz. Ümit Toru, *İslâm Düşüncesinin İlk Akılcılarından Cehm b. Safvân ve Cehmiyye* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2022)

<sup>102</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 134.

<sup>103</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 136-137.

Eserin sekizinci bölümünde Neccâriyye yer almaktadır. Bilindiği üzere bu yapının müstakil bir fırka mı olduğu yoksa diğer fırkalarla benzer ya da farklı bazı görüşlere sahip ara bir form şeklinde mi temayüz ettiği tartışmalıdır. Nitekim bu yapı, sahip olduğu eklektik doğası nedeniyle<sup>104</sup> fırak literatüründe bazen Mu'tezile, Mürcie ya da Cebriyye'den sayılırken bazen de müstakil bir fırka olarak konumlandırılmıştır. Bu durum, Neccâriyye'nin temsil ettiği görüşlerin diğer fırkalarla paralellik arz etmesi hatta bazı fırkaların görüşleriyle aynılaşması<sup>105</sup> nedeniyle bu fırkanın müstakil bir fırka olup olmadığı sorununu gündeme getirmektedir. Neccâriyye gibi yapıların müstakil birer fırka olarak değerlendirilmesi ile ilgili sorun alanına temas ederken bu yapıların neredeyse kurucusunun dışında hiçbir temsilcisinin bilinmiyor olması da göz önünde bulundurulmalıdır. Buna rağmen eserde Neccâriyye, müstakil bir fırka olarak takdim edilmiş, Neccâriyye'nin görüşlerine yer verilmiş dahası alt kolları kayıt altına alınmıştır. Bu yapı hakkında bilgi verilirken kurucusunun Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö. 230/845) olduğu vurgulanmış ancak bu yapının doğuşuna zemin teşkil eden herhangi bir siyasî, ictimâî ya da itikâdî tartışmaya yer verilmemiştir. Dolayısıyla yapı, bir kişiyle ortaya çıkmış bulunan bir hareket olarak konumlandırılmıştır. Hemen devamında ise Neccâriyye'nin Mu'tezile ve Eş'arilik gibi diğer bazı fırkaların görüşleriyle geçişlilik gösteren fiiller, istitaat, sıfatlar, ru'yetullah ve iman gibi konular hakkındaki fikirlerine temas edilmiştir.<sup>106</sup> Devamında Neccâriyye'nin Burgüsiyye, Zaferâniyye ve Müstedrike gibi alt kollara ayrıldığı vurgulanmış ve bu kollar hakkında kısa bilgilere yer verilmiştir.<sup>107</sup> Alt kollar hakkında verilen bilgilere bakıldığında bu kolların çoğunlukla ana fırkayla benzer görüşlere sahip olduğu görülür. Bu durum da alt kolların birkaç konudaki ihtilaf üzerinden ana bünyeden ayrılıp farklı bir yapı şeklinde varlık kazanmasının tarihsel ve düşünsel açıdan gerçeklik boyutu ile ilgili tartışmaları gündeme getirmektedir.

Mürcie, 1967 tarihli eserin dokuzuncu bölümünde yer almaktadır. Eserde ilk olarak Mürcie isminin kökenine dair beş iddiadan bahsedilmektedir.<sup>108</sup> Mürcie'nin ilk kullanımıyla ilgili olarak Mu'tezile örneğinde görüldüğü gibi erken dönem hadiselerine değinilmiş ancak

<sup>104</sup> İbrahim Hakkı İnal, "Neccariyye Mezhebi Hakkında Bazı Mülahazalar", *Haran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/24 (2010): 33.

<sup>105</sup> Mustafa Öz, "Neccâriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006) 32: 82.

<sup>106</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 138-139.

<sup>107</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 139.

<sup>108</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 141-142.

buradaki kullanımın ıstılâhî bir anlam olmaması dolayısıyla bir fırka olarak Mürcie ile ilişkilendirilemeyeceğine dolayısıyla bu tavrın Mürcie şeklinde isimlendirilemeyeceğine ise temas edilmemiştir.<sup>109</sup> Mürcie isminin kaynağı ile ilgili değerlendirmelerde bu ismin ümit vermek anlamındaki ircâ'dan ya da geciktirmek, ertelemek gibi anlamlara gelen ircâ'dan geldiği vurgulanmıştır. Devamında ise Mürcie hakkında doğuşu ya da görüşleri ile ilgili herhangi bir bilgi vermeden doğrudan Mürcie'nin kollarına geçilmiştir. Bu kollar ise Yunüsiyye, Gassâniyye, Tumâniyye, Sevbâniyye, Merîsiyye ve Ubeydiyye şeklinde not edilmiştir.<sup>110</sup> Mürcie'nin kolları hakkında bilgi verilirken bazı durumlarda bu kolların görüşleri, Ehl-i Sünnet ile örtüşüp örtüşmediğine göre değerlendirilmiştir.<sup>111</sup> Mürcie'nin kolları hakkında verilen bilgilere bakıldığında Neccâriyye örneğinde görüldüğü gibi aslında bu kolların müstakil bir hüviyet arz etmediği, iman teorisi etrafında birleştiği ve ana bünyeye az sayıda fikir ayrılığına sahip olduğu görülür.

Mürcie'den sonra eserde karşımıza çıkan Kerrâmiyye, metnin onuncu bölümünü oluşturmaktadır. Bu bölümde ilk olarak Kerrâmiyye'nin kurucusunun Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869) olduğu kaydedilmiş daha sonra ise diğer bölümlerde görülmemiş bir şekilde kurucu figür ve diğer bazı Kerrâmî isimler hakkında detay derecesinde bilgilere yer verilmiştir.<sup>112</sup> Kerrâmiyye hakkında verilen bilgilerin ise teccim fikri etrafında yoğunlaştığı görülmektedir. Bunun dışında yapının doğuşu ve görüşleri hakkında birkaç konu istisna edilecek olursa yeterli ve doyurucu bilgilere rastlanmamaktadır. Bu durumun ise Kerrâmiyye'nin Mürcie ile olan ilişkisi dahası bazı klasik eserlerde Mürcie'nin bir alt kolu olarak gösterilmesi ile ilgili olduğu düşünülmektedir. Bu bölümde ayrıca Kerrâmiyye'nin görüşlerinin Ehl-i Sünnet ile karşılaştırmalı bir biçimde ele alınması<sup>113</sup> da dikkat çeken hususlar arasında yer almaktadır. Bu bölümde dikkat çeken bir başka nokta ise Kerrâmiyye'nin 3, 6 ya da 12 kolu olduğu ifade edildikten sonra diğer yapılardan farklı olarak alt kollar hakkında bilgi verilmemesi ve sadece alt kolların adlarının kaydı ile yetinilmesidir. Bu duruma gerekçe olarak bu alt kolların birbirlerini tek-

<sup>109</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 141.

<sup>110</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 142-144.

<sup>111</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 144.

<sup>112</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 145-148.

<sup>113</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 148. Ehl-i sünnetin Kerrâmiyye ile ilişkisini konu edinen çağdaş bir araştırma için bkz. Zeynep Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i sünnet'in Kerramiyye Eleştirisi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018).

fir etmemelerinin dolayısıyla tek bir fırka olarak incelenebileceklerinin gösterilmesi<sup>114</sup> ise oldukça ilginçtir. Her ne kadar öne sürülen gerekçe tartışmaya açık olsa da Kerrâmiyye'nin alt kollarının müstakil yapılar halinde konumlandırılarak her biri hakkında ayrı değerlendirmelerde bulunulmaması, modern Mezhepler Tarihi yazıcılığı açısından daha gerçekçi bir yaklaşım olarak görülmektedir. Aynı şekilde bu yaklaşım, tarihsel ve düşünsel gerçekliklerle de örtüşmektedir.

Eserin on birinci bölümünde Müşebbihe yer almaktadır. Bâtnîlik ve Cebriyye başlıklarında ifade edildiği gibi Müşebbihe de bir fırka adı değil sıfatlar ve isimler konusunun merkezinde yer aldığı ulûhiyyet tasavvuruna dayalı bir zihniyet veya tutumdur. Bir başka deyişle Müşebbihe, Allah ile varlıklar arasında benzerlik sonucunu doğuran telakkilere sahip olanların genel adıdır.<sup>115</sup> Buna rağmen eserde bir fırka olarak konumlandırılan hatta alt kollarından bahsedilen Müşebbihe hakkında verilen ilk bilgi, te'vîl ile ilgilidir. Selefiyyûn olarak nitelenen sahâbe ve tâbiîn nesli, Allah'ın muradının dışına çıkma korkusuyla te'vîl'den uzak durmuş ve ayetlerin zâhirine inanarak müteşâbihâtın manalarını Allah'a havale etmişlerdir. Bununla birlikte Selefiyyûn, Allah hakkında teşbihe düşmekten de kaçınmıştır. Sahâbe ve tâbiîn'in tavrı bu şekilde olmakla birlikte zamanla çeşitli fırkalar türemiş ve bu fırkalar, Allah'ı insana benzetmişlerdir. Böylece adına Müşebbihe denen fırkalar doğmuştur. Bu fırkalar ise en temelde Allah'ın zatını insana benzetenler ve sıfatlarını insana benzetenler üzere iki gruba ayrılır.<sup>116</sup> Allah'ın zatını insana benzeten fırkaların çoğu Gulât-ı Şia'ya mensuptur. Bu fırkalar, Sebeiyye, Beyâniyye, Muğiriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Hulûliyye, Hulmâniyye, Mukannâniyye, Azâfira, Hişâmiyye, Yunûsiyye, Müşebbihe, İbrahimiyye, Hâbitiyye ve Kerrâmiyye gibi fırkalardır.<sup>117</sup> Allah'ın sıfatlarını insana benzeten fırkalar ise Haşeviyye, Basra Mu'tezilesi ve Zurâriyye'dir.<sup>118</sup>

Bir tutum ya da zihniyet olarak değil de fırka olarak konumlandırılması nedeniyle oldukça sorunlu bir şekilde içeriklendirilen Müşebbihe başlığı ile ilgili birden fazla hususa temas etmek gerekir. Bunlardan ilki, te'vîl karşıtlığı nedeniyle teşbîh ile suçlanan sahâbe ve tabiîn neslinin Selefiyyûn kavramıyla karşılanmasıdır. Bilindiği üzere

<sup>114</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 148.

<sup>115</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 156.

<sup>116</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 150.

<sup>117</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 151-152.

<sup>118</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 152-153.

Selefiyyûn ya da Selefiyye, ilk üç nesil Müslümanlarını ve bunların ortaya koyduğu din anlayışını ifade etmek amacıyla kullanılmakla birlikte modern bir tabirdir ve sanılanın aksine erken dönemlerde kullanım tecrübesine sahip değildir.<sup>119</sup> Ayrıca sahâbe ve tabiîn nesli, metinde de ifade edildiği üzere çoğunlukla te'vil karşıtlığı sergilemesine rağmen bölüm içerisinde teşbih ile birlikte anılmamıştır. Dahası teşbihî fikirlerin sahâbenin inanışına ve Ehl-i Sünnet'in fikirlerine aykırı olduğu vurgulanmıştır.<sup>120</sup> Hâlbuki özellikle haberî sıfatların te'vil edilmemesi, teşbihi zorunlu bir durum olarak karşımıza çıkarmaktadır. Buna rağmen sahâbe nesli ile teşbihî yaklaşımlar birbirinden ayrıştırılmış ve Müşebbihe denilince teşbihe dayalı bazı görüşlerinden ötürü çoğunlukla Şii Gulât fırkalar sayılmıştır. Dolayısıyla Kerrâmiyye ve Mu'tezile dışında teşbih denilince yalnızca bazı Şii fırkaların akıllara gelmesi gerektiği gibi bir durum ortaya çıkmıştır. Oysaki her ne kadar erken dönem Şii düşünce teşbih tasavvuruna kaynaklık etmiş olsa da teşbih düşüncesini sadece Şia üzerinden okumak tarihsel gerçeklere uymamaktadır. Özellikle ehl-i hadis zihniyeti analiz edildiğinde yoğun te'vil karşıtlığının ister istemez teşbih söylemini gündeme getirdiği görülür. Dolayısıyla teşbih düşüncesi yalnızca Gulât-ı Şia ile anılamaz.<sup>121</sup>

Aslında bu sorunlu yaklaşım, temelde Müşebbihe'nin farklı fırkalarda görülen ve her bir fırkada farklı tonlarda temsil keyfiyetine sahip bulunan bir zihniyet olarak değil de kollara dahi ayrılmış bir fırka olarak takdim edilmesinden kaynaklanmaktadır. Müşebbihe bir fırka biçiminde kurgulanınca diğer benzer örneklerde de görüldüğü gibi bir zihniyet fırkalaştırılmış dahası teşbih söylemine sahip farklı fırkalar, bu fırkanın alt kolları olacak şekilde konumlandırılmıştır. Daha önce de ifade edildiği üzere Müşebbihe'nin alt kolları kurgulanırken teşbih söylemine sahip ehl-i hadis zihniyetinin ve bu zihniyete dayalı bazı Sünnî fırkaların özellikle tasnif dışı tutulması da ilginç bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tüm bu tartışmalara boyut kazandırması adına eserde daha önce fırka olarak sunulan Kerrâmiyye'nin bu bölümde Müşebbihe'nin alt kollarından biri olarak kaydedilmesi konusuna temas etmek gerekir. Bilindiği üzere Kerrâmiyye bir fırkadır ve teşbih düşüncesi, bu fırka içerisinde kendisine temsil imkânı bulmuş bir zihniyettir. Bu yönüyle Kerrâmiyye, teşbih zihniyetine sahip bir fırka olarak belirmektedir. Eserde karşımıza çıktığı şekliyle eğer Müşebbihe bir fırka olarak görülürse teşbih zihniyetine sahip bir fırka da bu zihniyeti üzerinden

<sup>119</sup> İsmail Akkoyunlu, "İbn Teymiyye'de Selef ve Selefiyye Kavramları", 548-551.

<sup>120</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 153.

<sup>121</sup> Konu ile ilgili tespit ve değerlendirmeler için bkz. Yavuz, "Müşebbihe", 156 vd.



Müşebbihe'nin alt kolu olarak kabul edilme gibi izahı zor bir durumla karşı karşıya kalır. Aslında yukarıda adı geçen Şii fırkaların Müşebbihe'nin alt kolları olarak görülmesi de aynı soruna işaret etmektedir.

1967 tarihli eserin on ikinci bölümü, Ehl-i Sünnet başlığını taşımaktadır. Bu başlık, hacmi, muhtevası, kurgusu, kavramları, başlıkları ve konuları ele alış şekliyle diğer bölümlerden bariz bir şekilde ayrılmaktadır. Şüphesiz böyle bir durumun ortaya çıkmasında Ehl-i Sünnet'in bizzat kendisinin bir fırka ya da mezhep olarak konumlandırılma potansiyeli dahası diğer yapılardan farklı bir muhtevaya ve karaktere sahip olması etkilidir. Bölüm, temelde iki başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlık, Sünnî fıkıh mezheplerine ayrılmışken ikinci başlık Ehl-i Sünnet'in itikâdî kolları şeklinde oluşturulmuştur. Birinci başlıkta Hanefilik, Mâlikîlik, Şâfiîlik ve Hanbelîliğe ek olarak İmâm Evzâî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Dâvûd ez-Zâhiri'ye (ö. 270/884) yer verilmiştir. İkinci başlıkta ilk olarak Selefiyyûn yer almakta daha sonra ise Eş'ariyye ve Mâturîdiyye'ye geçilmektedir. Bu başlık dolayısıyla da bölüm, Ebû Cafer et-Tahâvî hakkında verilen bilgilerle sonlandırılmaktadır.

Ehl-i Sünnet başlıklı bölüm, kurgusu itibariyle kabaca değerlendirildiğinde birden fazla sorunla karşılaşıldığı görülür. Bunlardan birincisi, bir İslam Mezhepleri Tarihi eseri olmasına rağmen bölümde fıkıh ekollerine yer verilmesi<sup>122</sup> dahası Ehl-i Sünnet'e bu fıkıh ekolleriyile başlanmasıdır. Her ne kadar Ehl-i Sünnet, gerçek anlamını bu fıkıh ekolleriyile birlikte bulsa da böyle bir eserde Ehl-i Sünnet'in fikhî değil itikâdî boyutunun merkezde olması ve öncelenmesi gerekirdi. Bu fıkıh imamlarının itikâdî görüşlerinden bahsedilmesine rağmen kurucu figür olarak yer aldıkları fıkıh mezheplerinin itikâdî görüşlerinden bahseden bir başlığın olmaması bu bağlamda göz önünde bulundurulmalıdır. Hatta başlıklarda Hanefî Mezhebi şeklinde bir kullanıma yer verilmesine rağmen içerikte bir mezhepten değil de kurucu figürün görüşlerinden bahsedilmesi de aslında benzer bir soruna işaret etmektedir. Diğer bir nokta ise Sünnî fıkıh ekollerinin itikâdî yapılara oranla çok daha ayrıntılı bir biçimde işlenmesidir. Ehl-i Sünnet'in siyasi ve itikâdî boyutunu temsil eden Eş'arîlik ve Mâturîdîlik işlenmeden önce Selefiyyûn şeklinde bir başlığa yer verilmesi ise ayrıca dikkat çekmektedir. Oysa bilinmektedir ki İslam düşünce tarihinde ve fırak geleneğinde Selefiyyûn adlı herhangi bir siyasi-itikâdî yapılanma bulunmamaktadır. Ehl-i hadis'e ve erken dönem sahâbe nesline karşılık gelecek şekilde kullanıldığı anlaşılan bu

<sup>122</sup> Bu hususun 2012 tarihli eserde de benzer muhtevaya sahip bir sorun olarak karşımıza çıktığı vurgulanmalıdır.

kavram böylece literatüre aykırı bir biçimde siyasi-itikâdî bir yapı biçiminde sunulmuştur.

Eserde Ehl-i Sünnet ile ilgili olarak bahsedilen ilk husus, tarihsel vakiyaya da uygunluk arz edecek şekilde Ehl-i Sünnet'in anlam alanının genişliğidir.<sup>123</sup> Bilindiği üzere Ehl-i Sünnet, Haricilik, Mürcie ya da Mu'tezile gibi tanımlama denemelerine imkân veren, sınırları belli ve sistematik bir yapı olma özelliği göstermemektedir.<sup>124</sup> Zira Ehl-i Sünnet, son derece geniş, esnek ve geçişken aynı zamanda çok katmanlı bir anlam alanına sahiptir. Yine de belirtilmelidir ki zor da olsa Ehl-i sünnet ile ilgili herhangi bir tanım yapma girişiminde bulunulmaması, önemli bir eksiklik olarak görülmektedir. Eserde Ehl-i Sünnet'in mezkûr özel durumunun ifade edilmesinin ardından doğrudan fikhî mezheplere geçilerek Ebû Hanife (ö. 150/767) ve Hanefilikten bahsedilmiştir. Ebû Hanife'nin hayatı, eğitimi, eserleri, hocaları, öğrencileri, faziletleri, fıkıh tasavvuru ve itikâdî görüşleri hakkında bilgilere yer verilerek<sup>125</sup> Ebû Hanife ve Hanefilik ile ilgili kısım sonlandırılmıştır. Şâfiilik, Mâlikilik ve Hanbelilik ile ilgili başlıklar,<sup>126</sup> Hanefilik başlığıyla aynı usûl ve içerikle oluşturulduğundan bu bölümle ilgili değerlendirmelerde yalnızca Ebû Hanife ve Hanefilik ile ilgili tespitlere yer verilmiştir.

Ebû Hanife hakkında bilgi verilirken kullanılan "Ebû Hanife'nin kurduğu Hanefilik"<sup>127</sup> şeklindeki cümlenin üzerinde durulması gerekmektedir. Bilinmektedir ki insanların tek başına bir mezhep kurmaları hele bunu kendileri hayattayken yapmaları mümkün de vâki de değildir. Bir fırkanın ya da mezhebin kurulması daha doğru bir ifade ile kurumsallaşması için yaklaşık bir asırlık zaman dilimine ihtiyaç vardır. Dolayısıyla Hanefiliği Ebû Hanife kurmamıştır. Hanefilik, Ebû Hanife'nin itikat ve fıkha dair görüşlerinin sonraki dönemlerde öğrencileri, takipçileri ve taraftarlarınca sistematik hale getirilerek kurumsallaştırılması neticesinde geniş bir zaman diliminde tarih sahnesine çıkmıştır. Hanefilik özelinde Sünnî fıkıh mezhepleri için kullanılan "Bütün Sünnî mezhepler hakır"<sup>128</sup> şeklindeki ifade de analiz edilmelidir. Belirtmelidir ki "hak" nitelemesi, fırkalar ya da mezhepler için değil dinler için kullanılmaktadır. Yani mezheplerin değil dinlerin hakkı ya da bâtılı olur. Unutulmamalıdır ki fırkalar ya

<sup>123</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 154.

<sup>124</sup> Konu ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Sıddık Korkmaz, "Sınırları Belirlenemeyen Dini Bir Oluşum: Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 5/3 (2005): 377-392.

<sup>125</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 154-175.

<sup>126</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 175-188.

<sup>127</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 161, 162.

<sup>128</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 162.

da mezhepler, hak ya da bâtil unsurları, birlikte ve bir arada barındıran beşer ürünü yapılarıdır ve bu durum, hepsi için geçerlidir. Dolayısıyla bu durumda yapılması gereken, fırkaların bir bütün olarak hak ya da bâtil şeklinde nitelendirilmesi değil beşer ürünü bu yapıların içerisinde kendisine temsil imkânı bulan fikirlerinin hak ya da bâtil olma durumlarını analiz etmektir.

Eserde Ehl-i Sünnet'in fikhî boyutu ile ilgili değerlendirmelerin ardından itikâdî boyut gündeme alınmış ve "Ehl-i Sünnet'in İtikâdî Kolları" şeklinde bir başlık oluşturulmuştur. Bu başlıkta ise "Selefiyyûn", "Eş'arî ve Eş'ariyye" bir de "Mâturîdî ve Mâturîdiyye" şeklinde alt başlıklara yer verilmiştir. Bu başlığın kurgusu ile ilgili olarak değinilmesi gereken ilk husus, Selefiyyûn olarak nitelendirilen yapay kavramsallaştırmaya dayalı olgunun Ehl-i Sünnet'in Eş'arilik ve Mâturîdilik öncesi dönemdeki itikâdî boyutunu temsil eden yapı olarak sunulmasıdır. Bilindiği üzere Ehl-i Sünnet'in Eş'arilik ve Mâturîdilik öncesi dönemde itikâdî kabullerini temsil eden bir oluşum vardır ancak bu oluşum, Selefiyyûn değil ehl-i hadis'tir. Dolayısıyla her ne kadar ehl-i hadis'e çoğunlukla selef nesli kaynaklık etmiş olsa da bu neslin ortaya koyduğu akâid tasavvuruna modern dönemlere gelinceye kadar tarihsel vakıaya da uygunluk arz edecek şekilde Selefiyyûn değil ehl-i hadis denmiştir.

Selefiyyûn ile ilgili olarak verilen bilgilere bakıldığında ilk olarak bu yapının sahâbe ve tabiîn dönemindeki Müslümanlardan oluştuğunun vurgulandığı görülmektedir. Selefiyyûn, fıkıh konusunda Kur'an ve sünnete göre hüküm verirken nasların sınırlı, çözülmesi gereken sorunların ise sınırsız olması nedeniyle zamanla fıkıhta reye başvurmak durumunda kalmıştır. Buna rağmen Selefiyyûn, itikâdî meselelerde sıfatlar konusu da dâhil reye yer vermezdi.<sup>129</sup> Bu kurguya bakıldığında aslında Selefiyyûn olarak tanımlanan kitlenin itikat alanında reye başvurmadığı için itikâdî yorum ve söylemlerinin olmadığı fakat fıkıh konusunda rey kullanımına cevâz verildiği için ehl-i rey eğilimli fikhî bir söylem geliştirildiği sonucuna ulaşılmaktadır. Hâlbuki Selefiyyûn, bu başlıkta erken dönem Ehl-i Sünnet'in fikhî boyutunu değil itikâdî boyutunu temsil eden yapı olarak takdim edilmiştir. Bu durum da yukarıda da ifade edildiği şekliyle aslında Selefiyyûn adı verilen itikâdî bir yapılanmanın olmadığı dolayısıyla bu kavramın yerine ehl-i hadis terkininin tercih edilmesi gerektiği tezini doğrulamaktadır. Zira erken dönemde kendine özgü aynı za-

<sup>129</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 191. Selefiyyûn olarak nitelendirilen sahâbe neslinin itikâdî meseleler ele alınırken şu yedi esası benimsediği ifade edilmektedir: Takdis, tasdik, aczi itiraf, sükût, imsak, keff ve marifet ehlini teslim etmek. Bkz. Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 192-194.

manda reye dayalı bir fıkıh tasavvuru geliştirmişken kelâm yapmaktan uzak durarak İslam inanç esaslarını akâid formunda ele alan yapı da ehl-i hadis'tir. Kaldı ki ehl-i hadis, sonraki dönemlerde Hanbelilik adlı bir fıkıh tasavvuru oluştururken sistematik kelâmî bir söylem en azından ekol geliştirememiş ve söz konusu inanç esasları olduğunda ehl-i hadis olarak anılmaya devam etmiştir.

Eş'arî ve Eş'ariyye başlığında ilk olarak Ebû Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935) hakkında kısa bilgiler verilmiş daha sonra ise onun Mu'tezile'den ayrılmasına temas edilmiştir.<sup>130</sup> Eş'arî'nin Eş'ariyye'nin kurucusu olarak nitelendirildiği ifadeler,<sup>131</sup> "Eş'arî, Eş'arilik adında bir mezhep kurmuştur" şeklindeki ifadeler kadar olmasa da sorunludur. Bilinmektedir ki Eş'arî, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra ehl-i hadis kelâmcıları olarak da nitelendirilebilecek olan Küllâbîler'in arasına katılmış ve eski usûl ve muktesebâtıyla yeni din anlayışını harmanlamıştır. Dolayısıyla Eş'arî, kendi yaşadığı dönemde özellikle Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra yeni ya da özgün sayılabilecek ileri düzeyde söylemler geliştirmemiştir. Eş'arilik adı verilen siyasi-itikâdî yapılanmanın oluşumu ise Eş'arî vasıtasıyla değil Eş'arî geleneğinin özellikle Bâkılânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Cüveynî (ö. 478/1085) gibi erken dönem temsilcileri marifetiyle gerçekleşmiştir.<sup>132</sup>

Eş'ariyye başlığının devamında Eş'ariliğin ulûhiyyet, tevhid, ahiret, nübüvvet, iman ve imâmet gibi konulardaki görüşleri peş peşe sıralanmış<sup>133</sup> ancak bu yapının oluşmasına neden olan siyasi, itikâdî, ictimâî ve felsefî unsurlara temas edilmemiştir. Bu durum da esere bir kelâm ya da akâid metni görünümü kazandırmıştır. Hatta neredeyse Eş'arilik, İmâm Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmasıyla ortaya çıkan bir hareket biçiminde sunulmuştur. Tüm bu değerlendirmeler yapılırken İmâm Eş'arî ve Eş'arilik de birbirinden ayrılmamıştır. İmâm Eş'arî'nin eserlerinin ardından Eş'arî geleneğinin Bâkılânî, İbn Fûrek, Cüveynî ve Gazzâlî gibi önemli isimleri hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Bununla beraber mezkûr isimlerin Eş'ariliğinin oluşum ve gelişim sürecinde ne tür roller icra ettiklerine dair çok az değerlendirmelerde bulunulmuştur. Son olarak Eş'ariliğinin diğer mezheplerle mukayesesine yer verilmiştir.<sup>134</sup> Eş'arilik ile ilgili tüm bu değerlendirmelerde bulunulurken bu yapının İslam düşüncesinde işgal ettiği

<sup>130</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 195-196.

<sup>131</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 196.

<sup>132</sup> Konu ile ilgili tespit ve değerlendirmeler için bkz. Mehmet Kalaycı, "Eş'ariliğinin Tarihsel Arka Planı: Küllâbîlik" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]*, 51/2 (2010): 399-431.

<sup>133</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 196-202.

<sup>134</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 203-208.

yer, İslam düşüncesinin gelişimine yaptığı katkı dahası diğer fırkalar, felsefe ve tasavvuf ile olan ilişkisi gibi konulara temas edilmemiş olması, modern fırak yazıcılığı açısından ciddi eksiklikler olarak göze çarpmaktadır.

Mâturîdî ve Mâturîdiyye başlığında ise İmâm Mâturîdî hakkında yer verilen çok kısa değerlendirmelerin ardından Mâturîdiyye bahsine geçilmiştir. Bu bölümde Mâturîdîlik hakkında bilgi verilmesi beklenirken Mâturîdî'nin kelâmî görüşleri Eş'arî'nin zaman zaman da Mu'tezile'nin görüşleri ile karşılaştırmalı bir biçimde özellikle de ayırtıkları hususlar üzerinden sunulmuştur.<sup>135</sup> Böylece eserde kelâmî formasyon ve söylemlerin ön planda olduğu ve fazlaca belirginleştiği görülmektedir. Ayrıca bir fırka olarak Mâturîdîliğin doğuşu, gelişmesi, yayılışı, İslam düşüncesinin gelişimine katkısı ve başta Eş'arîlik, Mu'tezile ve Hanefilik olmak üzere diğer yapılarla ilişkisine dair herhangi bir değerlendirmede bulunulmamıştır. Mâturîdîlik ile ilgili olarak verilen bilgilerin çok kısa olmasına ek olarak müstakil bir biçimde değil de Eş'arîlik ve Mu'tezile ile mukayese yoluyla sunulması da ayrı bir sorundur. Hâlbuki Mâturîdîliğin hem müstakil olarak ele alınması hem de gerek Mâturîdîlik gerekse de Eş'arîlik ile ilgili özellikle de fırkalaşma olgusu bağlamında daha doyurucu bilgilere yer verilmesi gerekirdi. Eserde Mâturîdîlik ile ilgili değerlendirmelerin Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933) ile sonlandırıldığı görülmektedir.<sup>136</sup> Hanefî-Mâturîdî gelenekte İmâm Mâturîdî'nin dışında Hakîm es-Semerkindî (ö. 342/953), Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1114) ve Nüreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) gibi yer verilebilecek çok fazla ismin yer aldığı bilinmektedir. Buna rağmen sadece ehl-i hadis zihniyetine yakınlığı ile bilinen Hanefî fakihî ve muhaddis Ebû Ca'fer et-Tahâvî'ye değinilerek Mâturîdî geleneğin sonraki dönem temsilcilerinden herhangi bir isme temas edilmemesi dikkat çekmektedir.

Eserin on üçüncü bölümü herhangi bir üst başlık taşımamakta ve bu bölümde Dürzîlik, Yezîdîlik ve Vehhâbîlik gibi yapılara yer verildiği görülmektedir. Her şeyden önce belirtmelidir ki bu üç oluşum, birbirinden neredeyse tamamen farklıdır ve bunların aynı bölümde ele alınmalarına imkân sağlayacak ortak paydaları yoktur. Dürzîlik ile ilgili ilk olarak Hâkim b. Emrillah (ö. 411/1021), Hamza b. Ali ve Ânuştekin ed-Derezî gibi isimlere temas edilmiş daha sonra ise Dürzî

<sup>135</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 209-213.

<sup>136</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 214.

inancının temel unsurlarına yer verilerek Dürziliğin kültürel boyutuna değinilmiştir.<sup>137</sup> “Dürziliğin İslam inanç sistemi ile ilişkisi kalmamıştır”<sup>138</sup> şeklindeki ifade ile deskriptif yöntem terk edilerek kelâmî-normatif bir dil kullanılmıştır. İsmaililik içerisinden neşet ettiği bilinen Dürziliğin, İsmaililik ve genel Şîî tasavvur ile ilişkisine dair herhangi bir hususa ise temas edilmemiştir. Yine bir farklılaşma hareketi olarak Dürziliğin ortaya çıkışına neden olan faktörlere dair de herhangi bir bilgi verilmemiştir.

Dürzilik’ten sonra Yezîdiliğe geçilmiş ve Yezîdiliğin tarihi açısından önem arz eden Şeyh Adî b. Müsâfir (ö. 557/1162) hakkındaki bilgilere yer verilmiştir. Daha sonra Yezîdiliğin inanç öğelerine ve kültürel kabullerine, ritüellerine, sosyal tabakalarına aynı zamanda senkretik ve mitolojik tasavvurlarına temas edilmiştir.<sup>139</sup> Bununla birlikte Yezîdiliğin oluşum, gelişim ve farklılaşma süreçlerine dair herhangi bir noktaya dikkat çekilmemiştir. Daha sonra Vehhâbiliğe geçilmiş ve Vehhâbîlikle ilgili olarak ilk başta yapının Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile ilişkisine değinilmiştir. Dinî-siyasî bir akım olduğu bilinen Vehhâbiliğin bir mezhep olarak nitelendirilmesi<sup>140</sup> ise sorundur. Zira Vehhâbîlik, kendine özgü fikhî ve itikâdî bir tasavvur geliştirmemiş olmasına ek olarak aslında eserin ilerleyen bölümlerinde de ifade edildiği üzere ehl-i hadis zihniyetinin ve Hanbelîliğin modern ve basit bir taklidinden ibarettir. Buna rağmen Vehhâbiliğin tarihiyle ilgili siyasî hadiselerden sonra hareketin temel ilkelerine yer verilmiştir. Bu doğrultuda önce Vehhâbiliğin selefi din anlayışına ve rey/akıl karşıtlığına daha sonra ise Selefiyeciler olduklarına temas edilmiştir.<sup>141</sup> Kullanılan bu son ifadeyle Selefilik, Vehhâbîlik, Hanbelîlik ve ehl-i hadis gibi zihniyet ve oluşumlar, bir anlamda iç içe geçmiş yapılar biçiminde sunulmak durumunda kalmıştır. Vehhâbîlikle ilgili olarak en fazla öne çıkarılan hususların başında ise bid’at tasavvurlarının geldiği görülmektedir.<sup>142</sup>

<sup>137</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 216-217.

<sup>138</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 218.

<sup>139</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 218-222.

<sup>140</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 223.

<sup>141</sup> Vehhâbiliğin Selefilikle ilişkili olarak ele alınması, daha önce ifade edilen Selefilik’in klasik bir yapılanma olmadığı, son dönemlerde ortaya çıktığı ve daha çok Vehhâbîlikle birlikte literatüre girdiği yönündeki iddiamıza delil sunmaktadır.

<sup>142</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 223-227.

1967 tarihli eserin son bölümü, geç dönem dinî-siyasî akımlarından biri olan Ahmedilik/Kadiyânîlik hareketine ayrılmıştır. Kadiyânîliğin takdimi ile ilgili temas edilmesi gereken ilk husus, Vehhâbîlik örneğinde karşımıza çıktığı gibi bu yapının da mezhep olarak nitelendirilmesidir.<sup>143</sup> Oysaki Kadiyânîlik, müstakil bir fıkıh ve itikat tasavvuru geliştirmedikten mezhep olarak nitelendirilemez. Başlıkta hareketin oluşumunda etkin bir role sahip olan Mirza Gulâm Ahmed'e (ö. 1908) değinilmiş daha sonra ise bu ismin müceddid, mehdî, mesih ve nebilik iddialarına yer verilmiştir. Ahmedîler'in ilerleyen dönemlerde Kadiyân ve Lahor Ahmedîleri olmak üzere ikiye ayrıldıklarına temas edilmesinin ardından bu iki kol arasındaki temel farklılıklara değinilmiştir.<sup>144</sup> Ahmedîlik hareketinin oluşumuna neden olan dinî, siyasî ve sosyolojik şartlara ise vurgu yapılmamıştır.

1967 tarihli eserin bölüm başlıkları ve içerikleri ile ilgili genel bir değerlendirme yapılacak olursa başlıklarda klasik eserlerde yer alan başlıkların tercih edildiği ve fırkaların alt kollarının klasik eserlerde geçtiği şekliyle olduğu gibi kaydedildiği görülür. Hakkında bilgi verilen bu alt kolların gerçekte bir fırka olup olmadığı ise daha önce ifade edildiği gibi tartışmalıdır. Ayrıca fırkaların doğuşuna yeterli oranda değinilmediği gibi gelişimine, yayıldığı bölgelere, diğer fırkalarla ilişkisine, edebiyatına, günümüzdeki durumuna ve İslam düşüncesinin gelişimine yaptığı katkılara neredeyse hiç değinilmemiştir. Bazı durumlarda ise fırkalar, klasik eserlerde görüldüğü şekliyle Ehl-i Sünnetle mukayese edilerek ele alınmıştır. Yani bazı fırkaların görüşleri, İslam'a göre değil de Ehl-i Sünnet'e göre doğrulanmış ya da yanlışlanmıştır. Tüm bu değerlendirmelerde bulunurken ilgili eserin kaleme alındığı tarihlerde fırkalarla ilgili yeterli düzeyde bilgi sunacak metinlerin olmadığını ve modern Mezhepler Tarihi yazıcılığının gündemde henüz çok fazla yer edinmediğini göz önünde bulundurduğumuzu ayrıca belirtmek gerekir. Yine de bu durum, modern dönemlerde kaleme alınan bu tarz bir metnin klasik literatürün bu derece etkisinde oluşturulmuş olması nedeniyle başlı başına bir sorun olma potansiyeline sahiptir ve bahsi geçen vakıyı açıklamaya yetmemektedir. 2012 tarihli eserin bölüm başlıkları ve muhtevası bazı küçük sorunlar barındırır da muhtevanın kurgu ve kompozisyonunun İslam Mezhepleri Tarihi'nin metodolojik esaslarının ve fırkalaşma olgusunun gerektirdiği hususlar doğrultusunda oluşturulduğu görülmektedir. Böylece klasik yazım tarzından olabildiğince

<sup>143</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 229. Kadiyânîliğin bir mezhep olarak nitelendirildiği müstakil bir çalışma için bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, *Kadiyânîlik: Ahmedîyye Mezhebi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1986).

<sup>144</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 229-231.

uzak durulmuş ve firkalar, objektif bir biçimde aynı zamanda belirli bir yöntem takip edilerek kendi tarihlerinde yeniden inşa edilmeye çalışılmıştır.

### 2.3. Sonuç ve Kaynakça

1967 ve 2012 tarihli eserler, sonuç ve kaynakça başlıkları üzerinden değerlendirildiğinde farklı yaklaşımların sergilendiği görülür. Birinci eserde sonuç başlığı yer almazken metnin sonunda eserde kullanılan kaynakların yer aldığı genel bir bibliyografyaya yer verildiği görülür. İkinci eserde ise genel bir kaynakça oluşturulmamış bunun yerine her bir konu başlığının sonunda işlenen konuda kullanılan kaynaklara yer verilmiştir. Yine bu eserde kaynakçadan sonra “ileri okuma için tavsiye edilen kaynaklar” şeklinde bir başlık oluşturularak daha geniş ve ayrıntılı okuma yapmak isteyenler için önemli metinlere yer verilmiştir. “İleri okuma için tavsiye edilen kaynaklar” başlığının bu yönüyle özgün bir boyut taşıdığı vurgulanması gerekir. İkinci eserde de birinci eserde olduğu gibi ne bölüm veya başlık sonlarında ne de metnin sonunda herhangi bir sonuç başlığı yer almaktadır. Aslında bu eserin özellikle metnin sonunda bir sonuç başlığının olmamasının izah edilir bir yönü bulunmaktadır. Zira bu eser, edisyon kritik bir eserdir ve her bir bölümü oluşturan başlıklar, farklı isimler tarafından kaleme alınmıştır. Dolayısıyla metnin sonunda farklı isimler tarafından kaleme alınan bütün bu başlıkları hülasa edecek bir sonuç başlığının oluşturulması gerçekten de güçtür. Bununla birlikte her bir başlığın ardından o başlık için geçerli bir sonuç başlığının oluşturulması hem başlıkları hem bölümleri hem de bir bütün olarak metni daha anlaşılır kılacak bir işlev görebilirdi. 1967 tarihli birinci eser açısından konuya yaklaşıldığında ise toplamda iki müellifin ortak kaleminden çıkmış olması nedeniyle sonuç başlığının gereği ve imkânı söz konusu edilebilir. Zira ikinci eserden farklı olarak birinci eserde müellifler, metnin diğer bölümlerinin inşasında olduğu gibi ortak bir yazım dili üzerinden sonuç kısmı oluşturabilirdi.

### 3. Usûl

1967 tarihli eserin bir usûl başlığı olmamasına ek olarak bu eserde usûle dair değerlendirmelere de yer verilmemiştir. Bu durum, genel bilimsel yöntem ve sosyal bilimler yöntemine ek olarak Mezhepler Tarihi yöntemi için de geçerlidir. Yine de bu eserde zaman zaman usûle ilişkin bazı ifadelerin yer aldığı görülmektedir. Örneğin metnin önsöz kısmında “Biz gerek İslam âleminde gerekse ülkemizde bulunan yaşayan mezhepleri gözlem yöntemi ile araştırmayı düşünmüştük.”<sup>145</sup> şeklinde bir cümleye yer verilmiştir. Bu cümlede vurgulanan

<sup>145</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, X.



hususun yöneme dair bir arayış olduğunu ve bunun da İslam Mezhepleri Tarihi'nin ilk olarak Yusuf Ziya Yörükân (ö. 1954) tarafından denenen fakat sonrasında takip edilmeyen bir usûl olarak kalan "sosyal pozitivist" yaklaşımı<sup>146</sup> ile ilgili olduğu söylenebilir. Bunun dışında eserde modern dönem İslam Mezhepleri Tarihi yazıcılığı bağlamında herhangi bir yönetsel endişe güdümediği söylenebilir. Eserin şekil ve muhteva yönünden kurgusuna etki eden temel usûl ilkelerinin ise klasik dönem fırak ve makâlât yazımını andırdığı dahası bu yazım tarzı esas alınarak oluşturulduğu iddia edilebilir.

Yine de belirtilmelidir ki 1967 tarihli eserin bazı başlıklarında geçen birtakım ifadeler, usûl bağlamında ele alınmayı hak etmektedir. Yukarıda belirtilen saha araştırmasına dayalı gözlem arayışına ek olarak İslam Mezhepleri Tarihi disiplininin amaçları bağlamında vurgulanan bazı hususlar, bu bağlamda ele alınabilir. Örneğin metinde disiplinin temel amaçlarından birinin farklı dinî hareketler arasında hangisinin doğru yolda bulunduğunu belirlemek ve sapık fırkaların durumlarını tespit etmek olduğu vurgulanmaktadır.<sup>147</sup> Klasik dönem fırak yazıcılığının ve makâlât geleneğinin izlerini taşıyan bu yaklaşım, modern dönemler açısından kendisine bir karşılık bulamamaktadır. Yine de bu tavrın bir usûl arayışı olarak değerlendirilmesi gerekir. Bilindiği üzere cumhuriyet dönemi İslam Mezhepleri Tarihi yazıcılığı normatif ve yargılayıcı değil deskriptif ve betimleyicidir. Bu açıdan bakıldığında yukarıdaki arayışın modern dönemin gerçekliğiyle uyummadığı görülür. Dahası bu yaklaşım, tarihte olduğu gibi günümüzde de fırkaların anlaşılmasının önündeki en büyük engel olmasına ek olarak hem fırkaların İslam düşüncesinin umûmî inkişâfına yaptığı katkıların ortaya çıkarılmasını engellemiş hem de Müslümanların birlik ve beraberliğini olumsuz yönde etkilemiştir.

Bu tartışmalar bağlamında disiplinin amacı ile ilgili olarak dile getirilen "sapık fırkaların durumlarını tespit etmek" şeklindeki yaklaşımda geçen "sapık fırka" nitelemesinin de usûl ile ilgili olması nedeniyle analiz edilmesi gerekir. Fırka-i nâciye rivayetinin gölgesi altında şekillenen hak-bâtıl arayışının bir amaç ve ilke olarak özellikle klasik literatüre yansımış hali olan bu yaklaşım, kendi içerisinde ciddi sorunlar barındırmaktadır. Tarihte bâtil fırka olarak nitelendirilen yapıların son dönemlerde sapık fırkalar şeklinde etiketlendiği görülmektedir. Hâlbuki bu yaklaşım, ilk başta fırka olgusunun kendi doğasına aykırıdır. Zira bir fırkanın bütün görüşlerinin hak biçiminde nitelendirilmesi nasıl mümkün değilse bâtil olarak nitelendirilmesi

<sup>146</sup> Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'alesi 1*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 413-415.

<sup>147</sup> Çağatay-Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, IX.

de mümkün değildir. Dolayısıyla ille de böyle bir tavır benimsenecekse bu durumda yapılması gereken, fırkaların bütüncül bir biçimde hak ya da bâtil olarak nitelendirilmesinden ziyade beşer ürünü bu yapıların fikir ve görüşlerinin her birinin tikel olarak hak ya da bâtil olma potansiyelini araştırma çabası içerisine girmektir. Dolayısıyla fırkaların görüşlerinin bu şekilde analiz edilmesi makul bir yaklaşım olarak karşımıza çıkarken bir görüşünden dolayı herhangi bir fırkanın bâtil fırka olarak nitelendirilmesi ya da bütün görüşleri üzerinden hak fırka şeklinde konumlandırılması tarihsel, düşünsel ve toplumsal gerçekliklerle uyuşmamaktadır.

Tüm bu tespit ve değerlendirmelere dayalı tartışmalara fırka ya da mezhep türü oluşumların beşer ürünü yapılar olması gerçekliğinden hareketle de bakmak gerekir. Bilindiği üzere hem fırkalar hem de mezhepler, insan düşüncesinin yine insan marifetiyle ortaya çıkardığı sistematik ve kurumsallaşmış yapılar ve bu yapıların hiçbiri dinle asla özdeşleştirilemez. Öyleyse insan düşüncesinin yorumlama faaliyetinin bir sonucu olarak varlık kazanan bu tür yapıların kendi içerisinde bazı sorunları ve eksiklikleri barındırma potansiyeline sahip olduğu baştan kabul edilmelidir. Yine insan ürünü bu yapılar, bir bütün olarak hak ya da bâtil şeklinde nitelendirilemez. Unutulmamalıdır ki bu ikili nitelendirme, fırka ve mezhepleri cehennemlik olarak görme ya da kutsallaştırmaya götürme gibi sonuçları doğurmasına ek olarak bu yapıların beşerî doğasına da taban tabana zıttır.

Usûl olgusuna 1967 tarihli metnin içeriği ve kurgusu açısından bakıldığında ise klasik döneme ait bir fırak ya da makâlât eserini andırdığı rahatlıkla söylenebilir. Gerek fırkalar ile ilgili algı gerek bölümlerin teşkili ve isimlendirilmesi gerekse içerikte verilen bilgiler, bizi böyle bir kanaat sahibi olmaya itmiştir. Yine esere biçilen temel misyon ve eserin oluşturulmasında güdülen gaye de bu kanaatimizin şekillenmesine katkı sunmaktadır. Eser, tam olarak klasik dönem fırak ya da makâlât yazımını da takip etmemiş olduğundan aslında eserde genel anlamda bir usûlsüzlüğün olduğu ve metnin usûl açısından ara bir form niteliği taşıdığı ileri sürülebilir. Başlıklandırma, başlıklarda kullanılan kavramlar ve içerik ile ilgili bahsedilen hususların somutlaştırılması adına bazı örneklerin verilmesi yerinde olacaktır. İlk olarak belirtilmelidir ki bölüm başlıkları seçilirken tarih ilimleri açısından temel bir ilke olan kronolojiye tam olarak riayet edilmemiştir. Yine başlıklarda tercih edilen kavramlarda fırka adları değil örneğin Bâtınlık gibi bir zihniyete karşılık gelen kavramlar ya da Cebriyye, Dırâriyye ve Bekriyye gibi gerçekte fırka olup olmadığı tartışmalı isimler kullanılmıştır. Başlıkların içeriğine bakıldığında ise modern dönem Mezhepler Tarihi yazıcılığının temel ilkeleri kullanılmamış olmakla birlikte aslında tam olarak klasik usûlün de takip

edilmediği görülür. Fırkaların doğuşu, teşekkülü, edebiyatı, diğer fırkalarla ilişkisi ve İslam düşüncesine katkıları gibi hususların çok büyük oranda ihmal edilmiş olması da metnin usûlü bağlamında dile getirilmesi gereken unsurların başında yer almaktadır.

Usûl olgusu söz konusu olduğunda 2012 tarihli eserin hem giriş kısmında alanın usûlüne dair değerlendirmelere yer verildiği hem de modern Mezhepler Tarihi yazıcılığı bağlamında fırkaların nasıl bir usûl algısına dayalı olarak ele alınması gerektiğinin vurgulandığı görülmektedir. Aslında eserde yer alan fırkaları konu edinen başlıklarda bu durum, uygulamalı bir biçimde gösterilmiştir. Eserin giriş kısmında alanın metodolojik çerçevesine dair çizilen sınırlara bakıldığında karşımıza bazı yönetsel ilkelerin çıktığı görülür. Bu ilkeler, “veri toplama, tasnif etme ve üzerinde çalışma aşaması”; “bilgi, belge ve verilerin fikir, olay, zaman ve mekânla irtibatının kurulması aşaması” ve “bilgi, belge ve verilerin etkin kullanılması, yeniden inşa ve değerlendirme aşaması” şeklindeki ilkelerdir. Dolayısıyla modern dönemlerde klasik dönemden farklı olarak fırkaların tarihi ve günümüzdeki durumu ile ilgili hususlar ele alınırken bu ilkeler gözetilerek bir inşa faaliyetinin gerçekleştirilmesi gerektiği ısrarla vurgulanmaktadır. Böylece hem klasik dönem yazım geleneğinin olumsuz etkilerinden kurtulmuş olunacak hem de modern bilimsel yöntemlerle fırkaların tarihsel ve düşünsel gerçekliklere en yakın bir biçimde yeniden inşa edilmesinin önü açılacaktır.

2012 tarihli eserin usûlü ile ilgili olarak bölüm başlıklarına, bölümlerin teşkiline, bölümlerde seçilen başlıkların adlandırmalarına ve içerik oluşturma tarzına da temas edilmesi gerekir. Bölümlerle ilgili olarak temas edilmesi gereken ilk husus, kronolojiye dikkat edilmiş olmasıdır. Bu doğrultuda tarihsel süreçte varlık gösteren fırkalar, kronolojik bir biçimde ele alınmıştır ki bu durum aynı zamanda hem fırkaların tarihlendirilmesi hem de fırkalar arasındaki ilişki ve etkileşimin yönünün ve mahiyetinin tespit edilmesi açısından son derece önemlidir. Bir başka husus, fırka adlandırmaları için tercih edilen kavramlardır. Bu konuda eserde fırka-zihniyet ayırımına gidildiği ve gerçekten de tarihte müstakil bir fırka olarak yer edinen yapıların başlıklara taşındığı söylenebilir. İçerik olarak bakıldığında ise oldukça sistematik bir görünümle karşılaşıldığı görülür. Bütün başlıklarda geçerli olmak üzere fırkalarla ilgili “isimlendirme meselesi”, “tarihçe”, “teşekkül süreci”, “temel siyasi ve itikâdi görüşleri”, “fıkıh ve ahlak tasavvurları”, “zihniyetleri”, “kavramları”, “edebiyatı”, “kurucu figürleri”, “öne çıkan isimleri”, “takipçileri ve muhalifleri”, “ayırt edici nitelikleri”, “diğer fırkalarla ilişkileri”, “İslam düşüncesine katkıları”, “alt kolları” ve “günümüzdeki durumu” gibi hususların ayrıntılı bir biçimde etüt edildiği görülür. Bu etüt faaliyeti gerçekleştirilirken ala-

nın usûlüne azamî derecede riayet edildiği ve oldukça ilmî bir yaklaşım sergilendiği ayrıca belirtilmelidir. Bu doğrultuda her bir fırka, öncelikle kendi eserlerinden hareketle, yargılama veya övme yoluna gitmeden, tarihsel ve düşünsel gerçekliklere uygunluk gösterecek şekilde aynı zamanda insan ürünü yapılar oldukları gerçeği göz ardı edilmeden ve alanın metodolojik çerçevesinin gerektirdiği şekilde yeniden inşa edilmeye çalışılmıştır.

### **Sonuç**

Belirli oranda klasik kaynakların etkisi altında şekillenen modern kaynaklar, başta klasik eserlerle ilişkisi olmak üzere çok sayıda değişken üzerinden tahlil edilmeyi hak etmektedir. Zira herhangi bir disipline ait modern kaynaklar, o disiplin açısından zannedilenden daha fazla bir özgül ağırlığa ve etki potansiyeline sahiptir. Bu nedenle modern kaynaklar; kavramları, kaynakları, muhtevası ve barındırdığı usûl anlayışı açısından analiz edilmelidir. Bilinmektedir ki modern literatür, ilmî disiplinlerin gerek tarihe bakan yönü gerekse günümüzdeki önemi, etkisi ve işlevselliği açısından çok önemli roller icra etmektedir. Ayrıca ifade edilmelidir ki bir disiplinin geçmişle sağlıklı bir ilişki kurması, çağın ruhunu yakalaması, çağa hitap etmesi ve ilimler silsilesi içerisindeki yerini tahkim ederek koruması, çağdaş kaynakların hak ettiği değeri görmesi ve ilmî bir nitelik taşımasıyla doğrudan bağlantılıdır.

Modern kaynakların gerek klasik eserlerle ilişkisinin ortaya koyulması gerekse günümüzde ifade ettiği anlamın çok boyutlu bir şekilde sorgulanması, bütün disiplinler açısından önemli olmakla birlikte söz konusu İslam Mezhepleri Tarihi olduğunda bu hususun daha fazla ön plana çıktığı görülür. Zira İslam Mezhepleri Tarihi'nin klasik edebiyatı, metot ve muhteva açısından ciddi sorunlar ve eksiklikler barındırmakla birlikte bu literatürün içerdiği ötekileştirici söylem, Müslümanların din anlayışına, öteki algısına aynı zamanda birlik ve beraberliğine olumsuz yönde etki etmiştir. Cumhuriyet dönemine kadar devam eden bu yazım tarzı, cumhuriyet dönemiyle birlikte büyük bir kırılma ve dönüşüm yaşasa da günümüzde dahi bu tür bir yazım tarzının izlerine rastlanmaktadır. İşte bu izlerin günümüz İslam düşüncesinden ve Müslümanların zihin dünyalarından silinmesi şeklindeki sorumluluk, çok büyük oranda alanın modern kaynaklarına düşmektedir. Dolayısıyla modern dönemde kaleme alınan eserler, bu sorumluluk göz önünde bulundurularak oluşturulmalıdır. Dahası oluşturulan bu modern kaynaklar, tikel olarak ya da karşılaştırmalı bir biçimde yukarıda bahsi geçen hususlar doğrultusunda analiz edilmelidir. İslam Mezhepleri Tarihi alanına ait iki modern kaynağı farklı değişkenler üzerinden karşılaştırmalı bir biçimde tahlil ederek birtakım sonuçlara ulaşan bu çalışma, temelde bu tarz bir çabanın ürünü olarak vücut bulmuştur.

Böyle bir amaçla mezkûr iki eser arasında mukayeseye dayalı tartışma ve değerlendirmelere yer verirken birinci eserin kaleme alındığı dönemin ilmî şartlarının ikinci eserin kaleme alındığı dönemin ilmî şartlarından farklı olduğu gerçeğini göz ardı etmediğimizi öncelikli olarak belirtmek gerekir. Bununla birlikte daha erken dönemlerde kaleme alınsa da bu tür eserlerde zorunlu olarak bulunması gereken unsurların asgarî düzeyde de olsa dile getirilmesi gerekmektedir. Tüm bu mukayese ve değerlendirmelerde temel olarak odaklanılan nokta da aslında tam olarak burasıdır. Dolayısıyla bu doğrultuda ifade edilmelidir ki 1967 tarihli eserde firkaların doğuşu ile ilgili süreçler yeterince aydınlatılmamış, firkaların doğuşu genelde tek bir nedene indirgenmiş, çoğunlukla fırka adlarının açıklanmasına odaklanılmış ve firkalarla ilgili daha çok kolları bağlamında bilgi ve değerlendirmelere yer verilmiştir. Firkaları nitelemek için ötekileştirici bazı kullanımlara yer verilmiş olmasına ek olarak modern dönem Mezhepler Tarihi yazıcılığının en önemli gereksinimlerinden biri olan firkaların İslam düşüncesinin gelişimine yaptığı katkılara ise neredeyse hiç değinilmemiştir. Ayrıca fırka olarak takdim edilen yapıların gerçekte bir fırka olup olmadığı ile ilgili hususlara özellikle de fırka-zihniyet ilişkisi bağlamında temas edilmemiştir.

2012 tarihli eser söz konusu olduğunda ise daha farklı bir manzaranın karşımıza çıktığı belirtilmelidir. Zira bu eserde firkalar; adları, doğuşu, gelişmesi, fikirleri, kolları, yayıldığı bölgeler, İslam düşüncesine katkıları ve günümüzdeki durumu gibi değişkenler üzerinden ele alınmıştır. Tüm bunlar yapılırken de modern dönem Mezhepler Tarihi yazıcılığının karşımıza çıkardığı firkaları öncelikle kendi kaynaklarından hareketle objektif bir biçimde ele alma, hak-bâtil ikilemine yer vermeme, süreç merkezli fikrî takip ilkesini gözetme ve fikir-hadise-zaman-mekân irtibatı gözetilerek anakronizmden uzak durma gibi usûl ilkelerine riayet edilmiştir. Bu metodolojik hassasiyetin bir sonucu olarak firkaların İslam düşünce tarihinde ve Müslümanların zihin dünyalarında makul, müspet ve gerçekçi bir biçimde konumlandırılması sağlanmış en azından bu amaca hizmet edilmiştir. Aynı zamanda bu durum hem mezheplerin birer düşünce zenginliği olarak görülmesine hizmet etmiş hem de Müslümanlar arası ilişkilerin olumsuz bir biçimde seyretmesinde bu tür yapılara biçilen rolün etkisini azaltmıştır. Bahsedilen tüm bu hususlar, İslam Mezhepleri Tarihi'nin günümüz ilimler sıralamasındaki yerini tahkim etmesine ek olarak disiplinin çağın ruhunu yakalamasını ve bu ruhun gerekliliklerini yerine getirmesini sağlamıştır.

#### **Kaynakça**

Akkoyunlu, İsmail. "Diyanet İslam Ansiklopedisi'nin İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Maddeleri Üzerine Bir Değerlendirme". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 11/1 (2018): 73-121.

- Akkoyunlu, İsmail. "İbn Teymiyye'de Selef ve Selefiyye Kavramları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019): 545-562.
- Akkoyunlu, İsmail. *İbn Teymiyye'nin Şia'ya Reddiyesi (Minhacü's-Sünne) Selefî Geleneğin Şiîlik Eleştirisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Ateş, Orhan. "Mu'tezile İbaziye Etkileşimi". *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi = International Journal of Social Sciences*, 1/6 (2017): 16-45.
- Ateş, Orhan. "İbâdî Fikirlerin Oluşumunda Mu'tezile'nin Rolü". *İslâmî İlimler Dergisi*, 10/1 (2015): 85-109.
- Aydın, Şükrü. *Kur'an'ın Fırkacılık Olgusuna Yaklaşımı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Cevizci, Ahmet. *Büyük Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Çağatay, Neşet-Çubukçu, İbrahim Ağâh. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1976.
- Fettah, İrfan Abdulhamid. "Cebriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 205-208.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler". *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereler*. 369-377. İzmir: 1985.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Kadiyanilik: Ahmediyye Mezhebi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1986.
- Gölcük, Şerafettin. "Cehmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 234-236 İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim. *Der'u Te'âruzi'l-Akl ve'n-Nakl*. thk. Muhammed Reşad Sâlim. Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1979.
- İlhan, Avni. "Batniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 190-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İnal, İbrahim Hakkı. "Necariyye Mezhebi Hakkında Bazı Mülâhazalar". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/24 (2010): 33-52.
- Kalaycı, Mehmet. "Eş'ariliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbilik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]*, 51/2 (2010): 399-431.
- Kanter, Özden. "Kurtuluşa Eren Fırka/el-Fırkatu'n-Nâciyye İnancı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2017): 29-46.
- Korkmaz, Sıddık. *Tarihin Tahrifi: İbn Sebe Meselesi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.

- Korkmaz, Sıddık. "Sınırları Belirlenemeyen Dinî Bir Oluşum: Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 5/3 (2005): 377-392.
- Kutlu, Sönmez. "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu". *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'alesi 1*, 391-440. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihi'ne Giriş*. İstanbul: DEM Yayınları, 2013.
- Taşköprüzâde Ahmed Efendi. *Mevzû'âtü'l-'Ulûm*. çev. Taşköprüzâde Kemalüddin Mehmed Efendi. İstanbul: İkdâm Matbaası, Darü's-Saade, 1313.
- Onat, Hasan. "Şiiliğin Doğuşu Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (1997): 79-119.
- Onat, Hasan-Kutlu, Sönmez. *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Öz, Mustafa. "Gâliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 333-337. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Öz, Mustafa. "Neccâriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 482-483. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Sürmeli, Zeynep Alimoğlu. *Ehl-i Sünnet'in Kerramiyye Eleştirisi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Tan, Muzaffer. *Batınlık Kavramı ve Batını Fırkaların Tasnifi Meselesi*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000.
- Toru, Ümit. *İslâm Düşüncesinin İlk Akılcılarından Cehm b. Safvân ve Cehmiyye*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2022.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Müşebbihe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 156-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yurtalan, Betül. *İslam Coğrafyacılarına Göre Mezhepler*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015.

### Extended Summary

History of Islamic Sects is one of the disciplines that came into existence in the early periods as an important part of the history of Islamic thought and scientific tradition. This discipline, which was known as *ilmu'l-makalat ve'l-firak* in the classical period, has taken its place in the classification of the sciences with its unique method, concepts and resources, as observed in other disciplines, and has survived to the present day. The History of Islamic Sects has inherited many concepts such as *fırka*, *fırka-i naciye*, *milel-nihal* in the history of Islamic thought, the series of sciences and the mind maps of Muslims throughout the phases it has gone through until today. It is known that in order for the concepts to take a place as a real concept and maintain their existence, they have to enter the resources and, moreover, they have to influence these resources in terms of the form and the content. Therefore, many sources have taken their place within the discipline of History of Islamic Sects in order to provide a basis for these concepts and to ensure both the continuity and diversity of the concepts. These sources, which were called *fırak*, *makalat* or *milel-nihal* in the classical period, have been replaced by the contemporary sources that deal with the sects individually or present these sects as a whole in modern times. It is seen that a significant part of these contemporary sources differ from classical period sectarian historiography in terms of usage of the concept, reading style of the source, understanding of the method and the content. Despite this, it is known that some contemporary works, although few in number, continue the classical writing style in general terms. This situation is one of the main factors that make it necessary to analyze the contemporary historiography of sects through the modern sources. For this purpose, in our article, two contemporary works written with a difference of approximately half a century were subjected to a comparative reading. Thus, through these two basic works, the general view of the modern period History of Islamic Sects writing has been tried to be depicted. While doing all this, an attempt has been made to reveal the level of differentiation within modern period writing, as well as its relationship with the classical style of the writing.

Our study, which makes some determinations about the relationship of sect writing with the past and its current situation through two modern sources titled History of Islamic Sects, actually draws attention to the basic conditions for the disciplines to gain an independent place in contemporary scientific tradition. It should be stated right away that, in addition to the concepts and methodology sensitivity, the primary conditions are the classical and especially modern resources that the disciplines have. Thus, the resources that include the



concepts and methodological approaches naturally become the visible face of disciplines in the modern times and a means of addressing the spirit of the age. Due to this critical and functional role they have, the resources should not only receive the value they deserve, but also should be analyzed from different aspects in the context of the role and mission they represent in terms of disciplines. Moreover, these analyzes must gain a place in the scientific world in the form of concrete data.

Our study, which was created to make all these issues more visible in terms of the discipline of History of Islamic Sects, has the aim of revealing the current general situation of the History of Islamic Sects through two sources. In order to achieve this aim concretely, two works with the same title were analyzed comparatively through more than one variable. The most significant of these variables are the issues such as the source value of the works, their capacity to reflect classical accumulation, the style of the concept and usage of source, ways of creating content, understanding of procedure and ideals of capturing the spirit of the age. The capacity of these two works to reflect the spirit of the modern period History of Islamic Sects writing and to breathe into this spirit, which were also compared with the classical writing style when necessary, was also evaluated. After the analysis and evaluations, it has been seen that while one of the works continues the classical writing style in general terms, the other work has undertaken the mission of voicing a new writing tradition by filtering a century of experience from the minds. By undertaking this mission, the relevant work has introduced a writing style that is more in line with the historical, social and intellectual realities of the sect phenomenon. Thus, it has moved away from the negative effects of the classical writing style as much as possible and has largely met the needs of the modern period History of Sects writing. In the process of meeting this need, procedural principles of the field such as "deepening on ideas and people", "idea-event-time-space connection" and "process-centered idea tracking" were applied. In order to put these procedural principles into context and gain meaning, both the general scientific method and the comprehensive interpretation method of the social sciences have been taken into consideration as a guide.

## Bernard Lewis'e Göre Doğu-Batı Kutuplaşmasının Düşünsel Temelleri ve İslam

The Intellectual Foundations of the East-West Polarization and Islam According to Bernard Lewis

**Zeynep ALİMOĞLU SÜRMEġİ\***

### Öz

Yirmi birinci yüzyılın önde gelen oryantalistlerinden biri olan Bernard Lewis, araştırmalarını Ortadoğu ve İslam konularına hasretmiş bir akademisyendir. Bir dönem, George Walker Bush'un danışmanlığını yapan Lewis'e yönelik toplumumuzdaki genel algı, araştırmalarını, akademik merakın ötesinde ABD'nin Ortadoğu politikalarını şekillendirmek ve coğrafyayı yeniden düzenlemek için devletine istihbarat sağlamak gayesi ile yaptığı yönündedir. Akademik çevreleri istisna ederse Lewis'e ve çalışmalarına yönelik toplumumuzdaki genel algı olumsuzdur. Eserlerinin pek çoğu Türkçe'ye de tercüme edilmiş olan ve ülkemizde çok okunan Bernard Lewis, Türkiye'yi Ortadoğu ülkelerinden ayrı bir yere koymaktadır. Türkiye'nin demokrasi serüvenini göklere çıkarması nedeniyle bazı akademik çevrelerde yüceltilen Lewis'in İslam'a yönelik eleştirilerinin, eleştirilerinde kullandığı dilin ve daha da önemlisi Lewis'in objektifliğine dair

### Abstract

Bernard Lewis, one of the greatest orientalist of the twenty-first century, is an academic who has devoted his studies to the Middle East and Islam. The general perception in our society towards Lewis, who was a consultant to George Walker Bush for a while, is that he did his research beyond academic curiosity with the aim of providing intelligence to his state in order to shape the US's Middle East policies and reorganize the geography. With the exception of academic circles, the general perception of Lewis and his work in our society is negative. Bernard Lewis, most of whose works have been translated into Turkish and who is widely read in our country, puts Turkey in a separate place from the Middle East countries. It has engaged our attention that Lewis's criticism of Islam, the language he used in his criticisms, and more importantly, the research on his objectivity has been neglected while he has been glorified in some academic circles for praising

\* Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Elazığ, Türkiye / zasurmeli@firat.edu.tr / <https://orcid.org/0000-0003-0101-1812>

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
18.04.2023	28.12.2023	31.12.2023

DOI 10.18403/emakalat.1285425

araştırmaların ihmal edildiği dikkatimizi çekmiştir. Etkili bir akademisyen olması nedeniyle Lewis'in fikirlerine yönelik çalışmalar önem arz etmektedir. Dođu-Batı kutuplaşmasının en temel nedeninin din olduğunu dūřünen Lewis'e göre kısa vadede söz konusu iki medeniyetin birbirine mūsamaha ile yaklaşması imkân dahilinde değildir. Bunun nedeni ise İşlam'ın vazet-tiđi öğretiler ve dini dūřünceye yenilenmeye dair herhangi bir çabanın olmayışıdır. Bu araştırmada Lewis'in konu ile ilgili fikirleri ele alınarak bir dūřünürün aidiyetlerinden mutlak mânâda soyutlanarak ötekine tarafsız bir gözle bakışının imkânı Bernard Lewis özelinde tartışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İşlam Mezhepleri Tarihi, Bernard Lewis, Oryantalizm, İşlam, Doğu-Batı Kutuplaşması.

Turkey's democracy adventure. Studies on Lewis's ideas are important because he is an effective academic. According to Lewis, who thinks that religion is the most fundamental reason for East-West polarization, it is not possible for the two civilizations in question to approach each other with tolerance in the short term. The reason for this is that there is no effort to renew the teachings and religious thought of Islam. In this research, the possibility of a philosopher's absolute isolation from his belongings and an impartial view of the other will be discussed in the context of Bernard Lewis by dealing with his ideas on the subject.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Bernard Lewis, Orientalism, Islam, East-West Polarization.

## Giriş

Bu araştırma, günümüz önde gelen oryantalistlerinden Bernard Lewis'in Doğu-Batı mukayesesi ekseninde İşlam dünyasına yönelik yaklaşım ve fikirlerini konu edinmektedir. Lewis'in aidiyetlerinin söz konusu yaklaşımına etkisini, kendi eserlerinden ve üslubundan tespit etmeye ve bunu yaparken her şeyden önce kendimizin de bir kültür ve tarih parçası olduğumuzu unutmadan muhatabımızı eleştiriye tabi tutmaya çalışacağız. Nesnelliliğin ölçüsünü belirleyecek olan zihnin, aidiyetlerini sorgulama ve zafiyet noktalarını kabul edebilme yetenek ve yeterliliğine sahip olması bir zaruret olarak karşımızda durmaktadır. Bu nedenle kendi aidiyetlerimizi mümkün merteye parantez içerisine alarak inceleme konusu ettiğimiz Bernard Lewis'in, Doğu'ya ve İşlam'a bakışını tarafsız bir gözle sunma gayretinde olacağız.

Doğu ve Batı kavramları, coğrafi birer terim olup olgusal anlamlarının ötesinde imgesel anlamları ile yaygın bir biçimde kullanılan kavramlardır.<sup>1</sup> Bu kavramlar, zamanla iki ayrı kültürün ideolojik

<sup>1</sup> İnsanoğlu, güneşin doğduğu cihete dođu (řark-orient) battığı cihete batı (garb-occident) demişe de arzın küresel yapısı dūřünüldüđünde aslında güneşi değil kendisini referans kabul etmiştir. Dođu-Batı kavramları, imgesel anlamları ile ilk olarak Antik Yunanlılar tarafından kullanılmıştır. Ancak kavramların yaygın biçimde kullanıma girişi, Roma İmparatorluğu dönemine denk gelmiş-

ifade biçimleri haline gelmiş olup bugün genellikle Avrupa kültürüne sahip olan toplumlar ile Müslüman toplumları ve Uzak Doğu başta olmak üzere çeşitli toplumları ifade etmek için yaygın biçimde kullanılmaktadır.<sup>2</sup> Bir kültürün diğerine yönelik yaklaşımı, algısı ve oluşturduğu öteki imajının nesnelliği söz konusu kavramlar ve özellikle de Batı'da, Doğu'ya yönelik yapılan çalışmalar üzerinden tartışma konusu edilmiştir.<sup>3</sup> Oryantalizm hakkında etraflı araştırmaları olan Edward W. Said'e göre Doğu'ya yönelik çalışmalar yani şarkiyatçılık, akademik bir çalışma alanıdır. Ancak akademik araştırmaya dayalı bir ihtisas alanını, coğrafi bir alan terimiyle dile getirmek bile yapının tarafsız bir araştırma olmadığını göstermektedir. Lewis ise böyle düşünmemektedir. Çünkü ona göre şarkiyatçılığa dair araştırmalar sadece İslam medeniyetine dair çalışmalar olmayıp daha geniş bir coğrafyayı ve kültürü kapsamaktadır.<sup>4</sup> O, İslam'ın bir coğrafyanın değil bir dinin adı olmasından hareketle İslam ve Batı, Avrupa ve Batı şeklindeki kullanımlarda belirli bir asimetri olduğunu veya asimetri varmış gibi görüldüğünü ifade eder. Müslümanların ülke ve ulusu aşan tekil İslamî siyasa ideali, kendi medeniyetlerini "İslam" medeniyeti olarak tanımlamaları sonucunu doğurmuştur. Batı dünyası ise Orta Çağ'dan itibaren Hıristiyanlığın sekülerleştirilmiş yeni bir ifade biçimi olarak Avrupa kavramı ile kendisini tanımlamaya başlamıştır.

---

tir. Roma İmparatorluğu'nun M.S. 285 yılında Doğu ve Batı olarak ikiye bölünmesinden sonra Batılı Katolikler, kendilerinin Doğulu Ortodokslardan farklı olduklarını ifade eder biçimde bu yönere ideolojik anlamlar yüklemişlerdir. Zaman içerisinde coğrafyanın hâkimleri değişmiş, Doğu Roma İmparatorluğu, Türkler tarafından fethedilmiştir. Batı yakasında kalanlar, ideolojik kullanımı yeni meskünler için de kullanır olmuşlardır. Zülfiye Zeynep Bakır, "Doğu-Batı Kavramları Üzerinden Batı'nın Krizlerini Anlamak", *İnsamer* (09 Kasım 2018). Günümüzde imgesel anlamları ile Batı, siyasî, ekonomik ve kültürel olarak gelişmişliği; Doğu ise Batı'nın düzeyine ulaşmamış bir gelişmişliği (gelişmemişliği) veya az gelişmişliği ifade etmektedir. Her ne kadar gelişmişlik düzeyleri tarihsel süreçte bazı değişimlere konu olmuşsa da Doğu ve Batı kavramları gerek coğrafi kullanımları gerekse imgesel kullanımları ile bizden olmayanlar, ötekiler anlamlarını içermektedir.

<sup>2</sup> Bernard Lewis, Doğu kavramının anlam alanının tarihsel değişimine ve bağlamına ilişkin "Küçük Asya", "Yakın Doğu", "Orta Doğu" ve "Uzak Doğu kavramlarından söz etmektedir. Bernard Lewis, *İslam ve Batı* (Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2021), 184-186. Nisbett, Batılı kavramı ile Avrupa kültürüne sahip toplumları kastetmektedir ki bu yaklaşımı Lewis'in yaklaşımı ile örtüşür mahiyettedir. Richard E. Nisbett, *Doğular ve Batılar Neden ve Nasıl Birbirlerinden Farklı Düşünürler?* (İstanbul: Varlık Yayınları, 2015), 17.

<sup>3</sup> Zeynep Çelik, *Avrupa Şarkı Bilmez: Eleştirel Bir Söylem (1872-1932)* (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2020), 13-18, 59-61.

<sup>4</sup> Kavramın kullanımına dair epistemolojik tartışmalar ve Lewis'in Edward Said eleştirisine dair detaylı bilgi için bk. Lewis, *İslam ve Batı*, 182-212.

Dolayısıyla Lewis'e göre buradan hareketle her bir medeniyetin kendisini tanımlama çabası olan söz konusu kavram ve tanımlamaları kullanmakta sakınca yoktur.<sup>5</sup>

Said'e göre nesnel gibi görünen bazı yaygın kabuller, zihin tarafından üretilmiş kurmaca gerçekliklerdir. Kişinin zihninde "bizim" olan tanıdık bir uzam ile bizimkinin ötesinde onlara ait olan yabancı bir uzam belirmesi yaygın bir olay olup yapılan tamamen keyfi bir coğrafi ayırmadır. Çünkü bizim toprağımız ve barbarların toprağı düşüncesi, barbarların da bu ayırımı kabul etmesini gerektirmez. Bu sınırları zihnimizde çizmek bize yeter ve "onlar", yurtları ve düşünceleri ile bizden farklı olmalarıyla "onlar" haline gelirler.<sup>6</sup> İster ilkel toplumlarda ister modern toplumlarda olsun kimlik duygusu, belirli bir noktada olumsuzlama üzerine bina olunmakta<sup>7</sup> ve coğrafi sınırlar ile toplumsal, etnik ve kültürel sınırlar birbirlerine eşlik etmektedir. Bu nedenle farklı bir kültür ile kuşatılmış bir kişinin kimliğinden soyutlanarak ötekine yönelik araştırma ve yaklaşımında objektif olup olamayacağı hususu tartışmalıdır.

Bu bağlamda oryantal araştırmalar ile ilgili Doğu'daki yaygın anlayış, bir oryantalistin araştırma konusunun, Doğu'nun kendisinden ziyade Batılıların gözündeki Doğu olduğu şeklindedir. Örneğin Said'e göre kamuoyu oluşturma gayesi, bu araştırmalara eşlik ettiğinden söz konusu çalışmaların objektif olması imkân dâhilinde değildir.<sup>8</sup> İslam dünyasındaki temel kaygının muhatabın niyetinin başından bozuk olması kabulünden kaynaklandığını dikkate almak gerekmektedir. Aynı zamanda dikkate alınması gereken bir diğer husus ise söz konusu araştırmaların tarihsel süreçte hangi gayeler ile kullanıldığına dair Doğu insanının tecrübesinin hatırdâ tutulması gerekliliğidir.

<sup>5</sup> Lewis, *İslam ve Batı*, 15-18.

<sup>6</sup> Edward William Said, *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Yıldırım (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 59-64.

<sup>7</sup> Bu hususa işaret edecek biçimde Michael Dibdin "Gerçek düşmanlar olmadan gerçek dostlar da olmaz. Olmadığımız şeyden nefret etmeden olduğumuz şeyi sevmeyiz." demektedir. Huntington'a göre de kişinin kendi kimliğini inşa edebilmesinin ön şartı "öteki" tanımlamasıdır. Kim olduğumuzu ancak ve ancak kim olmadığımızı ve çoğunlukla da kime karşı olduğumuzu bildiğimiz zaman biliriz. Samuel Huntington, *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, çev. Elif Berktas (Ankara: Panama Yayıncılık, 2021), 20-23.

<sup>8</sup> Said, *Şarkiyatçılık*, 59-64. Lewis'in de Edward Said'e yönelik, yanlış kanaatlere sahip olduğu ve bilimsel davranmadığına dair eleştirileri mevcuttur. Şarkiyatçılık karşıtlığını epistemolojik bir sorun olarak değerlendirdiği görüşlerine dair bk. Lewis, *İslam ve Batı*, 193-204.

Batı kamuoyunda olandan farklı bir Doğu portresi çizilmesinin ise çeşitli gerekçeleri olmalıdır. Bu gerekçelerin dikkate alınarak konunun tartışmaya açılması gerektiği kanaatindeyiz. Politik kaygı ve amaçların, kamuoyu oluşturmadaki etkisi göz ardı edilmemekle beraber oryantal araştırmaların bütüncül olarak nesnellikten uzak olduğunu söylemek akademik bir yaklaşım olmayacaktır. Genelleme yapmak yerine oryantal araştırmaların objektif olabilmesinin imkânı ile bu araştırmaların nesnellğine hanel getiren sebepler belirli örnekler eşliğinde tartışılmalıdır.

Oryantal veya oksidental araştırmaların nesnellğine gölge düşüren hususlardan birinin ötekini bir tehdit olarak görmek olduğu söylenebilir. Yabancı olanı bir tehdit olarak görmek, kimi zaman çeşitli varsayımlara ve kurmacalara; kimi zaman ise bazı gerçeklere dayanır. Korku veya güvensizlik duygusunun her zaman akılcı gerekçelere dayanması gerekmez, abartıldığı hatta paranoyaya dönüştüğü de olur<sup>9</sup> ama bir halkın veya kitlenin korkmaya başladığı andan itibaren dikkate alınması gereken şey, tehdidin gerçekliğinden çok korkunun gerçekliğidir.<sup>10</sup> Bu durum, Doğu ve Batı hususunda da geçerlidir. Her iki kültürün birbirine yönelik endişe ve korkularının ne kadarının gerçeğe dayandığının tespiti önemlidir. Ancak bundan öte önemli olan husus, her iki kültür ve medeniyetin birbirini tehdit olarak görmesidir. Örneğin Lewis, Almanya’da yayın yapan *Die Welt* dergisine verdiği röportajda 21. yüzyılın sonunda Avrupa’nın İslamleşmesi tehlikesine dikkatleri çekmekte ve yakın bir gelecekte Avrupa’nın nüfusunda Müslümanların çoğunluğu teşkil edeceğini iddia etmektedir. Röportajın devamında Lewis, Avrupa’nın Arap Dünyasının batısı olan Mağrib’in bir parçası olacağını söylemektedir. Göç ve demografinin bunu gösterdiğini ifade eden Lewis, Avrupalıların geç evlendiğini, çocuk istemediğini ya da az çocukları olduğunu; göçmenlerde ise durumun tam tersi olduğunu belirtmektedir. Bu sözleri duyan herhangi bir Avrupalının misafirlerin günün birinde ev sahibine dönüşmesinden korkması ve onları bir tehdit olarak görmesi doğaldır.<sup>11</sup> Özellikle

<sup>9</sup> Topluma siyasal uzlaşma noktalarını göstermek siyaseten pirim yapmaz ama tehlike ve alarm zillerini çalarsanız herkes dönüp size bakacaktır. Bu nedenle her gün pompalanan terör tehdidi nedeni ile Amerika halkının korkuları paranoya düzeyine ulaşmış durumdadır. Bk. Birol Akgün, “Faşizm, Bilim ve Çatışmacı Zihniyet: Huntington, Lewis ve Batının Bitmeyen Düşmanları”, *Liberal Düşünce* 9/35 (2004), 112.

<sup>10</sup> Amin Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, çev. Aysel Bora (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021), 28-29.

<sup>11</sup> Bk. Akgün, “Faşizm, Bilim ve Çatışmacı Zihniyet: Huntington, Lewis ve Batının Bitmeyen Düşmanları”, 111.

geleceğe dair bu öngöründe bulunan kişinin Ortadoğu ve İslam konusunda uzmanlaşmış ünlü bir akademisyen olması tehdiye yönelik endişenin katlanmasına neden olmaktadır.<sup>12</sup>

Yukarıda sözünü etmiş olduğumuz her iki medeniyetin birbirini tehdit olarak algılamasının ana sebebinin çoğunlukla dinî aidiyetler olduğu düşünülse de konu hakkında farklı görüşler de mevcuttur. Bu tezlerden birine göre Doğu ile Batı arasındaki sorunun İslam ile doğrudan bir ilgisi yoktur. Doğu ve Batı dünyalarının karşı karşıya gelmelerine yol açan şeyler daha derin, İslam öncesine uzanan jeopolitik etkenlere dayanmaktadır. Çok eskilere dayanan Doğu-Batı ilişkilerinin evrimini sıkı biçimde etkilemiş olan çok sayıda farklı etken vardır: Ekonomik çıkarlar, jeopolitik çıkarlar, bölgedeki imparatorluklar arasında yaşanan güç savaşları, etnik çekişmeler, milliyetçi dalgalar, hatta Hıristiyanlığın içerisinde yaşanan ciddi çatışmalar... Tüm bunlar, Doğu-Batı rekabetlerine ve çatışmalarına bol miktarda zemin hazırlamaktadır. Dolayısıyla bu görüşe göre, İslam söz konusu karışıklığın nedeni değildir. İslam'ın gelişi ile mevcut karışıklık, İslam üzerinden devam etmiştir. Tüm Müslüman dünyasının kendisini kuşatma altında hissettiği bir döneme gelindiğindeyse Müslüman kimliği, Müslümanların çoğunluğu açısından genellikle en önemli kimlik konumuna gelmektedir. Oysa olayların normal seyri bu değildir.<sup>13</sup>

Bernard Lewis de bir bakıma söz konusu mücadelenin antik rekabete dayandığını kabul etmektedir. Ancak Lewis'e göre Roma'nın ardıllarının Hıristiyanlaşması, Doğu'daki imparatorluğun İslamlaşması, antik rekabete dinsel dolayısıyla da askeri ve stratejik bir boyut katmıştır.<sup>14</sup> Batı'nın Doğu'yu bir tehdit olarak telakki etmesi ise Lewis'e göre tarihsel süreçte yaşananlar ile yakından ilişkilidir. Mağribîlerin İspanya'ya ilk çıkışından, Viyana'nın Türkler tarafından ikinci kez kuşatılmasına kadar geçen bin yıllık süreçte, Avrupa, İslam'ın bitmek bilmeyen tehdidi altında kalmıştır. Bu tehdit, sadece bir istila ve fetih tehdidi olmayıp aynı zamanda bir ihtida tehdidi olmuştur. Ayrıca Hıristiyanlığın derin kökleri Kuzey Afrika, Mısır, Su-

<sup>12</sup> Ölümünden sonra *Washington Post*'ta yer alan bir haberde Lewis, medeniyetler çatışmasına yönelik korkular da dâhil olmak üzere Batı'nın Ortadoğu'ya bakışını derinden etkilemiş bir Ortadoğu tarihçisi olarak nitelenmektedir. Bk. Brian Murphy, "Bernard Lewis, Eminent Historian of the Middle East, Dies at 101", *Washington Post*, (19 Mayıs 2018).

<sup>13</sup> Graham E. Fuller, *İslamsız Dünya* (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2010), 9-14, 276-279.

<sup>14</sup> Lewis, *Çatışan Kültürler: Keşifler Çağında Hristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler*, 68.

riye ve Irak'a dayanmakta olup bu bölgelerin kaybı, Hıristiyan Avrupa'da acı bir etki doğurmuş ve Hıristiyan Avrupa, sıranın kendilerine geleceğine dair korkuya kapılmıştır. Dolayısıyla yıllar sonra Şarhiyatçılık olarak isimlendirilecek olan Doğu'ya yönelik araştırmaları besleyen asıl saik, Lewis'e göre bu korku olmuştur.<sup>15</sup> Tarihsel süreçte yaşananların her bir kültür ve medeniyetin ötekine yönelik algı ve korkusunu beslemiş olduğunu kabul etmekle beraber Doğu ve Batı medeniyetinin temelden birbirini reddediyor olmasının yaşananların temel muharriki olduğunu gözden kaçırmamak gerekmektedir. Tehdit ve korkuyu besleyen veya harekete geçiren öğeler arasında dini inançların payı ve etkisi yadsınamazdır. Ancak kesinlikle tek sebep değildir.

Din, bazen etnik kimlikten çok daha etkili bir birleştirici güç olabilmektedir. Çünkü din, etnik kan bağları baskın çıkana kadar belirli bir süre için daha yüce bir güce başvurmaktadır. Antiemperyalist mücadelede İslam'ın düzenli olarak devreye sokulmaya çalışılmış olması şaşırtıcı değildir. Oysa söz konusu olan sömürgecilik karşıtı direniş olup esasında bir din savaşı değildir. Bu direniş, uluslararası çapta uyumlu bir dini harekete değil her ülkenin etnik temeline dayanıyordu.<sup>16</sup> Çoğu zaman dinlerin toplumlar üzerindeki etkisine çok fazla yer verilmekte, toplumların ve tarihlerinin dinler üzerindeki etkisine ise yeterince yer verilmemektedir. Oysa etkileşim karşılıklıdır. Toplum dini, din de toplumu biçimlendirir. Buna rağmen belli bir düşünce alışkanlığı, bizleri, bu diyalektiğin sadece bir yüzünü görmeye sürüklemekte ve bu alışkanlık, doğru tespitlerde bulunmayı güçleştirmektedir.<sup>17</sup> Bunun yanı sıra dini aidiyetlerin, kutuplaşmanın tek gerekçesi veya ana gerekçesi değilse de önemli gerekçelerinden biri olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Özellikle fetihçi yaklaşıma sahip olan Hıristiyanlık ile İslam'ın, bu dinleri benimseyen halkların kutuplaşmasında ve bir diğerini tehdit olarak algılamasında belirleyici olduğu söylenebilir.

İslam'daki fetih düşüncesinin söz konusu kutuplaşmada önemli bir etken olduğu doğrudur. Müslümanlar, son ilahî dine mensup oldukları kabulü ile tahrif edilmiş bir dinin müntesiplerine (kendi kabullerine göre) hakiki inancı ulaştırmayı vazife bilmiş ve bu vazife anlayışı, fetih hareketlerinin güçlü bir gerekçesi olarak sunulmuştur.

<sup>15</sup> Lewis, *İslam ve Batı*, 32-33.

<sup>16</sup> Yazara göre İslam'ı direnişin kaynağı olarak görmek yanlış olur; aksi takdirde, Müslümanların Müslüman olmasalardı yabancı hakimiyetine isyan etmeyeceklerine inanmamız gerekirdi. Bk. Fuller, *İslamsız Dünya*, 275.

<sup>17</sup> Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, 58.



Bu anlayış, Batı'nın Doğu'yu bir tehdit olarak telakki etmesinin nedenlerindedir. Ancak aynı biçimde Yahudi ve Hıristiyanlar da otantiklik iddiasında bulunmuş, Kudüs ve çevresinin Müslümanlardan önce kendilerinin merkezi ve kutsal olduğu iddiaları ile bölgeyi yeniden fethetmeye (reconquista)\* girişmişlerdir. Dinî gerekçeler, buz dağının görünen yüzü olup derinlerde ekonomik, siyasî ve askerî pek çok başka âmilin söz konusu fetih hareketlerini beslediği izahıta varestedir. Tehdit olan ötekine dair bilgi sahibi olmak ise tehditleri bertaraf etmek adına önemli bir güçtür. Örneğın Lewis, 11 Eylül saldırıları sonrasında kaleme aldığı *The Crisis of Islam* adlı eserinin giriş bölümünde bu hususa dikkatleri çekmektedir. Lewis, İslam âleminde Batı'ya yönelecek terör eylemlerine karşı Batı'nın kendisini savunmak için her türlü aracı üretmesi gerektiğini belirtmekte ancak bunu yaparken muhatapları harekete geçiren temel saiklerin de saptanmasının yararlı olacağını dile getirmektedir.<sup>18</sup> Bu nedenle oryantal araştırmalar, salt bir akademik araştırma olmayıp bundan çok daha fazlasıdır. Ancak oryantalist araştırmaların hangi gerekçelere dayandığı hususuna yoğunlaşmanın ve bir nevi gaye tespitine gitmenin doğru ve faydalı bir yaklaşım olmadığını düşünmekteyiz. Dikkate alınması gereken husus, Doğu'ya dönük araştırmaları ile elde ettiği bilgiyi Batı'nın nasıl ve ne için kullandığı ve başka bir kültür ve medeniyete dönük araştırmalarının ne kadar nesnel olduğudur. Her ne kadar “neden” sorusuna verilecek cevap nasıl ve niçine dair önemli veriler sağlasa da bilimsel bilgi ve yöntem, tarihsel olayları, münferiden ve ayrıntılı bir şekilde irdelemeyi zarurî kılmakta ve ancak bu şekilde elde dilen tümevarımlar haklı bir zemine oturmaktadır.

### 1. Oryantal Araştırmaların Amacı

Bernard Lewis'e göre Ortaçağda Avrupalı Hıristiyan bilginler, rakip dini anlamak için büyük çabalar sarf etmişlerdir. Bu araştırmalarda temel amaç, rakip dini çürütmek ve böylece Hıristiyanların kendi cemaatlerini koruması olmuştur.<sup>19</sup> Hıristiyan cemaatlerin ve önderlerinin Müslüman yönetiminin hoşgörüsü altında yaşamaları,

\* Batı da Doğu da kendi yaptığına fetih, muhatabının yaptığına işgal demiştir. Reconquista kavramı, yeniden fethetme anlamına gelmektedir.

<sup>18</sup> Bk. Bernard Lewis, “The Crisis of Islam-Holy War and Unholy Terror”, Introduction, (Weidenfeld & Nicholson, 2003), XXX.

<sup>19</sup> Lewis, *İslam ve Batı*, 33, 111-112. Aynı eserin başka bir bölümünde Ortaçağ ile ilgili bir kayda yer vererek Avrupa'daki İslam çalışmalarının Yüksek Orta Çağ'da başladığını belirtir ki bu dönem MS 1000-1250 tarihleri arasını kapsamaktadır. Krş. Lewis, *İslam ve Batı*, 199.

Avrupalı bilginlerin bu araştırmalarında başarılı olmalarını sağlamıştır.<sup>20</sup> Lewis'in bu iddiasının aksine Watt, Batılı Hıristiyan bilginlerin 12. yüzyıla kadar İslam ve Kur'an hakkında ciddi araştırmalarda bulunmadığını, müteakip süreçte yapılan çalışmaların ise çeşitli sorunlar içerdiğini dile getirmektedir.<sup>21</sup> Watt, ayrıca Kur'an'ın aslına yakın ilk tercümesinin 17. yüzyılda yapıldığını kabul etmektedir. Rakip dinin kutsal kitabının doğru bir tercümesinin 17. yüzyıla kadar yapılmamış olması, objektiflik çabalarının yeniliğine işaret etmektedir. Watt, Lewis gibi söz konusu çalışmaların amacını "rakip dini çürütmek" şeklinde sunmamakta; bu süreçteki çalışmaların çarpık bir İslam imajı sunduğunu kabul etmektedir.<sup>22</sup>

Lewis, Batı'nın Doğu'ya yönelik ilgi ve araştırmalarının nedenine yönelik başka bazı izahlarda da bulunmaktadır. Ona göre Avrupa'da meskûn olan Hıristiyanlar, kutsal kitaplarını ve klasik eserlerini okuyup anlamak ve birbirleriyle iletişim kurmak için başından beri diğer dilleri öğrenme ihtiyacı duymuşlardır. Ayrıca Batı'nın Doğu'ya yönelik ilgisinin başka nedenleri de vardı. Dinlerinin doğduğu topraklar ve kutsal mekânları, Müslümanların elindeydi ve ancak Müslümanların izni olması kaydı ile kutsal mekânlarını ziyarette bulunabiliyorlardı. Lewis'e göre İslam'ın neşvünema bulduğu toprakların tarihsel süreç içerisinde Müslüman hâkimiyetinden çıkmaması ve Arapçanın aktif olarak kullanılması gibi nedenlerden ötürü Müslümanlar, Avrupalıların yaşadığı sorunlarla karşılaşmamıştır ve Arapça, Müslümanların kutsal kitabının dili olmanın ötesinde bir işleve sahip olmuştur. Nitekim İslam devletlerinin sınırları geliştikçe Arapça hâkim dil olma vasfını yitirmemiş; Güneybatı Asya ve Kuzey Afrika ülkeleri fethedildikten sonra İslam sınırlarına dâhil olan medeniyetler kendi antik dil ve yazılarını unutup Arapçayı kullanmaya başlamışlardır. Söz konusu süreçte edebiyat, bilim, akademi, hükümet, ticaret ve günlük iletişim dili de Arapçaya dönüşmüştür. Sonraki dönemlerde başta

<sup>20</sup> Bu hoşgörü ve tolerans önemli sayıda Hıristiyan'ın, İslamiyet'e geçişine de sebep olmuştur. Bk. Lewis, *Çatışan Kültürler: Keşifler Çağında Hristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler*, 18.

<sup>21</sup> Anlaşıldığı kadarıyla Lewis, İslami kaynakların en erken tercüme örneklerini incelememiştir. Nitekim kendisi Müslüman hükümdarlar tarafından gönderilen bazı belgelere çevirileri ile birlikte baktığını ve söz konusu çevirilerde pek çok hata bulunduğunu belirtmektedir. Tercüme sorununa dair görüşleri için bk. Lewis, *İslam ve Batı*, 116-129.

<sup>22</sup> Montgomery Watt, "Western Approaches to the Understanding of the Quran", *Uluslararası I. İslam Sempozyumu* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985), 25.

Türkçe ve Farsça olmak üzere başka İslam dilleri yaygın olarak kullanılır olmuşsa da ilk kuruluş asırlarında Arapça tek hâkim dil olmuştur.<sup>23</sup>

Lewis'in her iki medeniyetin tarihsel tecrübesinin farklı seyrettiğine ve bu farklılıkların ihtiyaçlara yansıdığına dair tespiti önemlidir. Nitekim Hıristiyanlığın kutsal kitabı olan İncil'in ilk nüshaları İbrance veya Aramice kaleme alınmış ve Hıristiyanlığın doğudan batı ve kuzeye taşınması ile Kiril, Latin, Romen vb. alfabeleri kullanan halkların klasik metinleri okumak için yabancı diller öğrenmesi gerekmiştir. Ayrıca kutsal mekânlarının Müslüman hâkimiyetinde olması ve kutsal mekânlarını ziyaret etmeye gittiklerinde bölgenin dilini asgari seviyede de olsa bilme gereklilikleri gibi hususlar Doğu dillerine yönelik merakın gerekçeleri olarak kabul edilebilir.

Lewis'e göre Avrupalılar çok erken dönemlerden beri, öncelikle o günün en gelişmiş medeniyetinin dili olan Arapça olmak üzere İslam dünyasında kullanılan dillere ilgi duymuşlardır. On altıncı yüzyıl itibari ile Arapça, Farsça ve Türkçe gramer kitapları ve sözlükler Avrupalı bilginler tarafından kullanılmaktaydı. Ayrıca bu ilginin en bariz göstergesi, Fransa ve Hollanda üniversitelerinde on altıncı yüzyıldan itibaren kurulmuş olan Arapça kürsülerdir. İngiltere'nin en saygın üniversitelerinden olan Cambridge Üniversitesi'nde 1632'de, Oxford Üniversitesi'nde ise 1636'da ilk Arapça kürsüleri kurulmuştur. Lewis'e göre söz konusu dönemde Avrupa bilimsel, askerî, siyasî ve daha pek çok alanda üstünlüğü ele geçirmeye başladığından Avrupalıların Doğu dillerine yönelik merakının mecrası değişmiştir. Avrupalılar artık yüksek bilimleri elde etmekten ziyade entelektüel merakla Doğu dillerine ilgi göstermişlerdir. Başka bir medeniyete ve o medeniyetin âdetlerine yönelik söz konusu entelektüel merak, Arapça öğrenme arzusunu doğurmuştur.<sup>24</sup> Dolayısıyla Şarkiyatçılık kavramına İslam dünyasında yüklenen anlam dilin suiistimal edilmesi olup aslında Şarkiyatçılık kavramının gerçek içeriğinden arındırılması, Şark halklarına karşı mesafeli ve hasmane bir davranışı ifade edecek şekilde bütünüyle yeni bir içerikle doldurulmasıdır.<sup>25</sup>

On sekizinci yüzyıla gelindiğindeyse Avrupa'da, İslam dünyasıyla ilgili ciddi bir birikim oluşmuş durumdaydı. Bu dönemde, Avrupalılar ellerindeki metin tenkit ve tahkikleri, tarihî, edebî ve teolojik eserlerin

<sup>23</sup> Bernard Lewis, "Ben Doğruyum, Sen Yanlıssın, Haydi Doğru Cehenneme' Medeniyetlerin Buluşması ve Dinler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/4 (2003), 136.

<sup>24</sup> Bernard Lewis, *İnanç ve İktidar: Ortadoğu'da Din ve Siyaset* (Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2021), 106; Lewis, "Ben Doğruyum, Sen Yanlıssın, Haydi Doğru Cehenneme", 136-137.

<sup>25</sup> Lewis, *İslam ve Batı*, 179-181.

tercümelerinin yanı sıra edebiyat tarihi, din ve hatta İslam ülkelerinin halkları ve âdetlerini anlatan genel tarih kitapları gibi pek çok bilimsel yayınla iftihar ediyorlardı. Lewis, Batı'nın gerek kendi tarihine gerekse İslam toplumlarına ve Doğu dillerine dair bu merak ve çalışmalarına mukabil; Doğu'nun Batıya ilgisiz kaldığını söyler ki bu eleştirisinde son derece haklıdır. İslam dünyası, Hıristiyan medeniyetine karşı tam bir ilgisizlik sergilemiştir. Lewis, Müslümanların, ilimde yetkin; siyasal olarak hâkim olduğu dönemlerde sınırların ötesindekileri barbar yaftası ile küçük görmelerinin anlaşılabilir olduğunu hatta bu durumun makul karşılanabileceğini ifade eder. Ancak Lewis'e göre bu tavır, Batı'nın üstünlüğü ele geçirmesinden sonra da uzun süre devam etmiştir.<sup>26</sup> İslam dünyası söz konusu süreçte üstünlüğü yitirmekle kalmamış Batı ile yarışabilecek yetkinliğini de yitirmiştir. Geriye geçmişteki başarıları ile ve son ilahi dine mensup olmakla övünen bir Doğu kalmıştır. Hıristiyan âleminin aksine İslam âlemi Batının birikiminden yararlanamamış ve Doğu'da Batı'ya yönelik ilgisizlik, gelişmişlik ve ilerleme açısından ibrenin tersine dönmelerinden sonra da devam etmiştir.

## 2. Bernard Lewis'in Eserlerinde Doğu ve Batı Düşüncesine Dair Bazı Mülâhazalar

### 2.1. Mutlak Doğruluk İddiası

Lewis, Hıristiyanlık ile İslamiyet'i Yahudilik ve Asya dinleri ile mukayese eder. Bu mukayesesinde Lewis'in Yahudilik ve Asya dinlerini daha hoşgörülü bulduğu görülmektedir. Çünkü dinlerini mutlak doğru olarak sunmayan bu inançlara göre, insanların birbirleriyle anlaşmak için farklı diller kullanmaları gibi, dinler de Tanrıyla iletişime geçmenin muhtelif yollarıdır. Ancak Hıristiyanlık ve İslamiyet açısından durum tamamen farklıdır.<sup>27</sup> Bir Hıristiyan veya Müslüman tek bir hakiki inancın var olduğuna, onun da kendi inancı olduğuna inanır ve bu hakiki inancı tüm insanlığa ulaştırmanın bir görev olduğunu düşünür. Dine bu iki yaklaşım, "muzafferiyetçilik (*triumphalism*)" ve "izafiyetçilik (*relativism*)" terimleriyle ifade edilmektedir. Hıristiyan ve Müslümanlar, izafiyetçi yaklaşımı kabul etmezler. Ancak bu hususta Hıristiyanlıkta bir gelişme olduğunu düşünen Lewis, Hı-

<sup>26</sup> Lewis, "Ben Doğruyum, Sen Yanlıssın, Haydi Doğru Cehenneme", 136-137.

<sup>27</sup> Batı'da yaşayarak Batı'yı da tecrübe etmiş Ortadoğulu bir sosyolog olan Maalouf da Hıristiyanlık ile İslamiyeti fetihçi iki din olarak nitelemektedir. Ayrıca Batı'da Doğuluları barbar olarak nitelemenin geçmişinin oldukça geriye dayandığını ifade eden Maalouf, eski elyazmalarında Roma'nın barbarların darbeleri ile yıkıldığını dair anlatımların olduğunu iktibas eder. Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, 47.

ristiyan âleminde muzafferiyetçi yaklaşıma yönelik baskının gün geçtikçe arttığını ve mutlak doğruluk düşüncesinin hatırı sayılır oranda Hıristiyan din adamı tarafından artık desteklenmediğini belirtmektedir. Lewis'e göre İslam dünyasında buna benzer bir gelişme için çok erkendir. Muzafferiyetçi yaklaşımı benimseyenler diğer dini düşüncelere kesinlikle tolerans göstermezler. Çünkü muzafferiyetçi yaklaşımın temelinde tek bir doğru din anlayışı vardır o da muzafferiyetçinin kendi mensup olduğu dindir. Hakiki dine mensup olma şerefine nail olmuş olan muzafferiyetçinin en önemli ödevi ise hakiki inancı, batıl inanca sahip olanlara ulaştırmaktır.<sup>28</sup>

Lewis'in İslam dünyasında mutlak doğruluk anlayışının değişmesine dair herhangi bir emare olmadığına dair tespitinde haklı olduğu söylenebilir. Çünkü Müslümanların genelinin bakış açısına göre evrensellik ölçütünü yitirmiş ve tahrif olmuş bir dine nazaran İslam, evrensellik ve mutlak doğruluk düşüncesini destekleyen sağlam dayanaklara sahiptir ve böylesi bir iddiada bulunmayı hak eden yegâne dindir. Ancak bu hususta tartışma konusu edilmesi gereken meselelerin Müslümanların İslam'ı son hakiki din olarak görmelerinden ziyade bu anlayışlarının ötekilerin hayat hakkına veya dini inançlarını özgürce yaşamalarına engel olup olmadığıdır. Hz. Peygamber'in Medine'de kurmuş olduğu yeni düzene baktığımızda farklı dinlere mensup olan kesimlere dinlerini yaşayabilecekleri özgür bir ortam sunduğunu görmekteyiz. O halde İslam, müntesiplerine, ötekilere, kendi inancını zorla benimsetmeyi vazetmemiştir. Tarihsel süreçte cihadın, yayılcılık için meşruiyet kaynağı olarak görülmesinin veya kullanılmasının çeşitli örneklerinin bulunması ise savunulacak bir tutum değildir.

Bununla birlikte az sayıda da olsa İslam dünyasında, önceki ilahi dinlere mensup olup tevhid düşüncesini koruyan, ahirete şeksiz iman edip salih amel işleyenlerin de kurtuluşa ereceğini dile getiren düşünürler bulunduğu gibi dinin nihailiğinin, ciddi bir mesaj barındırdığını düşünenler de olmuştur.<sup>29</sup> Ancak geleneksel kabule naza-

<sup>28</sup> Lewis, *Çatışan Kültürler: Keşifler Çağında Hristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler*, 43; Lewis, *İslam ve Batı*, 19; Lewis, "Ben Doğruyum, Sen Yanlıssın, Haydi Doğru Cehenneme", 132-133.

<sup>29</sup> Örneğin Muhammed İkbâl'e göre Kur'an'da sürekli şekilde akla, tecrübeye ve insan biliminin kaynakları olarak tabiat ve tarihe verilen önem dikkate alınmalıdır. Bu nedenle İkbâl, İslam'ın nihai din olmasının derin mesajlar içerdiğini savunur. Ona göre İslam'da Peygamberlik kemale erişmiştir zira kendi kendisini ortadan kaldırmanın gerekli olduğunu keşfetmiştir. Dolayısıyla bilim, akıl ve tarihsel tecrübe referans alınmalıdır. Muhammed İkbâl, *İslam'da*

ran bu düşüncenin savunucularının oldukça az olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Bu görüşe göre söz konusu tolerans tevhid, ahirete iman ve salih amelde bulunma kaydı ile sınırlı olup aynı tolerans tüm düşünsel sistemlere tanınmamaktadır. Ayrıca bu düşüncenin, diğerlerine, bu dünyada inançlarının gereğini yerine getirme noktasında baskı yapmayı veya zor kullanmayı meşru kılmayacağını belirtmek gerekmektedir.

Hıristiyan dünya ile İslam dünyasının birbirlerini küfür ile itham ettiğini ifade eden Lewis'e göre bu iki din esasen bunu yapmakla temelde birbirlerine benzerliklerini hatta akrabalıklarını açığa vurmaktadırlar. Her iki taraf da evrensel ve nihai doğrulara inandığı iddiasında olmuş ve bunları dünyanın öteki kesimine götürmeyi kendisi için bir görev telakki etmiştir.<sup>30</sup> Lewis'in haçlı seferlerini *reconquista* (yeniden fetih) olarak nitelenmesi, Batı'nın kendini haklı görmesinin bir belirtisi olarak zikredilebilir. Lewis'e göre sık sık saldırgan emperyalizm olarak nitelenen Haçlı Seferleri, *reconquista*'nın bir parçasıdır. Çünkü Hıristiyanlık, Avrupa'nın güney kesimine nazaran Ortadoğu'da daha eskiydi ve daha derin köklere sahipti. Cihada karşı çok gecikmiş bir Hıristiyan tepkisi olan Haçlı Seferleri, kutsal savaş ile kaybedilenleri yine kutsal savaşla geri almaya dönük bir girişimdi.<sup>31</sup> Haçlı seferleri hakkında onaylar şekilde kullanmış olduğu *reconquista* nitelenmesi, Lewis'in tarafsız olamadığının göstergelerinden biridir. Kadimlik daha sonraki süreçte başka bir kültür veya medeniyetin merkezi haline gelen bölgelerin yeniden fethedilmesine meşruiyet kazandıran bir olgu olarak kabul edilecekse eğer günün birinde Avrupa'nın veya Amerika'nın da gerçek ev sahiplerine teslim edilmesine yönelik tüm savaşların da meşru görülmesi gerekecektir. Ayrıca kadimliğin doğuracağı hakların mukabilinde nihai din olduğu iddiası ile Müslümanların girişeceği fetih hareketlerinin de meşru kabul edilmesi gerekecektir. Son tahlilde, belirli düşünce alışkanlıkları ve zihniyet kodları değişmediğinden Doğu ile Batı'nın; ben ile ötekinin birbirini anlaması ve bir diğerine hayat hakkı tanınması mümkün görünmemektedir.

---

*Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmed Asrar (İstanbul: Birleşik Yayınları, ts.), 171-176. Ayrıca bk. Süleyman Ateş'in konu ile ilgili düşünceleri için bk. Süleyman Ateş, "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir", *Dini Araştırmalar Dergisi* 3/1 (1989), 7-24.

<sup>30</sup> Lewis, *Çatışan Kültürler: Keşifler Çağında Hristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler*, 21-22.

<sup>31</sup> Lewis, *Çatışan Kültürler: Keşifler Çağında Hristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler*, 27-28.

## 2.2. Diğer İnançlara Yönelik Tolerans

Lewis'in Doğu ve Batı mukayesesi İslam ve Hıristiyanlık merkezlidir. Ancak İslam toplumları ile Hıristiyan toplumlarını, imkânları ve şartları gibi muhtelif açılardan da mukayese etmektedir. İslam'ın sadece Hıristiyanlığa değil önceki tüm din ve inanç sistemlerine temel eleştirisinin tevhid eksensli olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla İslam, teslisi ve Hz. İsa'nın uluhiyyetini, Hıristiyanlıkta meydana gelen bir tahrif olarak görmektedir. İslam, Allah'tan başka ilah kabul etmediği gibi tasarrufları noktasında da Allah'ın hiçbir ortağı bulunmadığını vazetmektedir. İslam'ın bu anlayışı çeşitli ayetlerde açıkça dile getirilmiştir. Lewis'e göre bu inancın bir tezahürü olarak erken dönem İslamî sikkelerde ve yazılarda tevhide ilişkin ayetler polemik amaçlı kullanılmıştır. Lewis'e göre Müslümanlar, tevhid içerikli ayetleri, Hıristiyanlığın doğum yerinde ona bir meydan okuma olarak özellikle Kudüs'te Kubbetu's-Sahra'da bulunan kitabelerde kullanmışlardır. Yahudiler ise Hz. Muhammed'in gelişini önceden haber veren kutsal kitap pasajlarını ortadan kaldırmakla suçlanmışlardır.<sup>32</sup> Müslüman bakış açısına göre, "Hâtemu'l-Enbiya" olan Hz. Muhammed'den sonra ortaya çıkan tüm inanç sistemleri kaçınılmaz olarak sahtedir. Lewis, buradan yola çıkarak, İslam ülkelerinde ortaya çıkan Bahailik ve Ahmediyye hareketi gibi İslam sonrası inançlara yönelik katı muamelenin İslam'ın nihai ve mükemmel din olduğu anlayışından kaynaklandığını savunmaktadır.<sup>33</sup> Bu konuda Hıristiyanlar ve Müslümanların tepkisinin aynı olmasa da bazı benzerlikler ihtiva ettiğini söyleyebiliriz. İslam inancını feshedeceği propagandası yapan Bahailik veya Ahmediyye gibi hareketler, Müslümanlar tarafından tanınmamaktadır. Hıristiyanlar da İslamiyet'in son ilahi din olduğunu reddetmektedir. Söz konusu dinî düşüncelerin birbirini tanıması, benimsemeyi gerektirmemekle beraber söz konusu hareketlere meşruiyet sağlayacağı, hatta tehlike doğuracağı endişesi ile genel olarak her bir inanç sisteminin temsilcileri, ötekileri sapkın olarak kabul etmiş ve bu hareketlere yönelik direnç geliştirmiştir. Birtakım kaygı ve korkuların kendisine eşlik ettiği bu tarz tutumlar, inanca saygı noktasında yol kat edilmesini engellemiştir.

Müslüman toplumlarda ortaya çıkan hareketleri, Hıristiyanlık içerisinde ortaya çıkan mezheplerle mukayese ettiği anlaşılan Lewis,

<sup>32</sup> Bernard Lewis, *İslam'ın Krizi-Bitmeyen Savaş*, çev. Murtaza Özeren (İstanbul: Kronik Kitap, 2023), 48-49; Lewis, *İslam ve Batı*, 22; Lewis, "Ben Doğruyum, Sen Yanlıssın, Haydi Doğru Cehenneme", 134.

<sup>33</sup> Lewis, *İslam ve Batı*, 22; Lewis, "Ben Doğruyum, Sen Yanlıssın, Haydi Doğru Cehenneme", 134.

Müslümanların Bahâiler ile Ahmedilere yaklaşımını Hıristiyanlık içerisinde neşet eden mezheplerin birbirine yönelik tolerasyonu ile aynı kategoride ele almaktadır. Lewis'e göre İslamiyet ile kıyaslandığında, Hıristiyan mezhepleri arasındaki tolerans daha da büyük bir problem teşkil etmektedir. Hıristiyan olmayan bir yabancıya, içerideki muhaliften daha rahat tolerans gösterilmektedir. Zira heretikler inançsızlardan çok daha büyük tehlike olarak telakki edilmektedir.<sup>34</sup> İslam dünyasında da benzer problemler vardır. Örneğin Hariciler, kendileri gibi düşünmeyen Müslümanlara tolerans göstermezken gayrimüslimlere karşı daha toleranslı davranmışlardır. Modern dönemden de örnekleri çoğaltmak mümkündür. Lewis, bu konuda Hıristiyan Avrupa'nın daha başarısız olduğunu düşünmüş olmalıdır ki İslamiyet içerisindeki bu gibi hareketlere pek temas etmez. Bunun yerine iktidarın muhalif gruplara yaklaşımını esas alır.

Bernard Lewis'e göre, İslam, etnik temelde tanımlanmış ve coğrafya ile sınırlanmış diğer uygarlıkların aksine inançları, kendini algılayış biçimi ve emelleri bakımından ilke olarak evrenseldir. Lewis'in dili ile "Müslüman kimse, kendinin Allah'ın son vahyinin talihli taşıyıcısı olduğuna inanır ve Allah'ın hakikatini gerekirse "cihad" yoluna başvurarak insanoğlunun öteki kesimlerine götürmeyi kendisi için bir ödev ve bir ayrıcalık olarak görür." Lewis'in ifadelerine "ilke olarak" kaydını düşmüş olması, İslam'ın pratiği ile teorisinin örtüşmezliğini ima etmektedir. İlkedeki evrensellik pratikte, cihad ile ötekilere arzuları dışında yeni dini benimsetmeye dönüşmekte ve İslamiyet bu yönüyle Asya, Afrika ve Amerika'nın öteki uygarlıklarından net bir biçimde ayrılmaktadır. İslam, hedefleri itibariyle yayılmacı bir politikaya sahip olmasıyla başından itibaren kendine özgü bir misyon duygusuyla hareket etmiş olan Hıristiyanlığı andırmaktadır. Lewis'e göre Ortaçağ'ın sonuna değin Müslümanlar, Hıristiyanlara nazaran evrensellik iddialarını, pratikte hayata geçirme konusunda oldukça başa-

<sup>34</sup> Lewis, yakın tehlikenin, sapkın olarak ilan edilip dışlanmasına dair güzel bir örnek vermektedir. İngiliz filozof John Locke, *A Letter Concerning Toleration* isimli eserinde dinî tolerans hakkında şunları söylemektedir: "Ne putperest, ne Müslüman, ne de Yahudi dininden dolayı devletin sivil haklarından engellenmemelidir." Listede zikredilmeyen kişi, Katolik'tir. Locke ve onun dönemindekiler için putperest, Müslüman ve Yahudi, Anglikan Kilisesi için bir tehlike değildi, fakat Katolik tehlike teşkil ediyordu. Katolik, Protestanlığı yıkmaya ve İngiltere'yi Katolik yapmaya çalışıyordu. Ya da o dönemin Protestan polemikçilerinin ifadesiyle İngiltere'yi yabancı bir otoritenin, yani Roma'daki Papa'nın, idaresine bağlamaya çalışıyordu. Bk. Lewis, "Ben Doğruyum, Sen Yanlışsın, Haydi Doğru Cehenneme", 135.



rılı olmuşlardır. Evrensellik iddiasını temele alarak hedefler belirleyen Hıristiyanlık ise bu iddialarına karşın temelde Avrupa dini olarak kalmıştır.<sup>35</sup>

Lewis'in cihad ile ilişkili olarak üzerinde durduğu konulardan biri de *dâru'l-İslam* ve *dâru'l-harp* meselesidir. Müslümanlara göre dünya, Müslüman inancının ve hukukunun hüküm sürdüğü *dâru'l-İslam* ve bunların var olmadığı *dâru'l-harp* olmak üzere ikiye ayrılmıştır; ikisi arasındaki sürekli savaş hali ancak ateşkeslerle kesintiye uğrayabilir ve bu durum, Allah'ın kelamının bütün insanlığa götürülmesine değin sürecektir. Her ne kadar bazı modern Müslümanlar özellikle dış dünyaya hitap ederken cihadı manevi ve ahlaki anlamda açıklıyor olsalar da Lewis'e göre ilk dönem otoriteler, cihadı askerî anlamda ele almışlardır. Tarihi tecrübe de bu gerçeğe işaret etmektedir. Nitekim Müslümanlarca önce Bizans ardından Avrupa Hıristiyan âlemi başlıca *dâru'l-harp* bölgesi kabul edilmiştir.<sup>36</sup> Lewis'in seçici bir tarih okumasıyla sunduğu teze göre, *dâru'l-harbin* dinî bir vecibe gereği mutlaka fethedilmesi ve İslam'ın hükmüne sokulması zarurîdir. Zira İslam kendisi dışında meşru bir dinî-kültürel alan tanımaz. Bu yüzden de İslam tarihi, dinî ve kültürel ötekini, tahakküm altına almaktan ibarettir. Aynı şekilde Müslümanların cihat kavramı, militan bir ideolojinin temelini oluşturur. Bu savaşın muhatapları olan Hıristiyanlar ile Yahudilerin tek suçu Müslüman olmamalarıdır. Modern dönemdeki cihat hareketleri de cihadın bütün dünyayı İslam'ın tahakkümü altına alma ideolojisi olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>37</sup> Oysa İslam barışı önceleyen bir inanç sistemi vazetmiş olup İslamî ilkelere göre Müslümanlar hiçbir şekilde düşmanlığı başlatan taraf olmamalıdır. İslam'ın temel değerlerine karşı ve topluma ciddi zarar veren bir saldırı söz konusu olduğunda Müslümanların kendilerini koruma hakkı vardır. Böyle bir cihadın ise belli başlı bazı kaideleri vardır.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Bernard Lewis, *Çatışan Kültürler: Keşifler Çağında Hristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler* (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2021), 15-16.

<sup>36</sup> Bernard Lewis, *The Crisis of Islam* (İngiltere: Wiedenfeld & Nicholson, 2004), 24,40; Bernard Lewis, *İslam Dünyasında Museviler*, çev. Belgin Çınar (Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2021), 55-57; Lewis, *Çatışan Kültürler: Keşifler Çağında Hristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler*, 21.

<sup>37</sup> İbrahim Kalın, *İslam ve Batı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2021), 165.

<sup>38</sup> Bu kurallar: savunma yaparken taraflar arasında orantının gözetilmesi, hangi yolla saldırı olmuş ise aynı şekilde karşılık verilmesi, şiddetten kaçınılması ve sivillere dokunulmaması gibi ilkelerdir. Bk. Hasan Abdullah Turabi, *İslam Dünyanın Geleceği Alain Chevalerias ile Mülakatlar*, çev. Esmâ Demirtaş (İstanbul: Birey Yayıncılık, 1998), 197-198.

Lewis ve şarkiyatçıların pek çoğu, *dâru'l-harp* kavramını, Müslümanların savaşılmasını dinî bir vecibe olarak telakki ettiği, gayrimüslimlerin yönetiminde olan veya gayrimüslim hukukunun icra edildiği bölgeler olarak anlamaktadır. Bu kavramların fıkıh eserlerinde çoğunlukla cihad başlığı altında ele alınması Müslümanların, Müslüman olmayanlarla Müslüman olmadıkları için savaşmayı meşru gördükleri şeklinde yorumlanmıştır. Oysa genel olarak İslam hukukuna göre *dâru'l-harp*, Müslümanlara düşmanlıkları sebebi ile *dâru'l-İslam* ile barış hali bozulan ülke şeklinde tarif edilmektedir.<sup>39</sup> Teorik manada cihadın meşruiyyet kaynağı, çoğunlukla Müslüman olmayanların Müslümanlara savaş açması olarak kabul edilmiş olsa da konu ile ilgili farklı görüşler de mevcuttur. Pratikte ise tarihsel süreçte Müslümanlar ile gayrimüslümler arasındaki ilişkiler, savaş halinin hâkim olduğu bir seyir takip etmiştir. Yani bir bakıma tarihi tecrübeler, barış halinin muhafaza edilmesinin son derece güç olduğunu göstermiştir. Ancak gayrimüslim devletlere yönelik gelişen hukuk üzerinde, tarihsel tecrübelerin etkisi göz ardı edilerek İslam'ın ötekilere hayat hakkı tanımayan bir din olduğu algısı oluşmuş veya oluşturulmuştur. Bu algı üzerinde siyasal hâkimiyet alanını genişletmek isteyen devletler ve bu devletlerin yöneticilerinin dinî hükümleri, meşruiyet kaynağı olarak kullanmasının etkisini de dikkate almak gerekmektedir.

*Dâru'l-İslam* ve *dâru'l-harp* konusunda batılı birçok araştırmacının aynı kanaati taşıdığı görülmektedir. Kitle ve iktidar konusundaki araştırmaları ile tanınmış olan Cannetti'ye göre de İslam, bir savaş dini olarak nitelenebilmek için gereken tüm özellikleri taşımaktadır. İslam'da kitle iki parçadan oluşmaktadır: İnançlılar ve inançsızlar. Bu iki grup, ebediyen birbirlerinden ayrı olup birbirleriyle savaşmaları kaçınılmazdır. Bu anlayışa göre din savaşı, kutsal bir savaştır.<sup>40</sup>

*Dâru'l-İslam* ve *dâru'l-harp* gibi kavramları değerlendirirken mevzu bahis kavramların sosyolojik yönünü göz ardı etmeden değerlendirme yapmanın daha sağlıklı neticeler doğuracağı kanaatindeyiz. Sosyal ilişkileri yürütmek açısından bazı topluluk ve gruplarla ilgili isimlendirmeler ve tanımlamalar yapılmaktadır. Doğu-Batı kavram

<sup>39</sup> Dârülharb'in yanında dârülküfr, dâruşşirk, dâru kahr ve galebe gibi başka nitelermeler de kullanılmıştır. Ancak zamanla bu kavramlar içerisinde dârülharbin ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. Bk. Ahmet Özel, "Dârülharb", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/536.

<sup>40</sup> Yazar, daha ileri giderek İslam düşüncesine göre her savaşın kıyamet günündeki müminler-kâfirler; cennetlikler-cehennemlikler şeklindeki iki zıt kutbun canlandırılması olduğunu dile getirir. Bu hususta bk. Elias Canetti, *Kitle ve İktidar*, çev. Gülşat Aygen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022), 152.

çiftlerinde de gördüğümüz gibi isimlendirmelerde genellikle her zümre kendisini referans almakta ve ötekine tanımlayıcı veya tahkir edici bir ad vermektedir. Tarihsel süreçte oluşan “dâru’l-harb-dâru’l-İslam” kavram çiftine ve bu kavram çiftine eklenen “zımmî” tabirine biraz da bu açıdan yaklaşmak gerekmektedir. Bu kavramları, üzerlerinde dinî bir rengi taşımakla birlikte, daha çok pratik ve pragmatik açılardan yapılan coğrafi, kültürel, siyasi, askeri, hukuki ve ekonomik ayrımlar olarak görmek daha uygun olacaktır.<sup>41</sup>

İslam’ın *dâru’l-İslam* ve *dâru’l-harp* anlayışının yanında yani dinsel haklılık ve evrensellik iddiasına ek olarak başka bir iddiası daha olmuştur ki Lewis’e göre bu, İslam devletlerince kendi sınırlarının uygarlık sınırları olarak kabul edilip bu şekilde betimlenmesidir. Müslümanlara göre İslam’ın sınırlarının ötesinde sadece barbarlar ve kâfirler vardı. Ortaçağ Müslümanı için Avrupa’nın uzak toprakları, Afrika’nın uzak toprakları ile aynı anlama geliyordu: Öğrenilecek bir şey barındırmayan, köleler ve hammadde dışında getirilecek hiçbir şeye sahip olmayan, barbarlığın ve dinsizliğin hariçteki karanlığı. Hem kuzey hem de güney barbarları için en iyi ihtimal, hilafet imparatorluğuna dâhil olmak ve böylelikle dinin ve uygarlığın nimetlerine ulaşmaktı.<sup>42</sup> Ancak Lewis, modern dönemde Batı’nın Doğu’ya bakışının farkında olarak bu ben-öteki algısının hepsinde olmasa da, çoğu uygarlıkta var olduğunu belirtmeyi ihmal etmez. Şimdilerde Batı’nın Doğu’ya bakışı, Ortaçağ’da Doğu’nun Batı’ya bakışına benzediğini söylemek mümkündür.

### 2.3. İslam Siyasal Düşüncesinin Sorunları

Bernard Lewis’e göre İslam siyasal düşüncesi bazı sorunlar ihtiva etmekte olup İslam’a tabi olan halklar, tarihsel süreçte edilgin bir konumda bulunmuşlardır. Ona göre İslam coğrafyasında siyasal hayatın ilk koşulu, yöneticiye itaat olup kötü ve baskıcı bir yönetim bile anarşiden daha iyi kabul edilmiştir. Yöneticinin sınırlarının neler olduğu, hak ihlallerinin gerçekleşmesi durumunda müeyyidelerin neler olacağı gibi sorunlar da bulunmaktadır. Adaletin hangi durumlarda ihlal edildiğine karar verecek ve ihlali cezalandıracak olan görevlilerin yöneticinin yetkisinde olması da bir diğer sorundur.<sup>43</sup>

Lewis’e göre zaman zaman boyun eğme ve bağlılık yemini olarak çevrilen biat kavramı, aslında bey’a sözcüğünden türemiş olup devlet

<sup>41</sup> Burhanettin Tatar, “Gerçek ile Kurgu arasında ‘Öteki’”, *Mîlel ve Nihal* 2/2 (2005), 12.

<sup>42</sup> Bernard Lewis, *Doğunun 300 Yıldır Cevabını Aradığı Soru: Hata Neredeydi?* (İstanbul: Kronik Kitap, 2022), 10.

<sup>43</sup> Bernard Lewis, *İslam’ın Siyasal Söylemi* (Ankara: Kronik Kitap, 2021), 50.

dilinde bir tür antlaşmayı ifade etmektedir. Hükümdar ile yönetilenler arasında yapıldığı varsayılan bu sözleşme ile her iki taraf bir diğerine karşı belirli yükümlülükler altına girmektedir. Ancak biat, ne bir seçimdir ne de gerçek anlamda bir bağlılık yeminidir. Süreci başlatan taraf daima yönetici olup, sürece yöneticinin isteği ile katılan kesim, halkın tamamı olmayıp hukuk kitaplarında “Müslümanlar” olarak tanımlanan; uygulama da ordunun, bürokrasinin ve ulemanın önde gelenleridir.<sup>44</sup> İslam’ın geleneksel yönetim anlayışı, bütün yasaların üzerinde olan ve yöneticinin de tabi olduğu bir yasadan söz eder. Yönetici ile yönetilen arasında, yöneticinin eylemlerinin ve emirlerinin yüce yasayla çelişmesi durumunda sona erdirilebilecek sözleşmeli bir ilişki. Buna göre hükümdar, Allah’ın hukukuna aykırı buyruk verirse tebaanın itaat etme yükümlülüğü ortadan kalkmaktadır. Bu durumda itaat etmemek bir hak hatta bir görev haline gelmektedir.<sup>45</sup> Ancak bu hakkın veya görevin hangi noktada vücut bulacağı ve bunun hayata nasıl aktarılacağına kimlerin karar vereceği, İslam siyasal düşüncesinin ve hayatının en temel sorunlarından birini teşkil etmiştir.<sup>46</sup>

Lewis’e göre egemen güç üzerindeki bu kısıtlamalar, işlevsel olmayıp yasanın bizzat kendisi yöneticilere otokratik bir güç vermiştir. Hangi emirlerin yasal olup olmadığı hususunda hiçbir işlem yapılmamış hatta emirlerin meşruiyeti tartışılmamıştır.<sup>47</sup> Lewis, İslam toplumlarında yöneticilerin otoritesi ile halkın itaatini belirleyip düzenleyen hukukî kanunlara atıfta bulunur ve tebaa gibi hükümdarın da söz konusu kanunlara uymak durumunda olduğunu söyler. Görevi, İslam hukukunun varlığını sürdürmesini ve uygulanmasını sağlamak olan hükümdar, hukuka kendisi riayet etmediğinde meşruluğunu sağlayan sözleşmeyi çiğnemiş olur.<sup>48</sup> Lewis’in bu konu ile ilgili ifadelerine hâkim olan genellemeler, fikirlerinde çelişki olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Hukukçuların siyasilerin güdümünde olduğuna dair yukarıdaki söylemi ile hukuka riayet etmeyen hükümdarın meşruiyetini yitireceği söylemi bir paradoks gibi görünse de bu sorun, Lewis’in konu ile ilgili fikirlerini serdettiği yerlerde teorik pratik ayırımına gitmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu da fikirlerinin birbiri ile çelişkili olduğu izlenimi oluşturmaktadır. Ancak eserlerinin

<sup>44</sup> Bernard Lewis, *Demokrasinin Türkiye Serüveni* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 50; Lewis, *İslam’ın Siyasal Söylemi*, 106-107.

<sup>45</sup> Lewis, *Demokrasinin Türkiye Serüveni*, 30; Lewis, *İslam’ın Siyasal Söylemi*, 131.

<sup>46</sup> Lewis, *İslam’ın Siyasal Söylemi*, 131.

<sup>47</sup> Lewis, *Demokrasinin Türkiye Serüveni*, 30.

<sup>48</sup> Lewis, *İslam’ın Siyasal Söylemi*, 165-166.

genel bağlamına ve fikirlerine bakarak bu konuda teorik-pratik ayrımı yaptığını söylememiz mümkündür.

İslam toplumları her ne kadar ideal bir yönetim anlayışı benimsemekten uzak bir tarihsel çizgi takip etmiş olsalar da ona göre İslam siyaset geleneğinde iki unsurun demokratik potansiyeli bulunmaktadır. Lewis bu iki ilkeyi “farklılıkların kabulü”<sup>49</sup> ve “hukukun üstünlüğü” olarak sıralar. Akabinde ise bu durumun modern demokratik kavramların içeriğini tam olarak karşılamayacağı notunu düşer.<sup>50</sup> Lewis, bu konuda anakronizme düşmemektedir. O, demokrasi ile İslam düşüncesinin tarihsel ayrılığının farkındadır. Onun dile getirmek istediği şey, İslam’ın, demokrasinin vadettiği düzeyde bir özgürlüğü ve bu özgürlüklerin hukuk tarafından garanti altına alınmışlığını içermediğidir.

Lewis’e göre İslam’ın yönetim anlayışındaki bir diğer sorun ise zalimliğin iktidar boşluğunun kargaşasından daha iyi addedilmesi ve bu konuda alternatif üretilmemiş olmasıdır.<sup>51</sup> İslam toplumlarında şura prensibinin gereğince işletmediği bir vakadır. İktidar, çoğunlukla güçle doğrusal bir ilişki içerisinde olmuştur. Ehl-i Sünnet hukukçuları, iktidarı ele geçireni meşru yönetici olarak kabul etmiştir. Ehl-i Sünnet’in bu kabulünü, fitneden korunma endişesi beslemiştir. Bu endişe, en kötü yönetimin kargaşa ve kaostan daha iyi olduğu telakkisine de kaynaklık teşkil etmiştir. Lewis’in de belirttiği gibi bu düşünce, alternatif üretilmesine mani olmuş ve var olan ile iktifa etmek şeklinde cereyan eden kadercı anlayışın egemenliğini sürdürmesine hizmet etmiştir.

Lewis, bunun yanısıra yöneticiye mutlak itaatin beklendiği İslam toplumlarında fâsık da olsa ulu’l-emre itaati telkin eden düşünce veya kabulün, hukukçular ve din bilginleri tarafından isteksizce benimsendiğini de söylemeden geçmez. Siyasilerin yanında yer alanların aksine bu kesim, hem otoritenin meşruiyet ölçüsünü yumuşatırken hem de itaatin sınırlarını genişletirken isteksizdir.<sup>52</sup> Lewis’in bu

<sup>49</sup> Lewis’e göre “farklılıkların kabulü”, belirli ölçüde hoşgörünün benimsenmiş olduğu anlamına gelse de hiçbir zaman demokratik teori ile tanımlandığı hali ile eşit düzeye ulaşmamıştır Lewis, *Demokrasinin Türkiye Serüveni*, 50.

<sup>50</sup> Lewis, *Demokrasinin Türkiye Serüveni*, 50.

<sup>51</sup> Lewis, *İslam’ın Siyasal Söylemi*, 182.

<sup>52</sup> Yazar, zalimliğin, iktidar boşluğunun kargaşasından daha iyi olduğuna dair Batı menşeli bir özdeyişi aktardıktan sonra İslam toplumlarında da zaruret durumlarında iktidarı zorla gasp eden ahlaksız kişinin de (imamet düşüncesinde büyük günah işleyen yönetici, fasık imam olarak nitelenir. Lewis’in eserlerinde bu ibarenin ahlaksız olarak yorumlandığı görülmektedir.) onun elin-

ayrımı yapmış olması, objektif olmaya çalışmasına yorulabileceği gibi geçmişteki bazı gerçeklerin arkasında iyi bir tarihsel malzeme bırakmış olmasına ve bu tarihsel malzemenin gözden gelinemez olduğuna da yorulabilir.

Lewis, İslam toplumlarında aynı anda iki imametın meşruiyetine dair tartışmalara da atıfta bulunmaktadır. Ona göre sekizinci yüzyıla kadar Müslümanların tek bir otorite altında birleşmesi siyaseti güdülmüş ve bu siyaset, aynı anda iki imamın imametinin meşru olmadığına dair hukukçuların fetvasına dayandırılmıştır.<sup>53</sup> Bu bağlamda Şia'ya göre tüm Sünni hükümdarlar gaspçı olarak telakki edilmiş; Sünnî düşünceye göreyse fiili iktidar ve güç, yeterli koşul sayılmıştır.<sup>54</sup> Hukukçuların konu ile ilgili fetvaları, dinî olmaktan ziyade toplumsal birliğin bozulmaması, anarşi doğmaması ve isyanları bastırma ile ilgili bir amaca dönüktür. Sekizinci yüzyıldan sonra İslam toplumunun veya İslam siyasal yapılanmasının teklifi ortadan kalkmıştır. Lewis, bu süreçte Müslüman devletlerin sürekli birbiri ile çatıştığını veya savaşa tutuştuğunu dile getirir. Ona göre isyan konusundaki hukuki düzenlemelerden bu bağlamda yararlanılmış olup büyük devletlerin her biri komşusunu, rakibini veya muhalifini isyancı veya bâğî olmakla suçlamıştır.<sup>55</sup> Lewis'in bu konu ile ilgili fikirleri ise tarihsel süreçte yaşananların hülasası olup hakikatin kimin tarafından dile getirildiğini önemsemeksizin kabul ve tasdiği gerektirmektedir.

Lewis'e göre Ortaçağ boyunca Doğu, üstünlüğü elinde tutmuştur. Ancak 1683 II. Viyana Kuşatması ile durum değişmeye başlamıştır. Viyana kuşatmasının başarısızlığını müteakip imzalanan 1699 Karlofça Antlaşması ile Doğu ile Batı arasında üstünlük değişimi olmuştur.<sup>56</sup> Askeri başarısızlığın yanında Doğunun bilimsel ve teknolojik

---

den imameti alan bir diğer kişinin de imameti meşru kabul edilmiştir. Bu kabulün temel sebebi, Müslümanların birlik ve beraberliğini korumak olmuştur. Geniş bilgi için bk. Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, 180.

<sup>53</sup> İslam âleminde aynı anda iki imamın imametinin de meşru olduğu, her bölge halkının kendi imamına itaat etmekle sorumlu olduğu fikri, tarihi kaynaklardan tespit ettiğimiz kadarıyla ilk defa Mürcii bir fırka olan Kerrâmiyye tarafından gündeme getirilmiştir. Öncesinde tek bir imamın meşru olduğu diğeri veya diğerlerinin ise gayrimeşru olduğu düşüncesi hâkim idi. Bk. Alimoğlu Sürmeli Zeynep, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 71; Ebû Mansûr 'Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Beyrut: el-Matbaatu'l-'Asriyye, 1995), 223.

<sup>54</sup> Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, 183.

<sup>55</sup> Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, 151-152.

<sup>56</sup> Lewis, *Demokrasinin Türkiye Serüveni*, 31-32.

yeniliklere ayak uydurmaması da söz konusu gerilemeyi ilerletmiştir. Söz konusu dönemde İslam dünyasında, bağımsız araştırmalar neredeyse sona ermiştir.<sup>57</sup> Doğu Asya kökenli olan barut ve matbaanın Ortadoğu'yu atlayarak Avrupa'ya geçmesi, bu gerilemenin temel saiklerindedir.<sup>58</sup>

Lewis'in yanlı tutumuna rağmen pek çok konuda isabetli eleştirilerde bulunduğu görülmektedir. Barut ve matbaanın İslam coğrafyasını atlayarak batıya geçmesi, İslam âlemi için askeri ve ilmi anlamda çağın yeniliklerini yakalayamaması anlamını taşımaktadır. Bu durum, ciddi bir zaman kaybına neden olmuştur. Ancak tek kaybın zaman olmaması ve İslam âleminde fikri gelişimin dumura uğradığını göstermesi açısından utanç vericidir.

Lewis'in Doğu-Batı mukayesesinde dikkatleri çektiği bir diğer husus ise Hıristiyan âlemindeki ruhanî ve dünyevî ayrımının İslam'da bulunmayışdır. Batılılaşma öncesi İslam'da hep tek bir otorite olmuş; bu nedenle de bir ayrılık söz konusu olmamıştır. Bu nedenle ne Arapça'da ne de entelektüel ve siyasi sözcük dağarcığını bu dilden devşirmiş olan diğer dillerde, ruhanî ve dünyevî,<sup>59</sup> dinsel hükümlerce belirlenmiş hayat alanı, din dışı alan, dinsel ve laik gibi kavram ya da terim çiftleri olmamıştır.<sup>60</sup> Batılılaşma öncesi İslam âleminde din ve devletin ayrılığı gibi bir mefhumun söz konusu olmadığını belirten Lewis'e göre bu yönü ile Doğu, Batıdan; İslam ise Hıristiyanlıktan farklıdır. Lewis'in Doğu'yu değerlendirirken Batılılaşma süreçlerini ölçü edindiği görülmektedir. Eserlerindeki genel yaklaşımını dikkate alarak Lewis'in İslam toplumlarında laisizm ve liberalizm hususunda yenilenme olması gerektiği fikrinde olduğunu söyleyebiliriz. Laisizm, İslam toplumlarının gelişmesi için gerekli ve önemli bir olgudur. Çünkü laisizmin iki amacı vardır: Biri, devletin din işlerine karışmasını önlemek, diğeri ise dini otoritelerin öğretilerini dayatmak, kabul

<sup>57</sup> Lewis, *Doğunun 300 Yıldır Cevabını Aradığı Soru: Hata Neredeydi?*, 94.

<sup>58</sup> Doğu Asya kökenli olan barut ve matbaa Ortadoğu'yu atlayarak Avrupa'ya geçtikten sonra 1492 yılında Anadolu'ya gelen İspanyol Yahudi sığınmacıları, beraberlerinde matbaayı da getirmişlerdir. Padişah fermanı uyarınca Arap harfleri ile baskı yapmama koşulu ile İspanyol Yahudi sığınmacılara kitap basma izni verilmişti. Bk. Lewis, *Çatışan Kültürler: Keşifler Çağında Hıristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler*, 31-32.

<sup>59</sup> Her birinin ayrı hukuk sistemi, ayrı yargı sistemi; her birinin ayrı hiyerarşisi ve örgütsel yapısı olmuştur. Doğuda ise Laiklik kavramını ve fikrini ifade edecek sözcükler bile ancak 19.ve 20. yüzyıllarda, o da Batılı düşüncelerin ve kurumların etkileriyle ve önce Türkçede sonra da Arapçada kullanılmaya başlanmıştır. Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, 13.

<sup>60</sup> Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, 13.

ettirmek veya ayrıcalıklar elde etmek için devletin gücünü kullanmalarını engellemektir.<sup>61</sup>

İslam toplumlarının yönetim anlayışlarının ve uygulamalarının birtakım zafiyetlerle malul olduğu malumdur. Esas itibari ile İslam'da vahiy tarafından belirlenmiş bir devlet şekli veya yönetim anlayışı bulunmamaktadır. Müslümanlar maslahat ve menfaate, her çağın ölçülerine göre devlet şeklini belirlemede diledikleri gibi tasarrufta bulunabilsinler diye bu husus, Müslümanların tercihine bırakılmıştır. Maalesef İslam devletlerinin tarihsel tecrübesine baktığımızda genellikle otokratik yönetim biçimlerinin etkin olduğunu görmekteyiz. Batıda ilerlemenin sebepleri olarak kabul edilen laiklik ve liberalizm gibi Batı'nın kültürel kavramları aramızda yayıldıktan sonra bizler de kendimizi bu kavramlar ile algılar ve beklentilerimizi bu kavramlarla ifade eder olduk. Halkların özelliklerini, toplumların geçirdikleri birbirine zıt tarihî aşamaları ve gelişme için tek bir tarzın olmadığı gerçeğini dikkate almadık. Oysa olması gereken vakıadan, düşüncenin imkânlarından, halkların birikimleri ve tarihî tecrübelerinden hareketle yeni birtakım yöntemler geliştirmekti.<sup>62</sup>

Lewis'in İslam toplumlarında daha iyi bir siyasal yönetim ve daha yüksek standartlara dair arayışların olmamasına dair eleştirilerinin kıymetli olduğunu düşünmekteyiz. İslam toplumları, değişen şartlara uyum sağlamakta zorlanarak daha iyi bir yönetim anlayışı geliştirmediklerinden Batı'nın ürettiği sistemlere mahkûm olmuş, bu sistemleri kendi kültürlerine de maalesef sağlıklı bir şekilde adapte edememişlerdir. Yakın tarihe doğru yaklaştıkça Doğu toplumları, Batı'nın demokrasi anlayışından esinlenmeye başlamıştır. Lewis'e göre Doğu'ya bakıldığında demokrasi konusunda başarı sağlamış tek ülkenin Türkiye olduğu görülmektedir. Diğer tüm devletler, ya İslam'ı anayasalarında kutsal bir kalıntı olarak bırakmışlar veya bizzat İslam'ın anayasaları olduğunu ve başka bir şeye ihtiyaçları olmadığını ileri sürmüşlerdir.<sup>63</sup> Dolayısıyla Lewis'e göre İslam dünyasında yenilenmeden veya bir reformasyondan söz edebilmek için henüz çok erkendir.

<sup>61</sup> Ona göre Doğu toplumları içerisinde modernleşme ve demokrasi konusunda en başarılı ve hatta tek başarılı olan ülke Türkiye'dir. Türkiye'de, Amerika Birleşik Devletleri'nde uygulanan laisizm tipi uygulanmaktadır. Lewis, *İnanç ve İktidar: Ortadoğu'da Din ve Siyaset*, 124-125, 135.

<sup>62</sup> Hasan Hanefi - Muhammed Âbid el-Câbirî, "Laiklik ve İslam", çev. Muammer Esen, *İslâmî Araştırmalar* 8/3-4 (1995), 161,165.

<sup>63</sup> Bernard Lewis'e göre tek istisnası seküler olmayan ama aynı zamanda hiçbir dine resmiyet sağlamayan Endonezya Cumhuriyeti'dir.



İslam dünyasında yenilenme konusundaki çabaların yetersiz ve hatta yok mesabesinde kabul edilebileceğine dair tartışmaları Müslümanlar da yapmaktadır. Ancak Lewis'in yukarıda aktardığımız ifadeleri, reformasyonu, bir nevi demokrasiye indirgemiş olduğunu göstermektedir. Onun yenilenme konusunda İslam dünyasının başarılı veya başarısız olarak kabul edilmesindeki ölçütünün Batı ve bu medeniyetin ürettiği fikirlere, İslam dünyasının intibak edip edememesi ekseninde şekillendiği görülmektedir. Yönetim anlayışındaki yenilenme, yenilenmenin bütünü olmamakla beraber önemli bir ayağıdır. Müslümanların demokrasiye alternatif bir yönetim anlayışı geliştirmemiş olmalarının veya mevcut siyaset anlayışlarını güncellememiş olmalarının yani düşünsel üretim yapmamalarının, Müslümanların Batı'nın tanım ve tespitlerine hapsolmaları neticesini doğurduğunu da dikkate almak gerekmektedir. Alternatif üretmeme durumunda Doğu'nun Batı'nın ürettiği sistemleri benimsemesi kaçınılmaz, bir yönüyle de gerekli olmuştur.

Demokrasi düşüncesinin gelişimi ile birlikte Müslüman aydınlardan da her türlü inancın rahatça yaşayabileceği siyasal sistemin demokrasi olduğunu savunanlar olmuştur. Bu düşünürlere göre demokrasi ile istikrar birbirine bağlıdır. İstikrar için demokrasiye, demokrasi için de istikrara ihtiyaç vardır. Bu düşünürlere olan Aliya İzzetbegoviç'e göre demokrasi, Müslümanlara kendi dinlerinin ilkelere göre, diğer din ve düşünce mensuplarına da kendi düşünce sistemlerine uygun bir hayat yaşayabilme olanağı sunar.<sup>64</sup>

### Değerlendirme

Lewis'in Doğu-Batı mukayesesi ekseninde İslam toplumlarına yönelik eleştirilerinin bazı haklı tespit ve tenkitler içerdiği görülmektedir. Ancak haklılığına yanlı tutumunun eşlik ettiği örneklerden de söz edilebilir. Din ayrımı yapmaksızın herhangi bir inancın kutsal savaşçılarının gözünde karşıtlarının (kâfirlerin) hep haksız; inananların ise her zaman haklı olduğuna dair ifadeleri belli ölçüde doğruluk payına sahiptir. Ancak bu fikrine eşlik eden Haçlı-Yahudi ittifakı eliyle Irak'ın işgal edildiği düşüncesinin İslam dünyasındaki yaygın kanaat olmasını tuhaf karşılaması ve İslam dünyasındaki Amerikan ve İsrail

<sup>64</sup> Aliya İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, çev. Alev Erkilet vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 198; Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, çev. Başoğlu Hasan Tuncay (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 80,133. Konu ile ilgili geniş bilgi için ayrıca bkz. Zeynep Alimoğlu Sürmeli, "Aliya İzzetbegoviç'in Din Anlayışının Siyasal Söylemine Yansımaları", *İslam ve Yorum IV*, ed. Fikret Karaman vd. (İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2020), 195-205.

karşıtlığının haksız bir zeminde geliştiğine dair imaları,<sup>65</sup> tarafsız olmadığını gösterir mahiyettedir.

Bernard Lewis, gerek fikirleri gerekse tavırları ve söylemleri nedeniyle objektifliği çokça tartışılan bir isimdir. Lewis'in polemikçi ve alaycı üslubunun görsel ve işitsel basında daha görünür hale geldiği görülmektedir. Bu yönü, akademik eserlerine kısmen yansımış olsa da görsel ve işitsel basında söz konusu üslubu daha fazla dikkat çekip gündem olmuştur. Örneğin alaycı bir üslup takınarak Yaser Arafat'ın terörizmi bırakmasını, Tiger'in golfu bırakmasına benzetmiştir. Bu alaycı tavrını zaman zaman eserlerinde de görmek mümkündür. Örneğin Lewis, okuyucularından farazi bir örneklem üzerinden Şarkiyatçılara yapılan haksızlığı düşüncelerini istemektedir. O, Yunan klasik kaynaklarına dair yapılan çalışmaların Batı Avrupa'da tezgâhlanan oradan Amerika'ya geçip geliştirilen şeytanî bir komplo olarak anlaşılmasının absürtlüğünden söz etmektedir. Bu nedenle Yunanlıların Hellas'ın büyük mirasına hakaret eden hasmane çalışmaları durdurması, en önemli görevleridir.<sup>66</sup>

Lewis'in gerek basındaki demeçleri gerekse üst düzey siyasilere olan yakın ilişki ve dostluğu kimi çevrelerde tarafsız olmadığına yorumlansa da kimi çevrelerde tarafsızlığı tartışmalı bir mesele olarak sıcaklığını korumaktadır. İslam dünyasında Lewis'in fikirlerini isabetli bularak onu, ya samimi bir dost ya da yalan söylemeye tenezzül etmeyen dürüst bir düşman olarak niteleyenler de olmuştur.<sup>67</sup>

Lewis, İslam toplumlarında modern döneme kadar tebaanın edilgin itaat etme konumunda bulunduğunu savunmaktadır. Ancak bu sadece Doğu toplumları veya İslam devletleri için geçerli olan bir durum değildir. Nitekim Batı'da da demokrasi ve cumhuriyetin tarihine bakıldığında halkın yönetimde söz hakkına sahip olmasına yönelik tecrübesinin oldukça yeni olduğu görülmektedir. Bu gerçeğe rağmen Lewis'in Müslümanların yönetim anlayışına getirdiği eleştirilerde aynı tarihsel dönemdeki diğer devletlerin yönetim anlayışı ile mukayeseyi esas almadığı; mukayesesindeki temel ölçütünün modern Batı

<sup>65</sup> Bernard Lewis, İsrail tarafından ülkenin kuruluşunun 70. yıl dönümünde, Amerika-İsrail ilişkilerine en çok katkı sağlayan yetmiş Amerikalıdan biri olarak nitelendirilmiştir. Batı'da Irak'ın işgalinin mimarlarıyla olan yakın bağları konusunda sık sık sorulara muhatap olmuştur. Bu kişiler; Richard B. Cheney, Paul Wolfowitz, Richard Perle'dir. Bk. Murphy, "Bernard Lewis, Eminent Historian of the Middle East, Dies at 101". Bernard Lewis, ölümünün ardından Tel-Aviv'de bulunan ve en önemli Yahudi isimlerin bulunduğu Trumpeldor mezarlığına defnedilmiştir. Bk. Martin Kramer, "Bernard Lewis rests among the greats", *Jewish News Syndicate*, (16 Aralık 2023).

<sup>66</sup> Lewis'in örneğine dair ayrıntılı bilgi için bk. Lewis, *İslam ve Batı*, 179-181.

<sup>67</sup> Lawrence Joffe, "Bernard Lewis Obituary", *The Guardian*, (06 Haziran 2018).

olduğu görülmektedir. Günümüz yenilik ve gelişmelerinden yola çıkarak tarihteki sistemleri yargılamak doğru bir yaklaşım olmamasının ötesinde akademik anlamda anakronik bir tutumdur. Lewis'in doğru bulmadığımız bu tutumu, İslam ülkelerinin yönetim anlayışları konusunda modern dönemde de yüksek standart arayışı içerisinde olmadıkları gerçeğinin göz ardı edilmesine gerekçe kılınmamalıdır.

Batı'dan İslamî yönetim anlayışına, eşitlik ve adalet ile ilgili problemlere dönük söz konusu eleştirilere Müslüman aydın ve düşünürler tarafından çoğunlukla savunmacı bir tarzda tepki gösterilmiştir. Bu kişilere göre eşitlik, İslam dini için bir amaç değil bir hak, fikir özgürlüğü ve adalet, İslam'ın temelinde zaten mevcuttur. Dolayısıyla İslamiyet aslında demokrasinin ta kendisidir. Şu farkla ki bu demokrasi, Batı'ninkinden çok farklı bir ruh ikliminde gelişen ve çok başka umdelere dayanan bir demokrasidir. Fransız devrimini müteakip eşitlik-kardeşlik-özgürlük devrim sloganlarının İslam'ın özünde var olan mefhumlar olduğu, İslamcılar tarafından uygun ayetler ve hadislerle dile getirilmiştir.<sup>68</sup> Oysa İslam'ın temelinde eşitlik, adalet ve fikir özgürlüğünün var olması, İslam toplumlarının tarihsel tecrübesinde bu ilkelerin işletilemediği gerçeğini değiştirmemektedir.

### Sonuç

Lewis, Doğu-Batı kutuplaşmasının temel dinamiklerinden birini, dinî aidiyetler olarak görmektedir. Ancak ona göre söz konusu karşıtılıkta belirleyici olan husus, dinî mensubiyetten ziyade mensup olunan dinin hoşgörüyü engel olan kabulleridir. Lewis'e göre İslam ve Hıristiyanlığın evrensellik iddialarına sahip inanç sistemleri olmaları, muhatabın inanisine saygı kültürünün gelişmesine set çekmiş ve bu inançları benimseyen toplumların sık sık karşı karşıya gelmesine neden olmuştur. Son ilahi din anlayışı, misyon ve cihad telakkisi; siyasal, sosyo-kültürel, jeopolitik pek çok faktörün etkisi ile tarihsel düzlemde asırlarca süren çatışmalara neden olmuştur. Lewis, eserlerinde söz konusu çatışmaları ve karşıtıkları besleyen faktörleri tahlil ve tenkide tabi tutarak her iki medeniyetin birbirine üstünlük sağladığı ve gerilediği süreçleri aydınlatmaya gayret etmiştir.

Bernard Lewis'i birçok oryantalistten farklı kılan en önemli özelliklerinden birinin polemikçi tutumu olduğunu söyleyebiliriz. Lewis'in çalışmalarının karakteristik özelliklerinden biri olan bu tu-

<sup>68</sup> İhsan Eliaçık, *İslam'ın Yenilikçileri II* (İstanbul: Med-Cezir Yayınları, 2002), 441-442. Cemil Meriç, *Bu Ülke* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 172-173. Krş. Rasim Özdenören, *Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 102.

tumu, zaman zaman alay ve tahkire varan bir üsluba dönüşebilmektedir. Bu tarzı da aslında duygularından sıyrılmadığını göstermektedir. Ancak Lewis'in taraflı, seçmeci ve alaycı tavrına rağmen pek çok konuda isabetli tespitler yaptığını söyleyebiliriz. Gerek oryantalizmin gerekse oksidentalizmin karşı kültürü okurken neredeyse her konuda muhatabını haksız görmesi bu meselenin en önemli handikabıdır. Çünkü savunmacı yaklaşım, hataların görülüp tespit edilmesini güçleştirmekte böylece ilerleme, gelişme ve yenilenme hususunda maalesef bir ivme oluşmamaktadır.

Sosyal bilimlerde tarafsızlığın güçlüğü haklı eleştirileri tespit etme noktasında problem teşkil ediyor olsa da söz konusu sorunu aşmanın yolları yok değildir. Oryentalistlerin taraflı yaklaşımlarının ürünü olan tespitlerden ziyade isabetli eleştirileri önemsenip bu konulara yoğunlaşmak da bir tercih olarak düşünülebilir. Ancak bu sahada yapılan çalışmalarda temel kaygı genellikle muhataba cevap vermektir. Belki de muhatabımızın fikirlerinde hiçbir değişiklik yaratmayacak çabalara enerji sarf etmeyi bırakmalı ve özeleştirici kültürümüzü geliştirmeliyiz. Özeleştirici kültürümüzün gelişmesi düşünsel ve eylemsel alandaki eksik ve yanlışlarımızı kabul etmemizi sağlayacaktır. Dışarıdan eksikliği gidermeye veya yanlışı düzeltmeye yönelik dikte edici bir yaklaşımın aksine bu yaklaşım değişim isteğini de beraberinde getirecektir. Nitekim değişim ve dönüşümün en etkili ve başarılı olanı, içerden ve gönüllü bir şekilde başlayanıdır.

Savunmacı yaklaşımların ve önyargı sorununun altında belirli bir kültür tarafından kuşatılmış ve o kültür içerisinde yetişen bilim insanlarının başka bir toplumun ürettiği şeyleri inceleme ve yorumlamalarının ne kadar mümkün olabileceğine dair epistemolojik bir tartışma yatmaktadır. Bu sorunları aşabilmek için bilimsellik temelli güncel epistemolojik yaklaşımlar geliştirilerek karşıt kültürün yeniden okunmasına ihtiyaç vardır.

#### **Kaynakça**

- Akgün, Birol. "Faşizm, Bilim ve Çatışmacı Zihniyet: Huntington, Lewis ve Batının Bitmeyen Düşmanları". *Liberal Düşünce* 9/35 (2004), 109-112.
- Alimoğlu Sürmeli, Zeynep. "Aliya İzzetbegoviç'in Din Anlayışının Siyasal Söylemine Yansımaları". *İslam ve Yorum IV*. ed. Fikret Karaman vd. 181-206. İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2020.
- Alimoğlu Sürmeli Zeynep. *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Ateş, Süleyman. "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir". *Dini Araştırmalar Dergisi* 3/1 (1989), 7-24.

- Bağdâdî, Ebû Mansûr 'Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-. *el-fark beyne'l-firak*. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. Beyrut: el-Matbaatu'l-'Asriyye, 1995.
- Bakır, Zülfiye Zeynep. "Doğu-Batı Kavramları Üzerinden Batı'nın Krizlerini Anlamak". *İnsamer*. 09 Kasım 2018. [https://www.insamer.com/tr/dogu-bati-kavramlari-uzerinden-batinin-krizlerini-anlamak\\_1774.html](https://www.insamer.com/tr/dogu-bati-kavramlari-uzerinden-batinin-krizlerini-anlamak_1774.html)
- Canetti, Elias. *Kitle ve İktidar*. çev. Gülşat Aygen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 11. baskı., 2022.
- Eliaçık, İhsan. *İslam'ın Yenilikçileri II*. İstanbul: Med-Cezir Yayınları, 2. Basım, 2002.
- Fuller, Graham E. *İslamsız Dünya*. İstanbul: Profil Yayıncılık, 2010.
- Hanefî, Hasan - Câbirî, Muhammed Âbid el-. "Laiklik ve İslam". çev. Muammer Esen. *İslâmî Araştırmalar* 8/3-4 (1995), 160-165.
- Huntington, Samuel. *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*. çev. Elif Berктаş. Ankara: Panama Yayıncılık, 2021.
- İkbal, Muhammed. *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. çev. Ahmed Asrar. İstanbul: Birleşik Yayınları, ts.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Özgürlüğe Kaçışım*. çev. Başoğlu Hasan Tuncay. İstanbul: Klasik Yayınları, 17. Basım, 2015.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Tarihe Tanıklığım*. çev. Alev Erkilet vd. İstanbul: Klasik Yayınları, 10. Basım, 2014.
- Joffe, Lawrence. "Bernard Lewis Obituary". *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/books/2018/jun/06/bernard-lewis-obituary>
- Kalın, İbrahim. *İslam ve Batı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2021.
- Kramer, Martin. "Bernard Lewis rests among the greats". *Jewish News Syndicate*. <https://www.jns.org/bernard-lewis-rests-among-the-greats/>
- Lewis, Bernard. "Ben Doğruyum, Sen Yanlıssın, Haydi Doğru Cehen-neme' Medeniyetlerin Buluşması ve Dinler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/4 (2003), 129-138.
- Lewis, Bernard. *Çatışan Kültürler: Keşifler Çağında Hristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler*. İstanbul: Profil Yayıncılık, 2. Basım, 2021.
- Lewis, Bernard. *Demokrasinin Türkiye Serüveni*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2019.
- Lewis, Bernard. *Doğunun 300 Yıldır Cevabını Aradığı Soru: Hata Neredeydi?* İstanbul: Kronik Kitap, 12. Basım, 2022.

- Lewis, Bernard. *İnanç ve İktidar: Ortadoğu'da Din ve Siyaset*. Ankara: Akılçelen Kitaplar, 4. Basım, 2021.
- Lewis, Bernard. *İnanç ve İktidar: Ortadoğu'da Din ve Siyaset*. Ankara: Akılçelen Kitaplar, 4. Basım, 2021.
- Lewis, Bernard. *İslam Dünyasında Museviler*. çev. Belgin Çınar. Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2. Basım, 2021.
- Lewis, Bernard. *İslam ve Batı*. Ankara: Akılçelen Kitaplar, 3. Basım, 2021.
- Lewis, Bernard. *İslam'ın Krizi-Bitmeyen Savaş*. çev. Murtaza Özeren. İstanbul: Kronik Kitap, 2023.
- Lewis, Bernard. *İslam'ın Siyasal Söylemi*. Ankara: Kronik Kitap, 1. Basım, 2021.
- Lewis, Bernard. *The Crisis of Islam*. İngiltere: Wiedenfeld & Nicholson, 2004.
- Lewis, Bernard. "The Crisis of Islam-Holy War and Unholy Terror". Weidenfeld & Nicholson, 2003.
- Maalouf, Amin. *Ölümcül Kimlikler*. çev. Aysel Bora. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 54. Basım, 2021.
- Meriç, Cemil. *Bu Ülke*. İstanbul: İletişim Yayınları, 7. Basım, 1996.
- Murphy, Brian. "Bernard Lewis, Eminent Historian of the Middle East, Dies at 101". *Washington Post*. [https://www.washingtonpost.com/local/obituaries/bernard-lewis-eminent-historian-of-the-middle-east-dies-at-101/2018/05/19/4f0db6b8-5bad-11e8-8836-a4a123c359ab\\_story.html](https://www.washingtonpost.com/local/obituaries/bernard-lewis-eminent-historian-of-the-middle-east-dies-at-101/2018/05/19/4f0db6b8-5bad-11e8-8836-a4a123c359ab_story.html)
- Nisbett, Richard E. *Doğulular ve Batılılar Neden ve Nasıl Birbirlerinden Farklı Düşünürler?* İstanbul: Varlık Yayınları, 2015.
- Özdenören, Rasim. *Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Özel, Ahmet. "Dârülharb". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 8/536-537. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Said, Edward William. *Şarkiyatçılık*. çev. Berna Yıldırım. İstanbul: Metis Yayınları, 17. Basım, 2017.
- Tatar, Burhanettin. "Gerçek ile Kurgu arasında 'Öteki'". *Milel ve Nihal* 2/2 (2005), 5-18.
- Turabî, Hasan Abdullah. *İslam Dünyanın Geleceği Alain Chevalerias ile Mülakatlar*. çev. Esmâ Demirtaş. İstanbul: Birey Yayıncılık, 1998.

Watt, Montgomery. "Western Approaches to the Understanding of the Quran". *Uluslararası I. İslam Sempozyumu*. 25-30. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985.

Zeynep Çelik. *Avrupa Şarkı Bilmez: Eleştirel Bir Söylem (1872-1932)*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2020.

### **Extended Summary**

Bernard Lewis is an academic specializing in the Middle East and Islam. Widely recognized in academic circles, Lewis gained increased international recognition after the September 11 attacks. His works on Islam and the Middle East are considered main reference works in academic circles though there have been debates about his objectivity. Some criticize him for his close relationships with politicians, including advising George Bush for a period and question the impartiality of his approach in his works. The claim that he played a role with his academic studies in the shaping of the US's Middle East policies stands against his impartiality as an academician.

Especially in some academic circles in our country, the generally accepted approach towards him is that he has been objective. Bernard Lewis's placement of Turkey in a different place among the Middle Eastern countries, his glorification of Turkey's democracy adventure despite all its shortcomings, and his rejection of the Armenian genocide allegations might be said to have had an impact on this approach. Lewis's positive opinions about our country seem to have led to an acceptance that his findings on other issues were generally accurate since in these circles, we do not encounter critical approaches about whether Lewis was able to maintain his impartiality in his thoughts on Islam, Islamic thought, and the historical experiences of Islamic societies.

The lack of sufficient studies on Bernard Lewis' thoughts and criticisms of Islam prompted us to conduct this study. Therefore, with this article, we aimed to discuss the nature and extent of his objectivity or subjectivity by analyzing the basic dynamics of Bernard Lewis' thoughts towards a different culture and belief system. According to Bernard Lewis, religious beliefs have had a significant influence on the polarization of the Christian world and the Islamic world throughout history as both belief systems claim to be the ultimate true belief. Lewis expresses this with the concept of *triumphalism*. The triumphalist, who thinks that there is only one true belief and that this belief is his own, sees it as a sacred duty to convey this belief to others. According to him, this belief becomes visible in the understanding of mission in Christianity, and of jihad in Islam. Among these two belief systems that claim universality, according to Lewis, Islamic societies

have been more successful in fulfilling their claims. As for Christianity, it remained primarily a European religion.

Bernard Lewis thinks that Islamic thought contains some problems. The notion that Islam is the last true religion has inevitably led to the idea that all other belief systems are false. This understanding has caused serious problems in showing tolerance towards other beliefs. In this context, Lewis's comments on the concepts of *dar al-Islam* (domain of Islam) and *dar al-kufr* (domain of disbelief) are important. Lewis states that what is meant by these concepts are two completely separate worlds. He also says that according to Muslims, there can be no permanent peace between these two worlds. It is the duty of believers to convey the true religion of Allah to people in the regions defined as *dar al-kufr*, and this duty is carried out by jihad meaning holy war. According to him, the basis of this idea is the passages in the holy book of Muslims. Lewis's failure to mention the context of the verses on the subject and the historical processes that brought Muslims and other communities face to face are the issues he neglects in his studies. This approach and the frequent presence of such examples in his works cast a shadow upon his objectivity.

Lewis makes various criticisms of Islamic political thought as well. Obedience to the state ruler in all cases was inculcated on the grounds that *fitna* (civil strife) may occur, and this approach prevented the development of a better management mentality. In Islamic societies, jurists have given fatwas stating that the ruler must be obeyed in matters other than disobedience to Allah. However, in case the ruler disobeyed Allah, disobedience to the ruler was accepted as a right and even a duty. Despite this, it is not clear at what point the rights and duties in question will arise and how they will be implemented. Additionally, Lewis states that it is a problem that the *kadis* (judges) who will detect the administrator's rights violations are under the command of the sovereign. It would be absurd to expect Lewis who based his evaluations on the cases to emphasize that the religion of Islam talks about some principles rather than a certain type of government. Therefore, as a historian, he made analyses and criticisms based on the historical experience of Islamic societies. However, Lewis occasionally makes anachronistic mistakes while evaluating the historical experiences of Muslims through the lens of modern concepts such as elections and democracy. For example, Lewis's statements regarding the *bay'ah*, which is expressed to be an election, - that it does not mean that every Muslim is included in the election, on the contrary, the approval of the leaders in the bureaucracy, the army and among the *ulama* (scholars) is sufficient - can be mentioned in this context. Historically, the adventure of democracy is quite new, and in the past, not only in Islamic societies but also in



all societies there was no such thing as an individual having the right to elect the head of state.

It is seen that Lewis's criticisms of Islamic societies on the axis of East-West comparison contain some justified claims and critiques. However, one can also talk about the examples where his rightness is accompanied by his biased attitude. His statement that in the eyes of the holy warriors of any faith, regardless of religion, their opponents (infidels) are always wrong, and the believers are always right is true to a certain extent.

However, that he finds it strange the fact that Iraq was invaded by the Crusader-Jewish alliance is a widespread opinion in the Islamic world, and his insinuations that anti-American and anti-Israeli sentiment in the Islamic world has developed on unfair grounds, show that he does not succeed in being impartial. In the article, some other examples of Lewis's biased attitude are also analyzed and cited in detail. This style of Lewis who exhibits a polemical attitude in his works sometimes reaches the point of ridicule and insult. This attitude becomes more evident in the auditory and visual media. Specific examples of his attitude in question are included and discussed within the article.

In both oriental and occidental research, the parties accuse their interlocutors of not being objective and even of being malicious. Of course, the possibility that there may be some problems regarding objectivity in one culture's reading of another culture should be taken into consideration. However, it should not be forgotten that some problems that cannot be noticed from the inside can be seen more easily from the outside. For this reason, taking into account the reasonable criticism in the works of Lewis and many other orientalist will be useful in eliminating the deficiencies and creating momentum for renewal.

**Âyetullah Hûi'nin Velâyet-i Fakîh Anlayışı\***

Ayatollah Khomeini's Understanding of Wilâyat al-Faqih

Mehmet TOPRAK\*\* - Mehmet ÜMİT\*\*\*

**Öz**

Şia'nın çoğunluğunu oluşturan İmâmiyye'nin ayırt edici vasfı imâmeti inanç esasları içerisinde telakki etmesidir. İmâmet anlayışının temeli ise Hz. Peygamber'in vefatından sonra başlayan imamet/hilafet tartışmalarına dayandırılmaktadır. Ehl-i Sünnet sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'yi meşru halife kabul ederken, İmâmiyye, Hz. Ali, Hasan, Hüseyin ve Hz. Hüseyin soyundan gelen dokuz kişinin nas ve tayinle imam olduğuna inanmaktadır. Şii düşüncede İmâmet zaman içerisinde yorumlanarak farklı boyutlar kazanmıştır. Özellikle Gaybet-i kübra döneminde imama ait yetkilerin kullanımını konusunda değişik yaklaşımlar sergilenmiştir. İmâmet teorisine dayalı olarak geliştirilen *velâyet-i fakîh* kavramı etrafındaki tartışmalar 1979 İran İslam Devrimi'yle hız kazanmıştır. Bazı

**Abstract**

Twelver Shiism constitute the majority of Shia, which has the most followers after Ahl al-Sunnah in the Islamic World. The most distinctive feature of Twelver Shiism is that they consider the imamate within the principles of belief system (usûlu'd-din). In Shiite thought, the issue of Imamate has been interpreted over time and gained different dimensions. The concept of Wilayat al-faqih, which was developed according to the theory of imamate, and the discussions within the framework of this concept gained momentum with the 1979 Iranian Islamic Revolution. While some scholars see political reform and state administration within the authority of the faqih, some have stated that shifting

\* Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Kalam Bilim Dalı'nda hazırlanan "Ayetullah Hûi: Hayatı, Eserleri ve Şii İmâmi Düşünceye Katkıları" başlıklı doktora tezinden hareketle hazırlanmıştır.

\*\* Ar. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye / mehmet.toprak@marmara.edu.tr / https://orcid.org/0000-0003-2594-4174

\*\*\* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye / mehmet.umat@marmara.edu.tr / https://orcid.org/0000-0003-1964-1492

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
03.09.2023	18.12.2023	31.12.2023

DOI 10.18403/emakalat.1354744

âlimler siyasi ıslahat ve devlet yönetimini de fakihin yetkisi dahilinde görürken, bazıları aktif siyasetin dışında kalarak velâyet-i fakihin siyasi alana kaydırılmasının dini temelden yoksun olduğunu belirtmişlerdir. Geleneksel Şii düşünceye beslenen İran ve Irak merkezli bu tartışmalar halen güncelliğini korumaktadır. İran merkezli tartışmaların odağındaki isim Âyetullah Humeyni hakkında çok sayıda araştırma yapılmış olmasına karşın, Irak merkezli tartışmaların son dönemdeki en büyük ismi Âyetullah Hûî konusunda aynı şeyi söyleyebilmek güçtür. Bu makalede Âyetullah Hûî'nin, Velâyet-i fakih konusundaki görüşleri ele alınacaktır. Çalışmamız Âyetullah Hûî'nin temel eserleri merkeze alınarak araştırma ve yayın etiğine uygun olarak yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri, İmâmiyye Şiası, Âyetullah Hûî, Velâyet-i Fakih, Necef.

Wilayat al-faqih to the political field lacks a religious basis. These discussions, centered on Iran (Qom) and Iraq (Najaf), nourished by traditional Shiite thought, still remain current. Although a lot of research has been done on Ayatollah Khomeini, the name at the center of Iranian-centered debates, it is difficult to say the same about Ayatollah Khomeini, the biggest name in Iraqi-centered debates in recent times. What follows is an analytical examination of Ayatollah Khomeini's views on wilayat al-faqih. It was conducted in accordance with the research and publication ethics, focusing on the basic works of Ayatollah Khomeini.

**Keywords:** Islamic Sects, Imamiyyah Shi'ism, Ayatollah Khomeini, Wilayat al-faqih, Najaf

## 1. Âyetullah Hûî

Âyetullah Hûî, eserlerinde kendi hayatı hakkında bilgi veren ender alimlerden biridir. *Mucemu ricali'l-hadis* adlı eserinin 23. cildinde kısaca kendi biyografisine de yer vermiştir. Âyetullah Ebu'l-Kâsım b. 'Ali Ekber b. Hâşim el-Müsevî el-Hûî<sup>1</sup>, 15 Recep 1317'de (19 Kasım 1899) İran Azerbaycan'ına bağlı Hoy beldesinde ulema sınıfından bir ailede dünyaya gelmiştir. Nesebinin Musa Kazım b. Cafer Sadık soyuna dayandığı kaydedilir. İlk eğitimi için 1906 yılında mahalli Namazî Medresesine gitti. Burada okuma-yazma öğrenip Kur'an'ı hıfzetti. Bu yıllarda İran'daki Meşrutiyet Devriminin de etkisiyle babası Ali Ekber el-Müsevî Necef'e göç etmek zorunda kalmıştı.<sup>2</sup> Kendisi de bir yıl sonra (1330/1912) 13 yaşındayken kardeşi ve ailesiyle birlikte babasının yanına gitti.<sup>3</sup> Necef o dönemde Şii İmamî düşüncenin en

<sup>1</sup> Kelime Arapça el-Hûî, Farsça el-Höyî şeklinde telaffuz edilmektedir. Bu durum kelimenin diğer dillere aktarımında bazı karışıklıklara yol açmaktadır. Örneğin İngilizceye al-Khûî, al-Khœi, al-Khoi veya Koi, şeklinde aktarılmıştır. Biz burada Türkçe telaffuza daha yakın olduğu için Arapça telaffuzunu tercih ederek kelimeyi Hûî şeklinde kullandık.

<sup>2</sup> Muhtemelen 1905-1911 Meşrutiyet hareketinin getirdiği çatışma ve karmaşa ortamından uzaklaşmak amacıyla.

<sup>3</sup> Muhammed Cevâd Câsim el-Cezâirî, *es-Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Hûî ruâhu ve mevâkıfuhu's-siyasiyye* (Necef, 2016), 6.

önemli eğitim ve öğretim merkezlerindendi. Temelleri Şeyhüttaife et-Tûsî (ö. 460/1067) döneminde atılan ve zaman içerisinde gelişerek bir nevi dîni ilimler akademisi haline gelen buradaki Havza-i ilmiyye,<sup>4</sup> dünyanın çeşitli bölgelerinden gelen öğrencilere eğitim ve barınma hizmeti vermekteydi.

Hûî burada Şeyhu's-Şerîa el-İsfahânî olarak bilinen Âyetullah eş-Şeyh Fethullah el-İsfehânî (ö. 1339/1920), Âyetullah eş-Şeyh Mehdi el-Mâzenderânî (ö. 1342/1923-24), Âyetullah eş-Şeyh Muhammed Hüseyin el-Nâinî (ö. 1355/1936),<sup>5</sup> Âyetullah eş-Şeyh Ziyâüddin el-İrâkî (ö. 1361/1942), Âyetullah eş-Şeyh Muhammed Hüseyin el-İsfehânî el-Garavî (ö. 1361/1942) Âyetullah Seyyid Hüseyin el-Badku-bei (ö.1358/1939), Âyetullah Şeyh Muhammed el-Belağî (ö. 1352/1933-34), Âyetullah Seyyid Mirza Ali Ağa el-Kadi (ö. 1366/1946-47) gibi dönemin önde gelen ilim adamlarının ders halkalarına katılarak, Arapça, Mantık, Belagat, Kelam, Usûl-ü fıkıh, Fıkıh ve Hadis dersleri aldı. Kendi ifadesine göre usûl ve fıkıh alanında yetişmesinde özellikle Hüseyin el-İsfehânî ve Nâinî'nin önemli bir yeri vardır. Ayrıca Şii İmâmiyye'nin ana hadis kaynaklarından rivayette bulunma hususunda hocalarından icazeti olduğunu da yine kendisi ifade etmektedir.<sup>6</sup>

Geleneksel Şii eğitim sisteminde müçtehit mertebesine ulaşmak için aşılması gerekli üç merhale bulunmaktadır: *Mukaddemât*, *sutûh* ve *bahsu'l-hâric*. Hûî, üstün gayreti ve keskin zekâsıyla bu aşamaları normalden çok daha kısa bir zamanda tamamlayarak genç yaşta içtihat verebilecek mertebeye ulaştı. 21 Ocak 1935'te hocalarından içtihad ve rivayet alanlarında icazet aldı. Seyyid Ebu'l-Hasan el-İsfahânî'nin<sup>7</sup> (ö. 1944) vefatından sonra önde gelen Merâciu't-taklidlerden biri oldu. Bir öğrenci olarak katıldığı Necef'teki Havza-i ilmiyye'de daha sonra hoca olarak uzun yıllar hizmet vererek birçok öğrenci yetiştirdi. Dönemin en önde gelen merci-i taklidi kabul edilen Âyetullah

<sup>4</sup> Necef Havza-i İlmiyyesinin oluşum ve gelişim süreciyle ilgili olarak bkz. Muhammed Cevad Halili, "Munasebat-ı Nehad-ı Merce'iyet ve Hakimiyyet der Irak 1968-2003" (Risale-i Doktoriye Rişte-i Ulumi Siyasiyyi Gerayiş-i Ulum-i Siyasi, Danişgah-i Yasuc Danişgede-i Ulum-i İnsani, Mehr 1397/Ekim 2018), 31-32.

<sup>5</sup> Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Müsevî el-Hûî (ö. 1992), *Mu'cemu ricâli'l-hadis* (Necef: Mektebetü İmâm el-Hûî, t.y.), 23/21.

<sup>6</sup> Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Müsevî el-Hûî, *Mu'cemu ricâli'l-hadis ve tafsilu't-tabakâti'r-rıvvât* (Necef-i Eşref: Mektebe İmâm el-Hûî, 1970-1982), 22/23.

<sup>7</sup> Ebu'l-Hasan el-İsfahânî, Kâzımiyye alimlerinden büyük bir alim ve fakih. Namazın farzları üzerine bir risalesi ve Sururiyye adını verdiği bir risalesi vardır. Bkz. Ömer Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifîn* (Lübnan: Mektebetü'l-Müsennâ, t.y.), 3/207; İlham Hamza Mensi, "Şezerât min hayati Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Hûî 1899-1992", 426.

Seyyid Muhsin el-Tabatabâi el-Hakîm'in<sup>8</sup> 1390/1970'de vefatından sonra da, başta Irak, Lübnan, Suriye, Hindistan ve Pakistan olmak üzere özellikle İran dışında yaşayan Şii-İmâmîlerin en büyük merci-i taklidi kabul edildi.

Hûî, ilmî metot olarak Ca'ferî fıkındaki gelişimin son halkasını teşkil eden Şeyh Murtaza el-Ensârî (ö. 1281/1864) ekolüne mensuptur. Ensârî'nin fıkıh ve usûl-ü fikhî bir bütün olarak ele alıp yeniden yorumlaması, bilhassa usûl-ü fikhî konularını genişleterek, akli esaslar çerçevesinde bu ilmi yeniden inşa etmesi ve daha sonra da bu metodu fıkıh alanında özellikle de ticaret hukukunda kullanması kendisinden sonra gelen Şii ulemâ tarafından oldukça kabul görmüş, o dönemden itibaren medreselerde fıkıh öğretimi bu metot üzere yapıla gelmiştir.<sup>9</sup> Eserlerinden de anlaşılacağı üzere Hûî de gerek Havza-i İlmiyye'de vermiş olduğu derslerde, gerekse eserlerinde bu metodu benimsemiş ve çalışmalarını bu metot üzere yürütmüştür.

Hayatı boyunca eğitim ve öğretime büyük önem veren Hûî, Nəcəf'teki Havza-i İlmiyye'nin ihyası için çok gayret sarf etmiştir. Burada teşkil ettiği ders halkasında çoğunluğu Iraklı olmak üzere Suriye, Lübnan, Bahreyn, Kuveyt, İran, Pakistan, Hindistan, Afganistan ve Güney Afrika'dan gelen öğrenciler kendisinden ders almışlardır. Bu öğrenciler temel eğitimlerini tamamladıktan sonra, kendi memleketlerinde yürüttükleri ilmî faaliyetlerle Şii-İmâmî düşüncenin, Hûî'nin yorumuyla yaygınlaşmasına ve bağlılarının artmasına vesile olmuşlardır.

Hûî'nin en belirgin özelliklerinden biri de siyasete karşı olan tavrıdır. Özellikle Şah rejimine muhalefeti sebebiyle İran'dan sürgün

<sup>8</sup> Muhsin el-Hakim: Seyyid Muhsin b. es-Seyyid Mehdi Salih b. es-Seyyid Ahmed'dir. Nesli İmam Ali'nin oğlu İmam el-Hasan el-Mücteba'nın oğlu İmam el-Hasan el-Musenna'ya kadar uzanır. 1899'da Nəcəf'te bir ilmi birikimi olan bir ailede dünyaya geldi. Atalarından Seyyid Ali ünlü bir Hakimdi ve bundan dolayı aile el-Hakim unvanını aldı. El-Hakim, 1970 yılında 71 yaşında Bağdat'ta vefat etmiştir. Pek çok eserinden bazıları; *Müstemsiku'l-urveti'l-vuskâ*, 4 cilttir. *Hakâiku'l-usûl*, *Minhâcu's-sâlihîn*, *Delîlu'n-Nâsik*. Daha fazla bilgi için bkz. Sen Abbûd el-Ker'âvî, *es-Seyyid Muhsin et-Tabatabâi el-Hakim ve devruhu's-siyâsi ve'l-fikrî fi'l-Irak 1946-1970* (Kâdisiyye: Câmîatu'l-Kâdisiyye, Külliyyetü't-Terbiye, Doktora Tezi, 2007); İlham Hamza Mensi, "Şezerât min hayati Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Hûî 1899-1992", 426.

<sup>9</sup> Hossein Modarresi, *An Introduction to Shi'i Laws: a Bibliographical study* (London: Ithaca Press, 1984) 57; Mehmet Toprak, "Hûî, Ebü'l-Kâsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/309.

edilen Humeynî'nin Necef'e gelişiyle (1965) birlikte siyasi tartışmaların yoğunluk kazandığı ve birçok alimin<sup>10</sup> siyasi açıklama ve yorumlar yaptığı 1970'lerde,<sup>11</sup> Hûî siyasetin dışında kalarak, ilimle meşgul olmayı tercih etmiştir. Ulemanın aktif siyasetin dışında kalarak, toplumun tamamını kucaklayan bir önderlik ve muhafazakarlık sergilemesi gerektiğini vurgulamış,<sup>12</sup> bu konuyla ilgili bir dizi ders vermiştir.

Hûî'nin siyaset karşıtı tutumunu dönemin siyasi ve içtimai şartlarını da göz önüne alarak değerlendirmek gerekmektedir. Nitekim 1968 yılında iktidara gelen Baas rejimi Şii ulema üzerinde aşırı bir baskı kurmuştu. Rejim Şiilerin gücünü kırmak için öncelikle eğitim faaliyetlerine büyük oranda kısıtlamalar getirmiş, okulların çoğu kapatılmıştı. Vakıf ve gelir kaynaklarına el konulmuş, Irak dışından gelen öğrenciler geri gönderilmişti. Şii ulema da bütün bunlara hazırlıksız yakalanmıştı. Gösteriler acımasız bir şekilde bastırılmış, olaylarda başı çeken alimlerin bir kısmı öldürülmüş bir kısmı da yurtdışına kaçmıştı. Böyle bir ortamda Hûî daha fazla kan dökülmesini önlemek ve aynı zamanda bağlularını ve yürüttüğü eğitim faaliyetlerini korumak amacıyla olsa gerek siyasete mesafeli durmuş ve Baas rejimine karşı herhangi bir girişimde bulunmamıştır.

Baas rejimi iktidarında Irak'taki aşırı baskı ve korkuyu resmeden aşağıdaki anekdot aslında bizlere dönemin sosyo-politik atmosferi ile ilgili çok şeyler anlatır.

Iraklı bir vatandaş vefat eder. Tekfin ve techiz işlemlerinden sonra kabre konulur. Münker ve Nekir melekleri gelir ve sorguya başlarlar.

- Melekler sorar, "Dinin nedir?"
- Iraklı cevap verir, " Baas"
- Melekler, " Rabbin Kim?"
- Iraklı, "Mişel Eflak"
- Melekler, "Nebin Kim?"
- Iraklı, "Başkan Bekir" diye cevaplar.

<sup>10</sup> 1940 ve 50'li yıllarda Irak'ta laikliği ve din karşıtı fikirleri yaymaya, dindarları gerici, dini de modernleşmeye ve gelişmeye engel olarak gösterip karalamaya çalışan komünist hareketler karşısında Muhammed Bâkır es-Sadr başta olmak üzere bazı alimler seslerini yükseltme gereği duyarak mücadeleye girişmişlerdi.

<sup>11</sup> Âyetullah Humeynî ve Muhammed Bâkır es-Sadr'ın zalim hükümetlere karşı ayaklanma çağrıları ve bu yöndeki vaazları siyasete mesafeli duran Hûî'yi taraftarları nezdinde zor durumda bırakmıştır. Ondan bu mesafeli tavrından vazgeçmesini, Irak ve İran'daki idarecilerle ilgili ihtiyatlı tutumunu değiştirmesini istemişler; ancak Hûî bütün ısrarlara rağmen bu isteklere direnmiş ve 1970'li yılların devrimci hareketlerinden uzak durmuştur.

<sup>12</sup> Amir Taheri, *The Spirit of Allah* (UK: Hutchinson, 1985), 160.

Bu cevaplar karşısında şaşırarak melekler bu şahsı alıp Allah'ın huzuruna çıkarırlar ve "Ya Rabbi bu kulun garip şeyler söylüyor" derler. Allah kuluna döner ve aynı soruları sorar:

- "Dinin nedir?"
- Iraklı, "İslam"
- "Rabbin kim?"
- Iraklı, "Allah"
- "Nebin kim?"
- Iraklı, "Muhammed" diye cevaplar.

Allah, "Peki meleklere niçin farklı cevaplar verdin" diye sorunca, adam, " Ya Rabbi ben onları gizli servisten zannettim" der.<sup>13</sup>

Netice itibarıyla Baas rejiminin estirdiği terör korkusunun mezarla bile insanların peşini bırakmadığı bir ortamda Âyetullah Hûi'nin siyasete mesafeli durmasını çok da yadırgamamak gerekir.

Bu siyaset karşıtı tutumu ve toplumun tamamına yönelik dengeli tavrı, kendisinin İran dışında yaşayan Şiilerin son dönemdeki en büyük mercii olmasında önemli rol oynamıştır. Nitekim Humeyni dîni bir lider (merci-i taklid) olarak değil de daha çok İranlı ve siyasi bir lider olarak algılanıp, takipçileri genelde bu bölgeyle sınırlı kalırken, anılan özellikleri sayesinde Hûi'nin başta Arap dünyası olmak üzere dünyanın değişik bölgelerinde organize bir taraftar kitlesine sahip olduğu gözlemlenmektedir.

Hûi bu sayede faaliyetlerini eğitim-öğretim üzerinde yoğunlaştırmış, temsilcileri aracılığıyla oluşturduğu son derece iyi organize edilmiş bir iletişim ağıyla zekat, humus ve diğer bağışlardan elde edilen gelirlerle Bombay-Hindistan, Bangkok-Tayland, Dakka-Bangladeş, İslamabad-Pakistan, New York-ABD, Kuala Lumpur-Malezya, Londra-İngiltere gibi dünyanın önde gelen merkezlerinde okul, cami, kütüphane, yayınevi ve hayır kurumları açılmasına önayak olmuştur.<sup>14</sup> Bunlar Şiî düşüncenin öğretimi ve yaygınlaştırılması ile fakirlere yardım amacıyla tesis edilmiş kurumlar olup, faaliyetlerini yoğun bir şekilde halen devam ettirmektedirler. 1980'lerde kendi adına kurulan Hûi Vakfı ( al-Khoi Benevolent Foundation ) öncülüğünde yürütülen bu faaliyetlerin denetimi, Hûi'nin atadığı on kişilik vakıf mütevelli heyeti tarafından yapılmaktadır. Kendisinden önce bu derece sistemli

<sup>13</sup> Khalid Kistainy, *Arab Political Humour* (London: Quartet Books, 1985), 176.

<sup>14</sup> "Müessesetü'l-İmâm el-Hûi el-Hayriyye Ted'û Âyetullah Uzmâ el-Seyyid el-Gülyâygânî li'l-İşrâf aleyhâ Mübareketü Neşâtâtihâ", *el-Nûr*, 27 (1414/1993), 10-11.

bir hizmet ağının olmadığı göz önüne alınırsa, Hûî'nin Şii ulema içerisinde bu anlamda bir müesseseleşme hareketine de öncülük ettiği söylenebilir.

Hûî, işaret ettiğimiz bu dengeli ve siyasete mesafeli tavrını elinden geldiğince devam ettirmeye gayret etmiştir.<sup>15</sup> Fakat 1979 İran İslam Devrimi bölge ülkeleri içerisinde en çok Irak'ı etkilemiş, sokaklarda Baas rejimi aleyhine gösteriler başlamış, Muhammed Bâkır es-Sadr'ın cihad çağrısıyla çatışmalar iyice artmıştı. Sonrasında 1980'de Sadr idam edilmişti.<sup>16</sup> Haliyle bu süreçte Âyetullah Hûî'nin faaliyetleri üzerindeki baskılar iyice artmış, vakıf mallarına ve iki milyon dolar kadar şahsi hesabına el konulmuş, iletişim ağı kesilmiş, talebelerinin çoğu tutuklanmış<sup>17</sup> ve çok istemesine rağmen yurt dışına çıkmasına izin verilmemişti. Üzerindeki tüm baskılara rağmen İran-İrak savaşı sırasında sessiz kalmış, kardeşler arasındaki bir savaş olarak kınadığı bu hadiseye ilişkin olarak iki taraf hakkında da herhangi bir görüş beyan etmemiştir.<sup>18</sup>

Mart 1991'de Kuzey Irak'ta meydana gelen Şii ayaklanmasının bastırılmasından sonra, olaylarda etkinliğini kullandığı düşüncesiyle Irak rejimi tarafından Âyetullah Hûî üzerindeki baskılar iyice artırılmış, ömrünün son günlerini evinde göz hapsinde geçirmek zorunda bırakılmıştır. Tutuklanması sırasında maruz kaldığı uygulama ve baskıların yanı sıra daha sonra uygulanan ev hapsi sağlığının bozulmasına sebep olmuş, nihayetinde 8 Ağustos 1992 (8 Safer 1413) tarihinde vefat etmiştir.<sup>19</sup> Cenazesi Baas rejiminin sıkı denetimi altında çok az sayıda kişinin katılımıyla Necef'te Hz. Ali türbesinin bitişiğindeki el-Hadra Camii'ne defnedilmiştir. Cenaze namazını Âyetullah Ali

<sup>15</sup> 1979 yılında İran hükümeti Humeyni'nin "velâyet-i fakîh" anlayışını kabul etmeyen Hûî'yi eleştirmiştir.

<sup>16</sup> Âyetullah Hûî'nin bu süreçte yaşanan hadiseler ve Sadr'ın idamına ne tepki gösterdiğine dair fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak olaylar sonrası İran ve Suriye'ye sürülen eylemciler tarafından aşırı derecede eleştirildiği bilinmektedir.

<sup>17</sup> Wiley, *The Islamic Movements of Iraqi Shi'as*, 57; Bunlar içerisinde, Âyetullah Seyyid Murtazâ el-Musevi el-Halhalî, Şeyh 'Ali Ahmedi, Seyyid 'Ala'eddin Bahr el-'Ulum, Seyyid 'İzzeddin Bahr el-'Ulum sayılabilir. Bkz. Yûsuf al-Khoei, "Abû 'l-Qâsım al-Hûî", 495.

<sup>18</sup> Edmund A. Ghareeb, *Historical Dictionary of Iraq*, 136; Âyetullah Hûî'nin içinde yaşadığı sosyo-politik ortamla ilgili olarak ayrıca bkz. Dmeral, *2003 Sonrası Dönemde Irak'taki Şii-Sünni Çatışması: İç ve Dış Aktörlerin Rolü*, 57-90.

<sup>19</sup> Vefatı üzerine dönemin önde gelen şahsiyetlerinden taziye telgrafları gönderildi. Örneğin bkz. "Mektebetü'l-imam el-Hûî el-Âmme" (İmam Al-Khoei Halk Kütüphanesi), Seyyid Muhammed Rıza el-Gülpeykani'nin 14 Ağustos 1992 tarihli taziye mesajı; Seyyid el-Hûî'nin ölümü üzerine Seyyid Ali el-Sistani'ye 20 Ağustos 1992 tarihli taziye mesajı.



Sistani'nin kıldırıldığı kaydedilir.<sup>20</sup> Vefatı dünyanın önde gelen basın ve yayın kuruluşları aracılığıyla duyurulmuş, Avrupa ve Amerika basınında kısa biyografisi yayınlamıştır.<sup>21</sup>

Âyetullah Hûî, yetmiş yılı aşkın ilmî hayatının neticesi olarak çoğunluğu Fıkıh (Usûl ve fûru) olmak üzere, *Ricâl-i Hadis* ve Tefsir alanlarında eserler vermiştir. Müellif, *Mu'cemu Ricâl-i'l-Hadis* adlı eserinde (23/22-26) Ebu'l-Kâsım başlığı altında kısaca kendi biyografisini verirken 37 adet eserini zikretmektedir. Bu eserlerin bir kısmı bizzat kendisi tarafından telif edilmiş olup, çoğunluğu ise, vermiş olduğu derslerin ve fetvaların öğrencileri tarafından derlenerek -kendisinin onayıyla- kitap halinde neşredilmesinden meydana gelmiştir.<sup>22</sup>

Vefatından sonra yerine merci' olarak kimin geçeceği, Havza-i İlmiye ve merceiyete bağlı kurumların, özellikle de Hûî Vakfı'nın idaresi hususunda kimin veya kimlerin yetkili olacağı ile ilgili tartışmalar yaşandı. Vakıf müteveli heyeti, 1993 yazında Âyetullah Gulpayegani'ye (1898-1993) bir mektup göndererek görevi üstlenmeye davet etti.<sup>23</sup> O sıralarda sağlık problemleriyle uğraşan müçtehit de görevi kabul etti. Böylece vakıf müteveli heyetinin Âyetullah Gulpayegani ismi üzerinde karar kılması<sup>24</sup> ve onun da bunu kabul etmesiyle tartışmalar bir anlamda son buldu. Fakat Gulpayegani'nin birkaç ay sonra (Aralık 1993'te) vefat etmesi, Ncef Havza-i İlmiyesinde bir kez daha dini liderlik sorununu gündeme getirdi. Fakat bu sefer müteveli heyeti erken davranarak en güçlü aday konumundaki Âyetullah es-Seyyid Ali el-Huseynî el-Sistânî'nin merci'liğini kabul etti.<sup>25</sup> Şu an 93 yaşında olan Âyetullah Sistani halen bu görevine devam etmektedir.

<sup>20</sup> Mensi, "Şezerât min hayati Seyyid Ebu'l-Kasım el-Hûî 1899-1992", 432. Âyetullah Hûî'nin hayatıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Hasan el-Emin, *Müstedrekatu ayani 'ş-Şia* (2. baskı, Beyrut: Daru't-Te'aruf li'l-Matbuat, 1997), 7/15-16.

<sup>21</sup> "el-İmâm el-Hûî fi'l-A'lâm el-Garbi", *el-Nûr* 16 (1413/1992), 31; Cezâirî, *es-Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Hûî ruâhu ve mevâkıfuhu 's-siyasiyye*, 28-29.

<sup>22</sup> Âyetullah Hûî'nin eserleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Toprak, *Ayetullah Hûî: Hayatı, Eserleri ve Şii İmâmî Düşünceye Katkıları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 50-57.

<sup>23</sup> "Müessesetü'l-İmâm el-Hûî el-Hayriyye Ted'û Âyetullah el-Uzmâ el-Seyyid el-Gülyâygâni li'l-İşrâf aleyhâ Mübareketü Neşâtâtihâ", *el-Nûr*, 27/10-11. Toprak, *Ayetullah Hûî: Hayatı, Eserleri ve Şii İmâmî Düşünceye Katkıları*, 45.

<sup>24</sup> "Müessesetü'l-İmâm el-Hûî el-Hayriyye Ted'û Âyetullah el-Uzmâ el-Seyyid el-Gülyâygâni li'l-İşrâf aleyhâ Mübareketü Neşâtâtihâ", *el-Nûr*, 27/10-11.

<sup>25</sup> "Müessesetü'l-İmâm el-Hûî el-Hayriyye Ted'û Âyetullah el-Uzmâ el-Seyyid el-Sistânî litemkabuli mühimmeti'l-işrâf alâ amelihâ", *el-Nûr*, 33/33.

## 2. Velâyet-i Fakîh

Âyetullah Hûi'nin Velâyet-i fakîh anlayışına geçmeden önce konunun tarihi seyri hakkında bilgi vermek faydalı olacaktır. Velâyet-i fakîh anlayışı Şii İmâmî düşüncedeki imâmet nazariyesiyle doğrudan bağlantılı olduğundan öncelikle bu konuya değinmemiz yerinde olacaktır.

İmâmet anlayışının temeli, Hz. Peygamber'in vefatından sonra başlayan imamet/hilafet tartışmalarına dayandırılmaktadır. Ehl-i Sünnet imameti/hilafeti dünyevi/siyasi bir mesele olarak telakki edip sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'yi meşru halife kabul ederken, Şia, imametini dini/akidevi bir mesele olduğuna ve sadece Hz. Ali ve soyundan devam edeceğine inanmaktadır.

Sünnî düşüncede Hz. Peygamberden sonra ilahi bilgi sona ermiştir. Vahiy gelmeyecektir, başka bir kitap, başka bir peygamber gelmeyecektir. Fakat Şii düşünce bunun aksine “*Velâyet*” kavramı diye bir kavram ortaya atmıştır. Şiilere göre Allah'ın her dönem ilahi bilgi taşıyan birisini bulundurması zorunludur. Aksi takdirde insanlık yolunu bulamaz. İnsanlar eğer huzura, mutluluğa ermek istiyorlarsa aralarında her zaman ilahi bilgi taşıyan birinin bulunması gerekir. İşte bu şahıslara “*İmam*” denir. İmam kavramı ve imamın velâyeti meselesi bu anlayışın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Şii düşüncede peygamberlik, dolayısıyla vahiy sona ermiştir ama ilahi bilgi devam etmektedir. İlham olarak adlandırılan bu ilahi bilginin taşıyıcısı imamlardır. İmam, ilahi bilgi taşıdığı için tıpkı peygamberler gibi günahlardan korunmuş olması gerekir. Aksi takdirde taşıdığı o ilahi bilgiye yalan yanlış birtakım şeyler karışabilir. Bu sebeple imamlar da masumdur ve Hz. Peygamberin siyasi, ilmi ve manevi otoriteleri de imamda toplanmıştır. İmam hem siyasi anlamda liderdir hem ilmi anlamda liderdir hem de manevi anlamda rehberdir.

Şiilikte imamın bu üç otoriteyi kendisinde toplaması ve gerekliliklerini yerine getirmesine “*Velâyet*” denilmiştir. Velâyet kelimesi “*velî*”den gelir. Velilik, kendi varlığını gerçekleştirmesi ve yaratılış gayesine uygun bir hayat sürmesi için yetersiz olan insanoğluna yardım etmek anlamına gelmektedir. Ve Şii düşüncede bu sebeple imamın velâyetine inanmak imanın şartlarından biri haline gelmiştir.

İmamet hakkındaki düşünce bu şekilde olmakla birlikte Hz. Ali'den sonraki imamların ismi ve vasıfları konusunda Şia içerisinde

ortak bir anlayışın olmadığı, bu konu üzerinden Keysaniyye,<sup>26</sup> Zeydiyye<sup>27</sup>, İsmâliyye<sup>28</sup> ve İmâmiyye şeklinde bir ayrışmanın/fırkalaşmanın olduğu görülmektedir.

Bunlar içerisinde günümüzde sayı ve güç bakımından en etkin grup İmâmiyye Şiası'dır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali, Hasan, Hüseyin ve Hz. Hüseyin soyundan dokuz kişiyi nas ve tayinle meşru imam kabul eden ve böylece on iki imama<sup>29</sup> inanmayı inanç esaslarından biri haline getiren İmâmiyye'dir.

İmâmiyye'ye göre 12. İmam Muhammed el-Mehdî b. Hasan el-Askerî'nin 260/874 yılında ortadan kaybolmasıyla gaybet dönemi başlamıştır. İmâmî düşüncede bu dönem *Gaybet-i suğra* ve *Gaybet-i kübra* olarak ikiye ayrılmaktadır. Gaybet-i suğra döneminde gizli imamın dört sefir (süferâ-i erba'a)<sup>30</sup> ile görüştüğü ve emirlerini bu sefirler aracılığıyla inananlara ulaştırdığına inanılır. Dördüncü sefir Ali b. Muhammed'in 15 Şâban 329/15 Mayıs 941 tarihinde vefat etmesiyle Gaybet-i kübra dönemi başlar.

Şii İmâmî fukahânın otoritesinin dayanaklarından biri de Büyük Gizlilik döneminde İmama ait yetkilerin nasıl kullanılacağı tartışmasıdır. Genel olarak İmâmî fakihlerin tamamı ilim ve takvaları sebebiyle topluma rehberlik eden ulemanın bu yetkilerden bir kısmına sahip olduğunu benimsemekle birlikte bu yetkilerin kapsamı ve sınırları konusunda ihtilaf etmişlerdir. Başka bir ifade ile Şii İmâmî fukahânın Büyük Gizlilik döneminde İmama ait yetkilerin ne kadara sahip olduğu meselesi tartışmalıdır. Bu dönemde Şii İmâmî ulemanın otoritesinin kapsamı ve sınırları fikhî eserlerde tarih boyunca tartışılmış olmakla beraber mes'elenin siyasi anlamda ulemanın otoritesiyle ilişkilendirilmesi genel olarak Molla Ahmed Nerâkî (1245/1829) ile başlamıştır. Nerâkî bu konuyu sistematik olarak ele

<sup>26</sup> Hz. Ali'nin Fatıma'dan olmayan oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imametini iddia edenler

<sup>27</sup> Ali b. Hüseyin (Zeynelâbidîn)'in (ö. 94/712) oğlu Zeyd'e (ö. 122/740) uyan ve onun imametini kabul edenlerdir.

<sup>28</sup> Cafer es-Sâdık'tan (148/765) sonra İmâmetin Musâ Kâzım'ın (183/799) değil, Cafer'in en büyük oğlu İsmâil'in (145/762 veya 158/774) ve onun soyundan gelenlerin hakkı olduğunu iddia edenler.

<sup>29</sup> Hz. Ali (ö. 40/661), Hz. Hasan (ö. 50/670), Hz. Hüseyin (v. 61/680), Ali b. el-Hüseyin Zeynelâbidîn (ö. 95/713), Muhammed el-Bâkır b. Ali Zeynelâbidîn (ö. 114/733), Cafer es-Sâdık b. Muhammed (ö. 148/765), Musâ el-Kâzım b. Cafer (ö. 183/799), Ali er-Rızâ b. Musâ (ö. 203/818), Muhammed et-Takî b. Ali (ö. 220/835), Ali en-Nakî b. Muhammed (ö. 254/868), Hasan el-Askerî b. Ali en-Nakî (ö. 260/874), Muhammed el-Mehdî b. Hasan el-Askerî (d. 256/870) 260/874'te gizlenmiştir.

<sup>30</sup> 1. Ebû Amr Osman b. Saîd (ö. ?). 2. Ebû Cafer Muhammed b. Osman (ö. 305/917). 3. Hüseyin b. Ruh (ö. 326/938). 4. Ali b. Muhammed (ö. 329/941).

alan ilk müelliftir. *Avâidu'l-eyyâm* adlı fikhî eserinde “Hâkimin Velâyetinin Sınırları” başlığı altında bu konuyu tartışmıştır.<sup>31</sup> Burada hadis, icma ve akli deliller sunarak fakîhin otoritesinin sınırlarını genişletmiş ve “Fukahânın velâyeti geneldir (âm), çünkü bu velâyet onlar için daimi olup, aynen imamın velâyeti gibidir”<sup>32</sup>, “... ve dolayısıyla şüphe yok ki dini yorumlama ve sosyal alanda ümmet üzerinde Peygamberin sahip olduğu yetkiye fukahâ da sahiptir” demektedir.<sup>33</sup>

Nerâkî'den sonra Şeyh Muhammed Hasan Necefî (ö. 1266/1850) hadislere (özellikle İbn Hanzala ve Ebû Hadîce hadislerine) dayalı olarak Büyük Gizlilik döneminde İmama ait yetkilerin fukahâ tarafından kullanılacağını belirtmiştir.

Daha sonra Şeyh Murtazâ Ensârî (ö. 1281/1864) fakîhin genel (âm) otoritesini tartışmaya açmıştır. *Kitâbu'l-mekâsib* adlı eserinde konuyu ayrıntılı bir şekilde inceledikten sonra yetkin bir fakîhin ancak üç görevinin olabileceğini söylemiştir. Bunlar da fetva verme (*iftâ*), kazâ (*el-hukûme*) ve mallar ve canlar üzerinde tasarruf (*velâyetü't-tasarruf fi'l-emvâl ve'l-enfûs*)tur. Bunlardan ilk ikisinin fakîhin hakkı olduğu hususunda ulema arasında tartışma yoktur. Üçüncüsüne gelince bu tartışmalı olup, bütün alimler tarafından kabul edilmemiştir. Bu sebeple de ayrıntılı olarak incelenmesi gerekir, demiştir.<sup>34</sup>

Humeyni 1969-1970 yıllarında bu konuyu tekrar gündeme getirerek *Kitâbu'l-Bey'* ve Hükümet-i İslâmî (*Velâyet-i fakîh*) adlı eserlerinde bir adım daha ileri giderek Peygambere ve İmama ait olan devlet kurma, yönetme ve Şer'î ahkamı uygulama görevlerinin de fakîhin yetkisinde olduğunu belirtmiştir. Başta Âyetullah Hüî olmak üzere fukahâdan pek çok kimse onun bu anlayışına karşı çıkmıştır. Humeyni 1970'lerde Necef'te sürgündeyken bu konu Âyetullah Hüî ile Humeyni arasında tartışmalara sebep olmuş, hatta Humeyni'nin seminerlerinde Hüî'ye cevap verdiği dile getirilmiştir.<sup>35</sup>

Velâyet-i fakîh kavramı Humeyni ile birlikte yeni bir boyut kazanmış ve daha sonraki din-siyaset, din-devlet ve ulema devlet ilişkileri

<sup>31</sup> Molla Ahmed b. Muhammed Mehdi b. Ebî Zer en-Nerâkî (1245/1829), *Avâidu'l-eyyâm* (Beirut: Dâru'l-Hâdî, 1420/2000), 2/110 vd.

<sup>32</sup> Nerâkî, *Avâidu'l-eyyâm*, 2/113 vd.

<sup>33</sup> Nerâkî, *Avâidu'l-eyyâm*, 2/296. Ayrıca bkz. Ahmad Kazemi Moussavi, “The Establishment of the Position of Marja'iyat-i Taqlid in the Twelver-Shi'i Community”, *Iranian Studies* XVIII/I (1985), 35-51; *Mongol Bayat, Iran's First Revolution*, 12-13.

<sup>34</sup> Ensârî, *Kitâbu'l-mekâsib*, 153-155.

<sup>35</sup> Humeyni'nin 1970'lerde Necef'te vermiş olduğu bu seminerler daha sonra Velâyet-i fakîh adıyla kitaplaştırılmıştır. Rose “Valayat-e Faqih and the Recovery of Islamic Identity in Thought of Ayatollah Khomeini”; Tâherî, *The Spirit of Allah*, 162.

tartışmalarında sürekli olarak gündemde kalmıştır. Humeyni ve takipçileri siyasi ıslahat ve devlet yönetimini de fakihın yetkisi dahilinde görürken, Âyetullah Hûî ve taraftarları aktif siyasetin dışında kalarak velâyet-i fakih anlayışının siyasi alana kaydırılmasının dini temelden yoksun olduğunu belirtmişlerdir.

### 3. Âyetullah Hûî'nin Velâyet-i Fakih Anlayışı

*Bazı alimler siyaseti kendi haline bırakmak istiyordu,  
ama siyaset onları kendi hallerine bırakmak istemiyordu.*

Âyetullah Hûî Şii İmami usûlî gelenek üzere yetişmiş bir alimdir. 1970 yılında Merceyyet kurumunun başına geçmesiyle sorumlulukları daha da artmış, bu durum onu zaman zaman istemediği olayların içine çekmiştir. İçerisinde bulunduğu dönemde din-siyaset ilişkisi bağlamındaki tartışmalar Hûî'yi de etkilemiş ve konuyla ilgili olarak taklid, zekat, humusun toplanması ve dağıtılması ile velâyet kavramları üzerinden Gaybet-i Kübra döneminde fukahânın otoritesiyle alakalı bir dizi seminer vermiştir. Meselenin bu üç husus üzerinden tartışılması; içtihad ve taklid ile ulemanın avam üzerindeki otoritesini, zekat-humus ile ulemanın ekonomik bağımsızlıklarını, velâyet-i fakih kavramı ile de merce'iyet çatısı altında kendi idari sistemlerini tesis etme çabalarıdır.

#### 3.1. Âyetullah Hûî'nin Taklid Hakkındaki Görüşleri

Hûî taklidle ilgili görüşlerini *Minhâcu's-sâlihîn*<sup>36</sup> adlı eserinin girişinde otuz iki mes'elede (Mesâil) ele almaktadır. Bu mes'eleler mukallid ile müctehid, müctehid ile daha alt seviyedeki müctehidler ve en bilgili (a'lem) müctehid arasındaki ilişkileri incelemektedir.

Birinci mes'ele, mükelleflerin dinî emirler karşısındaki durumunu konu almaktadır. İctihat derecesine ulaşmamış her mükellef, ibadetlerinde, muamelatında, yapması ve yapmaması gereken diğer fiillerinde ya mukallid ya da muhtât (ihtiyatlı) olmak zorundadır. Bazı vaciplerde, çoğu mübah ve müstehab konularda olduğu gibi Şerî hüküm kendisine zarurî olarak veya başka bir yolla açık olan durumlarda ise mukallid ya da muhtât olmasına gerek yoktur. Bu ilk mes'eleden anlaşılmaktadır ki mükellefin, usûlüddin dışında kalan Şerî hükümlerde amel etmek için ya müctehid ya mukallid ya da muhtât olması gerekir. İctihad, taklid ve ihtiyatın<sup>37</sup> ism-i faili olan bu

<sup>36</sup> Bkz. Ebu'l-Kâsım b. 'Ali Ekber b. Hâşim el-Müsevî el-Hûî, *Minhâcu's-sâlihîn (Fetâvâ Ayetulla el-Uzmâ es-Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Hûî)* (Kum: y.y., 1410), 1/5-13.

<sup>37</sup> Hûî, *Minhâcu's-sâlihîn* isimli eserinde ihtiyat hakkında bilgi vermemektedir. Fakat *Mesâil* adlı eserinde ihtiyatı, kendisiyle berâet-i zimmenin muhafaza edildiği fiil olarak tanımlar.

terimler, bu bölümün anahtar kavramları olup, daha sonra gelen otuz bir mes'ele söz konusu kavramlar üzerine inşa olunmuştur.

İkinci mes'elede avam için taklit ve ihtiyatın gerekliliğini vurgulayıp, avamın taklid ve ihtiyatta bulunmaksızın yaptığı amellerin geçersiz olduğunu ifade eder. Üçüncü mes'elede mükellefin taklidi bırakıp, ihtiyatla amel edebileceğini belirtmekle birlikte avamın ihtiyatın gerekli olduğu hususları hakkıyla bilemeyeceğini dile getirmektedir. Böylece mükellefe tek bir seçenek bırakmaktadır ki o da taklittir. Taklidi ise dördüncü mes'elede müçtehidin fetvasına göre amel etmek şeklinde tanımlamaktadır. Taklitte bulunan kişiye mukallid<sup>38</sup> denirken taklit ettiği kişiye merci-i taklid<sup>39</sup> denilmektedir. Müçtehit, İslam fıkhında uzmanlaşmış kişi anlamına gelir. Ancak merci-i taklid olabilmek için müçtehit olmak tek başına yeterli değildir. Merci-i taklid olabilmek için müçtehitte ayrıca şu şartların da bulunması gerekir: Reşit olma (bülüğü), akıl, iman (yani İsnâ Aşeri olmak), erkeklik, adalet, temiz bir soydan olma (tahâretü'l-mevlid), zabt, içtihat ve hayatta olma.<sup>40</sup> Vefat etmiş bir müçtehidin taklidinin caiz olup-olmadığı konusunu Hûî, taklid-i ibtidâî ve taklid-i bekâî olarak ikiye ayırmaktadır. Taklid-i ibtidâî, müçtehidin hayatta iken hiç taklit edilmeyip, vefat ettikten sonra taklid edilmesine denir. Taklid-i bekâî ise, hayatta iken taklit ettiği müçtehid vefat ettikten sonra da taklide devam etmeye denir. Hûî taklid-i ibtidâîyi caiz görmezken, taklid-i bekâîyi caiz görmektedir.<sup>41</sup>

Çağdaş İmâmî fakihler genel olarak a'lem olan ölü müçtehid taklidin gerekliliği üzerinde icma etmişlerdir. Dolayısıyla Hûî'nin bağluları vefatından sonra da Hûî'nin fetvalarını taklide devam etmektedirler.

Adalet konusunda Hûî, merciî taklidin mutlaka adil olması gerektiğini ifade eder. Ona göre adalet kavramı, züht ve takva gibi ahlaki nitelikleri ve şeriata emir ve yasaklarına uyma gibi hukukî nitelikleri de kapsar. Hûî adalet prensibine aşırı derecede vurgu yapmıştır. Öyle ki *Minhâcu's-sâlihîn*'in girişinde yer alan "Taklid" bahsinin iki buçuk sayfasını bu konuya tahsis etmiştir. Merci-i taklidin özellikle günahlardan sakınması gerektiğini vurgulamıştır. Hûî'ye göre bir müçtehidin adalet vasfına sahip olup-olmaması şu üç yolla anlaşılır: 1.Şahsî

<sup>38</sup> Hûî, Şeriata hükümleri hususunda hiç bilgisi olmayan kişilerin ve biraz bilgisi olan şahısların taklidi olmak üzere iki tür taklit olduğunu belirtir. Bk. *el-Mesâil el-müntahabe* (Kum: y.y., 1992), 2.

<sup>39</sup> Hûî burada müçtehit yerine merci-i taklid kavramını tercih etmektedir.

<sup>40</sup> Bk. Hûî, *el-Mesâil el-müntahabe*, 7-8.

<sup>41</sup> Bk. Hûî, *el-Mesâil el-müntahabe*, 8.

tecrübe veya diğer yollarla elde edilecek bilgi. 2. İki adil kişinin şehadetini. Bu hususta bir adil ve güvenilir kişinin şehadetinin de yeterli olabileceğini belirtmiştir. 3.Çevresindeki insanların söz konusu müçtehit hakkında olumlu kanaate sahip olması.

Calder'ın da belirttiği gibi içtihat ve taklit anlayışının gelişimi şu iki hususu yakından etkilemiştir: 1.Dinî ve ahlakî konuların nasıl açıklanıp, halka ulaştırılacağı. 2.Ulema sınıfının halk üzerindeki otoritesinin dinî temellerinin belirlenmesi.<sup>42</sup>

Sonuçta içtihat ve taklidin birleştirilmesi, İmâmî ulemanın otoritesini önemli ölçüde artırmıştır. Bu bağlamda içtihat, ulemanın fikhî otoritesini yasal bir zemine oturturken, taklit ise avamın ulemanın bu otoritesine boyun eğmesinin meşru dayanağı haline getirilmiştir. Artık avam orta çağ Şii İmâmî düşüncesindeki müsteftî yani fetva arayan olmaktan çıkıp, tedrici olarak hukukî statüsü ulema tarafından belirlenmiş bir mukallit konumuna indirilmiştir. İctihat ve taklit anlayışındaki söz konusu gelişmelerin sonucu olarak ulema Şii İmâmî toplumun en etkili güçlerinden biri haline gelmiştir.

### 3.2. Hûî'nin Zekat Anlayışı

Hûî, *Minhâcu's-sâlihîn* adlı eserinde zekatın toplanması ve dağıtılması bağlamında zekatı toplayacak kişiyle ilgili el-Hâkim eş-Şerî ve onun vekili, İmam veya onun vekili ile fakih kavramlarına yer vermektedir.<sup>43</sup> Bunlardan İmam ve vekili mevcut olmadığından Hâkim-i Şerî de yetkin fakih anlamına geldiğinden zekatın toplanması ve dağıtımını görevinin fakîhe ait olduğu anlaşılmaktadır.

Fakihin hangi yetkiyle zekatı toplayıp dağıtacağı meselesinde Hûî velâyet-i âmme kavramına atıfta bulunmakta ve fakihin gaybette olan on ikinci imamın vekili olarak bu görevi yerine getirmesi gerektiğini söylemektedir.<sup>44</sup> Zekatın fakîhe verilmesinin vacip olup-olmaması hususunda ise büyük gizlilik döneminde zekatın fakîhe verilmesinin daha uygun olacağını belirtmekle birlikte vacip olmadığını ancak bir hükme binaen fakihin zekatı istemesi durumunda taklit etsin ya da etmesin her mükellefin zekatını söz konusu fakîhe vermesinin vacip olduğunu ifade eder. Eğer fakih zekatı fetva ile isterse sadece bağlularına vaciptir.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Norman Calder, "Doubt and Prerogative: The Emergence of Imami Shi'i Theory of Ijtihad", *MES* 70 (1989), 61.

<sup>43</sup> Hûî, *Minhâcu's-sâlihîn*, 1/329-329, 333, 338-339, 344.

<sup>44</sup> Hûî, *Minhâcu's-sâlihîn*, 1/338.

<sup>45</sup> Hûî, *Minhâcu's-sâlihîn*, 1/339. Bu konuyla ilgili Hûî bağlularının çıkarmış olduğu *Nur* dergisinin sayı 29 (1993), s. 11'de Hûî'nin, gaybet-i kübra döneminde zekatın fakîhe verilmesinin

Hûî, Zekat memurlarının (el-âmilîn) zekatı toplamak, korumak, hesabını tutmak, İmama ya da vekiline yahut uygun kişiye teslim etmek üzere atanmış kişiler olduğunu belirtir.<sup>46</sup> Hûî, *Minhâcu's-sâlihîn*'de bu memurların kim tarafından atandığını belirtmez, fakat *el-Mesâil*'de peygamber veya İmam yahut hâkim-i Şer'î veyahut vekili tarafından atandığını ifade eder.<sup>47</sup> Buradan anlaşıldığı üzere fakihin zekat memurları atayabileceğini ve Büyük Gizlilik döneminde âmilin sınıfının sâkıt olmadığını kabul etmektedir.

Müellefe-i kulûb hissesine gelince Hûî bu hissenin, yeniden İslam'a kazandırılması gereken dinî inançları zayıf kişilere veya İslam'a girmeleri muhtemel gayr-ı müslimlere yada düşmana karşı savunma yaparken zekata ihtiyaç duyacak Müslümanlara verilebileceğini belirtir. Fakat kendisi inancı zayıf Müslümanlara verilmesini tercih eder.<sup>48</sup> *fi Sebîlillâh* hissesi ile ilgili olarak, bu hissenin köprü, okul, cami, iki kişinin arasını düzeltme, kötülüklerle mücadele gibi hayır işlerine sarf edilmesi gerektiğini belirtir.<sup>49</sup>

### 3.3. Hûî'nin Humusla İlgili Görüşleri

Hûî humusla ilgili görüşlerini *Minhâcu's-sâlihîn* adlı eserinde (1: 324-351) ayrıntılı olarak dile getirir. Hûî'ye göre Gaybet-i Kübra zamanında humus iki hisseye ayrılır. Bunlardan bir hisse İmama, diğer hisse ise Hâşim oğullarının yetim, yoksul ve yolda kalmışlarına aittir. Bütün bu gruplarda iman şartı, yetimlerde ve yolda kalmışlarda fakirlik şartı aranır. İmama ait olan hisse ise İmamın nâibine ait olup, o da humusun sarf yerlerini en iyi bilen güvenilir fakih olarak yorumlanmıştır. Hûî bu hissenin, kendisinden önceki İmami fukahâ gibi Gaybet-i Kübra döneminde İmamın razı olabileceği yerler olarak adlandırdığı muhtaç durumdaki seyyidlere, Şîî İmâmî mü'minlerin fakir ve ihtiyaç sahiplerine, deprem, savaş ve kıtlık gibi doğal afetlerde, Müslümanlara ya da gayr-ı Müslimlere İslam'ı tebliğde, ulemanın ve dini kurumların ihtiyaçlarının karşılanmasında, bu kurumlarda çalışan hocalara, öğrencilere, insanlara ilim öğretene, dini ve manevi ilimlerde rehberlik eden, anlaşmazlıklarına çözüm bulan ulema ve eğitim kurumlarına sarf edileceğini belirtir.<sup>50</sup> Ayrıca İmamın razı olabileceği hususları en iyi müçtehitlerin bilebileceğini bu sebeple de

daha uygun olacağını belirtmekle birlikte bunun vacip olmadığını, ancak bu isteğin fetva yoluyla yapılması durumunda sadece söz konusu fakihin bağluları üzerine vacip olduğu fetvası aktarılmıştır.

<sup>46</sup> Hûî, *Minhâcu's-sâlihîn*, 1/333.

<sup>47</sup> Hûî, *el-Mesâilü'l-müntehabe*, 187.

<sup>48</sup> Hûî, *Minhâcu's-sâlihîn*, 1/333. Ayrıca bkz. Hûî, *el-Mesâilü'l-müntehabe*, 187.

<sup>49</sup> Hûî, *Minhâcu's-sâlihîn*, 1/334. Hûî, *el-Mesâilü'l-müntehabe*, 188.

<sup>50</sup> Hûî, *Minhâcu's-sâlihîn*, 1/347-348; a.mlf., *el-Mesail*, 219; a.mlf., *el-Mesail el-Şer'iyye*, 1/284.



İmama ait hissenin müçtehide verilmesi gerektiğini vurgular. İmamın hissesini toplayıp dağıtabilmek için müçtehit olmanın yanı sıra güvenilirlik ve dinî ilimlerde en bilgili (a'lem) olma şartı da aranır. Ayrıca İmamın hissesinin müçtehide ulaştırılması mükellefin sorumluluğundadır. Ancak müçtehide ya da müçtehidin temsilcisine verilen humus kaybolda dahi mükellef sorumluluktan kurtulmuş olur.

Bugün dünyanın birçok yerinde İmâmî Şiiler tarafından yürütülen ilmi faaliyetler İmamın hissesinden karşılanmaktadır. Ayrıca İmamın hissesi ulemanın ekonomik bağımsızlığını elde etmesinde de önemli rol oynamaktadır. Bundan dolayı Sünnî ulemanın aksine Şiî ulema atama veya geçim kaynağı olarak devlete ya da diğer kurumlara ihtiyaç duymamıştır. Bu durum Şiî ulemanın dinî yorumlama ya da fetva hususunda genelde devletten bağımsız hareket etmesini sağlamıştır. Zaman zaman verilen siyasi fetvalarda bunun tezahürlerini rahatlıkla görebiliriz.

### 3.4. Hûî'nin Velâyet-i Fakîh İle İlgili Görüşleri

Hûî'nin velâyet-i fakîh konusu üzerine vermiş olduğu seminerler, *Misbâhu'l-fekâhe fi'l-muâmelât*<sup>51</sup> ve *et-Tenkîh fi şerhi'l-mekâsib*<sup>52</sup> adlı eserlerde derlenmiştir. Bu eserlerde çocuk ve akli dengesi yerinde olmayanlar gibi kısıtlıların malları üzerindeki tasarruf yetkisini tartıştığı bölümde Murtazâ Ensârî'nin (ö. 1281/1864) "Kendi malları üzerinde tasarruf yetkisine sahip olmayan kişilerin malları üzerindeki tasarruf yetkisi hakime aittir. Bu hakim de, fetva şartlarına haiz olan fakîhtir."<sup>53</sup> cümlesini alıntıyla velâyet-i fakîh konusuna giriş yapar. Hûî önce fakîhin yetkisiyle ilgili genel bir değerlendirmede bulunarak yetkin bir fakîhin üç vazifesinin olduğunu belirtir:

1. Fetva verme (*ifta*): Dini ve sosyal konularda rehberliğe ihtiyacı olan insanlara (âmmî) bu hususlarda fetva verme. Bu görev fer'î meseleleri ve istinbata dayalı konuları içerir.

2. Kazâ (*el-Hükûme*): Tartışmalı konuları hükme bağlamak. Bu ve birinci görevin fakîhin yetki alanı içerisinde olduğunda şüphe yoktur.

3. *Velâyetü't-Tasarruf fi'l-Emvâl ve'l-Enfûs*: Canlar ve mallar üzerinde tasarruf yetkisidir. Bu görevin fakîhin tasarrufunda olup-olmadığı hususunda tartışmalar olduğundan dolayı Hûî bu meseleyi ayrıntılı bir şekilde inceler. Öncelikle bu görevi, fakîhin mallar ve canlar üzerindeki bağımsız tasarruf yetkisine sahip olması (müstakil) ve söz konusu tasarrufun bir hakim veya hakim dışında velinin iznine bağlı

<sup>51</sup> Ebu'l-Kâsım b. 'Ali Ekber b. Hâşim el-Müsevî el-Hûî, *Misbâhu'l-fekâhe fi'l-muâmelât* (yy. 1373), 5/34-53.

<sup>52</sup> Hûî, *et-Tenkîh fi Şerhi'l-mekâsib*, 2/156-176.

<sup>53</sup> Ensârî, *Kitâbu'l-mekâsib*, 153; Hûî, *Misbâhu'l-fekâhe*, 32.

olması (gayr-ı müstakil) şeklinde ikiye ayırır. Hûî bu iki kategori altında öncelikle Peygamberlerin ve İmamların velâyetini tartışır. Onun ifadeleri aslında söz konusu ayrımı daha önceden yapmış olan Ensârî'nin ifadelerine dayanmakta olup, ilk bakışta aralarındaki farkı anlamak kolay değilse de tartışmalar ilerledikçe ayrım daha açık hale gelmektedir.

Ensârî *el-Mekâsib* adlı eserinde velâyeti *Tekvini*, *Teşrii*, *ahkâm-ı şer'iyeye ilişkin meselelerde velâyet* ve son olarak da *ahkâm-ı şer'iyeye dışında kalan şahsi emir ve yasaklarında velâyet* şeklinde dört kısma ayırır. O bu dört tür velâyetin sadece Nebiler ve İmamlar için sabit olduğunu, Şer'î delillerle yani Kur'ân, Hadis/ahbâr, icma ve akıl (el-Edille el-Erbâa) ile ortaya koyar. Öyle anlaşılıyor ki Hûî de Ensârî'nin anlayışını takip ederek öncelikle Peygamberlerin ve İmamların velâyetini tartışır, daha sonra da fakîhin velâyeti meselesini ele alır.

Ona göre peygamberlere ve imamlara ait müstakil/bağımsız velâyet dört kısma ayrılır:

1. Velâyet-i Tekvîniyye
2. Velâyet-i Teşri'yye
3. Şer'î hükümlerle ilgili tebliğ ve bu tebliğe itaatin farz oluşu
4. Şahsî emirlerine itaatin gerekliliği

Hûî'ye göre Velâyet-i Tekvîniyye Peygamberler ve imamlar için sabittir. Çünkü onlar, hadislerde (ahbâr) de belirtildiği üzere yaratılıştan üstün varlıklar olup, kainatın varlık sebebidirler. Aynı şekilde ikinci ve üçüncü tür velâyetin de Peygamberler ve imamlar için sabit olduğunu ve onların tebliğle ilgili olarak söyledikleri Şer'î hükümlere itaatin farz olduğunu ifade eder.

Hûî sonra dördüncü kategorideki Peygamberlerin ve İmamların şahsî emirlerine itaat konusunu genişçe tartışarak bu tür velâyetin ayetler, hadisler, akıl ve icma delilleriyle sabit olduğunu ileri süren Ensârî'ye cevap verir.

Ensârî, "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ulû'l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir" (Nisa 4/59) ayetini delil getirerek şahsî emirlerinde peygamberlere ve imamlara itaatin farz olduğunu, ayeteki "itaat edin..." emrinin onların şahsî emirlerini de kapsadığını vurgular. Ona göre "Allah ve resulü herhangi bir konuda hüküm verdiklerinde artık mümin bir erkek veya kadın için işlerinde tercih hak-

ları yoktur. Allah'ın ve resulünün emrine itaat etmeyenler doğru yoldan açıkça sapmışlardır" (Ahzab 33/36) ayetinde geçen "kazâ/hüküm verme" ifadesi de "şahsi emirleri"ni içerisine almaktadır.

Hûi ayetler ve ahbâr/hadisler ile bu tür velâyetin sabit olabileceği konusunda Ensâri ile hemfikir iken, onun "Peygamberlerin ve İmamların varlıkları ve tebliğleri insanlık için en büyük nimettir. Bu nimete şükür aklın bir gereğidir" şeklindeki istidlaline katılmadığını, zira bunu destekleyecek yeterli delil olmadığını belirtir.<sup>54</sup>

Son olarak Velâyet-i Teşri'iyye'yi ele alır ve bu tür velâyetin de Peygamberler ve imamlar için sabit olduğunu belirtir. Buna da "Peygamber müminlere kendilerinden daha yakındır" (Ahzab 33/6) ve "Sizin veliniz ancak Allah'tır, peygamberidir" (Maide 5/55) ayetleri ile Hz. Peygamber'in Gadir günü, "Ben size kendi nefislerinizden daha evla değil miyim?" diye sorması üzerine ashab, "Evet Ya Resûlallah" dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Ben kimin velisi isem Ali de onun velisidir"<sup>55</sup> şeklindeki hadisini delil getirir. Ayrıca İmran b. Hüseyin'den nakille Tirmizi'den de bir rivayet aktarır: " Allah Resulü bir defasında askeri birlik gönderdi ve Hz. Ali'yi de başına komutan tayin etti. Daha sonra Hz. Ali muharebeden elde ettiği bir cariye ile birlikte oldu. Yanındaki askerlerden bir kısmı Ali'nin yaptığı bu işten rahatsız oldular ve dönünce durumu Allah Resulüne "Ali, şöyle şöyle yaptı" diyerek haber verdiler. Hz. Peygamber önce bunların söylediklerini duymazdan gelerek aldırış etmedi, fakat bu kişilerin ısrarla aynı şeyi tekrarlamaları üzerine, Allah Resulü öfkeyle birkaç kez "Ali'den ne istiyorsunuz?" dedikten sonra "Ali bendendir, ben de ondanım. Benden sonra o her müminin velisidir" buyurdu.<sup>56</sup>

Kısacası Hûi'ye göre ayetler ve hadisler dikkatli bir şekilde incelense yarıda belirtilen dört tür velâyetin peygamberler ve imamlar hakkında sabit olduğu rahatlıkla anlaşılır.

Gayr-ı müstakil yani bir başkasının iznine bağlı olan velâyet ise bir başkasının malları ve canı üzerinde tasarrufun ancak İmamın iznine bağlı olabileceği anlamına gelir. Bu bağlamda herhangi bir konuda İmamın izninin olup-olmadığının nasıl anlaşılacağı konusunda Hûi üç görüş ortaya koyar.<sup>57</sup>

1. Bazen İmamın izni bir delille anlaşılabilir. Zina ve kazf cezaları gibi hadlerin uygulanması bu türdendir.

<sup>54</sup> Hûi, *et-Tenkîh fî şerhi'l-mekâsib*, 2/160

<sup>55</sup> Meclisî, *Biharü'l-envâr*, 37/108

<sup>56</sup> Hûi, *et-Tenkîh fî şerhi'l-mekâsib*, 2/161.

<sup>57</sup> Hûi, *Misbahu'l-fekahe*, 5/40.

2. Bazen de İmamın sözünün mutlak anlamda olması iznin şart olduğunu gösterebilir. Kısas konuları bu türdendir.

3. Bazı durumlarda da ibarenin mutlak oluşu iznin gerekli olmadığını gösterebilir. Cenaze namazında olduğu gibi. Burada "*es-Sultân evlâ bissalâti min gayrihi*" ifadesi mutlak manada kullanılmış olup bundan cenaze namazının Müslümanlar üzerine farz-ı kifaye olduğu ve sıhhati için İmamın iznine gerek olmadığı anlaşılır.

Sonuç olarak İmamın izninin gerekliliğine dair açık bir delil varsa bu takip edilmelidir. Diğer bir ifade ile İmama ya da sefirlerine ulaşma imkanı varsa zaten doğrudan onların izni alınmalı, bu mümkün değilse ve bir konuda İmamın izninin gerekli olup-olmadığı açıkça bilinmiyorsa burada "berâet-i zimmet asıldır" prensibi uygulanır. Dolayısıyla her meselede İmamın iznine başvurmaya gerek yoktur.

Hûi'ye göre birinci velâyet ve tüm alt gruplarının dahil olduğu mallar ve canlar üzerindeki müstakil tasarruf yetkisi sadece peygamber ve imamlar için sabittir. Bu hususlarda fukahâya itaat gerekmez. Onlara sadece Şer'î hükümlerde itaat gerekli olup, bu durumda da vermiş oldukları fetvalar sadece kendi takipçilerini (*mukallidlerini*) bağlar. Ancak fakih *a'lem* (yani en bilgili) ise bu durumda vermiş olduğu fetvalar herkesi bağlar. Bunun dışında insanların malları ve canları üzerinde müstakil tasarruf yetkisine sahip değildir. Yani başkalarının mülkünü satamaz, evlatlarını evlendiremez. Zira bunları yapabileceğine dair açık Şer'î delil mevcut değildir.

Fakat bazı fakihler aşağıda zikredilenler gibi bir takım hadis ve haberlere dayanarak fakihin müstakil velâyete (velâyet-i âmme) sahip olduğunu iddia etmişlerdir.

1. Ca'fer es-Sâdık'tan rivayet edilmiştir: "Alimler peygamberlerin varisleridir. Peygamberler dinar ve dirhem cinsinden miras bırakmaz. Sadece ilimlerini (hadislerini) miras bırakırlar. Bu ilimlerden bir parça öğrenenler büyük bir dereceye ulaşırlar..."<sup>58</sup>

Fakihin müstakil velâyetini kabul edenlere göre bu hadis ulemanın peygamberlerin sadece ilimlerine varis olmadıklarını ayrıca insanların malları ve canları üzerindeki tasarruflarına da varis olduklarını gösterir. Hûi bu yoruma üç yönden itiraz eder: a. Miras sadece taşınabilir mallar için söz konusudur. Cesaret, cömertlik, adalet gibi taşınmaz nitelikler için peygamberlere varis olunmaz. b. Velâyetin miras olarak alınıp-alınamayacağından emin olamayız. Çünkü fakihlere ait olduğu iddia edilen velâyet-i âmme imamlar tarafından verilmiştir. Oysa imamlar bizzat kendileri bu velâyeti miras yoluyla

<sup>58</sup> Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/46; el-Hür el-Âmilî, *el-Vesâil*, 18/78

almamışlardır. Dolayısıyla bu hadisten hareketle fukahânın velâyeti âmmeye sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. c. Velâyet kavramı bu hadisin konusu dahilinde değildir. Zira hadis insanlara dini bilginin öneminden ve bunu elde etmenin faziletlerinden bahsetmekte olup, fukahânın velâyeti ile bir ilgisi yoktur.<sup>59</sup>

2. "Ulema Resullerin eminleridir."<sup>60</sup> Hûî'ye göre bu hadiste de fukahânın mutlak velâyetine bir delil yoktur. Zira onların emin olması insanların malları ve canları üzerinde tasarruf edebilecekleri anlamına gelmez. Ayrıca hadiste geçen ulema terimiyle imamlar kastedilmiş olabilir. Çünkü gerçek anlamda ulema imamlardır. Nitekim bazı hadislerde şöyle buyurulmuştur: "Bizler alimleriz, takipçilerimiz ise ilim sahipleridir." Bu sebeple hadiste geçen ulema terimini açık bir işaret olmadığı takdirde imamlar şeklinde anlamak da mümkündür.<sup>61</sup>

3. "Ümmetimin alimleri Benî İsrâil'in peygamberleri gibidir." veya "Onların derecesi Benî İsrâil'in nebileri menzilesindedir."<sup>62</sup> Hûî'ye göre bu hadis ile de fukahânın mutlak velâyetine delil getirilemez. Zira ulema ile peygamberler arasındaki söz konusu benzerlik ulemanın peygamberlerin bütün özelliklerine sahip oldukları anlamına gelmez. Daha ziyade bazı konularda özellikle de dini tebliğ konusunda onlara itaatın gerekliliği hususunda benzerliğe işaret eder. Bu tıpkı "Zeyd aslan gibidir" dediğimizde Zeyd'in aslanın bütün özelliklerine sahip olmayıp, sadece cesaretine sahip olması anlamı gibidir.

4. Hz. Peygamber "Ey Allah'ım hulefama rahmet et" diye buyurdu. Kendisine "Ey Allah'ın Rasulü hulefan kimlerdir" diye sorulduğunda şöyle cevap verdi: "Onlar benden sonra gelenler, hadislerimi ve sünnetimi nakledenler ve insanlara öğretenlerdir."<sup>63</sup> Hûî'ye göre diğerleri gibi bu ifadesinde de Hz. Peygamber hadislerinin nakledilmesini teşvik etmekte olup, bunun fakihin mutlak velâyeti ile herhangi bir ilgisi yoktur.

5. "Nebilere en yakın insanlar, onların tebliğ ettikleri konuları en iyi bilenlerdir", şeklinde *Nehcü'l-belağ'a* da İmam Ali'den nakledilen habere ve konuyla alakalı olarak delil gösterilen "Doğrusu insanların İbrâhim'e en yakın olanı, ona tâbi olanlar, şu Peygamber (Hz. Muhammed) ve iman edenlerdir. Allah da müminlerin dostudur." (Âl-i İmran 3/68) ayetine gelince, Hûî buradaki yakınlığı Kıyamet günü derece ve fazilet bakımından onlara yakınlık şeklinde yorumlamış ve

<sup>59</sup> Hûî, *et-Tenkîh fi şerhi'l-mekâsib*, 2/165.

<sup>60</sup> Kuleyni, *el-Kâfî*, 1/33

<sup>61</sup> Hûî, *et-Tenkîh fi şerhi'l-mekâsib*, 2/166.

<sup>62</sup> Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 2/22-67.

<sup>63</sup> İbn Bâbüye, *Meâni'l-ahbâr*, 374-375; el-Hür el-Âmilî, *el-Vesâil*, 27/139.

bunun fakihinin mutlak velâyetine bir delil olamayacağını söylemiştir. Çünkü buradaki evleviyet, velâyeti gerektirmez. Ayrıca lider için sabit olan her şeyin takipçisi için de sabit olması gerekmez.

6. Ebu Hadice'den rivayet edilmiştir: Ebu Abdillah bana şöyle dedi: "Aranızda hükümlerimizi bilen birini arayıp bulun ve ona danışın. Çünkü ben onu sizin üzerinize kâdı tayin ettim". Kâdılarının insanların malları ve canları üzerinde tasarruf hakkı olduğu anlayışından hareketle bu hadisi fakihinin mutlak velâyetine delil olarak gösterenler olmuştur. Oysa kazâ ve velâyet farklı şeylerdir. Ayrıca kâdılarının insanların malları ve canları üzerinde tasarruf yetkisi de yoktur.

7. Yeni ortaya çıkan meselelerle ilgili bir soruya gâib imam şöyle cevap vermiştir: "Yeni ortaya çıkan meseleleri hadislerimizi nakledenlere sorun. Çünkü onlar sizin üzerinize benim hüccetim (delilim), ben de Allah'ın hüccetiyim."<sup>64</sup> Hûî bu hadisin de şer'î hükümler (iftâ ve kazâ) konusunda fukahânın velâyetine işaret ettiğini genel anlamda insanların malları ve canları üzerinde tasarrufla ilgili olmadığını, ayrıca hüccet ile velâyet arasında bir bağlantı bulunmadığını ifade eder.<sup>65</sup>

8. Ömer b. Hanzala'dan şöyle rivayet edilmiştir, "Ebû Abdullâh'a (Ca'fer es-Sâdık) miras veya borç konusunda anlaşmazlığa düşen ashabımızdan iki kişinin çözüm için sultana ya da kâdırlara müracaat etmelerinin helal olup olmadığını sordum. O da şöyle cevap verdi: Hak veya batıl herhangi bir konuda onların (Sultan veya kâdılarının) hükmüne müracaat eden tağutun hükmüne müracaat etmiş olur. Onların vereceği hükümle kazanılan şey ise -hak olsa bile- haramdır. Çünkü tağutun hükmü neticesinde alınmıştır. Oysa Allah Kur'an'da, "Onu inkar etmeleri kendilerine emredildiği halde tağütun önünde muhakemeleşmek/davalaşmak istiyorlar" (Nisa 4/60) ayetiyle tağutu inkar etmeyi emrediyor. Peki bu durumda ashabımızdan bu iki kişinin ne yapmaları gerekir? diye sordum. İmam şöyle cevap verdi: "sizden olup hadislerimizi nakleden, helalimizi haramımızı ve hükümlerimizi bilen birine müracaat etsinler ve onun vereceği hükme razı olsunlar. Ben onu sizin üzerinize hâkim kıldım. Eğer bu kişi bizim hükümlerimize uygun şekilde hüküm verir de ona müracaat edenler bu hükmü kabul etmezlerse Allah'ın hükmünü hafife almış ve inkar etmiş sayılırlar ki bu bizim hükmümüzü inkar, bizim hükmümüzü inkar ise Allah'ın hükmünü inkardır."<sup>66</sup>

<sup>64</sup> el-Hürr el-Âmilî, *Vesâilü's-Şia*, 27/140

<sup>65</sup> Hûî, *et-Tenkîh fi şerhi'l-mekâsib*, 2/169.

<sup>66</sup> Kuleynî, *el-Kâfî*, 1/67; Âmilî, *Vesâil*, 27/136.

Hûî, iddia sahibinin hadis metninde geçen “tehâkemâ ila's-sultân evi'l-kâdi” ifadesini “el-velâye el-âmmе” şeklinde yorumlayarak bu haberden fakîhin genel otoritesini (velâyet-i âmmе) çıkardığını ancak bu istidlalin isabetli olmadığını zikreder. Çünkü sultan insanlar üzerinde kılıç ve kırbaçla hükmeden kişidir. Kâdi ise böyle olmayıp daha çok fetva ve hüküm veren kişidir. Bu eskiden beri bilinen bir husustur. Bazen hâkim ve kâdi kelimeleri eş anlamlı kabul edilse bile kâdi terimi sultan terimine karşılık gelmez.

Hûî ayrıca vali (yönetici) ve kâdi kelimeleri arasında da ayırım yaparak konuyu tartışır. Kâdi hüküm veren vali de bu hükmü uygulayan kişidir. Bu sebeple hadiste "onu sizin üzerinize vali tayin ettim" denmiyor. Kâdi ve hâkim kelimeleri ise eş anlamlı olup, her ikisi de hüküm veren anlamına gelir. Bu sebeple imam bazı haberlerde “onu sizin üzerinize kâdi atadım” buyurmuştur. Hemen peşinden ise “onu sizin üzerinize hâkim atadım” demiştir. Eğer bu iki kelime farklı olsaydı “onu sizin üzerinize hâkim atadım” demezdi. Buradan da anlaşılacağı üzere sultan ve vali terimi kâdi ve hâkim teriminden farklıdır. Bir kişi davasını kâdiya ve sultana götürebilir. Bundan dolayı rivayetin başında sultan ve kâdi terimleri kullanılmıştır. Netice itibarıyla;

1. "Bizim hükmümüzle hükmettiğinde" ifadesinden kazâ (hüküm verme) dışında bir şey anlaşılmaz.

2. Hadis ihtilafı konularında kâdiya müracaat hakkında varid olmuştur. Dolayısıyla fakîhin mutlak velâyeti ile alakalı değildir.

Böylece Hûî birinci tür velâyetle ilgili tartışmalarını tamamlar ve vardığı sonuçları şu şekilde özetler: Fakîhin imamlar gibi insanların malları ve canları üzerinde birinci türden yani müstakil/bağımsız velâyet hakkı yoktur. Sadece dini tebliğ, fetva ve kazâ konularında velâyet hakkı vardır. Dolayısıyla fakîh humus ve zekat toplama ve diğer yükümlülüklerde insanları zorlayamaz.<sup>67</sup>

İkinci tür velâyete yani fakîhin mallar ve canlar üzerindeki tasarruf yetkisinin İmamın veya bir başkasının iznine bağlı olmasına (müstakil olmayan velâyete) gelince Hûî bu konudaki tartışmaya yukarıdaki hadislerden hareketle bu tür velâyetin fakîh için sabit olduğunu kabul eden Ensârî'ye bir cevapla başlar. Ensârî ayrıca bu ikinci tür velâyetin fakîh için sabit olduğunu İmamdan nakledilen ve Şeyh Sadûk'un *İkmâlu'd-dîn ve itmâmu'n-ni'me* adlı eserinde aktarılan mektupla da destekler. Bu rivayete göre İshak b. Ya'kûb gaybetteki 12. imama bir mektup yazar ve kendisine zor gelen bazı meseleler konusunda rehberlik ister. İmamın sefiri Muhammed b. Osman el-

<sup>67</sup> Hûî, *Misbahu'l-fekâhe*, 5/46.

Ömerî de bu mektubu İmama ulaştırır. İmam bu mektuba şöyle cevap verir: “Yeni ortaya çıkan meselelerle ilgili olarak hadislerimizi nakledenlere müracaat edin. Çünkü onlar benim hüccetim, ben de Allah’ın hüccetiyim.”<sup>68</sup>

Diğer hadislere ve haberlere birer birer cevap verdiğini belirten Hûî’nin velâyet-i fakîh konusunda en önemli delillerden birisi kabul edilen ve sık kullanılan bu haberle ilgili görüşleri şu şekildedir: Öncelikle Hûî, Ensârî’nin bu haberle ilgili yorumlarını aktarır. Ensârî’ye göre hadiste geçen *el-havâdis* (yeni ortaya çıkan meseleler) ifadesi örfen, aklen ve şer’an reise (lidere) danışılması gereken genel konulardır. Dolayısıyla haberde geçen *el-havâdis el-vâkı’a* ifadesini sadece şer’î meseleler olarak anlamak isabetli değildir. Bu yeni ortaya çıkan meseleler de (*el-havâdis el-vâkı’a*) bizzat fukahânın uhdesinde olup, ya İmamın vekili olarak veya doğrudan kendisinin bu meselelerle ilgilenmesi istenmiştir. Mesele sadece bu konularla ilgili fetva verme değildir. Hadiste İmam “o sizin üzerinize benim hüccetim, ben de Allah’ın hüccetiyim” buyuruyor. Ensârî İmamın hüccetinden maksadın, yeni ortaya çıkan meseleler üzerinde tasarruf, re’y ve nazar yetkisi olan fakîh anlamına geldiğini ifade eder. Aslında bu vazife, doğrudan İmamlar tarafından atanan valilerin yapabileceği bir görevdir. Durum sadece İmamın gaybetinden sonra Allah’ın, fakîhi hüccet kılmasının gerekliliği meselesi değildir. Öyle olsaydı, “Onlar sizin üzerinize Allah’ın hüccetidir.” denmesi daha doğru olurdu. Nitekim başka bir yerde bu anlamda şöyle denmiştir: “Allah’ın helal ve haramları hususunda güvenilir olanlar” yani İmamın söylediği şudur: “Onlar sizin üzerinize benim hüccetimidir.” Bu söz, sadece fetva vermeyi değil aynı zamanda yönetimi de içine alır. Diğer yandan şer’î meselerde ulemaya danışılması İslam tarihinde öteden beri bilinen bir gerçektir. Yeni ortaya çıkan meseleler konusunda İmamdan rehberlik (yol göstermesini) isteyen İshak b. Ya’kûb şöyle dursun sıradan bir insan bile bunu bilir. Ancak mesâlih-i âmme (Müslümanların genel menfaatine olan hususlar) ile ilgili konularda fukahânın re’y ve nazarına başvurmanın gerekliliği ise böyle değildir. Bu sebeple *el-havâdis el-vâkı’a terimi* hukuki ihtilaf ve tartışmalarla sınırlı değildir. Bu hadisin de bize gösterdiği gibi İmam, mesâlih-i âmme hususundaki yetkiyi fukahâyâ devretmiştir.<sup>69</sup>

Hûî’nin bu iddialara cevapları şu şekildedir: Birinci iddia ile ilgili olarak eğer İmam bu meselelerle fakîhin doğrudan ilgilenmesini isteseydi “Bu meseleleri hadislerimizi rivayet edenlere iletin (*irciühâ ilâ*

<sup>68</sup> Âmilî, *Vesâilü’ş-Şîa*, 27/140.

<sup>69</sup> Hûî, *Misbahu’l-fekahe*, 5/46-47; Hûî, *et-Tenkîh fî şerhi’l-mekâsib*, 2/170-171; Sachedina, *Just Ruler*, 210-215.



*ruvât-i ehâdisinâ)*” demez, aksine “bu meselelerde bizim hadislerimizi nakledenlere danışın (*irciü fihâ ilâ ruvât-i ehâdisinâ)*” demesi gerekirdi. Bu ifadeler de göstermektedir ki fukahâdan istenen sadece şer’î konularda fetva vermeleridir. Burada yeni ortaya çıkan meselelerle ilgili tasarruf yetkisine dair herhangi bir delil yoktur. İkinci iddiaya gelince hüccet olmanın şer’î hükümlerin tebliği ile ilgili konularda yetkili olma anlamına gelmesi daha uygundur. Nitekim ayette “nihai hüccet Allah’a aittir.” (Enam 6/149) yani kesin delil ancak Allah’a aittir buyruluyor. Ayrıca hüccet olmakla velâyet arasında bir bağlantı da yoktur. Öte yandan “Allah’ın hücceti olarak nitelendirilmeleri İmamların bu konuda aracı olduklarını ve onların aracılığı olmadan Allah’ın mesajının insanlığa ulaşamayacağını gösterir. Bu vasıta olma görevi onlara Allah tarafından verilmiştir. Dolayısıyla İmamlar tarafından atanan hüccet bir anlamda Allah tarafından atanmış sayılır. Burada hüccetten maksadın dinî emirlerin tebliği hususundaki tasarruf yetkisi olduğu aşıkardır. Sonuç olarak hadiste Ensârî’nin iddiasını destekleyecek bir delil mevcut değildir.<sup>70</sup>

Ensârî’nin üçüncü iddiasına gelince hadiste geçen *havâdis* imamlardan sonra fûrûu fıkha ait yeni ortaya çıkan meseleler anlamına gelir ki bunun da ravilere danışılması normaldir. Aslında bu meseleler bazen çok önemli olup, mutlaka İmama danışılması gerekir. Muhtemelen bu rivayette geçen mesele de bu türden bir konuyu ihtiva etmekte olup, doğrudan İmama danışılmasında bir sakınca yoktur. Bu sebeple İshak b. Ya’kûb, en seçkin alimlerden birisi olmakla birlikte İmamın sefirlerinden birisi olan Muhammed b. Osman el-Ömerî vasıtasıyla İmama bu yeni meselelerle ilgili soruyu yöneltmiştir. İmam da “bu meseleleri sefirlerle ve alimlere danışın” buyurmuştur. Kısacası danışılması istenen şey, fûrûu fıkha yeni ortaya çıkan meselelerinden, anlaşılması güç konulardan birisi olabilir ve bunu İmama danışıp-danışmamanın gerekliliği konusunda da bir açıklık olmayabilir. Böyle bir durumda bu tür meseleler İmama danışılabilir. Başka bir ifadeyle herhangi bir yeni mesele ortaya çıktığında bunu doğrudan İmama götürmek veya İmamın gaybetinde fukahâyaya götürmek gerekemeyebilir. Öyle problemler olabilir ki kime danışılacağı konusunda emin olamayabiliriz. Bu sebeple raviye, gaybet-i kübra (büyük gizlilik) döneminde bu meselenin hükmü soruluyor. Küçük gizlilik döneminde zaten sefirler aracılığıyla İmama sormak mümkündür. Ama gaybet-i kübra dönemi böyle değildir. Bu sebeple İmam gaybet-i kübra döneminde dinî tebliğ ve şer’î ahkâmın uygulanması hususunda fukahâyı nâibu’l-âm olarak tayin etmiştir. Her ne kadar fukahâ kendilerine yöneltilen her meselenin hükmüne ayetler ve hadis-

<sup>70</sup> Hüî, *Misbahu'l-fekahe*, 5/46-47

ler aracılığıyla ulaşamaları da akıl (içtihad) yoluyla çözüm üretebilirler. Birçok konuda bunun örneklerine rastlamaktayız. Meselâ sun'î dölleme (çocuğun kime ait olduğu) ve miras konularında ortaya çıkan yeni meseleler gibi.<sup>71</sup> Hasılı Hûî bu rivayetten hareketle de fakih'in mutlak velâyetini temellendirmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir.

Dikkat edilirse Hûî'nin getirdiği yorumlar ayrıntılı olmakla birlikte tekrarlar da içermektedir. Bu durum da fikrî takibi zorlaştırmaktadır. Hûî, Ensârî'nin son iddiasına da cevap verdikten sonra ulaştığı neticeyi tekrarlamaktadır. Burada tartışılan esas mesele İmama neyin sorulacağı meselesidir. Ensârî'ye göre bu sadece hukuki meseleler olamaz. Bundan dolayı maslahat-ı âmme konuları da İmamın tasarrufunda değerlendirilmelidir. Hûî ise, her fikhî meselenin doğrudan İmama veya gaybet zamanında fukahâyâ danışılması gerektiğine dair kesin bir delil olmadığı görüşündedir. Bu noktada Hûî ile Ensârî arasındaki fark daha açık hale gelmektedir. Hûî hadiste geçen vekâletin daha çok fikhî hükümlerle sınırlı olduğunu, bunun dışındaki alanlarda fukahânın tasarruf hakkına sahip olmadığını söylerken Ensârî hadiste geçen vekâleti genel anlamda yorumlayarak maslahat-ı âmme'yi de fukahânın yetki alanına dahil etmektedir.

Ensârî'nin görüşlerini desteklemek için kullandığı bir başka delil de "Velisi olmayanın velisi Sultandır"<sup>72</sup> haberidir/hadisidir. Hûî'nin buna cevabı şöyledir: Bu bizim (Şii-İmâmî) metodumuza göre sağlam bir hadis ve tartışılmaz bir kural (kâide-i müselleme) değildir. Bununla birlikte eğer bu haberin Âmmenin (Sünnîlerin) metotlarına göre sabit olduğunu farz etsek dahi meşhur olana göre amel etmek onun zayıf olmadığı anlamına gelmez. Hatta zayıf olmadığını kabul etsek bile konumuz açısından yine bir delil oluşturmaz. Bu ifade, özellikle kendi malları hakkında söz sahibi olmayan küçükler ve kısıtlılar konusunda Sultanın diğerlerinden daha fazla tasarruf hakkına sahip olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla fakih'in otoritesiyle bir alakası yoktur. Hûî böylece yukarıda fakih'in velâyeti hakkında zikredilen haber ve hadislerde velâyetin birinci ve ikinci anlamını içerisine alacak sağlam delillerin bulunmadığını belirtir. Ensârî'nin bu konudaki iddialarına cevap verdikten sonra konuyla ilgili diğer alimlerin ortaya koyduğu yaklaşımları da kısaca ele alıp, değerlendirir. Buna göre genel konular (mesâlih-i âmme) hususunda gaybet-i kübrâ döneminde velâyet-i âmmenin uygulamada kat'î olarak sabit olduğu gaybet-i suğra döneminde ise şüpheli olduğu, ancak bu şüp-

<sup>71</sup> Hûî, *Misbâhu'l-fekâhe*, 5/48

<sup>72</sup> Beyhakî, *Sünen-i Beyhakî*, 7/106. İbn Mace, *Nikah*, 15.

henin gaybet-i kübrâ dönemindeki velâyet-i âmmenin kesinliği anlayışını zedelemeyeceğini söyler. Daha da ötesi gaybet-i suğradaki velâyet-i âmme anlayışı ilm-i vicdanî ile kâidetü'l-mülazeme yoluyla sabittir. Çünkü gaybet-i kübrada velâyet-i âmme sabit olunca geriye iki ihtimal kalır. Ya mesâlih-i âmme konusundaki tasarrufu fukahâ yerine getirecek veya fukahâdan başkası yerine getirecek. Fukahâ bu göreve daha layıktır. Buradan hareketle, Gaybet-i Kübrâ döneminde velâyet-i âmmenin sabit olduğunun kesin delillere dayalı uygulama ile bilindiği, gaybet-i suğrâ döneminde ise ilm-i vicdanî yani akıl yoluyla bilindiğini iddia ederler.<sup>73</sup>

Hûî'nin bu iddialara cevabı ise; bu insanların, gaybet-i suğradaki velâyet (tasarruf yetkisi) konusundaki şüpheleri aşıkârdır. Aynı şüphe ihtimalini gaybet-i kübrâdaki velâyet konusunda da görebiliriz. Çünkü bu konuda Peygamber dönemine kadar giden kesin bir uygulama yoktur. Ayrıca bu tür konularda en ufak bir şüphe bile meselenin daha dikkatli ele alınmasını gerektirir. Bu bakımdan fukahânın insanların malları ve canları konusunda tasarruf yetkisine sahip olabilmesi için kesin delillerin bulunması gerekir. Buradan hareketle Hûî, velâyet-i âmme konusunda öncelikle kesin delilin gerektiğini ancak böyle bir delilin şu ana kadar ortaya konulmadığını ifade eder. Hûî bir başka iddiaya cevap vererek meseleyi incelemeye devam eder: “Çağdaşlarımızdan biri (muhtemelen Humeyni'yi kastetmektedir), velâyet-i âmme konusunda şöyle bir iddia ortaya atmıştır: İnsanların çoğunluğu tarafından kabul edilen bu velâyet gaybet-i kübrâdaki on ikinci İmamın velâyetle ilgili yazdığı söz konusu mektupta zikredilmiştir. Mektupta geçen “Sultan ya da kâdının hükmüne başvuran/arayan” ifadesi açıkça ulemanın genel velâyetine delalet etmektedir. Buradan hareketle aynı velâyetin gaybet-i kübrâ döneminde fakih için de sabit olduğuna hükmedebiliriz. Bu konuda fukahâdan başkasının tasarruf yetkisine sahip olabileceğini düşüneyiz.<sup>74</sup>

Hûî bu iddianın kabul edilmesinin mümkün olmadığını söyler. Hadiste Sultan ve Kâdî ifadeleri geçmiş olsa da hatta İmam, Ebû Hadice hadisinde “Helalimizi ve haramımızı bilen kişileri sizin üzerinize kâdî olarak atadım” demişse de ve yine Makbûle hadisinde “Üzerinize hâkim kıldım” demişse de İmam bunu sadece Şer'î davalar ve hükümler anlamında kullanmıştır. Bu durum hadisin başında geçen “borç veya miras konusunda tartışan ve Sultan ya da kâdının hükmünü arayan” ifadesinden de açıkça anlaşılmaktadır. Bunun dışında

<sup>73</sup> Hûî, *Misbâhu'l-fekâhe*, 5/49

<sup>74</sup> Hûî, *Misbâhu'l-fekâhe*, 5/50.

söz konusu hadisten genel konularla ilgili bir velâyet anlayışı çıkarmak mümkün değildir. Hûi'nin, İmamın iznine bağlı olan ikinci türden velâyetle ilgili Ensârî'nin delil getirdiği hadisler ve İmamın iznine bağlı olmayan birinci türden velâyetle ilgili olarak da Humeyni tarafından delil getirilen hadislerle ilgili yorumları böylece bitmektedir.

Dikkat edilirse Âyetullah Hûi hadislerde zikredilen veli, hâkim, ruvvât, kâdı, hüccet, emin, halife vb. kavramları ısrarla dini hükümlerin açıklanması ve tebliği ile sınırlandırmakta, bunlara siyasi manalar yüklemenin isabetli olmadığını vurgulamaktadır. Kısacası bu hadislerde fukahânın insanların malları ve canları üzerinde bağımsız tasarruf hakkına sahip olduğunu gösteren herhangi bir işaret yoktur. Fukahânın sadece küçükler ve yetimler gibi hukuki açıdan kısıtlı olanlar üzerinde velâyet hakkı vardır ve bu da diğer delillerle sabit olmuştur, hadislerle değil. Dolayısıyla şahsî emirlerinde fukahânın görüşlerine itaat etmek zorunlu değildir. Hûi *el-Mesâil el-Şer'iyye* adlı eserinde de "Velâyet-i âmme konusunda fukahâ arasında ihtilaf olduğunu, ancak meşhur olan anlayışa göre velâyet-i âmmenin sabit olmadığını belirtir.<sup>75</sup>

### Sonuç

Velâyet-i fakih kavramının dünya gündemine girmesi daha çok 1979'daki İran İslam Devrimi ile gerçekleşti. Yirminci yüzyılın en büyük devrimlerinden kabul edilen bu inkılap, adından da anlaşılacağı üzere hep din üzerinden okundu ve devrimin lideri Âyetullah Humeyni üzerinden değerlendirmeler yapıldı. Bu süreçte Şii gelenekte öteden beri var olan İmâmet ve Velâyet tartışmalarına bağlı olarak ortaya çıkan Velâyet-i Fakih kavramı Humeyni ile özdeşleştirildi ve dönemin Şii alimleri üzerinden, aktivist, ılımlı veya yarı aktivist şeklinde tasnifler yapıldı. Humeyni aktivist ulemanın önde geleni olarak anılırken Âyetullah Hûi de ılımlı ve siyasete mesafeli ulema kategorisinin en önemli ismi olarak gösterildi. Ancak bu tasnifler ve kavram-sallaştırmalar yapılırken maalesef dönemin siyasi ve toplumsal şartları göz ardı edilerek Hûi'nin ılımlı ve siyasete mesafeli politikalarının arka planındaki dönemin Irak'ında yaşanan aşırı baskılar görmezden gelindi.

İran'da doğup, Necef Havza-i İlmiyyesi'nde yetişen Âyetullah Hûi, Irak'ın gerek siyasi gerekse dini olarak oldukça çalkantılı bir döneminde yaşamıştır. 1. Dünya savaşından sonra İngiltere mandası altında daha sonra kraliyet dönemi, sonra cumhuriyet dönemi ve Baas rejiminin etkin olduğu bir siyasi ortamda yaşamıştır. Şüphesiz bu ortam onun tutum ve fikirlerinde etkili olmuştur. Dolayısıyla onun

<sup>75</sup> Ebu'l-Kâsım b. 'Ali Ekber b. Hâşim el-Müsevî el-Hûi, *el-Mesâilü's-Şer'iyye* (Beyrut: Dâru'z-Zehra, 1416/1996), 1/19.

tutum ve fikirlerini değerlendirirken bu hususları göz önünde bulundurmak gerekir.

Velâyet-i fakih anlayışının temeli İmâmiye'deki imâmet nazariyesine dayandırılmaktadır. Bilindiği üzere Hz. Peygamberin vefatından sonra yerine kimin geçeceği meselesinde Ehl-i Sünnet imâmeti/hilafeti dünyevi siyasi bir mesele olarak algılarken İmâmiyye Şiası imâmetin dinî-akidevi bir mesele olduğunu benimsemiştir. On ikinci İmamın 260/874 yılında ortadan kaybolmasıyla küçük gizlilik (Gaybet-i suğra) 329/941 yılından sonra da büyük gizlilik (Gaybet-i kübrâ) dönemi başlamıştır. Büyük gizlilik döneminde İmama ait yetkilerin nasıl kullanılacağı Şii ulema arasında tartışmalara yol açmıştır. Şii İmâmi fukahânın gaybeti kübra döneminde İmama ait yetkilerin ne kadarını kullanabileceği meselesi tartışılmıştır. Bazı alimler İmama ait tüm yetkilerin fukahâ tarafından da kullanılabileceğini (velâyet-i âmme) savunurken bazıları ise bu görüşe karşı çıkararak fukahânın fetva ve kazâ alanları gibi sınırlı yetkilere sahip olabileceğini savunmuştur. Âyetullah Hûi de bu ikinci grup alimlerden biridir.

Şii Fukahânın yetkileri meselesini, genelde taklid, zekât, humusun toplanıp, dağıtılması ve velâyet olmak üzere üç konu üzerinden tartışan Hûi'nin getirdiği yorumlar ayrıntılı olsa da tekrarları da içermektedir. Bu durum da fikrî takibi zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte onun konuya ilişkin görüşlerini şu şekilde toparlayabiliriz: Hûi'ye göre fukahânın insanların canları ve malları konusunda tasarrufta bulunması için kesin delillerin bulunması gerekir. Velâyet-i âmme konusunda da kesin delil olması gerekmesine rağmen bunu caiz görenler şu ana kadar konuya ilişkin güçlü bir delil ortaya koyamamışlardır. Dolayısıyla fakihin ancak fetva ve kazâ yetkisine sahip olduğunu, kısıtlılar dışında insanların malları ve canları üzerinde tasarruf yetkisine sahip olmadığını, bu sebeple söz konusu yetkinin bazılarının anladığı gibi velâyet-i âmme şeklinde algılanarak siyasi alana kaydırılmasının dini temelden yoksun olduğunu delilleriyle izah etmiştir.

#### **Kaynakça**

- al-Khoei, Yûsuf. "Abû 'l-Qâsım al-Hû'î". *Oriente Moderno Nuova serie Anno 18 (79)*, 2 (1999), 491-500.
- Allawi, Ali A. *The occupation of Iraq: winning the war, losing the peace*. New Haven – London: Yale University Press, 2007.
- Calder, Norman. "Doubt and Prerogative: The Emergence of Imami Shi'î Theory of Ijtihad". *MES 70* (1989), 57-78.
- Cezâirî, Muhammed Cevâd Câsim. *es-Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Hûi ruâhu ve mevakifuhu's-siyasiyye*. Necef: y.y. , 2016.

- Corboz, Elvire. "The Al-Khoei Foundation and The Transnational Institutionalisation of Ayatollah Al-Khu'i's Marja'yya". *Shii Islam and Identity Religion, Politics and Change in the Global Muslim Community*. edit. Lloyd Ridgeon. 93-112. New York: I. B. Tauris, 2012.
- Dmereal, Nabel Ashraf Anwar. *2003 Sonrası Dönemde Irak'taki Şii-Sünni Çatışması: İç ve Dış Aktörlerin Rolü*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- el-Hürr el-Âmilî, Muhammed b. Hasan, *Vesâilü's-Şia*. Tahran: Mektebetü'l-İslamiyye, 1963.
- el-Ker'âvî, Sen Abbûd. *es-Seyyid Muhsin et-Tabatabâi el-Hakim ve devruhu's-siyâsi ve'l-fikrî fi'l-Irak 1946-1970*. Kâdisiyye: Câmîatu'l-Kâdisiyye, Külliyyetü't-Terbiye, Doktora Tezi, 2007.
- Emin, Hasan. *Müstedrekatu ayani's-Şia*. 2. baskı, Beyrut: Daru't-Te'aruf li'l-Matbuat, 1997.
- Ghareeb, Edmund A. *Historical Dictionary of Iraq*. Maryland: The Scarecrow Press 2004.
- Halili, Muhammed Cevad. *Munasebat-ı Nehad-ı Merce'iyet ve Haki-miyyet der Irak 1968-2003*. Yasuc: Rişte-i Ulumi Siyasiyyi Gerayiş-i Ulum-i Siyasi, Danişgah-i Yasuc Danişgede-i Ulum-i İnsani, Risale-i Doktorî, Mehr 1397/Ekim 2018.
- Hammâde, Tarâd. *el-Îmâm el-Hûi Zaîmu'l-Havzati'l-ilmîyye*. London: Dâru'n-Nûr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2004.
- Hûi Vakfı, "el-Îmâm el-Hûi fi'l-A'lâm el-Garbî", el-Nûr 16 (1413/1992), 31.
- Hûi Vakfı, "Müessesetü'l-Îmâm el-Hûi el-Hayriyye Ted'ü Âyetullah el-Uzmâ el-Seyyid el-Gülpâygânî li'l-İşrâf aleyhâ Mübareketü Neşâtâtihâ", el-Nûr 27 (1414/1993), 10-11.
- Hûi Vakfı, "Müessesetü'l-Îmâm el-Hûi el-Hayriyye Ted'ü Âyetullah el-Uzmâ el-Seyyid el-Sistânî litekabbuli mühimmeti'l-işrâf alâ amelihâ", el-Nûr 33 (1414/1994), 33.
- Hûi, Ebu'l-Kâsım b. 'Ali Ekber b. Hâşim el-Müsevî. *el-Mesâil el-müntahabe*. Kum: y.y., 1992.
- Hûi, Ebu'l-Kâsım b. 'Ali Ekber b. Hâşim el-Müsevî. *el-Mesâilü's-şer'iyye*. Beyrut: Dâru'z-Zehra, 1416/1996.
- Hûi, Ebu'l-Kâsım b. 'Ali Ekber b. Hâşim el-Müsevî. *Minhâcu's-sâlihîn (Fetâvâ Ayetulla el-Uzmâ es-Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Hûi)*. 2 Cilt. Kum: y.y., 1410.
- Hûi, Ebu'l-Kâsım b. 'Ali Ekber b. Hâşim el-Müsevî. *Minhâcü's-salihîn*. 2 Cilt. Beyrut: 1980.

- Hûî, Ebu'l-Kâsım b. 'Ali Ekber b. Hâşim el-Müsevî. *Misbâhu'l-fekâhe fi'l-muâmelât*. 7 Cilt. Kum: yy. 1373.
- Hûî, Ebu'l-Kâsım b. 'Ali Ekber b. Hâşim el-Müsevî. *Mu'cemu ricâli'l-hadis ve tafsilu't-tabakâti'r-ruvvât*. 23 Cilt. Necef-i Eşref: Mektebe İmam el-Hûî, 1970-1982.
- Humeyni, İmam Ruhullah Müsevî. *Hükümet-i İslâmi*. Necef: y.y., 1971.
- Humeyni, İmam Ruhullah Müsevî. *Kitâbu'l-bey'*. Necef: y.y., 1970.
- İbn Bâbüye, Muhammed b. Ali. *Meâni'l-ahbâr*. Tahran: Mektebetü's-Sadûk, 1959.
- Kehhale, Ömer. *Mu'cemu'l-müellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Mü-sennâ, t.y.
- Ker'avî, Sen Abbûd. *es-Seyyid Muhsin et-Tabatabâi el-Hakim ve devruhu's-siyâsi ve'l-fikrî fi'l-Irak 1946-1970*. Kâdisiyye: Câmîatu'l-Kâdisiyye, Külliyyetü't-Terbiye, Doktora Tezi, 2007.
- Kistainy, Khalid. *Arab Political Humour*. London: Quartet Books, 1985.
- Kuleynî, Muhammed b. Ya'kub. *el-Kâfi*. 7 Cilt. Tahran: Mektebetü's-Sadûk, 1961.
- Meclisî, Muhammed Bakır. *Bihâru'l-envâr*. Tahran: Matbaatu'l-İslamiyye, 1972.
- Mensî, İlham Hamza. "Şezerât min hayati Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Hûî 1899-1992". *Mecelletü Külliyyeti Terbiyyeti'l-İslamiyye Camiatü Babil* 17 (Eylül 2014), 424-444.
- Modarresi, Hossein. *An Introduction to Shi'i Laws: a Bibliographical study*. London: Ithaca Press, 1984.
- Moussavi, Ahmad Kazemi. "The Establishment of the Position of Marja'iyat-i Taqlid in the Twelver-Shi'i Community". *Iranian Studies* 18/1 (1985), 35-51.
- Murtaza el-Ensârî. *Kitâbu'l-mekâsib*. Necef: y.y., 1972.
- Nerâkî, Molla Ahmed b. Muhammed Mehdi b. Ebî Zer (1245/1829). *Avâidu'l-eyyâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1420/2000.
- Rose, Gregory. "Velayat-e Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini". *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*. ed. Nikki R. Keddie. 166-188. New Haven - London: Yale University Press, 1983.
- Sachedina, Abdulaziz. *The Just Ruler (al-Sultan al-adil) in Shi'ite Islam*. New York: Oxford University Press, 1988.
- Taheri, Amir. *The Spirit of Allah*. UK: Hutchinson, 1985.

- Toprak, Mehmet. "Hûî, Ebü'l-Kâsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/309-311. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Toprak, Mehmet. *Ayetullah Hûî: Hayatı, Eserleri ve Şûh İmâmî Düşünceye Katkıları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Wiley, Joyce N. *The Islamic Movements of Iraqi Shi'as*. Boulder&London: Lynne Rienner Publisher, 1992.

### Extended Summary

Ayatollah al-Khoei was born on November 19th, 1899 in the town of Khoy, in Azerbaijan. He obtained his early education in his hometown, where he learnt reading, writing and some religious sciences in elementary level.

In 1912, at the age of thirteen, he went to Najaf. At that time Najaf was one of the main centers for the Shi'ite Imamite thought. There, he joined the religious institution, Hawda al-İlmiyye and studied Arabic, Logic, Oratory, Fiqh, Usul al-fiqh and Hadith under the guidance of several eminent scholars:

- 1- Ayatollah Shaykh Fethullah, known as Shaykh al-shari'a al-Isfahani (d. 1339/1920).
- 2- Ayatollah Shaykh Mahdi al-Mazandarani (ö. 1342/1923-24)
- 3- Ayatollah Shaykh Ūiya'u'd-din al-'Iraqi (d. 1361/1942).
- 4- Ayatollah Shaykh Muhammad Husain al-Isfahani (d. 1361/1942).
- 5- Ayatollah Shaykh Muhammad Husain al-Na'ini (d. 1355/1936).

Khoei showed extreme interest in learning capacity and scholarly achievement in his studies, and within a short period he acquired a mastery in religious sciences and achieved the level of ijthad at an early age. After that he remained in Hawda al-İlmiyye as a teacher, and supervised many students.

Following the death of Ayatallah Sayyid Muhsin al-Hakim al-Najafi in 1390/1970, Khoei became leading marja' of Shi'is, living in Iraq, Lebanon, Syria, India and Pakistan. His main task was the revival of Hawda al-İlmiyye. He always had a deep longing for improving and expanding the activities of this centre where he used to have in his company many students from all over the world. Amongst them were students from Lebanon, Syria, Bahrain, Iran, Pakistan, India and Afghanistan. These students, after completing their education in Hawda al-İlmiyye, returned to their homeland, where they began to



spread Khomeini's version of Shi'ism. Thus, the number of his followers has increased rapidly in those regions.

In his personal life Khomeini was ascetic, and as a scholar he was traditional. One of his main characteristics was his opposition to politics. Especially, the arrival of Khomeini, who was expelled from Iran, intensified the political debate on *wilayat al-faqih* in Najaf. Discussions of the concept of *wilayat al-faqih* (the comprehensive authority of the *faqih*) is one of the places where jurists determine the scope of authority vested in the jurists during the Greater Occultation (*Ghayba*) of the *Imam*. Generally, all Imami jurists agree that they have been endowed with certain authority by virtue of their knowledge and piety to guide their community. The point of dispute is the limits and extent of this authority. In other words, what degree of general authority belongs to the *fuqaha*.

Although the extent and limits of this juristic authority had been much discussed in juristic works of Imami Shi'ism through the ages the use of the concept as the focus of discussion is found first in the works of Hajj Mulla A'zam al-Naraqi (d.1245/1829).

After Naraqi, in his *Jawahir al-kalam* Shaykh Mu'ammad Hasan Najafi (d.1266/1850) also cited the traditions of Ibn Hanzala and of Abu Khadija and the decree handed down by the Hidden Imam to affirm and establish the general or collective authority (*wilaya 'amma*) of the Shi'ite jurists on behalf of the Hidden Imam by virtue of their knowledge of the commandments of the shari'a' and the methods of deriving them

Later, Shaykh Murtada Ansari (d. 1281/1864), who had studied with Naraqi, argued against the *faqih's* right to comprehensive authority. In his masterwork *Kitab al-makasib*, after the careful examination of the subject matter, he concluded that the qualified *faqih* possess three functions, namely issuing legal decisions (*al-ifta*), the administration of judicial authority (*al-hukuma*) and the authority to dispose of goods and lives (*wilayat al-tasarruf fi'l-amwal wa'l-'anfus*). While he acknowledged that the first two are well established for the qualified *faqih* without any disagreement among the *fuqaha*, he considered the third one as controversial, and not accepted by all. Therefore, he concluded, it needs discussion.

In 1969-70, Khomeini further elaborated on this concept in his works *Kitab al-bay'* and *Welayat-e faqih* and went a step further by arguing that the authority that the Prophet and the *Imam* had in establishing a government, executing laws and administering affairs exists also for the qualified *faqih*, encompassing all spheres of life. Many of the jurists disagreed with him on this concept. In particular, the late Ayatollah Khomeini who had the opinion that the jurists have

limited authority, only in certain aspects of one's life. Khoei said that the jurist has the authority only to fatwa and qada, and that he cannot dispose of people's property and lives, except for the limited ones. He explained with evidence that the perception of the authority of the jurist as velayat-i âmma and shifting it to the political field lacks a religious basis. In 1970's when Khumayni was in exile in Najaf, the issue has been a matter of debate between two, and it is said that Khumayni's lectures on *wilayat-e faqih* in fact, were a response to Khoei.

According to Khoei, there must be definitive evidence for the fuqaha to make decisions regarding people's lives and property. Although there needs to be definitive evidence regarding public guardianship, those who consider this to be permissible have not been able to produce any strong evidence on the subject so far. Therefore, he explained with evidence that the jurist has only the authority of fatwa and qada, that he does not have the authority to dispose of people's property and lives except for the limited ones, and therefore, the transfer of this authority to the political field by perceiving it as public guardianship, as some people understand, lacks a religious basis.

Khoei lived in Najaf as a teacher, scholar and supervisor, spreading and teaching Islamic Shi'i principles. In spite of his non-intervention into politics, he was deeply distressed by the persecution of his followers in Iraq by Ba'athist regime over the last few years. After the failed Shi'i uprising in March 1991 in Southern Iraq, he was briefly detained in police custody, and from that time until his death, he was kept under house arrest. He died on 8th August 1992, and was buried without ceremony before dawn the following day with only six family members and friends were allowed to attend. At the end Khoei's example will be remembered as a politically aloof, pious scholar who devoted his life teaching Islamic Shi'i principles. In the longer term his teachings disseminated by hundreds of his students who graduated under his guidance, his charitable trusts and his books will remain as his great legacy.

## İslâmcı Dergilerde İhvân-ı Müslimîn Algısı: Hilâl Dergisi Örneği

The Perception of Islamist Journals on Ihvan al-Muslimin: The Case Of Hilâl Journal

Elif Gül ÖZDEMİR\* - Cemil HAKYEMEZ\*\*

### Öz

İslâmcı düşüncenin gelişim seyrinin okunduğu kaynaklardan birisi İslâmcı dergilerdir. İslâmcı dergiler yakın tarihte gerçekleşen olaylar hakkında bilgi vermenin yanı sıra dinî düşünce ve dinî kavramların gelişiminin nasıl şekillendiğini görmek adına da önemli kaynaklar arasında yer almaktadır. İslâmcı dergilerin serüveninin oluşum safhalarını takip etmek, Türkiye’de İslâm düşüncesinde kırılma noktalarını anlamada ve İslâm düşüncesi araştırmalarında bütünlük sağlamaktadır.

Türkiye’de çok partili yaşama geçişle birlikte yaşanan kısmi özgürlük ortamı İslâmi dergicilik alanına da sirayet etmiştir. İslâmcılık düşüncesinin kendini ifade etmesi için uygun şartların oluşması, 1960’lı yıllarda Türkiye’nin farklı bir periyoda girmesine sebep olmuştur. Tercüme faaliyetleri olarak ifade edilen yeni dönemde ağırlıklı ola-

### Abstract

Islamic journals are pivotal sources in deciphering the developmental trajectory of Islamic thought. Beyond providing insights into recent events, these journals hold significance as valuable resources for understanding the evolution of religious thought and concepts. Tracing the formative stages of the journey of Islamic journals is crucial for comprehending pivotal junctures in Islamic thought in Turkey and ensuring coherence in Islamic thought research. The transition to multiparty democracy in Turkey ushered in a partial environment of freedom, impacting the realm of Islamic journalism. The conducive conditions for the expression of Islamic thought emerged in the 1960s, marking a distinctive period in Turkey. This era, characterized by translation activities, witnessed the predominant translation of works from the Muslim Brotherhood (Ihvan al-Muslimin) in Egypt and Islamic movements in the

\* Doktora Öğrencisi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye / eozdemir.623@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0001-9267-5416>.

\*\* Prof. Dr. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye / cemilhakyemez@hitit.edu.tr / <https://orcid.org/0000-0002-0525-1293>.

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
31.10.2023	21.12.2023	31.12.2023

DOI 10.18403/emakalat.1383937

rak Mısır'dan İhvân-ı Müslimîn, Pakistan bölgesinden Cemaat-i İslâmi hareketlerinin eserleri Türkçe'ye çevrilmiştir. Bu eserlerin katkısıyla Seyyid Kutub başta olmak üzere Hasan el-Bennâ, Mevdûdî gibi isimler Türkiye'de İslâmcı düşüncenin yeni kurucuları olarak adlarından söz ettirmişlerdir.

İhvân hareketinin, Türkiye'de yayın yapan İslâmcı dergiler arasında nasıl algılandığı konusu üzerine müstakil çalışmalar sınırlıdır. Bu sebeple makalede amacımız, İhvân hareketinin Türkiye'de bilinmesinde etkisi büyük olan Hilâl dergisindeki algısını tespit etmektir. Bu doğrultuda, İhvân-ı Müslimîn'in fikir adamları kadrosunun Türkiye'ye giriş kapısının büyük oranda Hilâl dergisi ve Hilâl yayınları olduğu tespit edilmiştir. Hilâl dergisinde 1960-1970'li yıllarda yoğunlaşan tercümelemlerle Türkiye'de İslâmcı düşünceye aksiyon getirilmesi ve İslâmi uyanışa katkı yapılmasının hedeflendiği görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Mezhepleri Tarihi, İslâmcı Dergiler, Hilâl Dergisi, İhvân-ı Müslimîn, Seyyid Kutub.

Pakistan region into Turkish. The contributions of these translated works, notably from figures like Seyyid Kutub, Hasan al-Bannâ, and Mawdudi, played a significant role in establishing them as pioneers of Islamic thought in Turkey.

However, limited independent studies focus on how the İhvân movement is perceived among Islamic journals in Turkey. Consequently, the aim of this article is to determine the perception of the İhvân movement in Turkey, particularly within the influential Hilâl magazine. Through this lens, it is discerned that Hilâl magazine and its publications served as a primary gateway for the intellectual cadre of the İhvân movement to enter Turkey. The years between 1960 and 1970 witnessed a concentration of translations in Hilâl magazine, aiming to infuse action into Islamic thought in Turkey and contribute to the Islamic awakening.

**Keywords:** Islamic Sectarian History, Islamic Journals, Hilâl Journal, İhvân al-Muslimin, Seyyid Kutub.

### Giriş

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla birlikte dikkatlerin Batılılaşmaya doğru yönelmesi İslâmi düşünce ve hayat tarzının içe kapanma dönemini beraberinde getirmiştir. Tek parti döneminden çok partili döneme geçişe kadar devam eden bu zaman diliminde iktidar tarafından benimsenen tavır, dinî neşriyate kısıtlamalar getirilmesine ve oluşan bilgi birikimleri arasındaki bağın kopmasına sebep olmuştur. 1947 yılında değişimin sinyallerinin verildiği ve 1950 yılında Demokrat Parti ile çok partili yaşama geçildiği bilinmektedir. Bu geçiş, siyasi alanda gelişmeyi ve değişimi sağladığı gibi toplumsal, kültürel ve dinî alanda da çeşitliliği artırmıştır. Bu minvalde çok partili hayata geçiş, yayıncılığın çeşitlenmesi anlamında da milat olarak kabul edilmektedir.

1960'lı yıllara gelindiğinde ise anayasanın da sağladığı fikrî özgürlük neticesinde İslâmi neşriyat alanında yenilikler ve çeşitlenmeler yaşanmaya başlamıştır. 1960'lı yılların ortalarında başlayan, Türkiye'deki Müslümanların özellikle zihinsel, sosyal ve siyasal olarak

İslâmi bir dönüşümü yaşaması amacıyla çeşitli İslâm ülkelerinin birikimlerinden yararlanma faaliyetleri bu yeniliklerden birisidir. Bu faaliyetler tercüme hareketleri olarak tanımlanmış ve isimlendirilmiştir. 60'lı ve 70'li yılların karakterini oluşturan tercüme faaliyetleri ile dergilerde Mısır ve Pakistan bölgesindeki İslâmi hareketlerin, 80'li yıllarda ise İran Devriminin etkileri hissedilmeye başlanmıştır. 1958 yılında yayın hayatına başlayan *Hilâl* dergisi hem kendi dönemi için hem de kendinden sonraki dönemlerde yayımlanmış olan dergiler arasında benimsediği yayın politikasından dolayı -tercüme hareketleri anlamında- öncü dergi olma konumundadır.

Türkiye'de 1960-1970 arası yayımlanan ve benimsediği yayın politikasıyla döneminin en önemli dergileri arasında yer alan *Hilâl* dergisi makalemizin ana kaynağını oluşturmaktadır. Makalede *Hilâl* dergisinin, kurumsallaşmasını büyük oranda 1928-1942 yıllarında tamamlayan İhvân-ı Müslimîn<sup>1</sup> hareketine yaklaşımı ve bunun yansımaları ele alınacaktır. *Hilâl* dergisinin çeviri faaliyetlerindeki rolü ile derginin yazar kadrosunun bu faaliyetlerle ilişkisi, derginin İhvân-ı Müslimîn hareketine yaklaşım biçimi üzerinde durulacaktır. İçerik analizi yöntemi kullanarak, dergi içerisinde yer alan tüm metinlere değil sadece çalışmamızla ilgili olan bölümlere odaklanılacaktır. Bununla birlikte dergide öne çıkan yazarlar ve editörler, derginin İhvân-ı Müslimîn hareketine yönelik ilgisinde oldukça belirleyici olmuştur. Bu sebeple öne çıkan editörlere ve onların söz konusu harekete dair yaklaşımlarına değinilecektir. Ayrıca farklı dergilerin *Hilâl* dergisi için

<sup>1</sup> İhvân Hareketi, 1928 yılında Hasan el-Bennâ öncülüğünde Mısır'da kurulmuştur. Kurulmasından kısa bir süre içinde sistemleşmiş ve örgütlenmiştir. İhvân-ı Müslimîn Hareketi 20.yy'da faaliyetlerine başlayarak bugüne kadar devam eden köklü çağdaş, İslâmi ve siyasi hareketlerden birisidir. Bu hareket kendisinden sonraki İslâmi yenilenme hareketleri için örneklik oluşturmuştur. Bugün görüşlerinin devam etme sebebinin, sunduğu İslâmi nizam/devlet tezlerinden kaynaklandığı ileri sürülmektedir. Kendilerini sünnî, süfi, selefi, sportif, kültürel bir cemiyet olarak tanıtan İhvân, Mısır'da İngiliz sömürgeciliğine karşı tam bağımsızlığı savunan ilkeleri başta olmak üzere din, ahlak, düşünce, siyaset, ekonomi, eğitim alanlarında belli düzeylerde fikirler öne sürerek ıslah hareketi olarak adından söz ettirmiştir. Seyyid Kutub, kendine has mücadele yöntemleri, davet metotları ve fikirleri nedeniyle hareket içinde ön plana çıkan bir isim olduğu gibi İslâmi hareketler için de etkileyici bir karakter haline gelmiştir. Daha fazla bilgi için bk. Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmi Akımlar* (İstanbul: Klasik, 2016), 161-184; İbrahim el-Beyyumi Ganım, "İhvân-ı Müslimîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/580-583.

yaptıkları değerlendirmelere yer verilecektir. Makalenin hazırlanmasında İslâmcı Dergiler Projesinin (İDP<sup>2</sup>) kaynaklara erişimi kolaylaştırmasının büyük yararı olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır.

Konunun daha iyi anlaşılması için, ilk bölümde Türkiye'nin din anlayışında önemine ve etkilerine dikkat çekmek adına Türkiye'deki İslâmcı dergilerin tarihine kısaca değinilecektir. İkinci bölümde *Hilâl* dergisinin yayın anlayışı, idari ve yazar kadrosunun önemi ve tercüme faaliyetlerdeki rolü, İhvân'ı hangi yönden ön plana çıkardığı incelenecektir. İkinci bölüm oluşturulurken dergide değişimin fark edilmesi adına kronolojik sıra takip edilecektir. Makalede bazen İhvân-ı Müslimîn adı altında bazen de İhvân-ı Müslimîn'e mensup fikir adamları adı altında değerlendirmelerde bulunulmuştur. Çalışma metni içerisinde, İhvân-ı Müslimîn'in ismi dergideki kullanımına göre zaman zaman Müslüman Kardeşler, Müslüman Kardeşler Hareketi/Teşkilatı olarak; şahıs isimleri de Hasan el-Bennâ, Bennâ, Seyyid Kutub, Kutub şeklinde kullanımlarına yer verilmiştir.

### 1. Türkiye'de İslâmcı Dergilerin Kısa Bir Tarihi

Türkiye İslâmcılığını anlama ve yorumlama birçok farklı yaklaşımla mümkün olmaktadır. Bu yaklaşımlardan birisi de hiç şüphesiz Türkiye'nin siyasi tarihine ve dinin toplumsal hayatta tecrübesine tanıklık yapan İslâmcı dergilerdir. İslâmcı dergiler, araştırmacılara Türkiye tarihi, toplumu, siyaseti, dönemsel tartışma konuları hakkında zengin bilgi birikimi sunmaktadır. İslâmcı dergilerin seyrini zaman çizgisi üzerinde belirtecek olursak; İkinci Meşrutiyet Dönemi, Tek Parti Dönemi, Takrir-i Sükûn Kanunu, Çok Partili Yaşama geçiş, Demokrat Partinin iktidara gelişi, 1960, 80 darbeleri ve 1997 yılında yaşanan, kayıtlara postmodern darbe olarak geçen 28 Şubat süreci bu zaman çizgisi üzerinde dergicilik alanında kırılma noktalarını oluşturmaktadır. Yine İran İslâm Devrimi, Afganistan işgali, Filistin Mücadelesi, Bosna Savaşı gibi dış siyasette meydana gelen ve Müslüman dünyayı yakından ilgilendiren konular dergilerin içeriklerinin oluşmasına etki etmiştir.

İslâmcı dergilerin geçirdiği süreçler farklı açılardan da yorumlanmaktadır. Ferhat Kentel, dergilerin geçirdiği evreleri Türkiye modernleşmesiyle paralel bir şekilde okumaktadır. Bu evreleri de "uyum, geri

<sup>2</sup> 2013 yılında İlmî Etütler Derneği (İLEM) çatısı altında çalışmalara başlayan İslâmcı Dergiler Projesi (İDP) 1908-2010 yılları arasında yayın yapmış dergilerin kataloglanması ve dijital ortama aktarılmasını hedefleyerek Türkiye'de İslâmi düşüncenin gelişiminin doğru bir şekilde yorumlanmasına ve araştırılmasına dergiler üzerinden katkı sağlamayı amaçlamıştır. Aşama aşama başlayan proje çalışmaları, İslâmi dergicilik alanında sempozyum çalışmaları, kitap yayınlarıyla bugün hala devam etmektedir.

çekilme, eklemleme, saflaşma” dönemleri olarak tanımlamaktadır.<sup>3</sup> Bu bölümde sadece İslâmi neşriyatın günümüze kadar hangi safhalardan geçtiği kısaca incelenecektir. Dergilerin içerik kısımlarına, dergilerde bulunan yazıların niteliklerine ve kalitesine değinilmeyecektir. Bu bölümde amaç, sonraki kısımda daha detaylı ele alınacak olan tercüme hareketlerinin Türkiye’de İslâmcı neşriyatın gündemine neden girdiğinin alt yapısını oluşturmak ve İslâmcı yayıncılığın geçirdiği safhaları kısaca tanıtmaktan ibaret olacaktır.

Dergi yayıncılığın en önemli özellikleri; güncel olma, güncellenebilme ve gündemin yakından takip edilmesidir. Yanı sıra dergiler, geniş konu yelpazesine sahip olabilen, düşünce ve hafıza beraberliğinin en etkili örneğini oluşturan iletişim aracıdır. İslâmcı dergileri burada farklılaştıran husus, dini referans noktası olarak kabul etmeleri ve İslâmi sosyal hayatın güçlü temsilcileri arasında yer almalarıdır.<sup>4</sup> Bunun yanı sıra söz konusu dergileri kimlerin çıkardığı, yazı kadrosunun ve editörlerin hangi isimlerden oluştuğu, yayın politikasının hangi doğrultuda ilerlediği de önemli bir araştırma sorusu olarak durmaktadır. Çünkü dergilerin yayın hayatına çıkmasına öncülük eden kişiler, Türkiye’de İslâm düşüncesinin gelişmesine, canlanmasına, toplumda yeni bir fikir ve dünya görüşü oluşturmaya önemli katkılar sunmuşlardır.<sup>5</sup>

İslâmcı dergilerin özellikleri kendi dönemine özgü olarak incelendiğinde her dönem farklı karakteristik özellikleri karşımıza çıkarmaktadır. Her dönem kendi sosyal ve siyasi faktörlerine göre şekil almaktadır. Dergicilik faaliyetlerinin özelliklerini, tarihi serüvenini, Türkiye siyaseti ve modernizmiyle ilişkilerini, dış siyasetteki gelişmelerin ve çeşitli İslâmi akımların ne derece etki yaptığını bilmek Türkiye’de İslâmi hareket, düşünce, söylem ve tecrübe gelişiminin eksik bir yön bırakılmadan okunmasına katkı sağlamaktadır.

<sup>3</sup> Academia.edu, “1990’ların İslâmî düşünce dergileri ve yeni Müslüman entelektüeller: Bilgi ve Hikmet, Umran, Tezkire” (Erişim 12 Aralık 2023).

<sup>4</sup> Academia.edu, “1990’ların İslâmî düşünce dergileri ve yeni Müslüman entelektüeller: Bilgi Hikmet, Umran, Tezkire.

<sup>5</sup> Bu gelişim aşamasında karşımıza ilk olarak edebiyat dergileri çıkmaktadır. Necip Fazıl Kısakürek *Büyük Doğu* dergisiyle, Nureddin Topçu *Hareket* dergisiyle, Sezai Karakoç *Diriliş* dergisiyle, Nuri Pakdil *Edebiyat* dergisiyle Türkiye İslâmcılığına büyük katkı sağlayan isimler olmuşlardır. bk. Ahmet Köroğlu, “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesinin Seyrini Dergiler Üzerinden Okumak”, *1960-1980 Arası İslâmcı Dergilerde Toparlanma ve Çeşitlenme*, ed. Vaddettin Işık vd. (Ankara: Nobel Yayıncılık İLEM Kitaplığı, 2016), 16.

İslâmcı dergiler bu sebeple çeşitli açılardan pek çok araştırmacı tarafından farklı sınıflandırmalara tabi tutulmuştur. Türkiye'nin siyasi tarihi dikkate alınarak yapılan tasnifler olduğu gibi edebi, tasavvufi, cemaat, İslâmi düşünce niteliğinde olan dergi özelliklerine bağlı olarak da yapılan sınıflandırmalar vardır. Yine İmam Hatip okulları, Yüksek İslâm Enstitüleri, Milli Türk Talebe Birliği, Akıncılar Derneği gibi siyasi ve eğitim/dinî kurumların yayın organları da dergi kategorilerine dahil edilmektedir. Fakat genel olarak kabul edilen ve öne çıkan Ahmet Köroğlu'nun yaptığı tasniftir. Köroğlu, dergileri; 1908-1925, 1925-1943, 1943-1960, 1960-1980 ve 1980 sonrası olmak üzere beş dönemde incelemiştir.<sup>6</sup>

İkinci Meşrutiyet Döneminde Türkçülük, Batıcılık, İslâmcılık gibi fikir akımları, dergileri kendi düşüncelerini ifade etme aracı olarak kullanmışlardır. Kur'an'a ve sünnete yani İslâm'ın asli kaynaklarına dönüş, içtihat kapısının yeniden açılması olarak tanımlanan birinci nesil İslâmcılık arasında yer alan *Sebilürreşad* dergisi kültür ve fikir akımı olarak Türkiye'de İslâmcı dergicilik alanının öncüsü ve temsilcisi olarak kabul edilmektedir.<sup>7</sup> *Sebilürreşad* ile başlayan İslâmcı dergicilik çeşitlenmiş, zamanla *Beyan'ul Hak* (1908-1902), *Volkan* (1908-1909), *İslâm Mecmuası* (1914-1918), *Mahfil* (1919-1926), *Mihrab* (1923-1925) gibi dergiler dönemin etki gücü yüksek dergileri olarak yayın hayatında yer almışlardır.<sup>8</sup>

Türkiye'de İslâmcı dergilerin çeşitliliğinin Takrir-i Sükûn Kanunu'nun 1925 yılında yürürlüğe girmesine kadar iyi bir düzeyde olduğu, içerik olarak zengin bir muhtevaya sahip olduğu düşünülmektedir. Ancak Takrir-i Sükûn Kanunu'nun çıkmasıyla dergicilik alanında, Köroğlu'nun ifadesiyle "içe kapanış ve bekleyiş dönemi", Ali Bulaç'ın ifadesiyle "derin bir uyku dönemi" yaşanmış ve 1940'lı yılların başlarında "muhtelif yönelimler ve yeniden hareketlilik dönemi"

<sup>6</sup> Ahmet Köroğlu, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesinin Seyrini Dergiler Üzerinden Okumak", *1960-1980 Arası İslâmcı Dergilerde Toparlanma ve Çeşitlenme*, ed. Vadettin Işık vd. (Ankara: Nobel Yayıncılık İLEM Kitaplığı, 2016), 6. (3. dipnot)., Hatice Budak, "İslâmcı Dergicilik: Vahdetin İçinde Bir Ses "İslâm'ın İlk Emri Oku" Dergisi", *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi* 11/1 (2020), 118.

<sup>7</sup> Ali Bulaç İslâmcılığı, 1850-1924 yılları arası birinci nesil İslâmcılık, 1950-2000 yılları arası ikinci nesil İslâmcılık, 21. Yüzyılın ilk yıllarında başlayıp günümüze kadar devam eden üçüncü nesil İslâmcılık olmak üzere "Üç Nesil" olarak tanımlamıştır.

<sup>8</sup> Köroğlu, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesinin Seyrini Dergiler Üzerinden Okumak", 8-9.



olarak adlandırılan dönem başlayana kadar devam etmiştir.<sup>9</sup> İktidarın benimsediği din ve siyaset politikası, Necdet Subaşı'nın ifadesiyle "tecrit politikaları", hem İslâmcı düşünürlerin hem de İslâmi neşriyatın görünürlüğüne geri plana itmiştir. Bu anlamda İslâmcı yayıncılık Cumhuriyetin ilanından çok partili hayatın varlığına kadarki dönemde en zayıf günlerini yaşamak zorunda bırakılmıştır.<sup>10</sup> İslâmcı yayınlar olduğu gibi muhalif yayınlar da söz konusu kanun dayanak noktası yapılarak kapatılmıştır.<sup>11</sup>

İslâmcı dergiler arasında yer alan Nurettin Topçu'nun *Hareket* (1939) dergisi, Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu* (1943) dergisi, yayın hayatına tekrar başlayan *Sebilürreşad/Strat-ı Müstakim* (1948) dergisi, Tek Parti Dönemi'nde yayın hayatına başlamış ve durağan geçen yıllar içerisinde dergicilik alanında kıpırdanışları ve geçiş dönemini oluşturmuştur. 1945 yılına kadar İslâmi neşriyat açısından suskun geçen yıllar, iktidar tarafında ise İslâmi neşriyat karşısında tavizsiz dönem bu yıldan sonra yerini daha önceki yıllara göre yayıncılık açısından yumuşama dönemine, iktidar tarafında ise tavizlerin verildiği yıllara bırakmıştır. Bu anlamda 1947 CHP kongresinde alınan kararlar ve kongrenin asıl taşıdığı amaç yeni bir dönemin başlangıcı sayılabilecek niteliktedir. İfade edilen yeni başlangıcı, 1949 yılında seçmeli din derslerinin müfredata eklenmesi, Ankara İlahiyat Fakültesi'nin açılması ve 'molla' lakaplı Şemsettin Günaltay'ın Başbakanlığa getirilmesi, 1950 yılında kapanan türbelerden bir kısmının açılması izlemiştir.<sup>12</sup> 1940'lı yılların yarısından sonra siyasi alanda başlayan yumuşama dönemi, akabinde Demokrat Partinin iktidara gelişi ve Türkiye'de çok partili hayata geçilmesiyle birlikte dergi sayısında artış yaşanmıştır. Bu dönemde *Allah Yolu*, *Büyük Cihad*, *Din Yolu*, *Doğan Güneş*, *Doğru Yol*, *Ehli Sünnet*, *Ehli Nimet*, *Fetih*, *Hakikat Yolu*,

<sup>9</sup> Köroğlu, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesinin Seyrini Dergiler Üzerinden Okumak", 10-11.; Ali Bulaç, "İslâmcıların Üç Nesli", <https://serdargunes.files.wordpress.com/2014/08/ali-bulac-mc3bcmtazer-tc3bcrkc3b6ne-ve-yasin-aktayin-İslâmcilik-tartismalari.pdf> (Erişim 24 Temmuz 2023).

<sup>10</sup> Necdet Subaşı, "1960 Öncesi İslâmi Neşriyat", *1960-1980 Arası İslâmcı Dergilerde Toparlanma ve Çeşitlenme*, ed. Vadettin Işık vd. (Ankara: Nobel Yayıncılık İLEM Kitaplığı, 2016), 45.

<sup>11</sup> Köroğlu, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesinin Seyrini Dergiler Üzerinden Okumak", 11.

<sup>12</sup> Subaşı, "1960 Öncesi İslâmi Neşriyat", 59.

*Hakka Doğru, Hakyol, Hilâl, Hür Adam, İslâm, İslâm Yolu, İslâm Dünyası, İslâm'ın Nuru, İslâmiyet, İrşat, Müslüman Sesi, Selamet, Serdengeçti, Yeşil Nur, Türk Düşüncesi* dergileri yayımlanmaya başlamıştır.<sup>13</sup>

60'lı yıllar Türkiye'de değişim rüzgarlarının estiği bir dönemdir. Türkiye ve NATO ilişkisi, NATO'nun Türkiye'den çok partili hayata geçiş, halkın siyasi ve toplumsal özgürlüklerinin sağlanması gibi bir takım istekleri ile sonuçlanmıştır. Bu durumu, İslâmcı dergi faaliyetlerinde önemli bir isim olan Vahdettin Işık şu şekilde açıklamıştır:

“...Bunun getirdiği özgürlük ortamı Tek Parti Dönemi baskısından çıkan Müslümanların dünyayı tanımalarına ve söz söyleyebilme hürriyetine erişmelerine vesile oldu. Türkiye dışı noktalarla itibar sağlanmaya başladı. Çeviriler yapılmaya, kitapçevleri, yayınevleri kurulmaya başlandı. Dergi sayısında ciddi bir artış meydana geldi.”<sup>14</sup>

İslâmcı dergiler özelinde diğer bir kırılma noktası 1960 yılında yaşanan askeri darbe dönemidir. Yeni anayasayla birlikte özgürlüklerin geniş bir tabana yayılması sağlanmıştır. Bu ortamda daha özgüvenli yayınlar yapılmış, dergilerin sayı ve muhtevası çeşitlilik göstermiş, önceki dönemlere göre dezavantajlı kesimler temsil hürriyetine kavuşmuştur. 1960'lı yıllar önceki dönemlere kıyasla daha farklı özellikler, yenilikler ve canlanmalar getirmiştir. Dinin yaşanması, İslâmi gelişimin sağlanması ve toplumun din konusunda yaşadığı eksikliği kapatma noktasında 1940'lı yıllarda başlayan kısmi rahatlama döneminde devreye cemaatler de girmiştir. Fakat cemaat ve tarikatların yayın organlarıyla birlikte toplumda etkin söz sahibi olmaya başlamaları 1960'lı yıllar olacaktır. Süreli yayın çalışmalarında ön planda olan cemaatin “Nur Cemaati” olduğu tespit edilmiştir.<sup>15</sup>

Ayrıca bu dönemin en önemli ayırt edici özelliği Mısır ve Pakistan başta olmak üzere İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde yaşayan düşünürlerin ve kaleme aldıkları eserlerin Türkçeye tercüme edilerek Türkiye'de tanıtılmaya başlanmasıdır. Tercüme hareketleri olarak kavramlaşan bu faaliyetler Türkiye'de İslâmcı düşüncenin seyrini değiştirmiş, konu çeşitliliğini artırmış ve Müslüman toplumun ufkunu

<sup>13</sup> Köroğlu, “Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesinin Seyrini Dergiler Üzerinden Okumak”, 12-13.

<sup>14</sup> Vahdettin Işık, “İslâmcı Dergiler Projesini Konuştuk”, *Genç Öcüler* 106 (Mayıs 2016), 28.

<sup>15</sup> *Nur Mecmuası, İrşat gazetesi, Bediülbeyan, İhlas, Zülfikar, Uhuuvet, Hareket, Vahdet, İttihad, Yeni Asya gazetesi* Nur cemaatinin yayın organları arasında yer almaktadır. bk. Köroğlu, “Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesinin Seyrini Dergiler Üzerinden Okumak”, 25.

genişletmiştir.<sup>16</sup> 1960'lı yılların İslâmcı dergiler için daha hareketli yıllar olduğu konusunda fikir birliği vardır.

1980'ler dönemi ise toplumun nüfus, eğitim, ekonomi alanında yaşadığı olumlu gidişat, radyo ve televizyon sektörünün kullanım alanlarının yaygınlaşması, iç ve dış siyasette meydana gelen değişikliklerle özelliklerinden söz ettirmektedir. Toplumun yaşadığı iç dinamiklerin yanı sıra İran'da yaşanan İslâm Devrimi ve beraberinde getirdiği değişimler İslâmcı dergilerin üslup, dil ve söylemlerine de etki etmiştir. İran kökenli olan ve İslâm devriminin ürettiği kavramlar hem sosyal yaşamın kodlarına hem de İslâmcı dergilerin diline yansımıştır.<sup>17</sup>

1980 Askeri Darbesi, 1997 yılında yaşanan 28 Şubat süreci, başörtüsü mücadelesi, kamusal alan, hak ve özgürlükler tartışması, İslâmcılık alanının kamusal alan içine dahil olması İslâmcı dergi içerikleri için önemli değişiklikleri beraberinde getirmiştir. 90 sonrası dönem içerisinde en büyük değişim 28 Şubat dönemiyle yaşanmıştır. Kentel, İslâmi hareketlerin inşa ettikleri özgüveni bu dönemde büyük ölçüde yitirdiklerini ifade etmiştir.<sup>18</sup> Bu süreçte yaşananlar ve zamanın ruhunda meydana gelen değişimler kavramların da değişmesine sebep olmuştur. İslâmi kesimin siyaseti tercih ederek yaptığı seçim söylemlerin dengelenmesine ve meşru alana taşınmasına katkı sağlamıştır.

## 2. Hilâl Dergisi'nin Yayıncılık Anlayışı

Kendi ifadeleriyle “muhterem Türk ve Müslüman efkarına çıkarılmaya zaruri kılan” *Hilâl* dergisi ilmi, dini, ahlaki, edebi, siyasi aylık fikir mecmuası başlığıyla insanlık açısından yaşanan maddi ve manevi buhranlara çare olmak gayesiyle Salih Özcan'ın (öl. 2015) yazı işleri müdürlüğünde 1958 yılında yayımlanmaya başlamıştır.<sup>19</sup> “Bu mecmua basın ahlak yasasına uymayı taahhüt etmez” notuyla okuyucuyla buluşmuştur. Yayın hayatında yaşadığı kesintilerle beraber dergi bünyesinde, 1958 yılından 1993 yılına kadar üç yüzün üzerinde sayı yayımlanmıştır. Özcan'ın yanı sıra İsmail Kazdal, Nihat Armağan (öl. 2005), M. Hamidullah (öl. 2002), Zekai Konrapa (öl. 1969), M.

<sup>16</sup> Köroğlu, “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesinin Seyrini Dergiler Üzerinden Okumak”, 14-15.

<sup>17</sup> Celalettin Çelik, “İslâmi Gruplarda Söylem ve Hafıza İnşa Aracı Olarak Dergiler (1980 Sonrası)”, *Bir Başka Hayata Karşı 1980 Sonrası İslâmcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler Cilt 4: Yayıncılık ve Dergiler*, ed. Lütfi Sunar (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 4/29.

<sup>18</sup> Academia.edu, “1990'ların İslâmi düşünce dergileri ve yeni Müslüman entelektüeller: Bilgi ve Hikmet, Umran, Tezkire”

<sup>19</sup> “Çıkarken”, *Hilâl* 1/1 (Kasım 1958), 1.

Tancı (öl. 1974), H. Basri Çantay (öl. 1964) gibi isimler dergi kadrosunda öne çıkmıştır. Derginin yazı işleri müdürlüğünü Osman Yüksel Serdengeçti (öl. 1983), Mustafa Egemen, Mehmet Akif İnan (öl. 2000), İsmail Kazdal, Nihat Armağan üstlenmiştir.

*Hilâl* dergisi 1970'li yıllara kadar on iki ay yayın yapmasına karşın 1970'lerin ikinci yarısından itibaren yayın sürekliliğinde aksamalar meydana gelmiştir. İslâmi alanda dergicilik sektörünün 70'li yıllarda çeşitlilik göstermesi, derginin sahibi olan Özcan'ın 60 darbesi sonrası mahkûmiyet kararı neticesinde yurtdışına çıkış yapması, yurda döndükten sonra milletvekili olarak siyasete girmesinin derginin sürekliliğini kaybetmesinin nedenleri arasında gösterilmektedir.<sup>20</sup>

Otuz beş yıl yayın hayatında kalan *Hilâl* dergisinin içeriği incelendiğinde çok geniş bir konu yelpazesi olduğu göze çarpmaktadır. İslâm medeniyeti, İslâm şehirleri, İslâm büyükleri, İslâm dünyasından haberler, Müslüman devletler, dünya dinleri, İslâm tarihi, İslâm hukuku, tefsir, hadis ve tasavvuf bilimleri, din öğretimi, Müslüman kadın, bilinmeyen İslâm memleketleri bahisleri, kitap tanıtımları, İslâm alimleri, portre-biyografiler iç ve dış siyasete dair yorum ve haberler bahsedilen geniş konu ağları arasında yer almaktadır. Dergiyi dönemdeki diğer neşriyattan ayıran en önemli fark ise İslâm coğrafyası ve dış dünya ile irtibat konusunda adımlar atması; bilhassa Muhammed İkbal, Mevdûdî, Seyyid Kutup, Hasan el-Bennâ gibi isimleri “İslâm Büyükleri” ve “Portre”, “İslâm Alimleri” köşelerinde tanıtmasıdır. Bu doğrultuda kapağında kullandığı fotoğraf ve ifadeler, kitap tanıtımları, bibliyografilerini verdiği isimler derginin yayın politikasına dair ipuçları sunmaktadır.

Salih Özcan, Nihat Armağan, İsmail Kazdal gibi isimler *Hilâl* dergisinin yayın serüveni boyunca ön plana çıkmış ve *Hilâl*'i diğer dergilerden ayıran özelliklerinin oluşmasında etkili olmuştur. İhvân'ın Türkiye'deki konumunun giriş noktasını tespit edebilmek adına öncelikle bu isimlere ve dünya görüşlerinin *Hilâl* dergisine nasıl yansıdığına değinmek gerekmektedir.

Dönemin dergileri arasında *Hilâl* dergisini farklı kılan baş aktör şüphesiz derginin sahibi Salih Özcan'dır. *Hilâl* dergisinin, sahibi ve yazı işleri müdürü olan Özcan'ın fikir dünyası etrafında şekillendiği yönünde genel bir kanı hakimdir. Kimileri Özcan'ı “tercüme İslâm'ın

<sup>20</sup> Alperen Gençosmanoğlu, “Hilâl Dergisi ve Hilâl Yayınları Yerli Bir Neşriyat Hareketi Olarak Çeviri Faaliyetleri”, *1960-1980 Arası İslâmcı Dergiler Toparlanma ve Çeşitlenme*, ed. Vahdettin Işık vd. (Ankara: Nobel Yayıncılık İLEM Kitaplığı, 2016), 294-295.

finansörü<sup>21</sup> olarak, kimileri “Bediüzzaman’ın hariciye vekili<sup>22</sup>” olarak tanıtmıştır. Salih Özcan’ın Said Nursi ile olan yakınlığı dergide yer alan yazılar arasında Said Nursi ve Risale-i Nurlar’ın ağırlığını da artıran bir faktördür.<sup>23</sup> Özellikle Salih Özcan’ın İslâm dünyasındaki konumu ve ağırlığı İslâmi hareketler ve Türkiye arasında yeni bir iletişim kanalı ve irtibat kurma noktasında köprü vazifesi görmüştür.<sup>24</sup> *Hilâl*’i diğer dergilerden ayıran en önemli özelliğinin dünya müslümanlarına ve İslâm ülkelerine verdiği özel önem ve hassasiyetten kaynaklandığı düşünülmektedir. Bu hassasiyetin Dünya İslâm Birliği’nin kurucuları arasında olduğu söz edilen Özcan’ın dünya müslüman alimleriyle kurduğu dostluklarla oluştuğu ifade edilmektedir.<sup>25</sup> İslam coğrafyasının birçok ülkesinden kişilerle kurduğu bu ilişkiler daha sonra Hilal dergisinin vazgeçilmez unsurları arasında yer alacaktır.<sup>26</sup>

Derginin bu politikası kendisinden sonra gelen dergiler için de örnek ve öncü konumda olmasını sağlamıştır. Türkiye dışındaki ülkelerde İslâmi hareketlerin bilgi birikimini tercüme ederek kamuoyuyla buluşturması, *Hilâl*’in 1960’larda yayın yapan dergiler arasında farklı bir konumda yer almasına neden olmuştur. İslâmcı Dergiler Projesi’nin oluşmasında büyük emeği olan Zekeriya Işık’ın şu ifadeleri derginin yaklaşımını ortaya koymasından önemlidir:

“Dergiyi çıkaran Salih Özcan Said Nursi’nin en yakın taleplerinden birisidir. Bugün anlamakta zorlanacağımız bir tablo var *Hilâl*’de. Dergiyi çıkaran kişi Nurcu, yazarlar bugün radikal İslâmcı diye ifadelendiren insanların öncüleri. Seyyid Kutub, Mevdûdî ve Nedvi’den çeviriler var. Said Nursi ile Nedvi, İhvân-ı Müslimîn, Kudüs Müftüsü Muhammed Emin el-Hüseyni ve Suud Kralı Faysal arasında doğrudan

<sup>21</sup> Rafet Ballı, “Tercüme İslâm’ın Finansörü: Salih Özcan”, *Aydınlık* (18.03.2015).

<sup>22</sup> Türkiye Yazarlar Birliği, “Bediüzzaman’ın Hariciye Vekili Salih Özcan Kimdi?”, (Erişim 20.12.2023). bk. Bu konuda Ahmet Özer isimli yazarın *Seyyid Salih Özcan Bediüzzaman’ın Hariciye Vekili* isimli kitabı vardır. Kitaba ulaşılammış, incelenmemiştir.

<sup>23</sup> Bulut Gürpınar, “*Hilâl* Dergisi ve Dünya Siyasetine Bakışı”, *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/2 (2017), 441.

<sup>24</sup> Vahdettin Işık, “İslâmcılık Ezberini Dergiler Bozdu” (Görüşmeci: Ayşe Ongun ve Yeni Şafak, Mülakat, 27.03.2016).

<sup>25</sup> Fatih Uğurlu, “İslâmi Mücadelede Dergiler”, *Altınoluk* 8 (Ekim 1986), 40.

<sup>26</sup> Örneğin “Bağdat’ta toplanan 5. Dünya İslâm Kongresine Salih Özcan Türkiye delegesi olarak katılır. Sonra Pakistan’a gider, Meryem Cemile ile tanışır. Daha sonra Meryem Cemile’nin kitabını Türkiye’de ilk defa Hilâl yayımları çıkarır”. Uğurlu, “İslâmi Mücadelede Dergiler”, 41.

irtibat kurabilen adam Salih Özcan. Bu birikim *Hilâl* dergisine doğrudan yansıyor.”<sup>27</sup>

Özcan'ın yanı sıra dergiyle özdeşleşen iki isim daha vardır: İsmail Kazdal ve Nihat Armağan. Kazdal ve Armağan'ın derginin yönetimine gelmesiyle dergide ikinci bir dönemin başladığı düşünülmektedir. Kazdal kendi hatıratının yer aldığı “Serencam” adlı eserinin bir bölümünde *Hilâl* dergisinin yazı işleri müdürlüğü görevine başlayarak yayın hayatına girdiği dönemin özelliklerinden bahsetmektedir. Ona göre derginin yayın kurulu ve yazar kadrosunun zengin ve kaliteli bir görünümü vardır. Fakat yazı türleri çeşitlilik gösterse de hemen hemen tüm yazıların tasavvuf içerikli olduğunu ifade etmektedir. Kur'an'a ve sünnete dair yazılar başta olmak üzere dergide yer alan yazı içeriklerinin tasavvuf ekseninde olmasını, böylece İslâm'ın günlük hayata herhangi bir dünya görüşü ve yaşam teklifi sunmayan sıradan bir dergi görünümü arz etmesini eleştirmekte ve dergiyi bu sebeplerden dolayı “Eski *Hilâl*” olarak tanımlamaktadır.<sup>28</sup>

Özcan'la muhafazakar-milliyetçi çizgide yayın anlayışını sürdüren derginin, Kazdal ve Armağan ikilisiyle birlikte yayın anlayışında farklılığa yönlendiği ve İslâmcı-ümmeççi çizgiye evrildiği ifade edilmektedir. Kazdal'ın, dergide çeviri faaliyetlerinin ivmesini artırdığı, daha sert bir dil kullandığı düşünülmektedir. Onun dönemi İslâmi öze dönüş dönemi olarak yorumlanmıştır.<sup>29</sup> Çünkü Kazdal'ın hedeflediği ve istediği, dinî kaynakları kullanarak çağımıza göre yorumlayabilecek, İslâm'ın hayatın her yönünü kuşatan ve beşerin her türlü ihtiyacına cevap veren yapıda olduğunu bilen yetişmiş, eğitilmiş, değerlerine ve köklerine hakim müslüman profildir. Fakat böyle bir profilin Türkiye'de bulunmaması, yerli düşünürlerin sistemin yetiştirdiği ve sisteme hizmet eden kişiler olması sebebiyle bu yöndeki arayış çağrılarının Türkiye dışındaki İslâm coğrafyalarından geldiğini hatıratında şu şekilde ifade etmiştir:<sup>30</sup>

“Bizde olmayan çağdaş İslâmi düşünce eserleri başka İslâm ülkelerinde olabilir miydi? Bu sorunun cevabını bulmak için yöneldik İslâm coğrafyasına. Bir baktık ki özellikle de Pakistan ve Mısır'da çok gelişmiş mümin beyinler vardı. Bu beyinler İslâm dininin sosyal ve siyasal bir din hüviyetini taşıdığını, çağa hakim güçlerin kurduğu

<sup>27</sup> Işık, “İslâmcılık Ezberini Dergiler Bozdu” (Mülakat 27.03.2016).

<sup>28</sup> İsmail Kazdal, *Serencam* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2004), 267.

<sup>29</sup> Aylin Güneş, *Seyyid Kutub'un Fikirlerinin Türkiye'ye Yansımaları (1970-1980 Arası İslâmcı Dergiler Bağlamında)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 35.

<sup>30</sup> Kazdal, *Serencam*, 274.

dünyaya alternatif olacak tek dünya görüşü olduğunu vurguluyordu. Hem de doğrudan doğruya dinin temel kaynağı olan Kur'an ile irtibatlandırarak yapıyorlardı bu işleri. Tabii bunlara sarıldık büyük bir heyecanla ve böylece tercüme devrinin başlatmış olduk. Artık Mevdûdiler, Kutublar, Nedviler gibi çağdaş müslüman düşünür ve yazarların kitapları tercüme ediliyor ve insanlarımıza sunuluyordu".<sup>31</sup>

Hamza Türkmen de derginin Özcan ve Kazdal-Armağan olarak iki döneme ayrılmasını doğru bulmuştur. Fakat bu yoruma katılmayanlar, çeviri faaliyetlerinin başlama noktasında yukarıda ifade edilen dönemsel sınıflandırmaya karşı çıkmakta ve söz konusu faaliyetlerin başlama noktasında Özcan'ın rolünün hakkının verilmesi gerektiğini düşünmektedirler.<sup>32</sup> Özcan, çeviri kitaplarından dolayı hapis cezası da almıştır.<sup>33</sup> Bu sebeple araştırmacılar Özcan'ın geri plana atılmasını doğru bulmadıklarını ifade etmişlerdir. Özcan'ın aksine Armağan ve Kazdal dönemlerinin kurumsallaşma açısından daha profesyonel ve sistematik bir düzen işlediğine yönelik yorumların Özcan'ın ikincilleştirilmesinden daha doğru olduğu da eklenmiştir.<sup>34</sup> Faik Uğurlu ise "İslâmi Mücadelede Dergiler" başlığıyla *Altınoluk* dergisinde yaptığı değerlendirmelerde Özcan'ın çeşitli İslâm ülkelerinde yaşayan İslâm alimlerinin kitaplarını Türkiye'de yayımlama kararını uyguladığını ve bu eserlerin Türkçeye Özcan'ın girişimiyle kazandırıldığını düşünmektedir.<sup>35</sup> Kazdal'ın bu konu hakkındaki yorumu ise dikkat çekicidir. Ona göre derginin sık sık tercümelere yer vermesinde Özcan'ın Arap ülkeleriyle olan yakın münasebetinin, Arap kökenli olması sebebiyle söz konusu ülkelerle daha rahat ilişki kurmasının ve tercüme eserlere daha kolay ulaşmasının etkisi oldukça yüksektir. Bununla birlikte Özcan'ın düşünce ve fikir adamı olmadığına, bu fikirlerle ciddi bir bağının mevcut olmadığına işaret etmiştir.<sup>36</sup>

<sup>31</sup> Kazdal, *Serencam*, 275.

<sup>32</sup> Gençosmanoğlu, "Hilâl Dergisi ve Hilâl Yayınları Yerli Bir Neşriyat Hareketi Olarak Çeviri Faaliyetleri", 306.

<sup>33</sup> 1967 yılında Seyyid Kutub'un *İstikbal İslâm'ındır* kitabının çevirisinden dolayı Salih Özcan hapis cezası almıştır. bk. Gençosmanoğlu, "Hilâl Dergisi ve Hilâl Yayınları Yerli Bir Neşriyat Hareketi Olarak Çeviri Faaliyetleri", 307.

<sup>34</sup> Gençosmanoğlu, "Hilâl Dergisi ve Hilâl Yayınları Yerli Bir Neşriyat Hareketi Olarak Çeviri Faaliyetleri", 307.

<sup>35</sup> Uğurlu, "İslâmi Mücadelede Dergiler", 41.

<sup>36</sup> İsmail Kazdal, "Hilâl Dergisi İslâm'ın Sosyal Yönünü Gündeme Getirdi", (*Haksöz* dergisi, Söyleşi), *Haksöz* 30 (Eylül 1993), 45.

Sonuç olarak derginin milliyetçi çizgiden ümmetçi ve daha kapsayıcı bir çizgiye evrilmesinde Kazdal'ın etkisinin daha yoğun olduğunu söylemek mümkündür. Kazdal'ın ismi dergide yazı işleri müdürü olarak; Şubat 1965-Ağustos 1968 yılları arasında geçmektedir. Aynı zamanda bu yıllar derginin söylem, nitelik, kalite ve enerji anlamında en hareketli günlerinin yaşandığı yıllar olarak göze çarpmaktadır.<sup>37</sup> Bu yıllarda niteliğin yüksek olmasının sebebi dünya Müslümanlarının haberlerinin dergi gündemine girmesi, İslâm coğrafyalarındaki çeşitli İslâmi hareketlerin dergide yer alması, bu İslâmi hareketlerin öncülerinin ve İslâmi hareketlerle bağlantılı müelliflerin eserlerinin dergide tanıtılmasıdır.

Derginin Türkiye tarihi, siyaseti, söylemleriyle paralel bir yayım hayatı/politikası izlediği yorumları yapılmaktadır. Özellikle yayın yaptığı dönemde Türkiye'de gündem olan kavramlar dergi tarafından takip edilmektedir. Kazdal, *Haksöz* dergisine verdiği mülakatta söz konusu durumu şu sözlerle açıklamaktadır:

“Sol kesimin gündemde tuttuğu sosyal adalet düşüncesi karşısında, sağcı-milliyetçi-mukaddesatçı kesim geri çekilme durumunda kaldı. Zira inandıkları değerlerin sosyal planda alternatif yapıları da mevcut değildi. Lakin bu ezilme karşısında İslâm'ın sosyal yapısı gündeme alınmaya başlandı. Ama bu yıllarda sosyal yapının izahını ortaya koyacak herhangi bir eser yoktu. En azından bilinmiyordu. Bu durum karşısında Seyyid Kutub'un *İslâm'da Sosyal Adalet* kitabı bulunup tercüme ediliyor. Bu konuda İslâm'ın toplumsal yapıya çözümler sunabileceği ilan edilmiş oluyordu”.<sup>38</sup>

*Hilâl* dergisinin yayın anlayışı, politikası ve Özcan'ın İslâm coğrafyasına yaptığı seyahatlerin dergiye yansımaları, Kazdal ve Armağan'ın dergide yazı işleri müdürüğü görevlerini üstlenmeleri neticesinde *Hilâl*'e yaptığı katkılar farklı açılardan yorumlanmıştır. *Hilâl* dergisi en başta Türkiye'de Cumhuriyet döneminde yeni bir İslâmi dilin oluşmasına katkı sağlamıştır. Dergide devlet, siyaset ve mülkiyet nizamı, milliyetçilik, faiz, cihat, Kur'an'ın anlaşılması, kadının toplumsal hayattaki durumu, İslâm ve Batı medeniyeti, sekülerizm gibi konuların İslâm penceresinden yorumlanması dikkat çekmiştir. Bu konular çerçevesinde Mevdûdi ve Seyyid Kutub'un kaleminden çıkan eserler de ilgiyle takip edilmiştir. Söz konusu yorumlar arasında en önemli

<sup>37</sup> Karşılaştırma için bk. Mehmet Kuşçu, “Türkiye’de İslâmi Uyanışa Dergilerin Katkısı 6: *Hilâl* Dergisi”, *Haksöz* 30 (Eylül 1993), 44.

<sup>38</sup> İsmail Kazdal, “*Hilâl* Dergisi İslâm'ın Sosyal Yönünü Gündeme Getirdi”, (*Haksöz* dergisi, Söyleşi), *Haksöz* 30 (Eylül 1993), 45.



olanı ise *Hilâl*'in İslâm ülkeleri arasındaki sınırları kaldırması ve coğrafya algısını kırmasıdır.<sup>39</sup>

Derginin amacı, önsözünde “bir dergi bir kitap” olarak ifade edilmiştir.<sup>40</sup> Hem dergideki yazılar hem de *Hilâl* yayınlarından neşredilen kitaplar sayesinde, İslâm aleminin çeşitli bölgelerinde yaşayan ancak Türkiye'deki müslümanların haberdar olmadığı müelliflerin eserleri ve kitaplarını Türkçe'ye tercüme ederek İslâm'ın her çağda ihtiyaca cevap verebileceği, İslâm'ın yaşamın her alanını kapsadığı ve bir nizam olduğu anlayışı yerleştirilmeye çalışılmıştır.<sup>41</sup> Bu ifadelerin yanı sıra Türkiye'nin siyasi, sosyal, ekonomik yaşamı içerisinde farklı ve tehlikeli görülen ideolojiler karşısında yeni ve alternatif bir yorum oluşturması, ülkede belli kurumlar üzerindeki ideolojik fikirlerin etkisinin azaltılması amacıyla İslâm ülkelerinden belli isimlerin kitapları Türkçe'ye çevrilme faaliyetlerinin yapıldığı düşünülmektedir. Böylece bu isimlerin eserlerinin ve fikirlerinin Türkiye'ye giriş kapısı büyük ölçüde *Hilâl* dergisi olmuş, Türkiye farklı İslâmi kavramlarla tanışmıştır.<sup>42</sup>

### 3. Hilâl Dergisinde İhvân-ı Müslimîn Hareketi

*Hilâl* dergisi için 60'lı yıllar dönüşüm yılları olarak isimlendirilebilir. İlk sayıların içeriği incelendiğinde yazar kadrosunda Osman Yüksel Serdengeçti, M. Asım Köksal, Ali Ulvi Kurucu, Fehmi Cumalıoğlu, Ali Himmet Berki, Celal Saraç, Salih Özcan, Erol Güngör, Hikmet Tanyu, M. Şevket Eygi gibi isimlerin ön planda olduğu, 60'lı yılların ikinci yarısından itibaren ise artık yazar kadrosunda günümüz Müslümanlarını asli şahsiyetlerine döndürmeyi amaçlayan müellifler olarak nitelendirilen Seyyid Kutub, Muhammed Kutub, Mevdüdi, Nedevi, Hasan el-Bennâ'nın yer aldığı dikkat çekmektedir.<sup>43</sup> İsimlerin farklılığı derginin içeriğin çeşitlenmesini de beraberinde getirmiştir. İlk dönem içerik listesi incelendiğinde ibadet, fıkıh, ahlak ve tasavvuf bahisleri, Osmanlı-Türk kültürü, Said Nursi ve Risale-i Nur temalı yazılar vardır. Fakat bu yazılar sonraki yıllarda İslâm'da devlet, hilafet, siyaset, mülkiyet, milliyetçilik, ideolojik fikirler, faiz gibi yazılara dönüşmüştür.

<sup>39</sup> Işık, “İslâmcılık Ezberini Dergiler Bozdu” (Mülakat 27.03.2016).

<sup>40</sup> “*Hilâl*'den Mektup” *Hilâl* 7/76 (Kasım 1967), 1.

<sup>41</sup> Işık, “İslâmcılık Ezberini Dergiler Bozdu” (Mülakat, 27.03.2016).

<sup>42</sup> Özgür Düşünce ve Eğitim Hakları Derneği (ÖZGÜRDER), “Özgür-Der Alternatif Eğitim Derslerinde 7. Hafta- Türkiye'de İslâmi Dergiler ve Etkileri” (Erişim 7 Temmuz 2023).

<sup>43</sup> “Okuyucuya Mektup”, *Hilâl* 9/107 (1970), 1.

*Hilâl* dergisi ikinci sayısında “Kitapçılarınızdan İsteyeceğiniz Eserler” başlıklı duyurusunda kendi yayın organı olan *Hilâl* Yayınlarının mevcut listesini paylaşmıştır. Bu listede Ali Ulvi Kurucu’ya ait üç eser, derginin kurucu ve yazı işleri müdürü olan Özcan’a ait iki eser bulunmaktadır.<sup>44</sup> Yine dergi “tavsiye ettiğimiz kitap, mecmua ve gazeteler” başlığı altında Nurettin Topçu ve Hikmet Tanyu’dan eserler önerilirken, dergi olarak *Hür Adam*, *Türk Yurdu*, *Serdengeçti*’yi okuyucularına önermektedir. Bu kitap ve dergilerin dışında, köken olarak diğer İslâm coğrafyalarında yaşayan müelliflerin eserlerinin yer alıp almadığı incelendiğinde ise 1959 yılında Mevdûdî’ye ait sadece üç kitabın *Hilâl* yayınlarından çıktığı ve tavsiye edildiği tespit edilmiştir.<sup>45</sup> 1970 yılında ise *Hilâl* yayınlarının mevcut eserleri arasında yirmi dokuz kitap listesi paylaşılmaktadır. Listedeki eserlerden sadece üç tanesi yerli yazarlara aittir. Aynı liste içerisinde Seyyid Kutub’un beş eseri bulunurken, Mevdûdî’nin on eseri, Muhammed Kutub’a ait bir eser bulunmaktadır.<sup>46</sup> 1982 yılında gelindiğinde ise *Hilâl* yayınlarının eserleri incelendiğinde Mevdûdî, Seyyid Kutub, Said Havva, Yusuf el-Karadavi’nin kitapları bulunmaktadır.<sup>47</sup> *Hilâl* dergisi ve *Hilâl* yayınları nezdinde her ne kadar Mısır kökenli İslâmi hareketin öncülerinin etkileri olsa da Pakistan ve Mevdûdî etkisi daha ön planda göze çarpmaktadır. Bu durumun Özcan’ın Mevdûdî ile yakın münasebetinden kaynaklandığı düşünülmektedir.<sup>48</sup>

Bu çerçevede 1961 yılında farklı İslâm coğrafyalarına yönelimlerin yavaş yavaş başladığını söylemek mümkündür. Derginin “İslâm Büyüklüğü” bölümünde Pakistan’dan ilk kez Muhammed İkbâl tanıtılmıştır.<sup>49</sup> Daha sonra “Bibliyografya” bölümünde “Mevdûdî Kimdir” adlı yazı yer almıştır. Aynı yıl Almanya, İngiltere, Fransa, Pakistan, Hindistan, Endonezya’nın tanınmış kalemlerinden dergi için makale yazmalarının istendiği okuyucuya duyurulmuştur.<sup>50</sup>

<sup>44</sup> bk. “Kitapçılarınızdan İsteyeceğiniz Eserler”, *Hilâl* 1/2 (Aralık 1958), 25.

<sup>45</sup> Bahsi geçen Mevdûdî’ye ait “Kelime-i Şahadet”, “İslâm İnkılabı” ve “Hak Din” isimli eserlerdir. bk. “Tavsiye Ettiğimiz Kitap, Mecmua ve Gazeteler”, *Hilâl* 1/6 (Nisan 1959), 24-25.

<sup>46</sup> “*Hilâl* Yayınlarının Mevcut Eserleri”, *Hilâl* 9/107 (1970), 32.

<sup>47</sup> “*Hilâl* Yayınevinde Mevcudu Bulunan Eserler” *Hilâl* 20/230 (Mart 1982), 37.

<sup>48</sup> krş. Hamza Türkmen, “Seyyid Kutub Türkiye’de Nasıl Algılandı”, *Haksöz* 267 (Haziran 2013), 60.

<sup>49</sup> Nahit Dinçer, “Muhammed İkbâl”, *Hilâl* 2/16 (Ocak 1961), 6.

<sup>50</sup> “*Hilâl*’den Mektup”, *Hilâl* 2/19 (Eylül 1961), 1.; “Abu’ul A’la El-Mevdûdî Kimdir?”, çev. Zübeyir Koç, *Hilâl* 2/19 (Eylül 1961), 19-20.

1960'lı yılların ikinci yarısından itibaren Mısır bölgesinden isimlere ağırlık verildiği görülmektedir. Seyyid Kutub ve Hasan el-Bennâ bu isimlerin başında gelmektedir. “Biyografi, Portreler” başlıkları altında çok sayıda ismin kim olduklarına ve amaçlarına yer verilmiştir. 1965 yılında yayınlanan bir sayıda ilk defa yazar kadrosu arasında Seyyid Kutub'un ismine yer verildiği dikkat çekmektedir.<sup>51</sup> Kazdal tarafından yazılmış olan Seyyid Kutub ile ilgili biyografi ve düşünce yazısına ilk defa 1965 yılında yayımlanan bir sayısında rastlanır. Seyyid Kutub yazıda “Hakiki Müslüman” olarak tanıtılmaktadır. Yazının genel havası, Kutub'un İslâm hakikatlerini insanlara ulaştırma yolunda verdiği mücadelenin değeri üzerine kuruludur. 1965 yılında yayımlanan bu yazıda Kutub'un *İslâm'da Sosyal Adalet ve Din Dediğin Budur* adlı kitaplarının Türkçe'ye tercüme edildiği ve Türkiye'nin Kutub'u bu iki kitapla tanıdığı görülmektedir.<sup>52</sup>

Portreler başlığıyla yayınlanan yazılar arasında Hasan el-Bennâ ile ilgili biyografi yazısı da 1965 yılında yazılmıştır. Bennâ'nın biyografisinde kendisinin Müslüman kimliği, İslâmi hayat kurmak için davasına adanmışlığı, faaliyetleri ve cesareti ön planda tutulmuştur. Kurmuş olduğu “Müslüman Kardeşler” hareketinin faaliyetlerine değinilmiştir.<sup>53</sup> Bu tarihlerden itibaren Hasan el-Bennâ'nın yazılarından kısa tercüme yapılarak derginin farklı sayılarında yayınlandığı dikkat çekmektedir.<sup>54</sup> Hasan el-Bennâ'dan yapılan alıntılara özellikle “Gençlere İthaf Olunur” bölümlerinde yer verilmiş, gençlerde İslâmi yaşayış tarzı, İslâm davası bilincinin oluşturulması istenmiş, yayınlanan çeviri yazılarıyla gençlerin her koşulda İslâm davası yolunda cesaret ve özgüven sahibi olmaları gerektiğine dair örnekler verilmiştir.

Seyyid Kutub'un idamına giden süreç, idam edilmesi ve idamından sonraki dönem dergide geniş yer bulmuştur. Seyyid Kutub'un tutuklanmasının ardından dergi “Seyyid Kutub, Nasır'ın Zindanında”

<sup>51</sup> Bahsi geçen derginin 5/53.sayıdır.

<sup>52</sup> İsmail Kazdal, “Hakiki Müslüman: Seyyid Kutub”, *Hilâl* 5/49 (Şubat 1965), 7.

<sup>53</sup> Muhibbizade, “Şeyh Hasan-el Bennâ Kimdir?..”, *Hilâl* 5/53 (Temmuz 1965), 20-21.

<sup>54</sup> Çeviri yapanlar: Ali Arslan bk. Hasan el-Bennâ, “Davalara Karşı Durumumuz”, çev. Ali Arslan, *Hilâl* 5/54 (Ağustos 1965), 15.; Hasan el-Bennâ, “Gençlere Hitap”, çev. Ali Arslan, *Hilâl* 5/57 (Nisan 1966), 10-11.; Hasan el-Bennâ, “Gençlere Hitap”, çev. Ali Arslan, *Hilâl* 5/58 (Haziran 1966), 9-10.

kapak yazısı ve fotoğrafına yer vermiş, söz konusu sayısını adeta Seyyid Kutub'a ithaf etmiştir.<sup>55</sup> Seyyid Kutub, sosyolog ve müfessir kimlikleriyle ön plana çıkan İslâm alimi, mücahit ve Müslüman Kardeşler teşkilatının öncülerinden olan bir şahsiyet olarak tanıtılmıştır. Fakat Seyyid Kutub'un Müslüman Kardeşler hareketini tanzim eden bir taktik adamı olmadığı, kendisinin bütün Müslümanların istikametini oluşturacak unsurlar vazeden bir alim olduğu vurgulanmıştır.<sup>56</sup> İdam edilmesinden sonra *Yoldaki İşaretler* kitabından bölümler dergide okuyucuya ulaştırılarak, bir anlamda Seyyid Kutub anılmıştır.<sup>57</sup> Seyyid Kutub'u idama götüren eser olarak tanıtılan *Yoldaki İşaretler* kitabı, *Hilâl* Yayınlarında basılmış ve bir ay içerisinde kitabın tükenmek üzere olduğu duyurulmuştur.<sup>58</sup> Yine Kutub'un *İslâm'ın İstikbali* isimli makalesi derginin iki farklı sayısında yayınlanacak şekilde parça parça yayımlanmıştır.<sup>59</sup> 1967 yılında da *Hilâl* Yayınları kitap neşriyatına tüm hızıyla devam etmiş, Seyyid Kutub'un *İslâm ve Medeniyetin Problemleri*, *İstikbal İslâm'ındır*, *Kur'an'da Edebi Tasvir* adlı eserlerinin yayınlanma çalışmalarının kısa bir sürede sonuçlandırılıp, okuyucuyla buluşacağı haberi verilmiştir.<sup>60</sup> 1968 yılında Seyyid Kutub'un *Beşeri Sulh ve İslâm ve İslâm'da Cihat* eserlerinin de yayımlandığının duyurusu yapılmıştır. 1969 yılında Kutub'un *Kur'an'da Kıyamet Sahneleri* eserinin tercüme çalışmalarının başladığı da bildirilmiştir.<sup>61</sup>

Müslüman Kardeşler 1966 yılında Seyyid Kutub şahsında gündeme gelmekte, Seyyid Kutub ve İhvân grubunun bazı üyelerinin mahkûm edilmesi bağlamında ele alınmıştır. Müslüman Kardeşlerin kuruluşu kronolojik olarak ele alınarak okuyucuya rahat bir anlama imkânı sunulmuştur. Ancak hangi şartlar altında kurulduğu, kuruluşunda yer alan sebeplerin ne olduğu, kuruluşunda etkili olan iç ve dış faktörler üzerine derinlemesine değerlendirmeler yapılmadığı,

<sup>55</sup> bk. "Kapak Fotoğrafı", *Hilâl* 5/56 (Mart 1996).

<sup>56</sup> "Modern Firavun'un Son Cinayeti", *Hilâl* 6/62 (Eylül 1966), 11.

<sup>57</sup> Kitabın muhtelif bölümlerini dergi için Abdülkadir Şener çevirmiştir. bk. Seyyid Kutub, "Yoldaki İşaretler", çev. Abdülkadir Şener, *Hilâl* 6/63 (Ekim 1966), 27.

<sup>58</sup> "*Hilâl*'den Mektup", *Hilâl* 6/65 (Aralık 1966), 1.

<sup>59</sup> Bu makaleyi Halil Zafir çevirmiştir. bk. Seyyid Kutub, "İslâm'ın İstikbali Müslümanın Mesuliyetidir", çev. Halil Zafir, *Hilâl* 6/64 (Aralık 1966), 3.

<sup>60</sup> "*Hilâl*'den Mektup", *Hilâl* 6/68 (Mart 1967), 1; "*Hilâl* Yayınları", *Hilâl* 7/76 (Kasım 1967),24.

<sup>61</sup> "*Hilâl* Yayınlarından", *Hilâl* 9/97 (Kasım 1969), 25.

analiz yönteminin kullanılmadığı göze çarpmaktadır. Mısır'da İhvân'ın daha ziyade "büyük şehit" Hasan el-Bennâ öncülüğünde İslâm'ın dıştaki düşmanlarından, onun içindeki ajanlarından kurtulma ve İslâm nizamı kurma gayeleriyle ortaya çıktığı ifade edilmiştir.<sup>62</sup> Müslüman kardeşlerin batı ve doğu hakkında tutarlı bir dünya görüşlerinin olduğu, manevi ve maddi yükseliş için düzenli, köklü, temeli sağlam programlarının olduğu vurgulanmıştır. Programlarının çok boyutlu olduğu, eğitimden dış politika ve zirai alana kadar bir ülkü etrafında şekillendiği yorumu yapılmıştır.<sup>63</sup>

Müslüman Kardeşlerin programları ve hedefleri de kurucuları ve İhvân içerisinde ön plana çıkan isimlerinin kalemlerinden çıkan yazılar aracılığıyla okuyucuya ulaştırılmaktadır. Buna göre bir yazıda Hasan el-Bennâ'nın kitaplarından belli bir bölüm muhatap kitleye sunulurken aynı zamanda Müslüman Kardeşler hareketinin amacına, kim olduklarına yer verilmektedir. Bu bölümler alıntı şeklinde düzenlendiği için dergi, yazıları herhangi bir yorum katmadan paylaşmaktadır.<sup>64</sup> *Hilâl* dergisinde İhvân-ı Müslimîn Hareketinin 50. yılında Said Havva imzalı yazı dizisi yer almıştır. Söz konusu yazının yine aynı isimle *Hilâl* yayınlarından basılacağı haberi verilmiştir. Bu yazıda Said Havva'dan İhvân'ın amaçlarının ne olduğu ve ne olmadığı öğrenilmeye çalışılmıştır:

"Biz bütün gücümüzle örnek bir nesil olma çabamızdayız. Ahlak ve şahsiyetimizi yüceltmeye çalışıyoruz... Biz, bir siyasi partisi değiliz. Siyasi partilerle hiçbir ilişkimiz yoktur. Çünkü, siyasi partilerin çoğu, küfür düzenine sırtını vererek faaliyetlerini sürdürürler."<sup>65</sup>

İhvân'ın kuruluşunun zalim ve mazlum söylemi üzerinden oluşturulduğu gözlenmektedir. En temelde İhvân'ın Mısır'ı İngiliz esaretinden kurtarmayı hedefleyerek, dinin prensiplerini tatbik etmeyi amaçladıkları belirtilmiştir. İhvân hareketinin, bütün hakları elinden alınmış Müslümanların Mısır'daki temsilcileri olduğu, Mısır'ın hakiki sahipleri olduğu vurgulanmıştır.<sup>66</sup>

Mısır'da yaşanan siyasi gelişmeler sonucunda iktidar ile Müslüman Kardeşlerin karşı karşıya gelmesi de dergide yer bulmuştur. Dergi, muhalefete dönüşen iki gruptan amasız bir şekilde Müslüman

<sup>62</sup> "Modern Firavun", *Hilâl* 5/55 (Kasım 1965), 2.

<sup>63</sup> Zafer Karıp, "Bir Firavun Şarlo'su", *Hilâl* 5/56 (Mart 1966), 6.

<sup>64</sup> bk. Hasan el-Bennâ, "Gençlere Hitap", çev. Ali Arslan, *Hilâl* 5/57 (Nisan 1966), 10; "Gençlere Hitap", çev. Ali Arslan, *Hilâl* 5/58 (Mayıs 1966), 9.

<sup>65</sup> Said Havva, "50. Yılda Müslüman Kardeşler Teşkilatı", *Hilâl* 18/205 (Şubat 1980), 4.

<sup>66</sup> "Modern Firavun'un Son Cinayeti", *Hilâl* 6/62 (Eylül 1966), 11.

Kardeşlerin yanındadır. Mısır'da iktidar ve Mısır Devlet Başkanı Nâsır "Firavun", "modern Firavun", "ihtilalci", "yönetici vasıflarından yoksun", "sadist" şeklinde oldukça olumsuz ifadelerle nitelendirilmiştir. 80'li yıllarda Enver Sedat'ın devlet başkanlığı altında Müslüman Kardeşlerin durumuna da değinilmiştir. Buna göre Sedat'ın İsrail ile yapacağı barış anlaşmasına karşı harekete geçen Müslüman Kardeşlerin tutuklandığı, bir araya gelmelerine yasak getirildiği ve vurucu gücünün dağıtıldığı gibi haberler aktarılarak Müslüman Kardeşler üzerine anlatılar bu yıllarda büyük oranla Mısır siyaseti üzerinden yapılmıştır.<sup>67</sup>

Dergide Müslüman Kardeşler, Seyyid Kutub ve Hasan el-Bennâ hakkındaki yazılarda duygu yoğunluğu baskın bir üslup tercih edilmiştir. Bilgi verici yazılar için de aynı durum geçerli olup, akademik dilden uzak yazılar bulunmaktadır. Bu yazı şekliyle dergide muhatap olarak seçilen Müslüman kitleye gerekli zulüm karşısında duyarlılığı vermek, aksiyona geçirmek hedeflendiği düşünülmektedir. "Zalimler için yaşasın cehennem", Müslümanların kurtuluşu bütün dünyanın kurtuluşu demektir", "Kafirler istemeseler de yine Allah nurunu tamamlayacaktır" gibi aksiyona geçirmek için kelimelerin gücünden de yararlanılmakta, İslâmi özdeyişler ve Kur'an'dan ayetler kullanılmaktadır.<sup>68</sup>

Müslüman Kardeşlere ait kitapların ve derginin çeşitli nüshalarında yer alan makalelerin kimler tarafından tercüme edildiğini tespit etmek de oldukça önemlidir. Ali Arslan, Kutub ve Bennâ'nın kitaplarını ve makalelerini tercüme eden isimlerden birisidir. 1968 yılında Kutub'un *Cihan Sulhu ve İslâm* adlı kitabını Türkçe'ye çevirmiştir. Yine İhvân kökenli müelliflerin eserlerini Türkçe'ye tercüme eden isimlerin arasında Süleyman Ateş, Bekir Karlığa, Abdülkadir Şener, Hasan Beşer, Ali Zengin, Mustafa Mutlu vardır.<sup>69</sup> Müslüman Kardeşlerin Türkiye'ye taşınmasında *Hilâl* dergisinin önemli bir rol üstlendiği ve aracılık yaptığı inkar edilemezse de İsmail Kara bu durumun oluşmasını Mısır'da toplanmış dinî ve millî duyguları yüksek Türk çevresine, 1924 yılında medreselerin kapanmasına müteakiben Mısır'a eğitim almaya giden Türk öğrencilere ve Balkanlarda dinî eği-

<sup>67</sup> Ramazan Nazlı, "Ortadoğu'da Oynanan Son Oyunlar", *Hilâl* 18/208 (Mayıs 1980), 6.

<sup>68</sup> "Bir Mazlum İtiraf Etti...", *Hilâl* 5/56 (Mart 1966), 11.

<sup>69</sup> Bu isimlerin yanı sıra *Hilâl* dergisinde yayınlanan çevirilerde Sadrettin Yüksel, Tüzün Demirer, Sabri Arslan, Rasim Özdenören, Mustafa Varlı, Nuri Karcıoğlu, Ali Genceli, Mikail Bayram'ın imzaları vardır.

timde yaşanan zayıflamanın ardından Yugoslavya'dan, Bulgaristan'dan Mısır'a giden, eğitimleri sonunda Türkiye'ye dönecek olan öğrencilere bağlamaktadır. Bu sebeple yukarıda ismini zikrettiğimiz Abdülkadir Şener, Mustafa Mutlu ve Ali Arslan'ın aynı zamanda Mısır'da eğitim alan, Mısır ile bağlantıları olan, İhvân'ın eserlerini bilen ve tanıyan kişiler olduğu ifade edilmelidir.<sup>70</sup>

Türkiye'de halk arasında Seyyid Kutub'un eserleri içerisinde etkisi en büyük olan *Yoldaki İşaretler* olmuştur. *İslâm'da Sosyal Adalet ve Din Dediğin Budur* eserlerine de ilginin yoğun olduğu, Müslüman Türkler tarafından ismi geçen kitapların adeta "su gibi içildiği" ifade edilmiştir.<sup>71</sup> Kazdal, derginin Kutub'un *Yoldaki İşaretler* kitabına daha fazla önem vermesinin sebebini, kitabın özelliklerinin en başta kendilerinde oluşturduğu farklılıktan ileri geldiğini ifade etmektedir. İlk defa sosyal meselelerde Kur'an ayetlerinin referans alındığı bir kitapla karşılaşmak bu kişiler üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. Yine Türkiye'de dinî söylem, dinî tecrübe ve İslâmi hareketlerin yenilenme sürecinde gerekli olan alt yapı, bilgi ve birikime sahip olunmadığı düşüncesi Mısır ve Pakistan'a yönelmesine sebep olmuştur. Tercüme edilen kitaplar, makaleler, müelliflerin biyografileri basit bir tanıtımın ve tercümenin çok ötesindedir. Tercümelerin hedefleri vardır. Bu anlamda Kazdal'a göre Türkiye'de İslâmi Hareketlerin gelişimi üzerinde *Hilâl*'in en büyük katkıları; mezhep taassubunun ortadan kaldırılmasında büyük mesafeler katedilmesini sağlaması, Türkiye'de İslâmi düşüncenin oluşmasına, sistemli, alt yapısı sağlam, Kur'an'ı referans alan toplum, gençlik ve düşüncenin meydana gelmesine etki etmiş olmasıdır.<sup>72</sup>

Seyyid Kutub'un Türkiye'deki Müslümanlar üzerinde ne derece etkili olduğunun yanı sıra eleştiri alıp almadığı konusu da incelenmesi gereken önemli hususlardandır. Türkiye'de Abdulhakim Arsavi kolundan gelerek çevresinde Işıkçılar adı verilen dinî bir cemaat oluşan Hüseyin Hilmi Işık,<sup>73</sup> Seyyid Kutub'u eleştiren isimlerden birisidir. Dücane Cündioğlu bu konuyu şu şekilde yorumlamıştır:

<sup>70</sup> İsmail Kara, "Müslüman Kardeşler Türkçeye Tercüme Edildi Mi?", *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm 2* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 511.

<sup>71</sup> "Modern Firavun'un Son Cinayeti", *Hilâl* 6/62 (Eylül 1966), 10.

<sup>72</sup> İsmail Kazdal, "Hilâl Dergisi İslâm'ın Sosyal Yönünü Gündeme Getirdi", (*Haksöz* dergisi, Söyleşi), *Haksöz* 30 (Eylül 1993), 46.

<sup>73</sup> Aynı kitapta sadece Mevdûdî, Hasan el-Bennâ değil İbn Teymiyye Muhammed Abdulvehhab, Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Muhammed Kutub gibi isimlerinde tenkit edildiği ifade edilmiştir.

“...Malum olduğu üzere Hüseyin Hilmi Işık kitaplarında Seyyid Kutub’un reformcu, hatta komünist olduğunu iddia ediyor ve gerekçe olarak da Kutub’un zekâtı devletin alacağını söylediğini, bunun da komünistlik demek olduğunu savunuyordu. Ayrıca Arap milliyetçisi olduğunu, dinin aslını, özünü değiştirmek istediği gibi iddiaları da vardı. Takdir edilecektir ki bir ülkücünün bir kimseden ürkmesi, hatta nefret etmesi için o kimseye komünist yaftasının takılması yerlidir.”<sup>74</sup>

Kazdal, Hüseyin Hilmi Işık’ın *Dinde Reformcular* adlı kitabında Seyyid Kutub, Hasan el-Bennâ gibi isimlere dair yaptığı eleştirilere *Bir İhtar* adlı küçük hacimli bir eserle cevap vermiştir. Kazdal çalışmasına, Hilmi Işık’ın kendi penceresinden İslâm’a bakmayan her bir Müslümana ağır ifadeler kullandığına, kendi düşüncesiyle uyuşmayan İslâmî yorumları ‘reform’, ‘yenilik’ olarak okumasının bir hata olduğuna ve Işık’ın tenkit ve taarruzlarının aşırılıklarına vurgu yaparak başlamıştır.<sup>75</sup>

Bu eleştirilerin haricinde Seyyid Kutub, Türkiye’deki Müslüman halkın üzerinde büyük etkiler bırakmıştır. Din, devlet, millet, İslâm, tevhid, cihad, faiz gibi kavramları yeniden okuma ve yorumlama noktasında Müslümanlara yeni bir bakış açısı kazandırdığı düşünülmektedir. Mevdûdi ve Seyyid Kutub’un kitaplarıyla tanışmanın okuyucular üzerinde “tevhidi bilinç kazanma, Kur’an’ın özünü kavrama, Müslüman kimliğini aslına uygun olarak yeniden inşa etme” anlayışı geliştirdiği yönünde ortak bir görüş vardır.<sup>76</sup> Hamza Türkmen ise Türkiye’de Seyyid Kutub’un algılanışı üzerine yazdığı analiz yazısında Kutub hakkında şu sözleri söylemektedir:

“Seyyid Kutub bizim için kutsanan veya düşünceleri temel ölçü olan bir kişi değil; Türkiye’deki tevhidi uyanış sürecinde sağcı, milliyetçi, devletçi, Türkçü muhafazakarlığımızdan veya dindarlığımızdan arınmamızda önemli katkılarda bulunmuş ve ıslah mücadelesinde zamanın şartları içinde sağladığı katkılarla geleceğimize köprü olmuş bir kuldür.”<sup>77</sup>

*Hilâl* dergisi İslâm’ı okuma, düşünme ve yaşama noktasında tercümelerin desteğini alarak yeni bir ruh kazandırmayı amaçlamıştır.

<sup>74</sup> Dücane Cündioğlu, “Seyyid Kutub Hakkında Bir Musahabel”, *Yeni Yeryüzü* 4 (Eylül 1993), 20.

<sup>75</sup> İsmail Kazdal, *Bir İhtar* (İstanbul: Kazdal Yayınevi, 1969), 13-14

<sup>76</sup> Cündioğlu, “Seyyid Kutub Hakkında Bir Musahabel”, 20.

<sup>77</sup> Hamza Türkmen, “Seyyid Kutub Türkiye’de Nasıl Algılandı”, *Haksöz* (Haziran 2013).



İslâm'ı milliyetçi, dogmatik, ırkçı, teslimiyetçi düşüncelerden uzaklaştırarak aksiyon alabilen, eleştiren, sorgulayan, ümmetçi ve kapsayıcı bir tasavvur oluşturmak istemiştir.<sup>78</sup> Bu amaçların yanı sıra tercüme, Türkiye toplumunu yeni kavramlarla tanıştırmıştır. Artık Türk ve Müslüman söylemi değil, Türkiyeli Müslümanlar söylemi hâkim hale gelmiştir. Kur'an'ın sadece ahlak ve fıkıh kitabı olmadığı, İslâm'ın sosyal ve siyasi alanda da söz sahibi olduğu zihinlere yerleştirilmeye çalışılmıştır.

*Hilâl* dergisinde sadece Seyyid Kutub'un biyografisi, yazıları, eserleri tanıtılmamış aynı zamanda Kutub hakkında dile getirilen şüphelere de zaman zaman cevap verilmeye çalışılmıştır. Hakkında tekfire kadar varan söylemler hoş karşılanmamıştır. Eleştiriler genel tutulmuş, Seyyid Kutub hakkında şüpheye düşürenlerin, ona karşı saldırılarda bulunanların açık bir şekilde isimleri verilmemiştir. Bu konuyla ilgili bir yazıda Kutub'un hayatını "cahiliye/sosyalizm ve İslâm", "delalet ve hidayet" olmak üzere iki döneme ayıranlar üzerinden eleştiriler kritize edilmiş ve kendisi hakkında bir kanaat oluşturulmaya çalışılmıştır. İbrahim Sarmış'a göre Seyyid Kutub'un amacı, Mısır'da sömürgeciliğe ve kapitalizme karşı çıkmak, onların İslâm dünyasında açtığı derin yaralara çare olmak ve İslâm'ın emrettiği sosyal adaleti gerçekleştirmektir.<sup>79</sup> Bu sebeple yazara göre Kutub, hayatının her döneminde İslâm inanç ve adabına bağlı kalmıştır. Yazar da bir nevi Kutub'un hayatını iki dönemde ele alarak incelemekte, Kutub'un İhvan'la ilişki kurmadan önceki hayatında İslâmi kültür ve dünya kültürleriyle ilgilendiğini diğer döneminde sadece İslâm kültür ve ideolojisiyle meşgul olduğunu savunmaktadır. Fakat yazar Kutub'un bir insan olarak yaptığı hataların dalalet, cehalet noktasında incelenmemesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>80</sup>

Müslüman Kardeşler hareketinin dergi gündeminde yer alması yayın hayatının sonuna kadar devam etse de 60'lı ve 70'li yıllara göre bir duraklama yaşadığı dikkat çekmektedir. Bunda Kazdal'ın 1968 ortalarında, Armağan'ın 1971 sonuna doğru dergiden ayrılmalarının büyük etkisi olabileceği düşünülmektedir.<sup>81</sup> Öte yandan genel olarak

<sup>78</sup> Mehmet Kuşçu, "Türkiye'de İslâmi Uyanışa Dergilerin Katkısı 7: *Hilâl* Dergisi", *Haksöz* 31 (Ekim 1993), 41.

<sup>79</sup> İbrahim Sarmış, "Seyyid Kutub Etrafındaki Şüpheler", *Hilâl* 19/216 (Ocak 1981), 22.

<sup>80</sup> İbrahim Sarmış, "Seyyid Kutub Etrafındaki Şüpheler", *Hilâl* 18/215 (Aralık 1980), 14

<sup>81</sup> Derginin Aralık 1971 yılında yayımlanan 123.nüshasında yazı işleri müdürü olarak artık Mahmut Alagöz'ün ismi geçmektedir.

bakıldığında Türkiye’de İslâmi hareketler açısından Müslüman Kardeşlerin 80’li yıllarda gerilemesinin, eski heyecanını ve motivasyonunu kaybetmesinin sebebinin İsmail Kara üç unsura bağlamaktadır.<sup>82</sup> Bu unsurlardan birisi İran Devriminin Müslüman Kardeşler Hareketini gölgelemiş olmasıdır.<sup>83</sup> Ne var ki İran İslâm Devrimi’nin meydan okuyan tavrının Türkiye’deki etkisine rağmen *Hilâl* dergisinde böyle bir atılım oluşturmadığı dikkat çekicidir. İran Devrimiyle ilgili görüşler dahi dergide Mevdüdi’nin bakış açısı ve yorumlarıyla aktarılmıştır.<sup>84</sup> Devrim heyecanının yaşandığı ilk yıllarda dergide İran ile ilgili konuların işlendiği görülmektedir. Fakat bunun İslâm devrimini “öteki” olana karşı savunma refleksinden ileri geldiği göze çarpmaktadır.<sup>85</sup> İran’ın yabancı ideolojilere ve Şah’a başkaldırıları sonucunda tek doğru sistem olarak İslâm’ı tercih etmesi takdir edilen bir tutum olmuştur.<sup>86</sup> Yine de dergide İran Devrimi ve Humeyni’nin, Müslüman Kardeşlerin özelinde Seyyid Kutub’un önüne geçmediği ifade edilebilir. Ayrıca İslâm dünyasının gündeminde bu yıllarda İran olmasına rağmen dergide Mısır ve Pakistan’ın etkisi devam etmektedir. Yazar kadrosu arasında Seyyid Kutub, Muhammed Kutub, Hasan el-Bennâ yerli yazarlara göre daha az yer alsada *Hilâl* dergisinde müelliflerin yazıları ve *Hilâl* yayınları arasında ismi geçen müelliflerin eserlerinin basımı ve yeni çıkan kitapların tanıtımı devam etmektedir.

### Sonuç

İkinci Meşrutiyet Dönemi İslâmcı dergiciliğin temeli olarak kabul edilmiş ve bu dönemden itibaren dergicilik alanında tecrübe birikimi başlamıştır. Fakat Cumhuriyetin ilan edilmesiyle birlikte söz konusu akıma ait bilgi ve düşünce birikimi akamete uğramış, muhalif basın adı altında dergi yayıncılığı için kesinti dönemi başlamıştır. Zaman içerisinde şartların ve dinamiklerin değişmesi rüzgârın farklı yönde esmesine sebep olmuş, 1939 yılından itibaren İslâmcı dergicilik alanında yavaş yavaş kıpırdanışlar başlamıştır. Fakat bu alanda asıl atılım, uzun bir aranın getirdiği kopukluktan sonra 60’lı yıllarla birlikte

<sup>82</sup> Kara’nın belirttiği diğer iki unsur şunlardır: İlki Müslüman Kardeşlerin kendi iç dinamiklerini devam ettirememeleri ve Müslümanlar üzerinde oluşturdukları heyecanı yitirmeleridir. Diğeri ise Türkiye’nin yeni bakış açıları geliştirmesine paralel olarak İslâm düşüncesinin eleştiri sürecine girmesidir.

<sup>83</sup> İsmail Kara, “Müslüman Kardeşler Türkçe’ye Tercüme Edildi Mi?”, *Dergâh* 2/21 (Kasım 1991), 14.

<sup>84</sup> Mevdüdi, “Humeyni ve İran İslâm İnkılabı Hakkında Mevdüdi’nin Görüşleri”, *Hilâl* 17/199 (Ağustos 1979), 15.

<sup>85</sup> Nizami Sakallıoğlu, “İran Olayları ve Basın”, *Hilâl* 16/193 (Şubat 1979), 1.

<sup>86</sup> Mahmut Alagöz, “Hadiselerin Düşündürdükleri”, *Hilâl* 181/205 (Şubat 1980), 17.

kendini göstermiştir. Bu dönemin yayın faaliyetleri arasında gösterilen *Hilâl* dergisi de 1958 yılında yayın hayatına başlamıştır. Yayın hayatı süresince derginin karakterine yön veren üç önemli isim olarak Salih Özcan, İsmail Kazdal ve Nihat Armağan karşımıza çıkmaktadır.

İslâm coğrafyasının farklı bölgelerine açılım yapan dergi, dünya Müslümanlarının gündelik yaşamlarını, dinî anlama, algılama ve yaşayış seviyelerini ortaya koymaya çalışmıştır. Fakat bu özelliğinin de ötesinde *Hilâl* dergisinin yayın hayatında bulunduğu yaklaşık otuz beş sene içerisindeki ayırt edici niteliği, tercüme hareketleriyle özdeşleşmiş olmasıdır. Derginin Müslüman Kardeşler hareketini yayın hayatı boyunca en yoğun ele alındığı dönem aralığının 1965-1970 yılları arası olduğu tespit edilmiştir. Yine Müslüman Kardeşlere ait külliyyatın büyük oranla bu yıllarda Türkçeye aktarılma faaliyetleri gerçekleşmiştir. Bu durumun oluşmasında dergide aynı yıllar arası yazı işleri müdürlüğü yapmış İsmail Kazdal ve Nihat Armağan'ın etkisi olduğu görüşü hakimdir. Fakat bu hareket, dergide Seyyid Kutub ağırlıklı olmak üzere hareketin öncü ve kurucu şahıslarıyla gündeme gelmiştir. Müslüman Kardeşler ve hareketin öncü isimleri dergide tavizsiz bir şekilde savunulmuştur. Her bir isim Müslüman bireyler için örnek alınması gereken bir şahsiyet ve dava adamı olarak sunulmuştur.

İslâm coğrafyasından eserlerin Türkçeye aktarılması, sadece kitapların ve müelliflerin Türkiye'de bilinirlik oranının artmasına katkı sağlamamış aynı zamanda genç nesil ve tüm Müslüman toplum üzerinde bir dönüşüm yaşanmasına sebep olmuştur. Öyle ki Seyyid Kutub, Hasan el-Bennâ, Abdulkadir Udeh, Meryem Cemile, Mevdûdî, Muhammed Kutub gibi tercüme eserlerin sahibi olan müellifler, derginin daimî yazarları ve kemik kadrosu haline gelmiştir. Bu yüzden tercüme edilen kitaplar, makaleler, müelliflerin biyografileri basit bir tanıtımın ve çevirinin çok ötesindedir. Tercümelerin arka planında belli bazı amaçların olduğu tahmin edilmektedir. Tercümeler de bu amaçlara uygun olarak tercih edilmiştir. En başta, Türkiye'de yaşayan toplulukların zihinlerine ve yaşam biçimlerine Kur'anî ve tevhidî bir bakış açısı kazandırmak arzu edilmiştir. Bu tavır, derginin dil, üslup ve söylemi üzerinde değişiklikler yaşanmasını da beraberinde getirmiştir. Tasavvuf bahisleri ile dinî duygu ve dinî hissiyata hitap eden içerik yazılarından yeni kurucu bir söylem inşa edilmeye başlanmıştır. Yine bu çerçevede kaynaklara/öze dönüş, İslâm devleti, İslâm toplumu ve İslâm nizamı vurguları başta olmak üzere İslâm'ın hayatın tüm yönlerini kuşatan sosyolojik, siyasi ve iktisadi bir sistem olduğu fikri beslenmeye çalışılmıştır. Tüm bu yönleriyle *Hilâl* dergisinin Türkiye'de Müslüman Kardeşlerin tanınması ve fikirlerinin etkili olması sürecine ciddi katkı sunduğunu söylemek mümkündür.

**Kaynakça**

- Academia.edu, “1990’ların İslâmî düşünce dergileri ve yeni Müslüman entelektüeller: Bilgi ve Hikmet, Umran, Tezkire”. Erişim 12 Aralık 2023. [https://www.academia.edu/11399085/1990\\_lar%C4%B1n\\_%C4%B0sl%C3%A2m%C3%AE\\_d%C3%BC%C5%9F%C3%BCnce\\_dergileri\\_ve\\_yeni\\_M%C3%BCsl%C3%BCman\\_entelekt%C3%BCler\\_Bilgi\\_ve\\_Hikmet\\_Umran\\_Tezkire](https://www.academia.edu/11399085/1990_lar%C4%B1n_%C4%B0sl%C3%A2m%C3%AE_d%C3%BC%C5%9F%C3%BCnce_dergileri_ve_yeni_M%C3%BCsl%C3%BCman_entelekt%C3%BCler_Bilgi_ve_Hikmet_Umran_Tezkire).
- Alagöz, Mahmut. “Hadiselerin Düşündürdükleri”. *Hilâl* 181/205 (Şubat 1980), 16-18.
- Ballı, Rafet. “Tercüme İslâm’ın Finansörü: Salih Özcan”. *Aydınlık* (18.03.2015), <https://www.aydinlik.com.tr/koseyazisi/tercume-islam-finansoru-salih-ozcan-8448>
- Budak, Hatice. “İslamcı Dergicilik: Vahdetin İçinde Bir Ses “İslam’ın İlk Emri Oku” Dergisi”. *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi* 11/1 (2020), 117-135.
- Bulaç, Ali. “İslâmcıların Üç Nesli”. <https://serdargunes.files.wordpress.com/2014/08/ali-bulac-mc3bcbmtazer-tc3bcrkc3b6ne-veyasin-aktayin-İslâmcilik-tartismalari.pdf> (Erişim 24 Temmuz 2023).
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslâmi Akımlar*. İstanbul: Klasik, 2016.
- Cündioğlu, Düccane. “Seyyid Kutub Hakkında Bir Musahabe!”. *Yeni Yeryüzü* 4 (Eylül 1993), 20-21.
- Çelik, Celalettin. “İslâmi Gruplarda Söylem ve Hafıza İnşa Aracı Olarak Dergiler (1980 Sonrası)”. *Bir Başka Hayata Karşı 1980 Sonrası İslâmcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler Cilt 4: Yayıncılık ve Dergiler*. ed. Lütü Sunar. 4/27-39. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Dinçer, Nahit. “Muhammed İkbâl”. *Hilâl* 2/16 (Ocak 1961), 6.
- El-Benna, Hasan. “Davalara Karşı Durumumuz”. çev. Ali Arslan. *Hilâl* 5/54 (Ağustos 1965), 15.
- El-Benna, Hasan. “Gençlere Hitap”. çev. Ali Arslan. *Hilâl* 5/57 (Nisan 1966), 10-11.
- El-Benna, Hasan. “Gençlere Hitap”. çev. Ali Arslan. *Hilâl* 5/58 (Mayıs 1966), 9-10.
- Ganim, İbrahim el-Beyyumi. “İhvân-ı Müslimîn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/580-583. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Gençosmanoğlu, Alperen. “Hilâl Dergisi ve Hilâl Yayınları Yerli Bir Neşriyat Hareketi Olarak Çeviri Faaliyetleri”. *1960-1980 Arası*

- İslâmcı Dergiler Toparlanma ve Çeşitlenme*. ed. Vahdettin Işık vd. 293-311. Ankara: Nobel Yayıncılık İLEM Kitaplığı,2016.
- Güneş, Aylin. *Seyyid Kutub 'un Fikirlerinin Türkiye'ye Yansımaları (1970-1980 Arası İslâmcı Dergiler Bağlamında)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,2020.
- Gürpınar, Bulut. "Hilâl Dergisi ve Dünya Siyasetine Bakışı". *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/2 (2017),436-452. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bseusbed/issue/32065/348186>.
- Havva, Said. "50. Yılda Müslüman Kardeşler Teşkilatı". *Hilâl* 18/205 (Şubat 1980), 4-5.
- Hilâl* Yayınevinde Mevcudu Bulunan Eserler". *Hilâl* 20/230 (Mart 1982), 37.
- Işık, Vahdettin. "İslâmcılık Ezberini Dergiler Bozdu" (Görüşmecisi: Ayşe Ongun ve Yeni Şafak, Mülakat, 27.03.2016). <https://www.yenisafak.com/hayat/islamicilik-ezberini-dergiler-bozdu-2440023>.
- Işık, Zekeriya." İslâmcı Dergiler Projesini Konuştuk". (İbrahim Enes Bulut, Furkan Gençoğlu: Röportaj). *Genç Öcüler* 106 (Mayıs 2016), 23-29. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/18913/24025>.
- Kara, İsmail. "Müslüman Kardeşler Türkçeye Tercüme Edildi Mi?". *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm* 2. 501-545. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Kara, İsmail." Müslüman Kardeşler Türkçeye Tercüme Edildi Mi?". *Dergâh* 2/21 (Kasım 1991), 14-15.
- Karip, Zafer. "Bir Firavun Şarlo'su". *Hilâl* 5/56 (Mart 1966), 6.
- Karip, Zafer. "Bir Firavun Şarlo'su". *Hilâl* 5/56 (Mart 1966), 6-7.
- Kazdal, İsmail. "Hakiki Müslüman: Seyyid Kutub". *Hilâl* 5/49 (Şubat 1965), 7.
- Kazdal, İsmail. "Hilâl Dergisi İslâm'ın Sosyal Yönünü Gündeme Getirdi". (*Haksöz* dergisi, Söyleşi). *Haksöz* 30 (Eylül 1993), 45-46.
- Kazdal, İsmail. *Bir İhtar*. İstanbul: Kazdal Yayınevi,1969.
- Kazdal, İsmail. *Serencam*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2004.
- Koroğlu, Ahmet. "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesinin Seyrini Dergiler Üzerinden Okumak". *1960-1980 Arası İslâmcı Dergilerde Toparlanma ve Çeşitlenme*. ed. Vahdettin Işık, Ahmet Koroğlu, Yusuf Enes Sezgin. 5-40. Ankara: Nobel Yayıncılık İLEM Kitaplığı, Şubat 2016.

- Kuşçu, Mehmet. “Türkiye’de İslâmi Uyanışa Dergilerin Katkısı 6: *Hilâl Dergisi*”. *Haksöz* 30 (Eylül 1993), 42-44.
- Kuşçu, Mehmet. “Türkiye’de İslâmi Uyanışa Dergilerin Katkısı 7: *Hilâl Dergisi*”. *Haksöz* 31 (Ekim 1993), 39-41.
- Kutub, Seyyid. “Yoldaki İşaretler”. çev. Abdülkadir Şener. *Hilâl* 6/63 (Ekim 1966), 27-29.
- Kutub, Seyyid. “İslâm’ın İstikbali Müslümanın Mesuliyetidir”. çev. Halil Zafir. *Hilâl* 6/64 (Aralık 1966), 3-4.
- Kutub, Seyyid. “İslâm’ın İstikbali Müslümanın Mesuliyetidir”. çev. Halil Zafir, *Hilâl* 6/64 (Aralık 1966), 3-4.
- Kutub, Seyyid. “Yoldaki İşaretler”. çev. Abdülkadir Şener. *Hilâl* 6/63 (Ekim 1966), 27-29.
- Mevdüdi. “Humeyni ve İran İslâm İnkılabı Hakkında Mevdüdi’nin Görüşleri”. *Hilâl* 17/199 (Ağustos 1979), 15.
- Muhibbizade. “Şeyh Hasan-el Bennâ Kimdir?..”. *Hilâl* 5/53 (Temmuz 1965), 20-21.
- Nazlı, Ramazan. “Ortadoğu’da Oynanan Son Oyunlar”. *Hilâl* 18/208 (Mayıs 1980), 6-7.
- Özgür Düşünce ve Eğitim Hakları Derneği (ÖZGÜRDER). “Özgür-Der Alternatif Eğitim Derslerinde 7. Hafta- Türkiye’de İslâmi Dergiler ve Etkileri”. Erişim 7 Temmuz 2023. <https://www.ozgurder.org/genel-merkez/ozgur-der-alternatif-egitim-derslerinde-7-hafta-247h>.
- Sakalloğlu, Nizami. “İran Olayları ve Basın”. *Hilâl* 16/193 (Şubat 1979), 1 ve 37.
- Sarmış, İbrahim. “Seyyid Kutub Etrafındaki Şüpheler”. *Hilâl* 18/215 (Aralık 1980), 13-15.
- Sarmış, İbrahim. “Seyyid Kutub Etrafındaki Şüpheler”. *Hilâl* 19/216 (Ocak 1981), 22-25.
- Subaşı, Necdet. “1960 Öncesi İslâmi Neşriyat”. *1960-1980 Arası İslâmcı Dergilerde Toparlanma ve Çeşitlenme*. ed. Vadettin Işık, Ahmet Köroğlu, Yusuf Enes Sezgin. 43-69. Ankara: Nobel Yayıncılık İLEM Kitaplığı, Şubat 2016.
- Türkiye Yazarlar Birliği. “Bediüzzaman’ın Hariciye Vekili Salih Özcan Kimdi?”. Erişim 20.12.2023. <https://www.tyb.org.tr/bediuzza-manin-hariciye-vekili-salih-ozcan-kimdi-21191h.htm>
- Türkmen, Hamza. “Seyyid Kutub Türkiye’de Nasıl Algılandı”. *Haksöz* 267 (Haziran 2013), 58-65.

- Uğurlu, Fatih. "İslâmi Mücadelede Dergiler". *Altınoluk* 8 (Ekim 1986), 40-42.
- "Abu'ul A'la El-Mevdûdî Kimdir?. çev. Zübeyir Koç. *Hilâl* 2/19 (Eylül 1961), 19-20.
- "Bir Mazlum İtiraf Etti...". *Hilâl* 5/56 (Mart 1966), 11.
- "Bir Mazlum İtiraf Etti...". *Hilâl* 5/56 (Mart 1966), 11.
- "Çıkarken". *Hilâl* 1/1 (Kasım 1958), 1.
- "*Hilâl* Yayınları". *Hilâl* 7/76 (Kasım 1967), 24.
- "*Hilâl* Yayınlarından. *Hilâl* 9/97 (Kasım 1969), 25.
- "*Hilâl* Yayınlarının Mevcut Eserleri". *Hilâl* 9/107 (1970), 32.
- "*Hilâl*'den Mektup". *Hilâl* 6/65 (Aralık 1966), 1.
- "*Hilâl*'den Mektup". *Hilâl* 6/68 (Mart 1967), 1.
- "*Hilâl*'den Mektup". *Hilâl* 7/76 (Kasım 1967).
- "*Hilâl*'den Mektup". *Hilâl* 2/19 (Eylül 1961), 1.
- "Kapak Fotoğrafi". *Hilâl* 5/56 (Mart 1996).
- "Kitapçılarınızdan İsteyeceğiniz Eserler". *Hilâl* 1/2 (Aralık 1958), 25.
- "Modern Firavun'un Son Cinayeti". *Hilâl* 6/62 (Eylül 1966), 6-11.
- "Modern Firavun". *Hilâl* 5/55 (Kasım 1965), 2.
- "Okuyucuya Mektup". *Hilâl* 9/107 (1970), 1.
- "Tavsiye Ettiğimiz Kitap, Mecmua ve Gazeteler". *Hilâl* 1/6 (Nisan 1959), 24-25.

### Extended Summary

The purpose of the article is to explore the perception of the Muslim Brotherhood (İhvân-ı Müslimîn) within the Islamic magazine *Hilâl*, which is among the Islamist journals published in Turkey. The article aims to answer questions such as the significance of İhvân for *Hilâl* magazine, the prominent figures within the İhvân movement featured extensively in the magazine, the İhvân member whose ideas have had the most influence throughout the magazine's existence, and the years corresponding to the İhvân influence in the magazine's publishing history. In this context, the article attempts to present *Hilâl* magazine's perspective, evaluations, and, if applicable, criticisms towards İhvân-ı Müslimîn.

İhvân-ı Müslimîn holds a significant place in contemporary Islamic thought, being one of the most influential Sunni movements of

the 20th century. While numerous studies have delved into various aspects of İhvân, this article stands out by focusing on its impact on Turkey's religious thought through Islamist magazines. The central focus of the article is, therefore, on Islamist journals.

Islamic magazines have played a crucial role in Turkey's cultural life since the Second Constitutional Era. Over three hundred Islamic magazines have been identified and made available to researchers under the Islamic Magazines Project. Consequently, the main source of the article is the Islamic Magazines Project (İDP). Through a literature review, it was decided that Hilâl magazine, with its significant data on İhvân-ı Müslîmin, would be the most suitable for addressing the research questions related to the İhvân movement.

To better understand and highlight İhvân's influence in the magazine, a chronological approach was taken during the analysis of Hilâl magazine's texts. The article is structured into four sections: Introduction, "A Brief History of Islamic Magazines in Turkey," "Publishing Philosophy of Hilâl Magazine," and "İhvân-ı Müslîmin Movement in Hilâl Magazine," concluding with the results.

Sections like the introduction and "A Brief History of Islamic Magazines in Turkey" are crucial for establishing a foundation regarding Turkey's religious understanding and the perception of İhvân-ı Müslîmin in Hilâl magazine. The "Publishing Philosophy of Hilâl Magazine" section introduces the magazine's profile and key contributors to shed light on the subsequent section's understanding of İhvân-ı Müslîmin in Hilâl magazine. The sections under the title of "İhvân-ı Müslîmin Movement in Hilâl Magazine" contain the core ideas of the article and provide answers to the research questions.

Studies in the field of journalism have illuminated Turkey's religious thought, witnessing its political, cultural, and intellectual experiences. The trajectory of Islamic magazines in Turkey has paralleled the country's political developments. During the single-party era, journalistic activities were suspended by the political authorities, disrupting the development of religious thought in Turkey for approximately twenty-five years. With the transition to multiparty politics, the expanding freedom environment also influenced the field of magazines, leading to a significant increase in both quantity and quality.

Islamic magazines have experienced turning points in their historical course. Political events such as the coups in the 1960s and 1980s, the period following the February 28th coup, and international and domestic issues like the Palestinian cause, the Bosnian War, the occupation of Afghanistan, the Iranian Revolution, the Iran-Iraq War, the headscarf struggle, and debates on rights and freedoms



have had significant effects on shaping the agenda and content of the magazines.

Findings and conclusions of the study: Hilâl magazine began its publication in 1958 and ceased in 1993. The years emphasizing İh-vân-ı Müslimin and its key figures coincide with the 1960s, a period of significant changes within the magazine. İsmail Kazdal and Nihat Armağan took over the management and editorship, leading to a shift in the magazine's editorial policy from nationalism to an Islamist and pan-Islamist orientation. The contributions of Kazdal and Armağan were crucial in this transformation, drawing inspiration from the İh-vân-ı Müslimin movement in Egypt. The importance of İhvân in the magazine was based on the narrative that Islam encompasses every aspect of life, with interpretations emphasizing Islam's social and political character, supported by sources rooted in the core principles of Islam. Consequently, this narrative gave rise to a surge in "translation activities" in Turkey starting from the 1960s, with İhvân's influence gaining prominence through translations. İhvân's impact was particularly evident between 1965 and 1970, forming the main agenda items of the magazine. A textual analysis revealed that Seyyid Kutub emerged as a prominent figure representing İhvân within the magazine. The translation of Kutub's books and writings into Turkish aimed not only to make them accessible to readers but also to induce significant changes in Turkey's religious language, concepts, and religious life. The ultimate goal was to contribute to a theistic revival in Turkey and instill a new spirit in the youth. Consequently, it can be asserted that Hilâl magazine played a crucial role in recognizing İh-vân-ı Müslimin and its members in Turkey. With its unique characteristics, Hilâl magazine also served as a precursor for subsequent magazines in the Islamist genre.

## Gulât-ı Şia'nın Mehdi Tasavvurunda Mitolojik Unsurlar

Mythological Elements in the Depiction of Mahdî Among Ghulât Shî'a

Muhammed Cihat ORUÇ\*

### Öz

İnsanlık tarihinde bilinen dinî geleneklerin tamamına yakınında gelecekte ortaya çıkacak bir kurtarıcı fikri bulunmaktadır. Bu düşünce veya inancın tarihi süreçte çeşitli sembolik motiflerle zenginleşerek mitolojik bir boyut kazandığı görülmektedir. Aynı şekilde antik dönemlerde farklı medeniyetlere ait mitolojik anlatılarda bu düşünceyi yansıtan temalar yer almaktadır. İslam kültüründe erken dönem Şii gulât kesimlerin mehdi tasavvurlarında da Ortadoğu dinî gelenek ve mitolojik anlatılarında geçen kurtarıcı düşüncesi etrafında örülen efsanelerden bazı motifler dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, kurtarıcı inancının farklı yönlerini anlamak için insanlığın kolektif hayal gücünün ürünü olan mitolojik unsurları göz önünde bulundurmaın büyük bir öneme sahip olduğunu düşünmekteyiz. Çalışmamız bu noktada, karşılaştırmalı bir değerlendirme ile, diğer din ve toplumların mitsel anlatıları ile ilk aşırı Şii

### Abstract

In the history of humanity, nearly all known religious traditions incorporate a future savior idea. Throughout the history, it is evident that the belief of a savior has evolved and enriched itself with various symbolic motifs, acquiring mythological dimensions. Similarly, mythological accounts from numerous cultures from ancient times have themes similar to savior idea. In the early period of the communities of Ghulât Shî'a within Islamic culture, it is noteworthy that some motifs can be traced in the concept of the Mahdi, woven around the savior idea present in Middle Eastern religious traditions and mythological narratives. In this context, we believe that considering the mythological elements, which are the products of collective imagination of the humanity, is of great importance in order to understand the various aspects of savior belief. Our study aims, in this regard, to draw attention to certain mythological images present in the early Shiite sects' understanding of

\* Dr. Arş. Gör., Manisa Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Manisa, Türkiye / muhammed.oruc@cbu.edu.tr / <https://orcid.org/0000-0003-0425-2865>.

kesimlerin mehdî anlayışında bulunan bazı mitolojik imgelere dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, genel bilim metodolojisinin temel prensiplerine dayalı olarak tanımlama, açıklama, karşılaştırma, ilişki kurma ve yorumlama yöntemleri kullanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Kurtarıcı, Gulât-ı Şîa, Mehdi, Mitoloji.

the Mahdi, through a comparative analysis with the mythic narratives of other religions and societies. In this study, we have employed a methodology rooted in the fundamental principles of general science, including description, explanation, comparison, establishing relationships, and interpretation.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Savior, Ghulât Shī'a (extremist Shī'is), Mahdī, Mythology.

### Giriş

Mitoloji, toplumların tarih, kimlik, değer, inanç ve düşünce yapılarını yansıtan önemli bir kaynak olarak kabul edilir. Yunanca *mithos* yani söylenen ya da duyulan söz ve *logos* yani söz/ilim kelimelerinin birleşiminden oluşan mitoloji kelimesi, mitlerin tarihini ele alan ve onları inceleyerek yorumlayan bilim olarak tanımlanabilir.<sup>1</sup> Mit ise; kutsal bir öyküyü, en eski zamanda, “başlangıçtaki” masallara özgü zamanda olup bitmiş bir olayı, bir gerçekliğin nasıl yaşama geçtiğini, bir şeyin nasıl yaratıldığını, nasıl var olmaya başladığını anlatan metinlerdir.<sup>2</sup> Bir diğer ifade ile toplumların tanrıları, kahramanları, kültürel öğeleri ve dinî inançları gibi değerlerini aktaran hikayeler olarak tanımlanabilen mitler, insan ve canlıların yaratılışlarını, doğal olayların nasıl ortaya çıktığını, ritüel ve törenlerin neden başladığını ve nasıl devam ettiğini anlatır.<sup>3</sup> Mit ve mitoloji kelimeleriyle ilgili karşımıza çıkan mitos sözcüğü de mitle aynı anlamı taşıyıp söylenen ya da duyulan söz, masal, öykü ve efsane anlamlarını karşılamaktadır.<sup>4</sup> Bu tanımlardan hareketle genel bir ifade ile mit, bir topluma ait dinsel veya kültürel değerlerini, düşünce ve inançlarını aktaran her türlü söylem, söylence; mitoloji ise bunların köken, tarihi gelişim ve yorumlarını inceleyen bilim olarak ifade edilebilir.

<sup>1</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 336; Mit ve mitoloji kavramları ve yakın anlam taşıyan efsane, destan, masal gibi sözlü kültür ürünleri ile ilişkisine dair değerlendirmeler için Bk. Gülüşan Göcen, *Psikoloji, Mitoloji ve Din* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018), 45-52.

<sup>2</sup> Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat (İstanbul: Om Kuram Yayıncılık, 2001), 15-16.

<sup>3</sup> Maria Leach- Jerome Fried, *Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend* (New York: Funk & Wagnalls, 1984), 778.

<sup>4</sup> Bk. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972), 5.

Mitler, değerler paradigmasında dünyayı algılama, şekillendirme, sembolleştirme işlemi olarak nitelendirilir.<sup>5</sup> Bu bakımdan din ve kültürlerin inançlarını tahlil etme, anlama ve anlamlandırmada mit/mitosların ihmal edilmeyecek bir araç olduğu inkâr edilemez sosyolojik ve tarihsel bir gerçekliktir.<sup>6</sup> İnsanlar, ölümsüzlük, mutlak güç ve güzellik gibi idealize ettikleri nitelikler ile mutlak barış ve huzurun sağlanması, ahlaki ve doğal kötülüklerin tamamıyla yok edilmesi gibi geleceğe yönelik istençlerini mitoslarla ifade ederler. Bu açıdan kutsalı, metafizik alemi, tanrısal varlıkları, anlama ve algılamaya yönelik temayülleri ifade eden mitoslar, altın çağ, mesih ya da mehdî tasavvurlarında insanın çeşitli beklenti, istek ve arzularıyla saadet ve refah isteğini dile getirmesi bakımından önem taşımaktadır.<sup>7</sup>

Tarih boyunca çeşitli dinî gelenek ve mitolojilerde, Ortadoğu, Mezopotamya, Antik Mısır, Antik Yunan, Hindistan, Amerika, Çin ve Japonya'ya uzanan oldukça geniş bir coğrafyada kurtarıcı tasavvuruna dair bazı anlatılar bulunmaktadır. Bu noktada dinî geleneklerin kurtarıcı inançlarının dışında Sümer'de Tammuz, Babil'de Marduk, Antik Mısır'da Osiris, Antik Yakın Doğu Kenan-Ugarit mitolojisinde Baal, Hititlerde Telepinu, Antik Yunan mitolojisinde Dionysos ve Adonis figürleri kurtarıcı mitolojik kahramanlardan söz edilmektedir. Anlatılarda, kurtarıcı fikrinin öznesi konumundaki bu kahramanlar etrafında, birçok mitolojik ve sembolik motif dikkat çekmektedir. Bu durum, gulât-ı Şîa fırkalarında mehdîlik inancı bağlamında imam olarak benimsenen bazı şahıslar için de söz konusu olmuştur. Gulât çevrelerde terimleşme veya itikadileşme aşamasında mehdîlik fikri, çeşitli mitolojik unsur ve sembolik ifadeler ile zenginleştirilerek teolojik anlamının ötesinde farklı bir görünüme evrilmeye başlamıştır. Bu noktada çalışmamız, erken dönem aşırı Şîi kesimlerde benimsenen mehdîlik inancının mitolojik boyutu ile ilgili birtakım değerlendirmeleri konu edinmektedir.

Genelde İslam kültürü özelde Şîi fırkaların mehdî telakkisinde mitolojik unsurları saptamanın, özenli ve meşakkatli bir çaba gerektireceği muhakkaktır. Elbette kurtarıcı inancı (mehdîlik) eksenindeki mitolojik boyut bu çalışmada ele alınan çerçeveden ibaret değildir. Hz. Ali'yi merkezine alarak imamet odaklı bir teoloji oluşturan İmâmiyye, İsmâiliyye gibi Şîi fırkalarda ve mehdîliğe dair Sünnî hadis literatüründe muazzam bir mitolojik kültür ve malzemenin mevcudi-

<sup>5</sup> Göcen, *Psikoloji, Mitoloji ve Din*, 57.

<sup>6</sup> Ahmet Yaşar Ocak, İslâm'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan "Mitolojik" Kültür: "İslâm Mitolojisi", *Milel ve Nihal* 6/1 (2009), 145.

<sup>7</sup> Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında, Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar* (İstanbul: Hikav Yayınları, 2018), 34-39.

yeti ifade edilmelidir. Bu açıdan bir makale çerçevesinde bütün mitolojik muhteva ve unsurları ele almanın oldukça zorlayıcı olacağı hususunu hatırdan çıkarmamak gerekir. Çalışmamız bu noktada ilk Şii gulât hareketlerin (Sebeiyye, Keysâniyye, Kerbiyye, Hattâbiyye gibi) mehdilik tasvirlerinde özellikle vurgulanan belirli motiflere odaklanılarak kurgulanmıştır. Bu aşamada gulât-ı Şia fırkalarını ele alan *makalat-fırak* geleneğinin temel kaynaklarında mehdilik hususuna dair bilgiler ışığında bazı motifler seçilerek diğer toplumların mitolojik malzemesi ile bir arada verilmiştir. Yöntemsel olarak vurgulanması gereken nokta, toplanan verilerin, ortak imgeler temelinde değerlendirilip yorumlanmak üzere bir karşılaştırma sürecine tabi tutulduğu şeklinde ifade edilebilir.

Konunun literatürüne dair kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse öncelikle klasik ve çağdaş kaynaklar incelendiğinde, doğrudan kurtarıcı tasavvurunda sembolik ve mitolojik motiflere dikkat çeken bir çalışmanın olmadığı görülmüştür. Ele alınan mitolojik unsurları belirlemede erken dönem klasik bazı çalışmalara başvurulmakla birlikte değerlendirme ve tahlil için bu konuda yapılmış çağdaş bazı kaynaklardan da istifade edilmiştir. Bu doğrultuda genel çerçevede farklı medeniyetlerin kurtarıcı anlayışlarının mitolojik boyutunu ele alan bazı çalışmalardan söz etmek gerekir. Bu bağlamda Batuk'un Yahudi ve Hıristiyanlıkta kurtarıcı inancı, Tanrı'nın Krallığı, Altın Çağ/Binyılcılık, Deccal gibi mehdî ve mesihin karşısında yer alan güçler gibi konular ele aldığı *Tarihin Sonunu Beklemek Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları* isimli eseri zikredilmelidir. Ortadoğu dinsel geleneklerin geleceğe dönük tasavvurlarını eskatolojik mitosları çerçevesinde ele alan çalışma, Dinler Tarihi alanında mitoloji ile ilgili Türkiye'de yapılan ilk çalışmalardan biri olma özelliğine sahiptir. Aygün "Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri: Mesih/Mehdi Tasavvuruna İlişkin Bir Analiz" başlıklı makalesinde, mitolojik malzemenin daha yoğun kullanıldığı Yahudi ve Hıristiyan apokaliptik literatüre dayalı bazı değerlendirmeler sunmaktadır. Bundan hareketle Mesih ile İslam geleneğindeki Mesih/Mehdi tasavvuru farklı açılardan karşılaştırılarak aralarındaki etki/etkileşime dikkat çekmiştir. Ocak, "İslâm Tarihinin Mitolojik Kültüründen Kaynaklanan Sosyo-Politik Problemi: Mehdilik ve Mehdici Hareketler" ismini taşıyan tebliğinde İslam kültüründe mehdilik fenomeninin tarihsel arka plan ve zeminini ele alırken mitolojik yönünün altını çizmiştir. Durmuş'un *Mitolojik Kurtarıcı Mehdi* ismiyle basılan eseri, mehdiliğin mitolojik yönünü ele almaktan ziyade hadis rivayetleri eksenli bir mahiyet taşımakta ve genel bir muhtevaya sahiptir. *İslam'ın İlk Marjinalleri Gulât-ı Şia* isimli eserinde Avcu'nun aşırı Şii fırkaların mehdî anlayışlarını genel hatlarıyla tasvir ettiği bölüm, Şii-Gulât mehdî

inançlarının mitolojiye evrilme sürecini ana hatlarıyla ortaya koymuştur. Kutlu, Müslüman gelenekte mehdilik tezahürlerini, kabileci ve asabiyetçi mehdî tipolojisi, mitolojik mehdî tipolojisi, vahdet-i vücûdcu mehdî tipolojisi, sembolik mehdî tipolojisi ve ıslahatçı mehdî tipolojisi şeklinde beş ayrı tipolojisi şeklinde sınıflandırdığı çalışmasında gulât-ı Şîa fırkalarının mehdî tasavvurunu mitolojik çerçevede ele almaktadır. Zikredilen bu çalışmaların, kurtarıcı düşüncesinin mito-teolojik yönüne dikkat çekmesi açısından önemi ifade edilmelidir. Dolayısıyla çalışmamızda bu eserlerden hareketle bir düşünce ortaya konulacağını ancak bunların, esas amaç olarak işaret etmek istediğimiz mitolojik motifleri öne çıkarma amacı taşımadığını vurgulamak gerekir.

### 1. Mehdî Düşüncesinin Mitolojik Dönüşümü

Müslüman gelenekte erken dönemlerden itibaren hemen her aşırı Şîi fırkasında, tarihsel süreçte yaşananların etkisiyle güçlü bir inanç unsuruna dönüşen mehdilik, ilerleyen zamanlarda çeşitli mitoslarla zenginleştirilerek farklı bir boyut kazanmıştır. Bu bağlamda mehdî düşüncesinin mitolojik bir boyuta nasıl evrildiği ve değiştiği üzerine bazı değerlendirmeler sunmanın faydalı olacağını düşünmekteyiz.

Kurtarıcı tasavvurlarda öne çıkan kurtarıcı veya kahraman telakki edilen karakterler, zamanla çeşitli semboller ve abartılı unsurlar ile insanî özelliklerinden sıyrılarak mitolojik bir formda, Tanrı veya Tanrısal güç atfedilen insanüstü konumuna yükseltilerek algılanmışlardır.<sup>8</sup> Nitekim mitlerin kökeni konusunda öne sürülen bir teoriye göre, mitolojik anlatılarda geçen şahıslar, tarihin belli dönemlerinde yaşamış gerçek karakterler olup etrafından olağanüstü gelenekler ve efsaneler oluşturulmuştur.<sup>9</sup> Bir nevi söz konusu karakterler fevkaldestirilmeye ve beşer üstüleştirilmeye çalışılmıştır Gulât-ı Şîa taraftarları da, antik dönemin mitsel dünyasında ve Ortadoğu dinî geleneklerinde, kurtarıcı beklentilerine ait bazı unsurlardan esinlenerek mehdî olarak gördükleri imamları, mitolojik ve sembolik tasvirlerle insanüstü bir konuma yükseltmeye çalışmışlardır. Böyle bir tutum

<sup>8</sup> Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 212.

<sup>9</sup> Bunfinch mitlerin kökeni konusunda filozofların görüşlerine dayanarak dört teori öne sürmektedir: İlk teori, mitolojik anlatıların, Kutsal metinlerdeki hikayelerden ortaya çıktığına dayanmaktadır. Ya da mitolojilerde geçen şahıslar tarihin belli bir döneminde yaşamış gerçek karakterler olup etrafında olağanüstü gelenekler ve efsaneler oluşturulmuştur. Diğer bir teoriye göre eski çağlara ait bütün mitler alegorik ve sembolik olup bazı ahlaki, felsefi ve tarihi gerçekler alegorik formda anlatılabilmiş ve zamanla yaygınlık kazanmıştır. Son olarak doğada bulunan hava, su, ateş gibi elementlerin kişiselleştirilip farklı anlamlar yüklenmesi, olağanüstü figürler yaratılması şeklinde mitler oluşturulmuştur. Bk. Thomas Bunfinch, *Bunfinch's Mythology* (New York: Grosset & Dunlap, 1913), 300-303.

içerisine girmeleri ve buna yönelik bir tasavvur geliştirmelerini, tarih boyunca insanoğlunun karşı karşıya kaldığı durumları, çekici ve gizemli bir hale getirmelerinde etkili olduğu düşünülen mitlerin doğasına bağlamak mümkündür.

Gulât-ı Şia'nın ilk öncüleri olan Keysâniyye mensuplarının ortaya attığı mehdilik anlayışı, tarihsel süreçte büyük oranda imamet anlayışlarındaki kırılmalar, tartışmalar, farklılaşmalar ve beklentilere bağlı olarak değişime uğramıştır. Onların mehdilik konusunda öne sürdükleri ilk iddialar Arap kabile mantığıyla tamamen örtüşüyordu. Ancak devam eden süreçte ortaya çıkan yeni krizler ve bu krizlere yönelik çözüm arayışları başta Yahudi, Hıristiyan ve Mecûsî dinî gelenekleri olmak üzere, Ortadoğu'nun pek çok dinî-felsefî düşüncesindeki mehdî ve mesih fikirlerinin kendi mehdî anlayışlarına uyarlanmasına sebebiyet vermiştir.<sup>10</sup> Ehl-i Beyt ve taraftarlarının Emevîler ve Abbasilerin iktidar dönemlerinde baskı altında tutulup zulme uğratılması, Şii kesimlerde imamet ve mehdilik ekseninde çok uç fikirler üretilmesine yol açmış ve bu fikirler Gulât-ı Şia diye anılan çevrelerce mitik bir tarzda formüle edilmiştir.<sup>11</sup> Emevîleri siyasi ve fiziki güç kullanarak değiştiremeyeceğini anlayan Şii kesimler, Arap, Fars, Mecûsî, Yahudi ve Hıristiyan kültürlerdeki mitolojik birikimden faydalanarak Ehl-i Beyt soyundan ölen veya öldürülen kişilerin ölmediği, bir dağda, vadide veya herhangi bir kutsal bölgede gizlendiği (gaybet), ölmüş olsa da geri döneceği (rec'at), Tanrı'nın onunla irtibat halinde olduğu, gizli bilgileri ve sırları ona bildirdiği, ilahi nurdan yaratıldıkları şeklinde bir tasvir geliştirmişlerdir. Bu şekilde Emevî ve Abbasilere karşı alternatif siyasi lider olarak benimsenen imamlar için kullanılan mehdilik, Gulât-ı Şia fırkaları arasında Allah tarafından özel seçilmişliği, bütün zamanların imamı veya kıyamet öncesi geleceği müjdelenen mehdî kaim gibi gnostik ve eskatolojik unsurları içeren bir öğretiye dönüşmeye başlamıştır.<sup>12</sup> Ancak şunu da belirtmek gerekir ki siyasi liderlik bağlamında tercih edilen mehdilik fikrinin, Şii çevrelerde eskatolojik beklentileri ihtiva eden bir inanca dönüştüktan sonra Emevî ve sonraki dönemlerde Abbasî iktidarı karşısında ne kadar etkili olduğu tartışılır.

<sup>10</sup> Ali Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 331.

<sup>11</sup> Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 8.

<sup>12</sup> Sönmez Kutlu, "Beklenen Kurtarıcı İnanışına Dayalı Siyasi ve Dini Hareketlerde Mehdilik Tipolojileri", *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 313.

İlk gulât fırkalarından Kerbiyye'nin mehdilikle ilgili söylemlerine bakıldığında birtakım abartılı ve mitolojik tasvirler ile mehdinin hala yaşayan bir insan olarak düşünül­düğü ve yarı tanrısal bir kahraman şeklinde tasavvur edildiği anlaşılmaktadır.<sup>13</sup> Emeviler döneminin sonlarında, ölmediği ileri sürülen beklenen mehdî Muhammed b. el-Hanefiyye'nin gizlenmesinin ardından uzun bir zaman aralığı geçtiği ve hala geri dönmediği için beklentiyi canlı tutmak adına daha mitolojik ve hayal gücünü zorlayan bir tasvire yer verilmiştir. Bu tasvirde mehdî, Tanrı'nın krallığını yeniden kuracak olan Hristiyanların Me-sih'i, Yahudilerin yeryüzüne gelerek düşmanları yok edecek ve bir devlet kuracak olan siyasal mehdisi, başta Sâbülik olmak üzere gnos-tik dinlerin ilahi alemde yeryüzüne indiği iddia edilen tanrısal kur-tarıcılarının karışımı olan senkretik bir tasvire yer verilmiştir. Onla-rın, bir türlü mehdinin zuhuruyla ilgili beklentinin zayıflamaması için Ortadoğu'nun dini geleneklerinden yardım almaya çalıştıkları aşikardır. Bu tasvir sayesinde mehdinin karizması artırılarak beklen-tinin canlı ve yüksek tutulması hedeflenmiş olabilir.<sup>14</sup>

Keysânî çevrelerde de mehdîliği ileri sürülen İbnü'l-Hanefiyye'nin geleceğinin gecikmesi üzerine şikayetler artınca şair Seyyid el-Him-yeri'nin (ö. 173/789) bu durumla ilgili olarak: *"Canım sana feda ol-sun, şu Radva dağında ikametini uzattın. Seni veli bilen, sana halife ve imam adını veren toplumumuza artık zarar verdin. Aralarında alt-mış sene yaşadığın yeryüzü halkı artık sana döndüler."*<sup>15</sup> sözlerini ak-tarmaktadır. Başka bir rivayette: *"İnsanlar, seninle ilgili görüşlerimiz-den dolayı kötü sözler söylediler, bizi yalanladılar ve bize düşman ke-sildiler. Dediler ki insanların sesi ve sedası kesilerek zamana yenik düşmüşken, ölmüş ve ölü olarak kalan bir kimseyi mi bekliyorsunuz?"*

<sup>13</sup> Bk. Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî Ebû Halef el-Kummî, *Kitâbü'l-makalat ve'l-fırak*, tsh. Muhammed Cevâd Meşkür, (Tahran: Matbaa-i. Haydârî, 1321), 27; Ebû Muhammed Hasan b. Musa b. Hasan Nevbahtî, *Fırakü's-Şia* (Beyrut: Menşu-ratu'r-Rıza, 1433/2012), 63-64; Avcu, *İslam'ın İlk Marjinaleri Gulat-ı Şia*, 74-75.

<sup>14</sup> Avcu, *İslam'ın İlk Marjinaleri Gulat-ı Şia*, 336; Ancak şu notu da paylaşmak gerekir: O dönemlerde şu anki zihnimizde yer alan belirgin bir mehdî telakki-sinin olduğunu söyleyebilmek güçtür. Abbasiler döneminde ilgili literatürün gelişmesi ve farklı kültürlerle temaslar neticesinde bu fikrin netleştiği ifade edilmelidir.

<sup>15</sup> Ebü'l-Muzaffer Tahir b. Muhammed el-İsferâyîni, *et-Tabsîr fi'd-din ve tem-yizü'l-fırkati'n-nâciyye'ani'l-fıraki'l-halikin*, thk. Kemal Yusuf el-Hut (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1403/1983), 33; Benzer bir şiir şair Küseyyir'e atfedilmiştir. Bk. Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir Bağ-dâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-naciye minhum*, thk. Muham-med Zâhid b. el-Hasan el-Kevseri (Kahire: Neşru's Sakafeti'l-İslamiyye, 1367/1948), 29.



*Onlardan dolayı takatsiz düştük. Ancak ey, İbn Havle, asla senin ipini bırakmadık ve ona sarılmaya sımsıkı devam ettik.*<sup>16</sup> şeklindeki sözlerinden İbnü'l-Hanefiyye'nin döneceğine olan inanç ve bağlılık anlaşılmalıdır. Bu sözler Yahudilikte sabırsızlıkla beklenen Mesih'in gelişi ile ilgili olarak şu temennileri akla getirmektedir: *"Ben Mesih'in geleceğine kesin bir bağlılıkla inanıyorum. Ve eğer gecikse bile, her durumda, her gün onun gelişini beklemeye devam edeceğim. Amen."*<sup>17</sup> Yine Mesih'in gelişini hızlandırmak için şu dualar dile getirilir: *"Kurtuluşumuz için çal büyük boruyu... Yoldan çıkanların kalmasın ümidi, zulmün devletini de yok et çabucak... Ve Davud Krallığına, artık adaletinin Mesih'ini gönder."*<sup>18</sup> Onun gecikmesiyle ilgili olarak da sabrı teşvik eden şu sözler zikre değerdir: *"Bu olayların zamanı gelmedi henüz. Sonun belirtileridir bunlar ve yalan değildir. Gecikiyormuş gibi görünse de onu bekleyin, çünkü mutlaka gelecek, bekle olacakları, gecikmeyecek."*<sup>19</sup> şeklindeki dua ile Mesih'in geleceğine dair inanç ve umut canlı tutulmaya çalışılmaktadır.<sup>20</sup>

Gulât-ı Şia fırkaları içinde yayılan mehdilik inancının tezahürlerinde, açıkça bazı mitolojik sembol ve imgelerin yer aldığı görülmektedir. Bu mitik düşüncenin izleri, eski Mısır, Orta Doğu ve özellikle Mezopotamya mitolojik anlatılarında bulunabilir. Bu durum, Şiilikteki mehdî inancın kökenlerinin mitolojik düşüncelerden beslendiği yönünde bazı görüşlere dayanak oluşturmuştur. Farklı medeniyetlerle çok yönlü işleyen sosyo-kültürel etkenlerin yanı sıra Şii-gulât mehdî tasavvurunun gelişiminde yakın veya paylaşılan coğrafi havzalardaki mitolojik kültür ve birikimin etkili olduğu muhtemeldir. Nitekim her toplumda olduğu gibi Arap kültüründe de mitolojiye ve mitolojik unsurlara rastlamak mümkündür. Arapların mitoloji konusundaki düşüncelerinin oluşmasında bölgede yakın siyasi, ticari ve kültürel ilişkiler kurdukları Sümer, Mısır, Babil, Asur, İbrani ve Yu-

<sup>16</sup> Nevbahtî, *Fırakü's-Şia*, 66-67; Kummi-Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, çev. Hasan Onat vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 129.

<sup>17</sup> *"Anni meamin be emunah şlema, bebiat Ha-Mašiah ve af al pi še yitmahmaha, im kol ze ahake lo bekol yom še yavo"* Bk. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat* (Ankara: Seba Yayınları, 1997), 144.

<sup>18</sup> Örs, *Musa ve Yahudilik*, 431.

<sup>19</sup> Hab. 2/3.

<sup>20</sup> Ancak birtakım paralel unsur ya da benzer ifadelerden hareketle gelenekler arasında bir etkileşim daha net bir ifade ile Mehdi düşüncesinin Yahudilikten etkilendiğine dair kesin bir yargıda bulunmanın bilimsel açıdan doğru olmayacağını belirtmek gerekir. Nitekim iktidarın baskı ve zulümleri altında yaşayan, çaresizlik içinde olan toplumların benzer tepkiler ortaya koymaları tabii bir durumdur.

nan medeniyetlerinin etkisinden söz etmek mümkün görünmektedir.<sup>21</sup> Arap yarımadasının Mısır ve Babil gibi kadim iki medeniyetin arasında tampon bir bölge olması<sup>22</sup> ve kurulan ilişkilere dayanarak Arap mitolojisinde yer alan kahramanlık öykülerinin,<sup>23</sup> folklorik unsurları ve efsanelerinin beslendiği kaynakların bir kısmının Babil, Mısır, Pers ve İbrani kültürü olduğu açıkça ifade edilebilir.<sup>24</sup> Bu bağlamda İslam mitolojisinde kullanılan motiflerin kaynağını tespit noktasında, Ortadoğu, Mısır, Mezopotamya ve İran antik mitolojilerinin zengin muhtevalarının önemine dikkat çekmek gerekir.<sup>25</sup>

Mehdilik fikrinin mitolojik yönüne dikkat çeken bazı değerlendirmeleri aktarmak yerinde olacaktır. Çağdaş düşünürlerden Cabiri, mehdilik fikrini, düşüş ve başarısızlık durumlarında rol oynayan ideolojik bir dürtü olarak nitelendirmektedir. Bu durumda insanlar ümitsizlikten, dramdan kaçınmak için geleceğe yönelik beklentilerini, döneceğini savundukları sembol bir lidere bağlamaktadırlar.<sup>26</sup> İbnü'l-Hanefiyye'nin ölümünden sonra Muhtar'ın hareketinde kullanılan mehdilik söylemine duyulan ihtiyaç daha da artmış ve güçlenmiştir. Bu noktada ona göre nasıl ki Kur'an, Yahudilerin İsa Mesih'i öldürmediğini ama onlara öyle göründüğünü belirtmişse ve Abdullah b. Sebe, Ali'nin ölmeyip döneceğini iddia ettiyse, yandaşları da İbnü'l-Hanefiyye'nin ölümünü kabullenmeyerek bir çıkış noktası bulmuşlardır. Akabinde mehdilik ve rec'at fikirleri üzerinde biraz durulması gerektiğini ifade ederek özetle şöyle bir değerlendirmede bulunur. "*Mehdî düşüncesi, dinî bir düşünce değildir, bozgun ve çöküşü reddetmenin ve ümide sarılmanın aracıdır. Zayıf ve basit insanlar, beklenti ümitlerini kişilere; 'semboller'e bağlarlar. Ümide sarılma ve zulümden kurtuluş ümidi, sembole ısrarla bağlanmayı gerektirir. "İbnü'l-Hanefiyye" dönecektir, bu adı taşıdığı ve Ali'nin oğlu olduğu için değil, bir 'sembol' olduğu için dönecektir...*"<sup>27</sup> Bu değerlendirmelere dayanarak Cabiri, aşırı Şii gruplar arasında mehdilik kavramı etrafında ortaya konulan düşünceleri, sembollerle dokunmuş mitolojik bir hikâye veya destan olarak nitelendirmektedir.

<sup>21</sup> Bk. İbrahim Usta, *İslam Öncesi Arap Mitolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 33-40

<sup>22</sup> Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 90-103.

<sup>23</sup> Bu kahramanlar hakkında detaylı bilgi için bk. Usta, *İslam Öncesi Arap Mitolojisi* 53-120.

<sup>24</sup> Usta, *İslam Öncesi Arap Mitolojisi*, 11, 49.

<sup>25</sup> Ocak, "İslâm'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan "Mitolojik" Kültür", 155

<sup>26</sup> Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 342.

<sup>27</sup> Cabiri, *Arap Siyasal Aklı*, 343-344.

Mehdilik kavramının özünde mitolojik bir nitelik taşıdığına işaret edilmektedir. Ocak, bu konuda şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Mehdilik, Müslümanların inancı içine belli birtakım tarihsel saiklerle nüfuz etmiş olup, özellikle erken İslam tarihinde fetihlerle İslam toplumu-  
muna entegre olan mevâlînin (Arap olmayan unsurların) mistik ve dinî kültürleriyle yakından ilgilidir.”<sup>28</sup> Ona göre, mehdilik fikri, kökeni itibariyle Antik Ortadoğu ve Asya din ve mitolojilerinden İslam kültürüne intikal eden mito-teolojik ve aynı zamanda dinî ve mistik bir ideoloji olarak değerlendirilebilir.<sup>29</sup>

## 2. Mehdî Düşüncesinin Mitolojik Motiflerle Tasviri

Gulât-ı Şîa mehdî anlayışının mitolojik bir form kazanma sürecine dair teorik bir çerçeve çizildikten sonra, bu dönüşüm aşamasında kullanılan çeşitli sembolik unsur ve motifler örneklerle ele alınacaktır. Bu noktada metodik bir değerlendirme yapma ihtiyacı duyulmaktadır. Girişte ifade edildiği üzere İslam kültürünün mehdilik anlayışında bahis konusu edilen mitolojik unsur ve temalarını, bir makale etrafında tüm boyut ve muhtevasıyla ele almanın oldukça güç olduğu hatırlatılmalıdır. Bu itibarla hayvan, doğa, nesne gibi ana başlıklardan oluşan kategorik bir sınıflandırma dahilinde, örneklem niteliğinde belli başlı mitolojik imge veya motiflere dair bilgiler işlenmiştir. Bununla birlikte doğrudan mitos veya mitsel imgeleri karşılama da mecazi, alegorik veya sembolik anlatımın yoğun olduğu bazı temalara da yer vermenin faydalı olacağı düşünülmüştür. Öncelikle Şîi mehdî tasavvurundaki imgeler üzerinde durulup akabinde diğer toplumların mitolojilerindeki benzer motiflerden hareketle mukayeseli bir değerlendirme yapılmaya gayret edilecektir.

### 2.1. Hayvan Motifleri

İnsanların dünya ve yaşam hakkındaki düşüncelerini yansıtmakla kalmayıp aynı zamanda hayvanlarla kurulan sembolik ilişkileri de içeren mitolojilerde “hayvan” mitosu, sıkça kullanılan bir tema olarak öne çıkmaktadır. Bu noktada kurtarıcı mitlerinde sembolik anlamlarla yüklü kahramanların tasvirinde kullanılan çeşitli hayvan figürleri, Şîi gulât mehdî tasavvurunda da görülmektedir.

<sup>28</sup> Ahmet Yaşar Ocak, “İslâm Tarihinin Mitolojik Kültüründen Kaynaklanan Sosyo-Politik Problemi: Mehdilik ve Mehdici Hareketler”, *Beklenen Kurtarıcı İnanç*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 23-24.

<sup>29</sup> Ocak, “Mehdilik ve Mehdici Hareketler”, 21; Ocak’ın mito-teolojik kelimesi ile, mehdî düşüncesinin hem mitolojik hem de teolojik bir niteliğe sahip olduğunu ya da mitolojik bir düşünce olarak mehdiliğin zamanla teolojik bir boyut kazandığını kastettiğini düşünmekteyiz.

Muhammed b. el-Hanefiyye'nin mehdiliğini öne süren Kerbiyye taraftarlarının gnostik ve mitolojik unsurlardan faydalandıkları anlaşılmaktadır. İbnü'l-Hanefiyye'nin ölmediğine ve ölmeyeceğine inanan Kerbiyye mensuplarına göre o, zamanı gelince ortaya çıkarak yeryüzüne hâkim olacaktır. İbnü'l-Hanefiyye'nin geri dönene kadar yanında birinden su, diğerinden bal akan, iki çeşmenin bulunduğu, sağında bir aslanın solunda bir kaplanın onu korumak için beklediği, etrafında panterler, aslanlar, ceylanlar, yabani sığırlar ve çeşitli deve kuşları bulunan bir yerde beklediği şeklinde mitolojik bir tasvir yapılmıştır. Yine onlara göre bu hayvanlar, İbnü'l-Hanefiyye'ye saygı duyduğu ve mukaddes saydığı için hiçbir ne tırnağıyla ve ne de pençesiyle saldırmaz. Onu sabah akşam beyaz ceylanlar (dağ keçileri) besler, onların sütünü içer, etlerini yer.<sup>30</sup>

İbnü'l Hanefiyye için üretilen mitolojik tasvirlerde panter, aslan, ceylan, yabani sığırlar gibi hayvan motifleri, diğer dini geleneklerin kurtarıcı anlayışında da göze çarpmaktadır. Söz konusu hayvanların, mukaddes saydıkları İbnü'l-Hanefiyye'ye hiçbir şekilde saldırmayarak onu besleyeceğine dair tasvirler, Yahudi tasavvurunda Mesih döneminde hayvanların vahşiliklerinin kaybolacağı, kurtla kuzunun bir arada yaşayacağı, kaplan ile oğlağın birlikte yatacağı, aslan ile sığırın yan yana duracağı şeklindeki anlatımla benzerlik göstermektedir.<sup>31</sup> Zerdüş inanişinde da ikinci kurtarıcı olarak inanılan Uşidermah/Ushedarmah (Av. Ukhshyat-nemah) yeryüzünde bulunduğu dönemlerde kurtların dünyadan kaybolup gideceği, yılanlar ve insanlara zarar veren diğer her türlü yaratığın dünyadan uzaklaşıp kaybolacağı şeklinde bir anlatım söz konusudur.<sup>32</sup>

Yine Yahudi kutsal metni Ahd-i Atik'te İlya'nın "*Kerit Vadisi'nde gizlendiği vakit, sabah akşam kargaların ona getirdiği et ve ekmekle*

<sup>30</sup> Kummî, *Kitâbü'l-makalat ve'l-fırak*, 27, 35-37; Nevbahtî, *Fırakü's-Şia*, 25-26; Kummî-Nevbahtî, *Şü Fırkalar*, 124, 134-136; *et-Tabsîr*, 31; Avcu, *İslam'ın İlk Marjinaleri Gulat-ı Şia*, 349

<sup>31</sup> Yşa. 11:6-9; Benzer ifadeler için ayrıca bk. Yşa. 65:25; Fadıl Ayğın, "Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri", *Sürt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2 (2019), 239-240.

<sup>32</sup> Nimet Yıldırım, *İran Mitolojisi* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 520; Zerdüş zaman tasavvuruna göre dünyanın seyri her biri üç bin yıldan oluşan dört dönemden geçmektedir. Son dönemde her bin yılın başında Zerdüş'ün soyundan kötülüklerle mücadele edecek, kötülükleri ortadan kaldırarak adalet tesis edecek bir kurtarıcı gelecektir. Üç kurtarıcının isimleri, Uşidar/Usedar ve Uşidermah/Ushedarmah ve Saoşyant/Sošyânt olarak geçmektedir. Bk. Mehmet Emin Sular, *Modern İran'da Zerdüştiler* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2019), 143-144.

*beslenip vadiden su içtiği*<sup>33</sup> şeklindeki anlatım, Keysânî çevrelerde İbnü'l-Hanefiyye'nin "*Radva dağında sabah akşam beyaz ceylanların (dağ keçileri) sütünden içip etlerini yiyerek beslendiği, bal ve su kaynağından rızıklanarak yaşadığı*" mitine benzeşim açısından dikkat çekmektedir.

Hayvan motifleri, Sümer toplumunda şairlerin adaletsizlik, yoksulluk ve baskı görülen dönemlerde krallar için halkın düşlediği ve özlemine çektiği kurtarıcı profili anlatımında da görülmektedir. Kraliyet ilahileri olarak tanımlanan şiirsel metinlerde göze çarpan hususlardan biri, kralların hayvanlar dünyasından alınmış benzetmelerle tasvir edilmesidir. Örnek olarak Sümer'in kurtarıcısı krallar için "*gerçek bir boğa dölü, başı, gövdesi benekli*", "*ejderhadan doğan sert bakışlı aslan*", "*bol sütle beslenmiş ateşli bir panter*", "*aslandan doğan güçlü bir savaşçı*" şeklinde bazı benzetmeler dikkat çekmektedir.<sup>34</sup> Antik Yakın Doğu coğrafyasında, Kenan-Ugarit mitolojisinin kurtarıcı kahramanı Baal'ın yaşadığı düşünülerek, onun geri dönüp egemenliği sağlayacağı, ebediyen kral olacağı ve "*öküzün sesi ceylan sesine, şahinin sesi de serçe sesine benzediği zaman*" bir barış çağı başlatacağı anlatılmaktadır.<sup>35</sup>

Hayvanlar, mitolojik anlatılarda sadece fiziksel varlıklar değil, aynı zamanda derin sembolizm taşıyan figürlerdir. Örneğin, İbnü'l-Hanefiyye tasvirinden geçen aslan motifi, kurtarıcı teması bağlamında mitolojik anlatılarda sıkça kullanılan heybetli görünümü ve güçlü kükremesiyle ormanların kralı olarak bilinen, yırtıcı bir hayvan olarak birçok kültürde gücü simgeler. Aslan figürü, savaşçı kahramanlar, krallar ve savaşçı tanrı ve tanrıçalar için kullanılan bir sembol olmuştur. Neo-Asur ve Babil dönemlerinde aslanın koruyucu gücüne inanılırdı.<sup>36</sup> Eliade, neolitik çağda kadın heykelleri hakkında bilgi aktarırken, Knossos mühründe bir Tanrıçanın, önünde bir aslan ya da bir koçu boynundan tutarken veya iki hayvan arasında ayakta tasvir edilir biçimde taşların üzerine oyulmuş olduğunu nakletmektedir.<sup>37</sup> Aslan, İslam geleneğinde bazı şahısların tasvirinde de göze çarpma-

<sup>33</sup> 1Kr. 17:5-6.

<sup>34</sup> Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, çev. Hamide Koyukan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002) 315, 331-332.

<sup>35</sup> G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends* (Edinburg: T&T. Clark, 1976), 9, 113, 119.

<sup>36</sup> Deniz Gezgin, *Hayvan Mitosları* (İstanbul: Sel Yayınları, 2007), 25-27.

<sup>37</sup> Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000), 1/163.

tadır. Hz. Ali, genellikle “Esedullah /Allah’ın aslanı” veya Fars coğrafyasında “Ali-Şir” ve Türk etkisi altındaki bölgelerde Aslan Ali veya Ali Aslan gibi nitelendirmelerle Allah’ın aslanı olarak övülmüştür.<sup>38</sup>

Örneklerden anlaşılacağı üzere, insanlığın kolektif dünyasının ürünü olan mitsel anlatılarda hayvan motifleri, anlamı zenginleştiren güçlü bir sembolizm unsuru olarak nitelendirilebilir. Farklı toplum ve medeniyetlerin mitlerinde benzer veya ortak imgelerin kullanılması, mitlerin yaratılmasında ortak bir bilinçaltı ve psikolojinin etkili olduğu ve karşılıklı kültürel etkileşimlerin ihtimalini göstermektedir.<sup>39</sup> Bu da Şiî mehdî tasavvurundaki mitosların, diğer toplumların mitsel birikiminden izler taşımasını, doğal bir sürecin neticesi olarak değerlendirme imkânı sunmaktadır.

## 2.2. Doğa Motifleri

Mitolojik anlatılarda sıkça kullanılan doğa motifleri, doğanın gücü ve gizemini, tabiat olaylarını anlamlandırma çabasını yansıtan zengin sembollerdir. Hemen hemen bütün medeniyetlerin mitolojilerinde farklı anlamlar taşıyan veya durumları sembolize eden, daha çok tanrısal özellikler yüklenmiş gök, güneş, yer, deniz, su, dağ, rüzgâr, fırtına, gök gürültüsü, şimşek gibi doğa unsurları yoğun bir şekilde göze çarpmaktadır. Söz konusu bu motiflerden bazıları, aşırı Şiî kesimlerin mehdî anlayışında kurtarıcı şahsiyetlerin tasvirinde öne çıkmaktadır.

Birçok kültür ve antik inanç sisteminde yer alan dağ motifi, Şiî-Gulât hareketlerin mehdîlik tasvirlerinde de sıkça göze çarpmaktadır. Dağlar, yükselteleri, zirveleri ve vadileri ile insanoğlunun doğayla kurduğu derin ve karmaşık ilişkileri yansıtan semboller olarak nitelendirilebilir. Yüksek dağların, bazen bizzat tanrı mekânları olarak kutsiyet kazanırken, bazen de Tanrı mekânı olan göğe yakınlıkları sebebiyle ululuk, yücelik sembolü veya kutsal mekânlar olarak görüldüğü ifade edilmiştir.<sup>40</sup> Dağlar ve tepeler, tarihin bilinen en eski devirlerinden beri yükseklikleri, gökyüzüne yakınlıkları dolayısıyla insanların gözünde ululuk, yücelik ve ilâhîlik timsali kabul edilmiş, bu açıdan

<sup>38</sup> Annemarie Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri* (İstanbul: Kabcı Yayınevi, 2004), 48.

<sup>39</sup> Cengiz Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek: Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 25.

<sup>40</sup> Göcen, *Psikoloji, Mitoloji ve Din*, 318; Mitolojide “Kozmik Dağ” motifi ile ilgili örnekler için bk. Mircea Eliade, *Şamanizm*, çev. İsmet Birkan (Ankara: İmge Kitabevi, 1999), 298-302.

insanüstü varlıkların, ilâhların mekânı olarak düşünölmüştür. Buralar genellikle ilâhlarla temasa geçilen yerlerdir.<sup>41</sup> Bu şekilde çeşitli din ve kültürlerde bir dağ kültü meydana gelmiştir. Genellikle her mitolojide en azından bir tane kutsal dağ bulunur. Armstrong'a göre, insanlar gökyüzünün temsil ettiği aşkınlık deneyimi edinmeye can atarak insana özgü zayıflıklarından kurtulacaklarını ve onun ötesine geçebileceklerini düşünmüşlerdi. Mitolojide dağların kutsal kabul edilmesinin altında da bu yatmaktadır.<sup>42</sup> Bu açıdan dağlar toplumların mitolojik anlatılarında simgesel ve dinî değeri yoğun motiflerden biri olarak gösterilebilir.

Klasik kaynaklarda aşırı Şii fırkalarından Keysaniyye'nin, ilk mehdilik iddialarının şahsında yaygınlaşarak itikadileştiği Muhammed b. Hanefiyye'nin ölmeyip Radva Dağı'nda gizlendiği ve vakti geldiğinde oradan çıkacağı şeklindeki inançları nakledilmiştir.<sup>43</sup> Muhammed b. Hanefiyye'nin vefatının ardından onun mehdiliğini ilk dile getiren Kerbiyye'nin ilk öncülerine göre İbnü'l-Hanefiyye gizlenmiştir ve onun nerede olduğu bilinemez. Fakat o yakında dönecek ve yeryüzüne hâkim olacaktır. Onun kayboluşundan (gaybet) dönüşüne (rec'at) kadar, imam yoktur.<sup>44</sup> Bu fikirlerine göre mehdinin yerinin belli olmaması kuşkuya sebebiyet vermiş olacak ki hicri birinci asrın son çeyreğinde, onun Mekke ile Medine arasındaki Radva Dağı'nda gizlenmekte olduğu öne sürölmüştür.<sup>45</sup> Diğer Şii fırkalarda da beklenen mehdî olarak kabul ettikleri isimler için benzer bir tasvir söz konusudur. Harbiyye fırkasının bazı mensuplarına göre Abdullah b. Muaviye ölmeyip İsfahan dağlarında ikamet etmektedir.<sup>46</sup> Muğiriyye, Küfe'de isyan ederek 145/762 yılında öldürölen Muhammed b. Ab-

<sup>41</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 114.

<sup>42</sup> Karen Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil (İstanbul: Alfa Yayınları, 2013), 26.

<sup>43</sup> Ebü'l-Hasan İbn Ebü Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfû'l-musallin*, thk. Naim Zarzur (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2005), 1/35; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 27; Ebü Saîd Nişvan b. Saîd b. Nişvan Himyeri, *el-Hürü'l-in*, thk. Kemal Mustafa (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1948), 159.

<sup>44</sup> Kummi-Nevbahti, Şii Fırkalar, 121.

<sup>45</sup> Avcu, *İslâm'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia*, 334-335.

<sup>46</sup> Kummi, *Kitâbü'l-makalat*, 35; Nevbahti, *Fırakü's-Şia*, 75; Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyin*, 1/37-38.

dullah en-Nefsüzzekiyye'nin ölmediğini ve Alemiyye/Tamiyye dağında bir yerde yaşadığını ve zamanı gelince rec'at edeceğini ileri sürmüştür.<sup>47</sup>

Mehdî kabul ettikleri liderlerinin ölmeyip bir dağda yaşadığı veya gizlendiğine dair fikirler sadece Şii fırkalarda değil diğer bazı topluluklarda da görülmektedir. Bu noktada Mübeyyiza<sup>48</sup> fırkasının Ebû Müslim el-Horasanî için öne sürdüğü mehdilik tasavvuruna göre, Ebû Müslim öldürülmedi, ak bir güvercin olup uçtu. Rey dağlarında bakırdan yapılmış bir kalede ortaya çıkacağı ve düşmanlarından intikam alacağı günü beklemektedir. Vakti geldiğinde zuhur edip zalimlerle savaşacak ve dünyaya adaleti sağlayacaktır.<sup>49</sup> Yine Emevî soyundan, Abbasi karşıtı bir isyanda Suriyelilerin, Ebu Muhammed'in ölümünü kabul etmeyip zaferle yeniden ortaya çıkacağı Taif dağlarında gizlendiğine inandıkları öne sürülmüştür.<sup>50</sup>

Diğer dini geleneklerin kurtarıcı anlayışlarında da dağlar önemli bir unsur olarak yer almaktadır. Kurtarıcı tasavvuru ekseninde Hinduizm'de Himalaya Dağları, Budizm'de Grdhrakuta dağı, Zerdüştilikte Tanrı (Uşida) dağı, Yahudilikte Sina dağı<sup>51</sup> ve Sion (Siyon/Zion)

<sup>47</sup> Kummi, *Kitâbü'l-makalat*, 76; Nevbahtî, *Fırakü's-Şia*, 108-109; Kummi/Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 190; Bazı kaynaklarda Hâcir Dağı olarak kaydedilmektedir. Bk. Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyin*, 1/38; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 148.

<sup>48</sup> Ebû Müslim'in ismini kullanarak bazı aşırı fikirler ileri süren gruplardan biri olan Mübeyyiza, Abbâsilerin ilk döneminde Maveraünnehir civarında yaşayan aşırı bir kesim olarak kabul edilebilir.

<sup>49</sup> Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist* lthk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1417/1997), 418; Cem Zorlu, *Abbâsilere Yönelik Dinî ve Siyasi İsyânlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 145.

<sup>50</sup> Henri Lammens, (1922) Le "Sofiani: Héros National des Arabes Syriens", *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 21 (1923), 139.

<sup>51</sup> Sina Dağı, Yahudi, Hıristiyan ve İslâm geleneklerinde Hz. Mûsâ'ya Tevrat'ın verildiği yer olarak kabul edilir. Ahdi Atik'te Sina Dağı'na yapılan yolculuk, Tanrı'nın burada halkıyla yapılan anlaşma için bk. Çıkış, 3:1-21; 16:1-35; 19:3-6; Kur'an-ı Kerim'de bu dağ geçmektedir. "Tin'e (incir) ve Zeytin'a and olsun, Sina Dağı'na andolsun ve bu güvenli beldeye andolsun ki..." Tin, 95/1-3; Bu ayete dayanarak Harbiyye fırkasına mensup İbn Harb taraftarları Eşbat'ın (torun/şan ve şeref sahibi budun) dört imam olduğu fikrini benimzedikten sonra her bir imam için mitolojik ifadeler kullanmışlardır. Buna göre imamet (hilafet) dört kişide olduğu ve sembolik bir anlatımla burada İncir'in Ali; Zeytin'in Hasan; Sina Dağı'nın Hüseyin ve güvenli şehrin Muhammed b. Hanefiyye olduğu nakledilmiştir. Allah onlara yemin etmiştir. Bk. Kummi, *Kitâbü'l-makalat*, 28-29; Kummi-Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 122-123.



dağı,<sup>52</sup> Hıristiyanlıkta Moriya dağının önemi ifade edilmektedir.<sup>53</sup> Yahudi dini düşüncesinde, Mesih'in ortaya çıkmasından üç gün önce görünecek olan İlya'nın (Eliyyahu), Filistin Dağlarında Mesih'in gelişini müjdeleyeceği aktarılmaktadır.<sup>54</sup> Yine Hıristiyanlıkta ilahi karaktere sahip olan İsa'nın Zeytin Dağında bir bulut içerisinde semaya yükseldiği,<sup>55</sup> ikinci kez Tanrının Krallığı dönemini başlatana kadar yeryüzüne dönmeden semada kalacağı,<sup>56</sup> bir kurtarıcı olarak yeryüzüne ineceği inancı mevcuttur. Dini geleneklerin dışında birçok mitolojik anlatılarda dağ motifi sıkça kullanılmaktadır. Mitolojilerde tanrılar dağlarda yaşarlar veya dağların zirvelerine yerleşirler. Örneğin, Yunan mitolojisinde Olimpos Dağı, Yunan tanrılarının yaşadığı, insanların işlerini yönettikleri yer olarak geçmektedir.<sup>57</sup>

Dağlar dışında tabiatın sembollerinden *bulut*, *şimşek* ve *yıldırım* gibi unsurlar da kurtarıcı tasvirinde öne çıkan doğa motifleri arasındadır. Kaynaklarda yer alan ifadelerle göre, İbn Sebe, Ali b. Ebi Talib'in ölmediğini ve bulutların üstünde olduğunu, yer ve gök arasında bulutların emrinde hareket ettiğini ileri sürmüştür.<sup>58</sup> Ona göre Hz. Ali bulutlardadır, sesi şimşek, tebessümü yıldırımdır. Şimşek veya yıldırım sesi duyduklarında "*Selam sana olsun ya emire'l-mu'minin*" diye selam verirler. O bir müddet sonra yeryüzüne inerek adaleti tekrar tesis edecektir. Sebeiyye mensupları, Hz. Ali'nin ölmediğini ve onun bulutların üstünde olduğunu, yer ve gök arasında bulutların emrinde hareket ettiği, ineceği vakti beklediğini iddia etmişlerdir.<sup>59</sup>

<sup>52</sup> "Ama kurtulanlar Siyon Dağı'nda toplanacak. Ve orası kutsal olacak." Bk. Ova. 1:17; Yoe. 2:32.

<sup>53</sup> Geniş bilgi için bk. Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi ve Mesih Tasavvuru* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017), 51-52.

<sup>54</sup> Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, 105; Yahudi metinlerinde Yusuf soyundan gelecek olan Mesih'in Celile'de ortaya çıkacağına dair pek çok rivayet bulunmaktadır. Yusuf soyundan gelecek Mesih'in Celile Dağı'nda zuhur edeceği ifade edilmektedir. Bk. Yasin Meral, *Yahudi Dini Literatüründe Mesih, Decal ve Gog-Magog* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 34.

<sup>55</sup> Luk. 24:50-51.

<sup>56</sup> Şinasi Gündüz vd., *Dinlerde Yükseliş Motifleri* (İstanbul: Vadi Yayınları, 1996), 58.

<sup>57</sup> Kathryn Wilkinson, *Kökenleri ve Anlamlarıyla Semboller ve İşaretler*, çev. Seda Toksoy (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 29.

<sup>58</sup> Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd ez-Zahiri İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetu'l-Hanci, ts.), 4/138.

<sup>59</sup> Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed Şehristâni, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1404), 1/182; İbn Sebe ve Sebeiyye fırkasının bu konudaki görüşleri için ayrıca bk. Kummî, *Kitâbü'l-makalat*, 20-21; Bağdâdi, *el-Fark beyne'l-fırak*, 143; İsfereyini, *et-Tab-sir*, 71.

Sebeyye'den bir grubun, Ali'nin ölmediğini fakat bulutların içinde olduğunu, berrak, beyaz, nurlu ve parlak bir bulut görününce ona doğru kalkarak dua ettikleri, Ali'nin bulutlar içinde yanımızdan geçti dedikleri aktarılır.<sup>60</sup> Malatî, onların "Ali bulutlar içinde" şeklinde sözlerinin, aslında sehab (bulut) olarak isimlendirilen sarığını giyip gelen Hz. Ali'ye, Hz. Peygamber'in söylediği söz olduğunu nakleder. Yani Ali sehab olarak isimlendirilen sarık ile gelince Hz. Peygamber ona bu sözü söylemişti.<sup>61</sup> İbn Sebe taraftarları Sebeilerin bu rivayete dayanarak "bulut" imgesini yukarıdaki gibi farklı bir şekilde tevil ettikleri anlaşılmaktadır.

Sebeilerin bu sözleriyle ilgili olarak kaynaklarda bazı rivayetler aktarılmaktadır. Şâir İshak b. Süveyd onları şu sözleriyle yermektedir: "...Ali'yi andıkları zaman bulutlara selam veren bir topluluktan da uzaklaştım..."<sup>62</sup> İbn Hazm da, İbn Sebe'nin "Ali bulutlardadır." şeklindeki sözlerini aktardıktan sonra "Şaşılacak bir şey! Yüce Allah'ın buyurduğu gibi, yer ile gök arasında hizmete amade kılınan o kadar çok bulut var ki, acaba Ali hangi bulutun içindedir?!" şeklindeki sözleri ile istihza etmektedir.<sup>63</sup> İbn Haldun da Hz. Ali için bulut imgesi geçen bir rivayet aktarmaktadır. Abdullah b. Lehia'nın (ö. 174/790) hakkında Nesai'nin şu sözlerini nakleder: "Lehia akılca zayıf bir kişi idi, derdi ki: Hz. Ali, bulutlardadır, bizimle oturur, bir bulut görünce, işte Hz. Ali, bulut içinde geçti gitti, derdi."<sup>64</sup>

Harbiyye fırkasına mensup İbn Harb taraftarlarına göre, beklenen mehdî, Muhammed b. el-Hanefiyye bulutlara binecek, rüzgârı estirecek, selleri coşturacaktır.<sup>65</sup> Burada Hz. Ali ve Muhammed b. Hanefiyye için kullanılan bulut, şimşek, rüzgâr, yıldırım gibi sembolik unsurlar ile kurtarıcı tasavvuruna mitolojik bir boyut kazandırılmıştır.

Antik uygarlıkların mitsel söylencelerinde ve diğer dini geleneklerde de bulut, fırtına, gök gürültüsü, şimşek, yıldırım gibi imgelerle

<sup>60</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida*, thk. Muhammed Zahid b. Hasan el-Kevseri (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, ts.), 18.

<sup>61</sup> Malatî, *et-Tenbîh*, 19.

<sup>62</sup> Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Cabir Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Riyaz Zirikli, Süheyl Zekkar. (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1417/1996), 11/294; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 71.

<sup>63</sup> İbn Hazm, *el-Fasl* 3/448.

<sup>64</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 1/589; Nakilde geçen Abdullah b. Lehia (ö. 174/790) hakkında geniş bilgi için bk. Nihat Dalgın, "İbn Lehia", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 158-159.

<sup>65</sup> Kummî, *Kitâbü'l-makalat*, 28; Kummî-Nevbahtî, *Şü Fırkalar*, 123.

karşılaşmak mümkündür. Fırtınalar genellikle savaşçı tanrılar ve yüce kutsal varlıklarla ilişkilendirilmiştir. Gök gürültüsü pek çok kültürde yaratıcı bir güç ve bereket yağmurunun müjdecisi olarak görülmektedir. İncil'deki öykülerde Tanrı'nın sesini temsil ederken, şimşek de doğurganlık, bereket ve aydınlanma getirir.<sup>66</sup> Birbiriyle yakın ilişki kurulan Çin mitolojisindeki ejderha ve su, Mısır mitolojisindeki Osiris ve Nil nehri, Hindistan mitolojisinde geçen İndra ve kuraklık ejderhası mitlerinde de tabiat motiflerine dikkat çekilebilir. Bu mitlerdeki ejderhalar havuzda yaşar, uçarak bulutlara yükselir, gök gürültüsü sesi çıkarır ve yağmur yağmasına sebep olur.<sup>67</sup> Bulutların mitolojik anlatılardaki anlam ve kullanım biçimlerine bakıldığında birçok mitolojide tanrıların veya yarı-tanrıların gökyüzüne çıkarak bulutlarda veya gökyüzünde yolculuk ettikleri söylenir. Mitolojik hikayelerde karakterler sık sık gökyüzünde veya bulutların üzerinde fantastik yolculuklar yaparlar. Ugarit mitinin kurtarıcı kahramanı, aynı zamanda Tanrılar panteonunda, fırtına tanrısı ve yağmur yağdıran bereket tanrısı Baal figürü “*bulutların süvarisi*” olarak nitelendirilmiştir.<sup>68</sup>

İran geleneğinde Zerdüşt'ün, bir ışık bulutu içerisinde semaya seyahatini tamamladıktan sonra tekrar yeryüzüne döneceği fikri mevcuttur.<sup>69</sup> Bu fikir, Şii-Gulât hareketlerindeki gaybet ve mehdî inançlarını çağrıştırmaktadır. Bu noktada Darmesteter, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin vefatından sonra ortaya çıkan rec'at fikrini İran mitolojisine bağlamaktadır. Ona göre ölmüş ancak ya gizlenmiş ya da uykuda olduğuna inanılan, dönüş zamanı beklenen bir kahraman miti, Pers mitolojisinin en sevilen efsanelerinden biri olup İslam'a

<sup>66</sup> Wilkinson, *Kökenleri ve Anlamlarıyla Semboller ve İşaretler*, 34.

<sup>67</sup> Donald A. Mackenzie, *Çin ve Japon Mitolojisi*, çev. Koray Akten (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), 55.

<sup>68</sup> *rkb. 'rpt. (Cloud rider -Bulutların Süvarisi-)* Bk. Wayne T. Pitard, “Just How Many Monsters Did Anat Fight (KTU 1.3 III 38–47)?” *Ugarit at Seventy-Five*, ed. K. Lawson Younger (Indiana: Eisenbrauns, 2007), 76; Ayrıca bk. Mark S. Smith- Wayne T. Pitard, *The Ugaritic Baal Cycle Volume II: Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3-1.4* (Leiden; Boston: E.J. Brill, 2009), 119, 228, 292, 449.

<sup>69</sup> Nag Hammadi literatürü içerisinde yer alan bir metne göre, Zerdüşt çölde, kâinat ve kainatla ilgili güçler konusunda dolaşıp dururken kendisine bir melek gelir ve onu zihinsel çelişkilerinden ve kargaşalardan kurtarmak amacıyla fizikötesi alemlere doğru ruhsal bir seyahate çıkarır. Bk. John H. Sieber, “Zostrinos”, *The Nag Hammadi Library in English*, ed. J. M. Robinson (New York: HarperCollins Publishers, 1990), 403-404; akt. Şinasi Gündüz vd., *Dinlerde Yükseliş Motifleri* (İstanbul: Vadi Yayınları, 1996), 55.

geçmiştir.<sup>70</sup> Bunun kökeni de güneşin gece veya bulutlarla örtüldükten sonra yeniden ortaya çıktığı doğa mitinden gelir.<sup>71</sup>

Yahudi kurtarıcı anlayışına göre, Davud oğlu Mesih bulutların arasından ortaya çıkacaktır. Daniel’de geçen bir pasajda mesih anlamında kullanılan “İnsanoğlu”na saltanat/krallık verileceği ve bu saltanatın ebediyen süreceği şöyle ifade edilmektedir: “Gece görümlerinde insanoğluna benzer birinin bulutlarıyla geldiğini gördüm. Eski den beri var olanın yanına doğru ilerledi, onun önüne getirildi. Ona egemenlik, yücelik ve krallık verildi. Bütün halklar, uluslar ve her dil den insan ona tapındı. Egemenliği hiç bitmeyecek sonsuz bir egemenlik, krallığı hiç yıkılmayacak bir krallıktır.”<sup>72</sup> Hıristiyanlıkta da bir bulut içerisinde semaya yükseldiğine inanılan<sup>73</sup> İsa’nın, Mesih öncesi dönemde gerçekleşecek bir dizi olaydan sonra<sup>74</sup> gökteki bulutlar üzerinde büyük bir ihtişamla geleceği anlatılır.<sup>75</sup> O göğün bulutları arasından kurtuluş işini tamamlamak için tekrar gelecek ve insanların (ölümden) dirilişiyle yargılanmaları gerçekleşecektir.<sup>76</sup> Doğa motifleri, Mesih’in geleceği beklenen zamanı tasvir eden pasajlarda da geçmektedir. Mesih’in gelişini önceden haber verecek ve onun gelişine rehberlik edecek doğaüstü olaylar şu şekilde aktarılmaktadır: “güneş, ay veya yıldızların bulunmadığı, bulut, gök gürültüsü, şimşek, rüzgâr, su veya hava olmayan bir günden bahsediyorum, karanlık veya akşam veya sabah, yaz, bahar, sıcaklık veya kış, don, soğuk, dolu, yağmur veya çiy, öğle veya gece, şafak veya parlaklık veya ışık olmayan bir

<sup>70</sup> Darmesteter, bu noktada İran mitolojinde çeşitli kahramanlık miti örnekleri sunmaktadır. Bk. James Darmesteter, *The Mahdi -Past and Present-* (New York: Harper & Brothers Publishers, 1885), 29-30.

<sup>71</sup> Darmesteter, *The Mahdi*, 26-32.

<sup>72</sup> Dan. 7:13-14; Bu pasajın “İşte, kralın alçakgönüllü ve bir eşeğin sırtında sana geliyor” (Zekeriya 9:9) cümlesiyle çeliştiği iddiasına karşı Meral, şöyle bir değerlendirmede aktarır: “Eğer İsrailoğulları kurtuluşu hak ederlerse [Mesih] bulutlarla gelecek, eğer hak etmezlerse mütevazî bir şekilde eşeğin sırtında gelecek.” Meral, *Yahudi Dinî Literatüründe Mesih, Deccal ve Gog-Magog*, 62.

<sup>73</sup> Luk. 24:50-51.

<sup>74</sup> O günlerde, güneş kararacak, ay ışığını vermeyecek, yıldızlar gökten düşmekte olacak ve göklerde olan kudretler sarsılacaktır. O zaman insanoğlunun büyük kudret ve izzetle bulutlarda geldiğini göreceklendir. Bk. Joseph Campbell, *Batı Mitolojisi*, çev. Kudret Emiroğlu (Ankara: İmge Kitabevi, 2003), 248.

<sup>75</sup> Mat. 24:3-30; Mar. 13:1-31; Luk. 21:5-33.

<sup>76</sup> 1Kor., 15:23 vd.

*günden bahsediyorum, (o gün) sadece En Yüksek olanın görkeminin parıltısı olacak...*<sup>77</sup>

Farklı din ve kültürlerin mitolojiye dair bazı anlatılarında, benzer temaların yakın coğrafyadaki toplumlar arasında kullanılması kısmen anlaşılabilir. Ancak birbirinden çok uzakta ve ilgileri olmayan, etkileşimlerin daha sınırlı olduğu toplulukların bazı ortak temalar barındırması, dini ya da mitolojik birtakım semboller kullanmış olması durumu ilginç kılmaktadır. Yine de bu ilginç durum şimdilik “etkileşim” kavramıyla açıklanmaya çalışılmaktadır.<sup>78</sup>

### 2.3. Nesne Motifleri

Kurtarıcı tasavvurlarında, kurtuluş temasını daha vurgulu hale getirmek, olayın derinliğini artırmak ve insanlar üzerinde güçlü bir etki yaratmak için sembolik anlamda bazı nesnelere kullanılmıştır. Kılıç, asa/sopa, bayrak, elbise gibi nesnelere, mitolojik hikayelerde somut anlamının ötesine geçerek sembolizm ve metaforların gücünü taşırlar. Bu nesnelere bazıları, kurtarıcı anlayışlarında da kurtarıcı şahsiyetin önemli bir parçası olarak kullanılırlar.

*Kılıç*, din veya mitolojiyle ilgili hikayelerde sıklıkla kullanılan güçlü bir semboldür. Gulât-ı Şîa fırkalarında kurtarıcı tasvirlerinde kılıç imgesinin kullanımına dair bazı örnekler söz konusudur. Hz. Ali için geçen şu ifadelerde kılıç motifi göze çarpmaktadır: “*Biz onun delil ve burhanıyla Arab’ı yönettiği gibi kılıcı ve kurbacıyla onları tekrar te’cip edinceye kadar onun öldürülmediğini ve ölmeyeceğini, fısıldanan sözü işittiğini, yeraltında saklı olan her şeyi bildiğini ve parlak, keskin bir kılıcın parladığı gibi karanlıkta kesin olarak parladığını biliyoruz.*”<sup>79</sup> Burada geçen “*keskin bir kılıcın parladığı gibi karanlıkta kesin olarak parladığını*” ifadesi, Hasan b. Sabit (ö. 60/680)’in Hz. Peygamber’i methettiği şu dizeler ile şaşırtıcı bir benzerlik göstermektedir. “*(O) Keskin Hint kılıcının parıltısı gibi parlayan ve karanlıkta yol gösteren aydınlatici bir kandildir.*”<sup>80</sup> Ka’b b. Züheyr de Hz. Peygamber için “*Muhakkak ki Rasûlullah (s.a.v.) Allah’ın nuruyla hak ve hidayete ulaşan*

<sup>77</sup> II. Esdras, 7:39-43 (<https://www.biblegateway.com/passage/?search=2%20Esdras%207&version=RSV> Erişim tarihi: 10.10.2023); Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek*, 91.

<sup>78</sup> Mehmet Ateş, *Mitolojiler ve Semboller* (İstanbul: Aksiseda Matbaası, 2001), 11.

<sup>79</sup> Kummî, *Kitâbü'l-makalat*, 20; Nevbahtî, *Fırakü's-Şîa*, 19.

<sup>80</sup> Bk. Hâssân b. Sâbit el-Enşârî, *Divânü Hâssân b. Sâbit el-Enşârî*, şrh. Abdullah Muhennâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 54.

*keskin kılıçlardan bir kılıçtır.*<sup>81</sup> şeklinde bir beyitte kılıç benzetmesinde bulunmuştur.

Kılıç imgesi ile ilgili İbnü'l Hanefiyye'nin Abdullah b. Zübeyr'in esaretinden kurtulduktan sonra Kufe'ye gitmek istemesi üzerine Muhtar es-Sekafi'nin ona nispetle dile getirdiği “Sizin şu beldenize gelecek olan Mehdi'nin öyle bir alameti vardır ki; kendisine çarşıda bir adam kılıçla vursa, kılıç ona zarar vermez ve (hatta) onda bir iz (dahi) bırakmaz.”<sup>82</sup> şeklindeki sözlerini de aktarmak gerekir. Daha sonraki asırlarda Kerbiyye çevreleri tarafından İbnü'l-Hanefiyye adına üretilen mitolojik anlatılarda kılıç motifinin kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda şöyle bir rivayet nakledilmektedir:

“... Muhammed b. el-Hanefiyye semaya çıkacak, göklere yükselecek, güneşin şuasının hemen önünde kılıcını çekecek ve onun ışığını söndürerek onu dürecektir.... Onun kılıcı yıldırım parçasıdır. Yeryüzünde ondan başka yıldırım parçası bir kılıç yoktur. ...Musa'nın esasına verildiği gibi onun kılıcına da bu marifet verildi. O güneşin önünde kılıcını şiddetli bir şekilde salladığından, İblis hariç yerdeki ve gökteki herkes onu görecek. Sonra yeryüzüne inecek ve onu ele geçirecek.”<sup>83</sup>

Kılıç gibi bazı eşyalar veya nesnelere kutsalla olan temasları dolayısıyla özel bir kutsiyet kazanarak muhtevalarını teşkil eden varlıklardan ayrılırlar. Mitolojik anlatılarda birçok farklı anlam taşıyabilen kılıç imgesi diğer toplumların kurtarıcı tasavvurlarında da dikkat çekmektedir. Örneğin Hinduizm'in kurtarıcı Kalki, Şiva'nın kendisine hediye edeceği kılıcı ve zırhı kullanacaktır.<sup>84</sup> Kalki dünyanın düzeninin bozulduğu bir zamanda beyaz bir ata binmiş, elinde kılıç sallayan bir savaşçı olarak ortaya çıkacak ve dünyayı kötülüklerden arındıracaktır.<sup>85</sup> Kurtarıcı tasvirlerinde öne çıkan kılıç imgesinin, kurtarıcı şahsiyetin gücünü sembolize ettiği düşünülmektedir. Kurtarıcı, zulüm ve haksızlıklarla dolu yeryüzünde kötülüğe karşı savaşarak adalet ve barışı sağlamak için bu sembolü kullanmaktadır. Bu noktada

<sup>81</sup> Ebü'l-Mudarrab (Ebü Ukbe) Kâ'b b. Zühreyr b. Rebia, *Divanu Ka'b b. Zühreyr*, thk. Ali Fe'ur (Beyrut: Daru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1317/1997) 60 vd; O dönemde Araplar arasında en meşhur ve en keskin kılıç Hint kılıçları olarak bilinirdi. Bk. *Divanu Ka'b b. Zühreyr*, 67.

<sup>82</sup> Ebü Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni ez-Zühri, *Tabakatü'l-kübrâ: tabakatü'l-hamise mine's-sahabe*, thk Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1421/2001), 8/103; İsferyîni, *et-Tabstir*, 33.

<sup>83</sup> Kummî-Nevbahtî, *Şü Fırkalar*, 118-119.

<sup>84</sup> Sarıkçioğlu, *Dinlerde Mehdi ve Mesih Tasavvuru*, 118.

<sup>85</sup> *Bhagavata Purana*, 2.7.36-39; *The Bhagavad-Gita*, 41.

kılıç, adaleti ve iyiliği simgeleyen bir unsur olarak kurtarıcıların toplum veya yeryüzünü kötülüklerden arındırma amaçlarını yansıtmaktadır.

Bunun dışında bolluk ya da bereket çağrıştıran bazı motifler de dikkat çekmektedir. Kurtarıcı tasavvurlarında kullanılan bazı besinler, bereket ve yenilenmenin simgesi olarak öne çıkmıştır. Bununla ilgili olarak bal besininin ölümsüzlüğü temsil ettiği, bereketle özdeşleştirilen bir Tanrı besini olduğu ifade edilmektedir. Annelik simgesi sütün de bereket, bolluk ve ruhsal beslenmeyle ilişkilendirilmiş bir yaşam besini olduğu ve yeniden doğuş törenlerinde kullanıldığı anlatılır.<sup>86</sup>

Hz. Ali hakkında aşırı görüşler ileri sürdüğü nakledilen Abdullah b. Sebe'nin iddialarına göre Kufe mescidinde Ali için iki kaynak doğacaktır. Bunların birinden bal, diğerinden yağ fışkıracaktır. Bu iki kaynaktan da onun taraftarları avuç avuç içeceklerdir.<sup>87</sup> Benzer şekilde, Keysanî firklarının da İbnü'l-Hanefiyye'nin Radva dağında bal ve su kaynağından rızıklanarak yaşadığı, burada sabah akşam beyaz ceylanların (dağ keçileri) sütünden içip etlerini yiyerek beslendiğine dair tasvirlerini hatırlatmak gerekir. Mehdî olarak geri dönüşü beklenen Muhammed b. el-Hanefiyye'nin gnostik bir kurtarıcıya dönüştürüldüğünü gösteren şu ifadeler de önemlidir: "... (Muhammed b. el-Hanefiyye) Yeryüzünü ele geçirdiğinde, Şam şehrinde taş üstüne taş bırakmayacak, sonra yerin derinliklerine inecek. Sonunda siyah suya ve mavi havaya ulaşacak... Daha sonra güvenli şehre (Mekke) geri dönecek. Artık yeryüzü bereketlenmiş, zalim kendi kendine insafa gelmiş ve mazluma hakkını tam olarak almıştır."<sup>88</sup> Mitsel unsurlarla bezenmiş bu anlatıda geçen bazı sembolik ifadeler, antik dönemde bazı kurtarıcı kahramanlar hakkında yapılan anlatılarla benzerlik taşımaktadır.

Antik Yakın Doğu uygarlıklarından Kenan-Ugarit mitolojik yazıtlarında Baal isimli bir kurtarıcı yeraltına inip orada öldüğü kaydedil-

<sup>86</sup> Bk. Wilkinson, *Kökenleri ve Anlamlarıyla Semboller ve İşaretler*, 100.

<sup>87</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 144; Sıddık Korkmaz, *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 141.

<sup>88</sup> Kummi-Nevbahti, *Şii Fırkalar*, 118-119; Türkçe'ye tercüme edilmiş kaynaktan, "siyah su" ve "mavi hava" terimleri parantez içinde petrol ve doğal gaz olarak belirtilmiştir. Bk. Kummi-Nevbahti, *Şii Fırkalar*, 118-119.

dikten sonra, Tanrılar panteonunun önderi El düşünde, Baal'in yaşadığını ve "gökten yağ yağdığını ve sel yataklarından bal aktığını" görür.<sup>89</sup> Bu durum şu şekilde aktarılmıştır:

*İşte, yüce Baal yaşıyor*

*İşte hükümdar, yeryüzü varlıklarının efendisi*

*Gökler yağ indiriyor*

*Vadilerden şarap akıyor*<sup>90</sup>

İbnü'l-Hanefiyye'nin yerin derinliklerine inerek, siyah su (petrol) ve mavi havaya (doğalgaz) ulaşması ile Baal'in gökten yağ yağıp sel yataklarından bal (veya şarap) akması" şeklindeki iki gelenek arasındaki sembolik anlatımın benzerliği dikkat çekmektedir.

Bolluk ve bereket teması ile ilgili benzer motifler farklı din ve kültürlerde görülmektedir. Antik Yunan mitolojisinde kurtarıcı karakter Dionysos etrafından örülen anlatılarda kayadan fişkıran su, süt ve balla dolan dereler gibi tasvirler yer almaktadır. Dionysos şenliklerinin kutlandığı gün, bir şarap kaynağı sel gibi boşalır. Kayalara vurduğu yerden su çıkması veya şarap fişkırması; toprağı kazdığı yerden oluk oluk süt akması, bal damlaması gibi Dionysos'a özgü mucizeler anlatılır.<sup>91</sup> Yahudi kurtarıcı tasavvurunda Mesih'in gelişi ile, Tanrı'nın Yahudilere vadetmiş olduğu tüm nimetlerin gerçekleşeceği, tam bir esenlik, kurtuluş ve mutluluğun hâkim olacağı Altın Çağ olarak nitelendirilebilecek bir dönemde, çöller suya kavuşup cennet olacak, kurak topraklar pınara dönecek, dağlardan şarap damlayacak, tepelerden süt fişkıracaktır.<sup>92</sup> Hıristiyan Mesih beklentilerine göre Mesih'in krallığı süresince her sabah ve akşam kutsal yağmurlar yağacak, yeryüzü insanlar çalışmadığı halde meyve ve sebzelerle dolup taşacak, kayalardan bal damlayacak, süt ve şarap pınarları dolup taşacak, vahşi hayvanlar evcilleşecektir. Çünkü Tanrı her şeyi bollukta ve suçluluk, günah olmaksızın sağlayacaktır.<sup>93</sup>

<sup>89</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/193; Driver, *Canaanite Myths and Legends*, 9, 113,119.

<sup>90</sup> Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), 118.

<sup>91</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/441, 443.

<sup>92</sup> Yşa. 32:15-18; 35/6; 41/18; Yoe 3/18.

<sup>93</sup> Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium: Revolutionary Millenarians And Mystical Anarchists of the Middle Ages* (New York: Oxford University Press, 1970), 28; Ayğan, "Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri", 240.



### Sonuç

İlkçağlardan itibaren pek çok din ve medeniyetin tarihinde mitolojik anlatılar öncelikli bir yer teşkil etmiştir. Bir toplumun yaşam tarzını, kültürel özelliklerini, inanç ve değerlerini yansıtan mitolojinin dinden sanata, edebiyattan siyasete her alanda etkisini görmek mümkündür. Bu düşünce etrafında, dinî gelenek ve kültürlerde, dünyanın sonunda gerçekleşmesi beklenen olaylar, geleceğe dair beklentiler konusunda çeşitli mitolojik söylem ve hikayeler ortaya çıkmıştır. Neredeyse tüm din ve toplumların muhayyilesinde ortak bir değer olarak yer alan geleceğe yönelik kurtarıcı beklentisinde, çeşitli mitolojik unsurlarla bezenmiş bir kurgunun tasarlandığı görülmektedir.

Tarihe bakıldığında antik çağlardan günümüze farklı coğrafyalarda yaşamış olsalar da her toplumun kurtarıcı beklentileri konusunda benzer mitolojik bir tasavvura sahip olduğu görülmektedir. Bu açıdan farklı medeniyetlerin kurtarıcı mitosların izleri, ilk aşırı Şii grupların mehdî tasavvurunda da görülmüştür. Gulât-ı Şia çevrelerinde, mehdî olarak geleceği düşlenen imamın uzun bir zaman geçtikten sonra geri dönmemesi üzerine toplumun beklentisini canlı tutmaya yönelik mitolojik bir tasvire başvurulmuştur. Bu noktada, farklı medeniyetlerin mitolojik dünyasından faydalanarak Şii gulât kesimlerin kurtarıcı anlayışında *“imamın ölümünü kabullenmeyip kaybolduğu, geri döneceği zamana kadar bir yerde saklandığı, etrafında onu besleyen ve koruyan bazı hayvanların olduğu, çeşitli besinlerden yiyip içtiği, belli bir müddet sonra kurtarıcı mehdî vasfı ile tekrar yeryüzüne gelerek zulümle dolan yeryüzünü adaletle dolduracağı”* şeklinde sembollere dayalı mitik anlatım geliştirilmiştir. Bu şekilde aşırı Şii gruplar arasında mehdîlik, zamanla çeşitli mitoslarla zenginleşerek politik ve teolojik boyutunun yanında mitolojik bir görünüm kazanmıştır.

Yaşanan olaylar, benimsenen fikirler ve inançlar, çeşitli simgesel unsurlar taşıyan mitik anlatılar ile, kullanılan imge ve motiflerle artık soyut bir anlam kazanmaya başlar. Bu şekilde fikirlerin çeşitli motiflerle zenginleştirilerek somuttan soyuta dönüşmesi yani mitselleştirilmesi, genellikle insan ve toplumlar üzerinde daha etkili olmuştur. Muhtemelen antik çağlardan günümüze değin yaşatılan, her dönemde izleri görülen mitosların yaygın olması da mitlerin söz konusu etkili fonksiyonu ile açıklanabilir. Şii çevrelerde de bu şekilde mitolojik bir kurgu ile, gizem ve olağanüstülük kazandırılmak amacıyla kurtarıcı mehdî şahsiyetlere ilgi ve beklentilerinin canlı tutulması hedeflenmiştir. Nitekim iktidarın baskıları altında ezildiği ve haksızlıklara maruz kaldığı dönemlerde toplumun, liderlerinin ölmeyip belli bir süre sonra tekrar geri geleceği beklentisini yaşatan bu tür mitsel anlatılar, bir umut kaynağı olarak görülmüş olabilir.

Farklı coğrafyalardaki dinler ve kültürlerin sembollerle zenginleştirilmiş kurgusal kurtarıcı tasvirlerde benzer motiflerin bulunması oldukça dikkat çekicidir. Sosyo-kültürel etki ve geçişkenliklerin yoğun olduğu coğrafyalarda, farklı toplumların ortak mitolojik unsurları taşıyan anlatılara sahip olması son derece olasıdır. Bu noktada çalışmamızda dikkat çekilen ilk aşırı Şii çevrelerin mehdi tasavvurundaki bazı unsurların, Ortadoğu’da yer alan dinî gelenekler ve Antik medeniyetlerin mitolojik anlatılarında yer alması doğal bir sonuç olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte, farklı toplumların mitlerinde benzer motiflerin yer almasının kökenine yönelik kesin sonuçlara varmak, genellikle karmaşık ve çok katmanlı bir süreçtir. Bu benzerlikler, toplumlar arasında sosyo-kültürel etkileşimlerin yaşandığına dair güçlü bir işaret sunsa da bu konuda kesin bir yargıda bulunmanın pek kolay olmadığını belirtmek gerekir.

#### **Kaynakça**

- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. Ankara: Seba Yayınları, 1997.
- Armstrong, Karen. *Mitlerin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil. İstanbul: Alfa Yayınları, 2013.
- Ateş, Mehmet. *Mitolojiler ve Semboller*. İstanbul: Aksiseda Matbaası, 2001.
- Avcu, Ali. *İslam’ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Ayğan, Fadıl. “Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri”, *Sürt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2 (2019), 225 – 259.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir Bağdâdî. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-naciye minhum*. thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevseri. Kahire: Neşru’s Sakafeti'l-İslamiyye, 1367/1948.
- Batuk, Cengiz. *Tarihin Sonunu Beklemek: Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003
- Belâzürî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Cabir Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Riyaz Zirikli, Süheyl Zekkar. I-XIII. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1417/1996.
- Bunfinch, Thomas. *Bunfinch’s Mythology*. New York: Grosset & Dunlap, 1913.
- Cabiri, Muhammed Abid el-Cabiri. *Arap Siyasal Aklı*. çev. Vecdi Aküz. İstanbul: Mana Yayınları, 2020.

- Campbell, Joseph. *Batı Mitolojisi*. çev. Kudret Emiroğlu. Ankara: İmge Kitabevi, 2003.
- Cohn, Norman. *The Pursuit of the Millenium: Revolutionary Millenarians And Mystical Anarchists of the Middle Ages*. New York: Oxford University Press, 1970.
- Cross, Frank Moore. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- Darmesteter, James. *The Mahdi -Past and Present-* New York: Harper & Brothers Publishers, 1885.
- Driver, G. R. *Canaanite Myths and Legends*. Edinburg: T&T. Clark, 1976.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. I-III. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2000.
- Eliade, Mircea. *Şamanizm*, çev. İsmet Birkan. Ankara: İmge Kitabevi, 1999
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. çev. Sema Rifat. İstanbul: Om Kuram Yayıncılık, 2001.
- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî. *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*. thk. Naim Zarzur. I-II. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2005.
- Gezgin, Deniz. *Hayvan Mitosları*. İstanbul: Sel Yayınları, 2007.
- Göcen, Gülüşan. *Psikoloji, Mitoloji ve Din*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018.
- Gündüz, Şinasi vd. *Dinlerde Yükseliş Motifleri*. İstanbul: Vadi Yayınları, 1996.
- Gündüz, Şinasi. *Mitoloji ile İnanç Arasında, Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar*. İstanbul: Hikav Yayınları, 2018.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- Ḥassân b. Sâbit el-Enşârî, *Divânu Ḥassân b. Sâbit el-Enşârî*, şrh. Abdullah Muhennâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Sa'd,, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, b. Meni ez-Zühri, *Tabakatü'l-kübrâ: tabakatü'l-hamise mine's-sahabe*. thk Ali Muhammed Ömer. I-XI. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1421/2001.
- İbn Haldun, *Mukaddime*. haz. Süleyman Uludağ. I-II. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd ez-Zahiri İbn Hazm. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. I-V. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, ts.
- İbnü'n-Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedim. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1997.
- İsferâyîni, Ebü'l-Muzaffer Tahir b. Muhammed el-İsferâyîni. *et-Tabîr fi'd-din ve'temyizü'l-firkati'n-nâciyye'ani'l-firaki'l-halikin*. thk. Kemal Yusuf el-Hut. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- Kâ'b b. Züheyr. Ebü'l-Mudarrab (Ebü Ukbe) Kâ'b b. Züheyr b. Rebîa, *Divanu Ka'b b. Züheyr*, thk. Ali Fe'ur. Beyrut: Darü'l Kutubi'l-İlmiyye, 1317/1997.
- Korkmaz, Sıddık. *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Kramer, Samuel Noah. *Tarih Sümer'de Başlar*. çev. Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2002.
- Kummî. Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî Ebü Halef el-Kummî. *Kitâbü'l-makalat ve'l-firak*. tsh. Muhammed Cevâd Meşkûr. Tahran: Matbaai. Haydârî, 1321.
- Kutlu, Sönmez. "Beklenen Kurtarıcı İnanışına Dayalı Siyasî ve Dini Hareketlerde Mehdilik Tipolojileri", *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 291-352. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Lammens, Henri. "Le Sofiani: Héros National des Arabes Syriens", *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 21 (1923), 131-144.
- Leach, Maria - Jerome Fried. *Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend*. New York: Funk & Wagnalls, 1984.
- Mackenzie, Donald A. *Çin ve Japon Mitolojisi*. çev. Koray Akten. Ankara: İmge Kitabevi, 1995.
- Malatî, Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida*, thk. Muhammed Zahid b. Hasan el-Kevseri. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, ty.
- Meral, Yasin. *Yahudi Dinî Literatüründe Mesih, Deccal ve Gog-Magog*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Nevbahtî. Ebü Muhammed Hasan b. Musa b. Hasan Nevbahtî. *Fırakü's-Şîa*. Beyrut: Menşuratu'r-Rıza, 1433/2012.
- Nişvan Himyeri, Ebü Saïd Nişvan b. Saïd b. Nişvan Himyeri. *el-Hürü'l-in*. thk. Kemal Mustafa. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1948.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "İslâm Tarihinin Mitolojik Kültüründen Kaynaklanan Sosyo-Politik Problemi: Mehdilik ve Mehdici Hareketler".

- Beklenen Kurtarıcı İnanıcı*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 17-34. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "İslâm'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan "Mitolojik" Kültür: "İslâm Mitolojisi". *Milel ve Nihal* 6/1 (2009), 137-163.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Pitard, Wayne T. "Just How Many Monsters Did Anat Fight (KTU 1.3 III 38-47)?" *Ugarit at Seventy-Five*, ed. K. Lawson Younger. Indiana: Eisenbrauns, 2007, 75-88.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Dinlerde Mehdî ve Mesih Tasavvuru*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017.
- Schimmel, Annemarie. *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*. İstanbul: Kabbacı Yayınevi, 2004.
- Smith, Mark S. - Pitard, Wayne T. *The Ugaritic Baal Cycle Volume II: Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3-1.4*. Leiden; Boston: E.J. Brill, 2009.
- Sular, Mehmet Emin. *Modern İran'da Zerdüştliler*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2019.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. I-II. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1404.
- The Bhagavad-Gita: A New Translation*. trans. George Feuerstein-Brenda Feuerstein. Boston: Shambhala, 2011.
- Usta, İbrahim. *İslam Öncesi Arap Mitolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Wilkinson, Kathryn. *Kökenleri ve Anlamlarıyla Semboller ve İşaretler*. çev. Seda Toksoy. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- Yıldırım, Nimet. *İran Mitolojisi*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.
- Zorlu, Cem. *Abbâsilere Yönelik Dinî ve Siyasî İşyanlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

### Extended Summary

Mythology is regarded as a significant source pertaining to the history, identity, values, beliefs, and thought structures of societies. Myths are associated with the processes of understanding, shaping, and symbolizing the world from a perspective of the values. In this context, it is evident that myths are an indispensable tool for analyzing, understanding, and interpreting the beliefs of religions and cultures, representing a sociological and historical reality. Through the myths, individuals not only express idealized qualities such as immortality, absolute power, and beauty but also articulate their aspirations for the future. These aspirations include the attainment of absolute peace and tranquility, as well as the complete eradication of moral and natural evils. Therefore, the myths, which encompass themes of the sacred, metaphysical realms, and divine entities, play a crucial role in expressing various expectations, desires, and aspirations for happiness and well-being, often associated with the concepts like the golden age, Messiah, or Mahdī.

Throughout the history, various religious traditions and mythologies have featured the narratives about the concept of a savior, spanning a wide geography that includes the Middle East, Mesopotamia, Ancient Egypt, Ancient Greece, India, America, China, and Japan. In addition to the savior beliefs in religious traditions, there are the narratives in Sumer about Tammuz, in Babylon about Marduk, in Ancient Egypt about Osiris, in the Ancient Near East Canaan-Ugarit mythology about Baal, among the Hittites about Telepinu, in Ancient Greek mythology about Dionysos and Adonis, all of whom are considered mythological savior figures. In these narratives, around these heroic figures serving as the subject of the savior idea, various mythological and symbolic motifs stand out. This phenomenon has also been observed in the context of the belief in the Mahdī among the Ghulāt factions, where certain individuals are adopted as imams. In Ghulāt circles, as the concept of Mahdism progresses through terminological or doctrinal stages, the idea of the Mahdī, particularly within the framework of the Imamate, has evolved beyond its theological meaning, enriched with various mythological elements and symbolic expressions. In the early periods of Islamic tradition, the belief in the Mahdī, which became a strong element of faith due to historical events, over time, gained a different dimension by being enriched with various myths. In this context, some evaluations have been presented on how the concept of the Mahdī has evolved and changed into a mythological dimension.

In the vision of awaiting a savior, the characters considered as saviors or heroes have, over time, transcended their human attribu-

tes and been perceived in a mythological form, elevated to a supernatural position ascribed to God or divine power, adorned with various symbols and exaggerated elements. Indeed, according to a theory proposed regarding the origins of the myths, individuals featured in mythological narratives were real historical figures who lived during certain periods, around whom extraordinary traditions and legends were constructed. In a sense, these characters have been magnified and elevated to a superhuman status. Similarly, adherents of the Ghulāt Shī'a factions, drawing inspiration from elements of savior expectations in the mythical world of ancient times and Middle Eastern religious traditions, have endeavored to elevate the imams they have perceived as Mahdī to a supernatural position through mythological and symbolic depictions. Their engagement in such an approach and the development of a corresponding conception can be attributed to the nature of the myths, which is believed to have been effective in transforming human encounters with various situations into captivating and mysterious narratives throughout the history. The suppression and persecution of ahl al-Bayt (means literally the household of the Prophet) and their supporters during the reigns of the Umayyads and Abbasids led to the emergence of extreme ideas within Shī'a communities, particularly centered around the concepts of imamate and messiahship. These ideas were formulated in a mythical fashion by factions known as Ghulāt Shī'a. Realizing their inability to alter the Umayyads through the political and physical means, some members of various Ghulāt sects used to the mythological wealth of Arab, Persian, Mithraic, Jewish, and Christian cultures. With the belief known as occultation (ghayba), they developed a portrayal suggesting that individuals from the lineage of ahl al-Bayt who had died or been killed did not truly die but rather concealed themselves in a mountain, valley, or any sacred area. Additionally, they propagated the belief in the return of these individuals (Radj'a), asserting that even if deceased, they would come back. They also constructed a narrative stating that God was in constant communication with them, revealing hidden knowledge and secrets, and that they were created from divine light. In this manner, the concept of Mahdism used for the imams, who were embraced as alternative political leaders against the Umayyads and Abbasids, within the Ghulāt Shī'a sects, evolved into a doctrine encompassing gnostic, eschatological, and mythological elements. This doctrine emphasizes the Imāms special selection by God, portraying them as the Imām of all times or the awaited Mahdī (Mahdī Muntazar, Ḳā'im Mahdī) foretold before the end of the world.

At this juncture, the paper focuses on evaluating certain aspects of the mythological dimension of the messianic belief adopted in early

Shiite movements. The paper is constructed by specifically examining motifs emphasized in the Mahdî depictions and description of the Mahdî of the some of the early extremist Shî'ites (such as Sabâbiyya, Kaysâniyya, Karbiyya, Khattâbiyya). At this stage, selected motifs based on information about Mahdism in the doctrinal writings addressing sects of Shî'î extremists are presented alongside the mythological material of other societies. However, there is a need to provide an assessment of the general methodology of the study. At this stage, selected motifs based on information about Mahdism in the genre of maqâlât al-firaq addressing sects of Shî'î extremists are presented alongside the mythological material of other societies. Methodologically, it is important to emphasize that the information obtained undergoes a comparative process for evaluation and interpretation based on common motifs. However, there is a need to provide an assessment of the general methodology of the paper.

As known, comprehensively addressing the mythological motifs and subjects in the Mahdism understanding of Islamic culture within the framework of an article is challenging. Therefore, information about specific mythological images or motifs was processed under categorical classification, including main topics such as animals, nature, and objects, serving as a representative sample. Additionally, it was considered beneficial to include themes with metaphorical, allegorical, or symbolic expression, even if they do not directly correspond to myth or mythical images. The primary focus was on Mahdî imagery of extremist Shî'î sects (Ghulât Shî'a) followed by an attempt to conduct a comparative evaluation by drawing on similar motifs from the mythologies of other societies.



**Hâriciliğın Doğuşuna Etki Eden İktisadî Arka Plan\***

Economic Background Affecting the Birth of Kharijite

Kerem ÇAVUŞLU\*\*

**Öz**

Hâriciliğın doğuşu ve teşekkül sürecine ilişkin yapılan çalışmalarda siyasî, sosyal, dinî ve kültürel etkenler üzerinde yeterince durulmuş, ancak iktisadî etkenlere ise gerektiğî kadar yer verilmemiştir. Hâricilik İslâm öncesi dönemde başlayan ve İslâm sonrasında yaşanan siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel değışim ve dönüşümün bir sonucu olarak ortaya çıkan dinî ve siyasî bir harekettir. İlk dört halife döneminde yaşanan siyasî, sosyal, kültürel ve ekonomik değışim ve dönüşüm sonucu Müslümanlar arasında birtakım ihtilafalar yaşanmıştır. Hz. Osman döneminde ortaya çıkan kitlesel isyan hareketi onun katliyle sonuçlandı. Hz. Ali'nin halife seçilmesi sorunları çözmedi. Aksine yeni sorunları da beraberinde getirdi. Bu dönemde yaşanan Cemel ve Siffin ile tahkim meselesi Hz. Ali'nin ordusunda siyasî ve dinî bir gruplaşmaya neden oldu. Siffin'de ortaya atılan hakem fikri bu ayrışmanın tek sebebi değildi.

**Abstract**

In the studies on the birth and formation process of Kharijism, political, social, religious and cultural factors have been sufficiently emphasized, but economic factors have not been given enough attention. Kharijism is a religious and political movement that started in the pre-Islamic period and emerged as a result of the political, social, economic and cultural changes and transformations experienced after Islam. As a result of the political, social, cultural and economic change and transformation that took place during the first four caliphs, a number of conflicts arose among Muslims. The mass revolt movement that emerged during the reign of Uthman resulted in his murder. The election of Ali as caliph did not solve the problems. On the contrary, it brought new problems with it. During this period, the issues of Camel, Siffin and Arbitration Incident caused a political and religious grouping in Ali's army. The idea of arbitrator put

\* Bu makale Kerem Çavuşlu tarafından hazırlanan "Hâriciliğın Doğuşuna Etki Eden İktisadî Arka Plan" adlı Doktora Tezinden üretilmiştir.

\*\* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Kayseri İl Milli Eğitim Müdürlüğü, Eğitim Müfettişi, Kayseri-Türkiye / keremcavuslu@hotmail.com / <https://orcid.org/0000-0003-4394-1102>

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
28.06.2023	16.12.2023	31.12.2023

DOI 10.18403/emakalat.1320798

Bu ayrışma, Kureyş kabilesi ile diğer Arap kabileleri arasında İslâm öncesi dönemde başlayan ve Hz. Peygamber sonrasında devam eden siyasi ve iktisadi çatışmanın bir sonucuydu.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Mezhepleri Tarihi, Hâricilik, İktisat, Kureyş, Hakem Olayı.

forward in Siffin was not the only reason for this divergence. It was the result of the political and economic conflict between the Quraysh and other Arab tribes that started in the pre-Islamic period and continued after the Prophet.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Kharijite, Economics, Quraysh, Referee Incident

### Giriş

Hız. Peygamber sonrasında yaşanan bazı gelişmelerin tetiklediği, zamanla ortaya çıkan sosyal, ekonomik ve kültürel değişimlerin etkisi ile hicri birinci yüzyıldan itibaren belli kişi veya düşünceler etrafında itikadî, siyasî hareketler ve oluşumlar<sup>1</sup> ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu hareketler zaman içinde kurumsallaşarak mezhebî mahiyet kazandılar. Mezhep; siyasal, sosyal, kültürel, ekonomik ve dini etkenlere bağlı olarak zaman içinde ortaya çıkan fikirler ve bu fikirleri benimseyen kişilerin meydana getirdikleri zümre hareketidir.<sup>2</sup>

Hâricilik İslâm toplumundaki dinî ve siyasî oluşumların ilki olarak kabul edilmektedir. Makâlât ve fırak edebiyatı türü eserler, Hâricilik hareketinin ortaya çıkışını Tahkîm olayı ile başlatmışlar<sup>3</sup> ve ana bün-yeden ayrılan ilk zümreye Hâriciler adını vermişlerdir.<sup>4</sup> Bu Hâricî hareketin siyasî, fikrî tavırları ve görüşleri bu süreçte yeni tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu süreçte siyasî ve itikadî mahiyette birbirinden farklı görüşlere sahip Ezrakiyye, Necdiyye, Sufriyye ve İbâdiyye gibi hareketler ve oluşumlar teşekkül etmeye başlamıştır.

<sup>1</sup> Ethem Ruhi Fırlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 19.

<sup>2</sup> Halil İbrahim Bulut, *Dünden Bugüne Siyasi-İtikadî İslâm Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 29.

<sup>3</sup> Ebu'l Hüseyin Ali b. İsmail Eş'arî, *Makâlâtü'l İslâmiyyin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Mektebetü'n Nahda, 1950), 1/169; Ebu'l Hüseyin Muhammed b. Ahmed el-Malatî, *et-Tenbih ve'r Redd ala Ehli'l Heva' ve'l Bida'*, thk. Yaman b. Sa'duddin el-Meydani, (Riyad: Ramadi Lin'neşr, 1994), 62; Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Mektebetü Dari'l Turas, 1937), 72; Ebu'Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n Nihal*, thk. Abdulaziz Muhammed el-Vekil (Kahire, 1968), 1/114.

<sup>4</sup> Avni İlhan vd., *İslâm Mezhepleri Tarihi* (İzmir: Akyol Yayıncılık, 1977), 28.

Çalışmamıza konu edindiğimiz Hâriciliğin doğuşu meselesi bazı çağdaş araştırmalarda çeşitli yönleri ile ele alınmıştır.<sup>5</sup> Bu türden çalışmalarda Hâriciliğin ortaya çıkışına neden olan siyasî, sosyal, kültürel ve dinî etkenler üzerinde durulmuş, ancak Hâriciliğin ortaya çıkışı ve teşekkülüyle alakalı iktisadî sebepler gereği kadar ele alınmamıştır. Bu araştırmanın ileriki safhalarında ayrıntılı bir şekilde ele alınacağı üzere, ekonomik sorunların ve krizlerin sosyal olayları tetiklediği, bu sosyal olayların zaman içerisinde siyasî krizlere dönüştüğü tarihî ve bilimsel bir gerçektir.<sup>6</sup>

Makalenin konusunun Hâriciliğin doğuş süreci olması nedeniyle çalışmanın kapsamını Nehrevan savaşı ile sınırlandıracağız. Bu nedenle de konunun dışına çıkmamak için Nehrevan sonrasında ortaya çıkan Hâricî ayaklanmaları ile Hâriciliğin teşekkül ve yayılma sürecine girilmeden sadece Hâriciliğin tarihçesi hakkında kısa bilgi vermekle yetinilecektir.

İslâm öncesinde ve sonrasında Kureyş ile diğer Arap kabileleri arasında yaşanan siyasal ve ekonomik gerginlikler Hz. Osman'ın (24-35/644-655)son döneminden itibaren iyice gün yüzüne çıkmaya başlamıştı. İslâm öncesi dönemde başlayan ve İslâm sonrasında da devam eden Kureyş ile diğer Arap kabileleri arasındaki siyasal ve ekonomik<sup>7</sup> çatışmaların ridde gibi, Halife Osman'ın katli ve akabinde ortaya çıkan olaylarla da ilişkili olduğu düşünülmektedir. Geçmişte yaşanan olayların diğer mezheplerin yanı sıra, Hâricilik hareketinin doğuşuyla da ilişkilendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Tahkîm olayı aslında bir sonuç olmasına rağmen, makâlât ve fırak edebiyatı yazarları bu olayı Hâricilik hareketinin çıkışına bir neden olarak göstermişlerdir.

Tahkîm (36/657); Hz. Ali (35-40/656-661) ve Muaviye (41-60/661-680) arasında Sıffin'de (36/657) vuku bulan çatışmalar devam ederken, Muaviye'nin savaşı sonlandırmak amacıyla başvurmuş olduğu bir harp hilesidir. Muaviye, danışmanı Amr'ın teklifi üzerine

<sup>5</sup> Fuat Kavukçu, *Emevîler Döneminde Hâricî Hareketleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990).1-145; Adnan Demircan, *Hâricîlerin Siyasî Faaliyetleri* (İstanbul: Beyan yayınları, 1996), 1-257; Adnan Demircan, *Hâricîlik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi* (İstanbul: Beyan yayınları, 2000), 1-132; Harun Yıldız, *Din Siyaset ve İdeoloji Hâricîlik Düşüncesinin Doğuşu* (Samsun: Sidre Yayınları, 1999), 1-138; Harun Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 1-189.

<sup>6</sup> Orhan Türkdoğan, *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1997), 28,29.

<sup>7</sup> Yıldız, *Din Siyaset ve İdeoloji Hâricîlik Düşüncesinin Doğuşu*, 95-107.

kendi askerlerine Kur'an sayfalarını havaya kaldırmalarını ve Hz. Ali'nin yanında savaşan askerlere Allah'ın ayetleri bizimle sizin aranızda hakem olsun demelerini emreder. Hz. Ali karşı çıkmasına rağmen, ordu içindeki bir grup Kur'an'ın hakem olması teklifine razı olmuştur. Bu olay Hz. Ali'nin ordusunda ikiliğe sebebiyet vermiştir. Kaynaklarda nakledilen bilgiye göre önce Tahkîm'e razı olan ardından da bundan vazgeçen grup, Hz. Ali ve onun gibi Tahkîm'e razı olanları tekfir ederek ordudan ayrılmıştır. Bu ayrışma kısa süre içinde Hâricilik hareketinin doğuşuna zemin hazırlamıştır.

Her ne kadar Watt, Hz. Osman'ın şehit edilmesi olayını, Hâriciliğin başlangıcı gibi gösterse de<sup>8</sup> çağdaş çalışmaların bazılarında Tahkîm olayı sanki Hâricî ayrışmasının temel nedeni gibi görülmeye devam etmiştir.<sup>9</sup> Hâricilik üzerine yapılan bazı çağdaş araştırmalarda,<sup>10</sup> genellikle Hâriciliğin teşekkül süreci Hz. Osman'ın son dönemi ile başlatılmaktadır. Bu çalışmalarda fikir-hâdise irtibatı kapsamında Hâricilik mezhebinin teşekkül süreci temellendirilirken, ağırlıklı olarak siyasal, dinî, sosyal ve kültürel etkenler üzerinde durulmuştur. Hâricilik ile ilgili yazılan bazı makalelerde<sup>11</sup> de konu benzer şekilde ele alınmıştır. Biz bu tür çalışmalarda isabetli tespitler

<sup>8</sup> W. Montgomery Watt, *İslâm'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, çev. Ulvi Murat Kılavuz (İstanbul: Birey yayıncılık, 2001), 89,90.

<sup>9</sup> Yaşar Kutluay, *İslm ve Yahudi Mezhepleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1965), 49.

<sup>10</sup> Watt, *İslâm'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, 90; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Umran Yayınları, 1981),14; Fuat Kavukçu, *Emevîler Döneminde Hâricî Hareketleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990) 1-10; Demircan, *Hâricîlerin Siyasi Faaliyetleri*, 30,31; Demircan, *Din Siyaset İlişkisi*, 51; Yıldız, *Din Siyaset ve İdeoloji Hâricîlik Düşüncesinin Doğuşu*, 60.

<sup>11</sup> Laura Veccia Vagleri, "Ali-Muaviye Mücadelesi ve Hâricî Ayrılışının İbâdi Kaynakların Işığında İncelenmesi", çev. Ethem Ruhi Fığlalı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 17*, 1973, 147-50; Muhammad Kafafi, "Abu Sa'îd Muhammed b. Al-Azdi Al-Kalhatî'ye Göre Hâriciliğin Doğuşu", çev. Ethem Ruhi Fığlalı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18(1970), 177-191; Ethem Ruhi Fığlalı, "Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi Yayınları* 4(1980), 115-131; Ethem Ruhi Fığlalı, *İbâdiyye'ni Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983).1-162; Ethem Ruhi Fığlalı, "Hâriciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978), 245-275; Ethem Ruhi Fığlalı, "İbâdiyye'nin Siyasî ve İtikâdi Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi Yayınları* 21 (1977), 323-344; Ahmet Akbulut, "Hâricîlerin Siyasî Görüşlerinin İtikâdileşmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1991), 331-348; Harun Yıldız, "Hâricî Düşüncesinin Gelişimi", *Ondo-*

yapıldığını, ancak Hâriciliğin doğuşunda iktisadî etkenlerin rolünün göz ardı edildiğini değerlendirmekteyiz. Hz. Osman'ın iktidarının son yıllarında yaşanan olayların öncesi irdelenmeden, Tahkîm olayı ile sonuçlanan sürecin yeterince anlaşılamayacağını düşünüyoruz. Çalışmamızda araştırma ve yayın etiğine uyulmuştur.

### 1. Hâriciliğin Genel Tarihçesi

Hâricilik erken dönemde ortaya çıkan siyasal ve dini konulardaki radikal düşünceleri ve eylemleri ile bilinen bir fırkadır. Klasik kaynaklara göre;<sup>12</sup> Halife Osman'ın katli sonrasında emirü'l-müminin Hz. Ali ile Muaviye arasında yaşanan Siffin vak'ası ve sonrasında gelişen siyasî olaylara bağlı olarak, Tahkîm'i<sup>13</sup> gerekçe göstererek İmam Ali'nin saflarından ayrılan bir grup taraftarın oluşturduğu zümre, Hâriciler diye isimlendirilmiştir.

Hâricilik üzerine yapılan bazı çağdaş araştırmalarda;<sup>14</sup> Hz. Osman ve sonrasında yaşananlar Hâriciliğin ortaya çıkışının temel nedeni olarak kabul edilmektedir. Hz. Osman döneminde ortaya çıkan dini, siyasî, sosyal, iktisadi ve kültürel değişimlere bağlı olarak bir takım

kuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11 (1999), 257-70; Harun Yıldız, "Hâriciler'in Erken Dönem Tarih Algısı: Salim b. Zekvan Örneği", *emakâlât Mezhep Araştırmaları* 2/ 2 (Güz 2009), 7-40; Harun Yıldız, "Hâricilerin Doğuşunda Kurra'nın Rolü", *Ekev Akademi Dergisi* 8/18 (K 2004), 263-82; Ebu'l Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, "Hâricilerin Temel Görüşleri", çev. Harun Yıldız, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1997), 351-56; Hilmi Demir, "Şiddeti Anlamada Engel Bir Söylem: Ortodoks Yöntem ve Hâricilik Ruhü", *Dini Araştırmalar* 5/ 15 (Nisan 2003), 65-88; Hüsnü Ezber Bodur, "Sekt (Fırka) Tipi Dini Organizasyonun Örneği Olarak Hâricilik Hareketine Sosyolojik Bir Bakış", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2007), 25-53; Niyazi Kahveci, "Hâricilik, Şia ve Mutezilenin Literatürü Üzerine Çalışma", *Dini Araştırmalar* 8/23 (t.y.), 171-89; Halil İbrahim Bulut, "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Hâricilik ve Günümüze Yansımaları", *Usul İslâm Araştırmaları*, Haziran 2009, 41-54; Ahmet Yöner, "Hâricilerin Horasan Maveraünnehir Bölgesine Geçiş Süreci", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2011), 171-97; Mehmet Dalkılıç, "Hâricilerin 'İtidal' Arayışı ve Sufriyye", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2005, 19-49.

<sup>12</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l Fırak*, 74; Eş'arî, *Makâlâtü'l İslâmiyyin*, 1/191; Şehristânî, *el-Milel ve'n Nihal*, 1/114.

<sup>13</sup> Orhan Ateş, "Sunnî Kaynakların Tahkîm Anlayışına Eleştirel Yaklaşım", *USBD Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi IJSS International Journal of Social Sciences*, (ts.), 3.

<sup>14</sup> W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (Ankara: Umrân Yayınları, 1981), 14; Fırlı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, 112; Demircan, *Hâricilerin Siyasî Faaliyetleri*, 79; Yıldız, *Din Siyaset ve İdeoloji Hâricilik Düşüncesinin Doğuşu*, 60.

siyasî ve sosyal hâdiseler yaşandı. Bu hâdiseler bir yandan Hz. Osman'ın ölümüne neden olurken, öte yandan Cemel savaşı, Sıffin ve Tahkîm gibi olayları yaşanmasını beraberinde getirdi. Yaşanan tüm bu olaylar sonrasında Hz. Ali'nin ordusundan ayrılan bir grup zaman içinde dini ve siyasî bir harekete dönüşerek Hâricilik adını aldı.

Hâricilik; lügatte “terk eden, asi olan, muhalefet ederek taraf değiştiren” manasına gelir.<sup>15</sup> Bu isim muhalifleri tarafından kendilerine verilmiştir. Ancak Hâriciler zaman içinde muhaliflerinin kendilerine vermiş oldukları bu ismi “ İnançsızları terk ederek Allah'a ve onun elçisine yönelenler.”<sup>16</sup> şeklinde yeniden tanımlayarak buna yeni bir anlam kazandırmışlardır.<sup>17</sup> Muhalifleri tarafından Hâriciler olarak tanımlanan bu dinî ve siyasî hareket, muhaliflerinin aksine kendilerini, sözlükte “satıcı-satan” anlamına gelen “şâri/şurât” olarak adlandırmışlardır.<sup>18</sup> Onlar; *وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ* "İnsanlardan öylesi de vardır ki, kendisini Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaya adanmıştır. Allah, kullarına çok şefkatlidir."<sup>19</sup> âyetinden ilham alarak kendilerini Allah yoluna adadıklarını bu nedenle de “Şurât” olduklarını iddia etmişlerdir. Klasik kaynaklarımızda bu harekete, Harûriyye, Râsibiyye, Vehbiyye, Muhakkime ve Muhakkime-i üla gibi adlar da verilmektedir.<sup>20</sup>

Hâricilik hareketi, Hz. Ali döneminde yaşanan Nehrevan savaşı sonrasında<sup>21</sup> yeniden yapılanmaya çalışmış, ancak zaman içinde kendi aralarında yaşanan bir takım ihtilaflardan dolayı hızlı bir şekilde bölünüp parçalanmışlardır.<sup>22</sup> Bu bölünüp parçalanma Hâricilerin kendi içinde birden fazla fırkaya ayrılmasına neden olmuştur.<sup>23</sup> Bu gruplar kendi aralarında yaşamış oldukları, dini ve siyasî görüş farklılıklarına bağlı olarak; Ezârîka, Necedât, Sufriyye, Acâride ve İbâziyye<sup>24</sup> gibi daha pek çok alt fırkalara ayrılmışlardır.<sup>25</sup>

<sup>15</sup> Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 123.

<sup>16</sup> en- Nisa 4/100.

<sup>17</sup> Demircan, *Hâricilerin Siyasî Faaliyetleri*, 32.

<sup>18</sup> Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 123.

<sup>19</sup> el- Bakara,2/207.

<sup>20</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l İslâmiyyin*, 1/191; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l Fırak*, 74;

<sup>21</sup> Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, 55.

<sup>22</sup> Demircan, *Din Siyaset İlişkisi*, 126.

<sup>23</sup> İlhan vd., *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 33.

<sup>24</sup> Orhan Ateş, “İbâziyye Harici Bir Fırka mıdır?”, *Eurasian Journal of Social and Economics Researches Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, (ts.), 9.

<sup>25</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l İslâmiyyin*, 1/191.

Hâricî fırkalar arasında dinî ve siyasî konularda görüş farklılıkları olmakla birlikte bazı konularda ortak görüşlere sahip oldukları da söylenebilir.<sup>26</sup> Kur'an'a dayalı siyasal yönetim anlayışının yanı sıra<sup>27</sup> imam/halife adayında adalet, bilgelik ve dindarlık gibi vasıfları aramaları, bu vasıfları taşıyan hür ve köle her Müslümanın imâm/halife tayin edilebileceği gibi ortak fikirlere de sahiptirler.<sup>28</sup> Hariciler diğer bazı mezheplerin aksine imâmın/halifenin Kureyşli olup Hâşimî veya Emevî hanedanını mensup olması koşulunu kesinlikle kabul etmezler.<sup>29</sup> Onlara göre imam Müslümanların ortak tercihleriyle göreve gelmelidir.<sup>30</sup> Bu nedenle ümmetin mutabakatıyla imamet makamına gelen ilk iki halife Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetini meşru kabul ederler. Halife Osman ve imam Ali'nin de seçimle işbaşına gelmiş olduklarını, ancak Hz. Osman'ın iktidarının son yıllarındaki siyasal kararlarından, Hz. Ali'nin ise tahkimi kabul etmesinden dolayı hukuki meşruiyetlerini kaybettiklerini iddia ederler.<sup>31</sup> Hâricî gruplar amel-iman ilişkisini bir bütün olarak değerlendirdiklerinden, davranışların inançtan ayrı düşünülmemeyeceğini, kişinin inandığı gibi yaşaması gerektiğini, Allah'ın emrettiklerini yapıp yasaklarından kaçınmak gerektiğini, aksi hareket edenlerin ise dinden çıkarak kâfir olacaklarını kabul ederler.<sup>32</sup> Ancak kâfirlik ithamının dinden çıkmak anlamına gelip gelmediği hususu Haricî fırkaları arasında tartışma konusu olmuştur. Bazılarına göre ameli terk etmek küfürdür fakat bu küfür nimet küfrü anlamına gelir. Bazılarına göre ise ameli terk eden kâfir olarak isimlendirilir fakat İslâm dairesi içinde kabul edilir.<sup>33</sup>

<sup>26</sup> Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 135.

<sup>27</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 25.

<sup>28</sup> Ahmet Turan, *İslâm Mezhepleri Tarihi* “ İslâm'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu”(Samsun: Sidre Yayınları, 2000), 47.

<sup>29</sup> Ahmet Akbulut, *Sahebe Dönemi İktidar Kavgası Alevî Sünnî Ayrışmasının Arka Planı* (Ankara: Otto yayıncılık, 2016), 106.

<sup>30</sup> Muhammed Abid Cabiri, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi yayıncılık, 1997), 471.

<sup>31</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l Fırak*, 73.

<sup>32</sup> Hamid Dabaşı, *İslâm'da Otorite*, çev. Süleyman Gündüz (İstanbul: İnsan yayınları 1995), 196; Nevin A. Mustafa, *İslâm Siyasal Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 202.

<sup>33</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Mansur Abdulkahir b. Tahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Mektebetü Dari'l Turas, 1937), 54-84; Ebu'Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n Nihal*, thk. Abdulaziz Muhammed el-Vekil (Kahire, 1968), 1/115-137.

## 2. Cahiliyeden Emevîler'e Arap Toplumunda Yaşanan İktisadî ve Sosyal Yapıdaki Değişim Sürecinin Hâriciliğin Doğuşuna Etkisi

### 2.1.Kusay b. Kilâb Sonrası Dönem

Arap yarımadasını kendilerine mesken olarak tutmuş olan Araplar, bölgenin çeşitli yerlerine dağılmışlardı. Bölge Araplarının bir kısmı, Yemen, Hicaz ve Şam bölgelerinde olduğu gibi yerleşik şehir hayatının yanı sıra Arabistan çöllerinde göçebe ve yarı göçebe olarak yaşarlardı. Gerek şehirlerde yerleşik hayata geçmiş olan Araplar, gerekse çöllerde göçebe olarak yaşayan Araplar kabile sistemine tabiydiler.<sup>34</sup> Her bir Arap ister hadarî ister bedevî olsun kendisini mensubu olduğu kabilesi ile tanımlardı.<sup>35</sup> Bazı kaynaklarda<sup>36</sup> Arabistan Yarımadasında yaşayan Araplar; Arabu bâide ve Arabu bâkiye şeklinde ikiye ayrılırlar. Eski çağlarda bu bölgede yaşayan ancak daha sonra çeşitli nedenler yok olan topluluklara Arabu bâide, İslâm'ın doğuşuna kadar varlıklarını koruyan Araplara ise Arabu bâkiye denir. Bunlar da Kahtânî ve Adnânî<sup>37</sup> diye iki kola ayrılırlar.

Gerek Kuzeyli gerekse Güneyli Arapların bir kısmı Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusilik gibi dinlerin yanı sıra Mekke'de bulunan ve İsmail'in babası Hz. İbrahim'le beraber Allah emri üzerine temellerini attıkları bir yapı olan Kâbe merkezli Hanîf dinine <sup>38</sup> mensuplardı. Mekke, Medine ve Taif gibi Hicaz bölgesinde bulunan şehirlerde yerleşik hayata geçmiş olan Arap kabileleri ile bâdiyede göçebe olarak yaşayan Arapların büyük çoğunluğu,<sup>39</sup> Hz. İbrahim'in dini olan Hanîf dinine mensuptular. Hz. İbrahim'in tebliğ ettiği Hanîflik; tevhit inancına sahip olmasına Kâbe'nin de Allah'ın evi olarak kabul edilmesine rağmen, Araplar zaman içerisinde tevhit inancına puta tapıcılığı<sup>40</sup> bulaştırarak şirke düşmüşlerdi.

Hz. İbrahim'in tebliğ ettiği Hanîflik dininin merkezî Mekke'deki Kâbe'ydi. Burası Hicaz bölgesi Araplarının dini merkeziydi. Mekke'ye

<sup>34</sup> Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963), 1.

<sup>35</sup> Ebu Zeyd Abdurrahman b. Ebi Bekr İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: Maarif Basımevi, 1954), 1/22-25.

<sup>36</sup> Ahmet Emin, *Fecrû'l İslâm*, çev. Ahmet Serdaroğlu (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976), 32-36; Cevâd Ali, *el-Mufassal fi Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm* (Bağdad: Mektebetü'n Nahda, 1976), 1/294,295.

<sup>37</sup> Ebu Muhammed Abdulmelik İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye* (Mısır: Matbatü Mustafa, 1936), 1/8.

<sup>38</sup> W. Montgomery Watt, *Hiz. Muhammed Mekke'de*, çev. M. Rami Ayas -Azmi Yüksel (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986), 34,35.

<sup>39</sup> Emin, *Fecrû'l İslâm*, 27-39.

<sup>40</sup> Filibeli Ahmet Hilmi, *İslâm Tarihi* (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1974), 91-93.



hâkim olan Arap kabilesi diğer Arap kabilelerine karşı siyasî ve ekonomik gücü elde etmiş sayılırdı.<sup>41</sup> Kâbe'nin anahtarını elinde tutan kabile, diğer Arap kabileleri arasında en yüksek itibara sahip olurdu. Bu kabile hac ve umre mevsiminde hac ve umre ibadetlerinin toplu bir şekilde icra edilmesine başkanlık ederdi.<sup>42</sup> Mekke'de yönetim Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'den beri Güneyli Araplardan Kahtânî Cürhüm ve Huzâa kabilesinin elindeydi.<sup>43</sup> Kâbe'nin anahtarını Hz. İbrahim ve oğlu İsmail'den beri ellerinde tutan ve hac ibadeti organizasyonunu idare eden Güneyli Araplar bu yetkiyi, Kusay b. Kilâb'dan itibaren Kuzeyli Araplardan Adnânî Kureyş'e bırakma zorunda kaldı. Kâbe'nin anahtarının Kureyş'in eline geçmesi, Kâbe merkezli inanca sahip olan Kuzeyli ve Güneyli Araplar arasında yaşanan ilk dinî ve siyasî iktidar mücadelesiydi. Güneyli Araplar ilk kez iktidarı kaybetmişlerdi. Bu durum onlar için Kuzeyli Araplardan sayılan Kureyş'in siyasî gücüne boyun eğme anlamına geliyordu.<sup>44</sup> Kureyş ele geçirdiği bu siyasî iktidarı, kısa bir süre içinde ticari kabiliyet ve becerileri sayesinde iktisadî güce dönüştürdü.<sup>45</sup> Elde ettikleri bu siyasî ve ekonomik güç sayesinde, Hicaz bölgesinde kurulan Ukâz, Mecenne ve Zül-mecâz pazarlarında tekel oluşturarak bu pazarların yegâne<sup>46</sup> sahibi oldular. Bölgenin siyasî ve ticari gücünü elinde tutan Kureyş, bu gücü diğer Arap kabilelerine karşı bir silah olarak da kullanmaya başladı. Gerek hac organizasyonlarında<sup>47</sup> gerekse pazarlarda yaşanan olumsuzluklar diğer Arap kabilelerinin Kureyş'e karşı husumet beslemelerine neden oldu.

## **2.2.Hz. Peygamber Sonrası Yaşanan Olaylar**

### **2.2.1.Hilâfet Meselesi ve Ridde Olayları**

Hz. Peygamberin hayatının son günlerinde çeşitli vesilelerle İslâm'ı ve onun kurmuş olduğu Medine merkezli devletin siyasî otoritesini

<sup>41</sup> Mahmut Esad, *İslâm Tarihi, Tarih-i Dini İslâm*, sad. A.L Kazancı -Osman Kazancı (Istanbul: Marifet Yayınları, 1984), 283.

<sup>42</sup> Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 273-246.

<sup>43</sup> Esad, *Tarih-i Din-i İslâm*, 96,97.

<sup>44</sup> Yaşar Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 206.

<sup>45</sup> Neşet Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957), 143.

<sup>46</sup> Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar*, 58.

<sup>47</sup> Ebu'l Velid el-Ezrakî, *Ahbaru Mekke Tarihi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 113.

kabul eden Kuzeyli ve Güneyli Araplara mensup bedevî Arap kabileleri vergilerini de (zekâtlarını) Medine'ye göndermeyi taahhüt<sup>48</sup> ettiler. Ancak bu bedevî Arap kabilelerinin kahir ekseriyeti Hz. Peygamberin vefatının hemen ardından “irtidâd” ederek isyan ettiler. Bazı kabileler ise zekâtlarını (vergi) Medine'ye göndermeyi reddettiler<sup>49</sup>.

Hz. Ebû Bekir'in dirayetli tutumu ve Kureyş'e müttefik olan başta Mekke, Medine ve Taif'deki Evs, Hazrec ve Sakif kabilelerinin de askerî ve siyasî destekleri ile bu ayaklanmalar kısa süre içinde bastırılmıştı.<sup>50</sup> “Mürted Arap kabileleri” yeniden zekât (vergi) vermeyi ve İslâm'ı kabul ederek “Medine Merkezî Hükümeti”nin siyasî otoritesine boyun eğmek zorunda kalmışlardı.<sup>51</sup> Mürted Arapların bu isyanın arka planında, siyasî ve ekonomik gerekçeler yatmaktaydı.<sup>52</sup> Bu isyanlar, Arapların Kureyş'in siyasî hâkimiyetine karşı duydukları kin ve nefretin dışı vurumuydu. Ridde savaşlarında yaşananlar bu durumu açıkça ortaya koymuştu.<sup>53</sup> Bu savaşlardan yaşanan şiddet bunun en önemli göstergesidir diye düşünüyoruz. Hz. Ömer döneminden itibaren düzenli orduya geçişle birlikte bu isyan hareketine katılan Arap kabileleri askere alınmaya başlandı. Orduya asker olarak kaydedilen bu Arap kabilelerine mensup bazı kişilerin Hz. Osman dönemindeki isyanlarda aktif rol oynadıkları, tahkim olayında da sahneye çıktıklarına tanık oluyoruz. Bu konuya Hz. Osman ve Hz. Ali döneminde yaşanan hâdiselerde temas edileceği için Hâriciliğin doğuşu ile olan ilişki o bölümde açıklanacaktır.

<sup>48</sup> Ahmet Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya Tarihi'l Hulefa* (Dersaadet: Helal Matbaası, 1339), 3/333.

<sup>49</sup> Daha fazla bilgi için bk. Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzûrî, *Fütûhu'l-büldân*, thk. Ömer Enis et-Tabba' (Beirut: Müessesetü'l Maarife, 1967), 131-149; Ebû Ya'kub el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beirut: Daru Sadır, ts.), 2/127-139; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim (Kahire: Daru'l Maarif, 1961), 3/239-342; Bahriye Üçok, *İslam'dan Dönerler ve Yalançı Peygamberler* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967), 20-39; M. Salih Arı, *Hz. Ebu Bekir ve Ridde Savaşları* (İstanbul: Bayan yayınları, 1996), 92-142.

<sup>50</sup> Ebu Hanife ed-Dinaveri, *el-Ahbaru't-Tval Eskilerin Haberleri*, çev. Zekeriya Akman - Hüseyin Siyabend Aytemür (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 171.

<sup>51</sup> Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 33,334.

<sup>52</sup> Ramazan Hurç, *İslam Tarihinde Dört Halife Dönemi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Basımevi, 2003), 33.

<sup>53</sup> Yıldız, *Din Siyaset ve İdeoloji Hâricilik Düşüncesinin Doğuşu*, 101-3.

### 2.2.2. Divan Sistemi ve Toprak Yönetimi

Hz. Ömer dönemine gelindiğinde Basra, Kûfe ve Fustat ordugâhlarının kurulması ile birlikte “mürted Arap kabileleri” başta olmak üzere cihada katılan mukâtilenin tamamı divana kaydedilerek<sup>54</sup> aileleri ile birlikte bu askerî kışlalara yerleştirilmiş ve her bir asker maşa bağlanmıştı.<sup>55</sup> Hz. Ömer döneminde hız kazanan fetih hareketlerine katılan, Şam, Mısır ve Irak cephelerinde Roma ve Sâsânî imparatorluğuna karşı savaşan mukâtile, büyük zaferler elde ederek yüklü ganimetlerle kışlalarına geri döndüler.<sup>56</sup>

Muzaffer İslâm ordularının çekirdek kadrosunu ve omurgasını oluşturan bu “mürted Arap kabileleri” adeta samimiyet testine tabi tutulmuşçasına savaşıyorlardı. Mürted olmanın vermiş olduğu pişmanlık psikolojisi<sup>57</sup> içinde hareket ediyorlardı. Muvazzaf asker olmalarına ve savaşlarda büyük yararlıklar göstermelerine rağmen hakları olan Irak ve Mısır’ın verimli topraklarının<sup>58</sup> kendilerine ganimet olarak dağılmamasına itiraz bile edemediler. İslâm savaş hukukuna göre, fethedilen bölgenin topraklarının diğer ganimetler gibi mukâtile arasında eşit bir şekilde pay edilmesi gerekirdi.<sup>59</sup> Hz. Muhammed ve ilk halife Ebû Bekir dönemindeki uygulamalar bu şekildeydi.<sup>60</sup> Halife Ömer b. Hattab bu uygulamayı değiştirdi.<sup>61</sup> Artık bundan böyle savaş esirleri ve ganimetler mukâtile arasında eşit paylaşılacak, ancak

<sup>54</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim (Kahire: Daru'l Maarif, 1961), 3/614-619.

<sup>55</sup> Ebu'l Hasan el-Maverdi, *el-Ahkamu's -Sultaniyye*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Be-dir Yayınevi 1976), 225-33.

<sup>56</sup> Yakup bin İbrahim Ebu Yusuf, *Kitâbu'l Harâc*, çev. Ali Özek (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1973), 83-90.

<sup>57</sup> Bahriye Üçok, “Ridde”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/97, 113.

<sup>58</sup> Abdulhalim Oflaz, “Hz. Ömer’in Yeni Fethedilen Topraklara Yönelik Uyguladığı Toprak Rejimi”, *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 188-196, 213-214.

<sup>59</sup> Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 341, 342.

<sup>60</sup> Ebû Yusuf, *Kitâbu'l Harâc*, 74, 75.

<sup>61</sup> Taberî, *Tarih*, 3/614-619.

topraklar ve üzerindeki çiftçiler “fey”<sup>62</sup> kabul edilip, kamu malı sayıldığı için hazineye gelir olarak kaydedilecekti.<sup>63</sup> Hz. Ömer merkezî hükümetin hakkı olan ganimetlerdeki humus<sup>64</sup> gelirini de hak sahiplerine eşit dağıtmayı kaldırdı. Medine merkezî hükümetinin hakkı olan, ganimet<sup>65</sup>, haraç<sup>66</sup>, cizye<sup>67</sup>, öşür<sup>68</sup>, zekât<sup>69</sup> gibi gelirleri de hak sahiplerine eşit dağıtmadı.<sup>70</sup> Devletin hazinesine gelir kaydedilen bu zenginlikleri pay ederken, Hz. Peygamber ve selefi Hz. Ebû Bekir’den farklı bir uygulamaya gitti. Hz. Ömer oluşturduğu divana Müslümanları belli bir sıraya göre kaydetti ve hazineden kendilerine verilecek

<sup>62</sup> Fey: Müslüman olmayan tebaadan toplanan cizye, haraç, uşûr gibi vergilere denir. Mustafa Fayda, “Fey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/511-513.

<sup>63</sup> Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzûrî, *Fütûhu'l-Büldân*, thk. Ömer Enis et-Tabba' (Beyrut: Müessesetü'l Maarife, 1967), 380-88.

<sup>64</sup> Humus: Savaş ganimetlerinden beşte bir oranında alınan devletin ve toplumun ihtiyaçları için harcanmak üzere hazineye gelir kaydedilen paya denir. H. Yunus Apaydın, “Humus”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/365-368.

<sup>65</sup> Ganimet: Gayri müslimlerle yapılan harp sonrasında mukâtilenin zapt ettiği her türlü esir, mal, mülk ve nakit paraya denir. Mehmet Erkal, “Ganimet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/351-354.

<sup>66</sup> Haraç: Harp sonrası gayri müslimlerden alınan hazineye irada olarak kaydedilen arazilerin işlenmesi sonucu hasat sonrası elde edilen ürünlerden belli oranda toplanan vergi anlamına gelir. Cengiz Kallek, “Haraç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/71.

<sup>67</sup> Cizye: İslam devleti içinde yaşayan can ve mal güvenlikleri yönetim tarafından garantiye alınan gayri müslim tebaadan alınan baş vergisidir. Mehmet Erkal, “Cizye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/42.

<sup>68</sup> Öşür: Müslüman tebaanın işlemiş oldukları topraklardan elde ettikleri ürünlerden onda bir oranında devlete vermiş oldukları vergiye denir. Mehmet Erkal, “Öşür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1, 2007), 34/97.

<sup>69</sup> Zekât: Müslümanların sahip oldukları ayni ve nakdi servetlerinden belli oranda devlete ödedikleri vergiye denir. Mehmet Erkal, “Zekât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/196-207.

<sup>70</sup> Maverdi, 142,143.

yıllık atâları<sup>71</sup> (maaşları, gelirleri) da Hz. Peygambere yakınlık derecesi ve kişinin İslâm'daki kıdemine göre belirledi.<sup>72</sup> Bu kritere göre<sup>73</sup> divana kayıtlı olan<sup>74</sup>; Hz. Abbas b. Abdülmuttalip'e 8000, Ümmülmüminin Hz. Aişe'ye 12000, Peygamberimizin diğer hanımlarının her birine 10000, Bedir ehli ile Ebû Zer, Selman, Hz. Peygamberin torunları Hasan ve Hüseyin'e 5000, Bedir ehlinin hanımlarına ise 500 dirhem verilmiştir.<sup>75</sup>

Bedir gazvesi ve Hudeybiye musalahasının ardından İslâm'ı kabul eden her bir erkeğe 4000, hanımlara 400 dirhem verilmiştir.<sup>76</sup> Hudeybiye senesinden sonraki yıllarda İslâm'a giren her bir erkeğe 3000, hanımlara ise 300 dirhem verilmiştir. Mekke'nin fethi sonrası İslâm'ı kabul edenler ile Kâdisiye muharebelerine iştirak eden ve gayretleri görülen mukâtilenin her birine 2000, Kâdisiye savaşına katılan askerlerin hanımlarına ise kadınlarına ise 300 dirhem verilmiştir.<sup>77</sup> Kâdisiye muharebesini sonrası İslâm olan erkeklere 300 ila 1000, kadınlara ise 100 dirhem verilmiştir.<sup>78</sup> Atalar devlet hazinesinden yıllık olarak ödenir, ayrıca da ihtiyaç sahibi yoksul kimseler gıda yardımı kapsamında her ay bir miktar un verilirdi.<sup>79</sup> Ancak köleler, savaşa katılmayan, şehirlerde oturmayan bedevilere<sup>80</sup> Atiyye verilmezdi.<sup>81</sup> Basra, Küfe ve Fustat gibi askerî kışlalara yerleştirilerek orduya kaydedilen askerın atâsı da İslâm'daki kıdemleri ile savaşlara katılmadaki önceliklerine göre tayin edilmişti.<sup>82</sup>

<sup>71</sup> Atâ, atıyye divan teşkilatı: Hz. Ömer döneminde artan vergi gelirlerine bağlı olarak bu gelirlerin kimlere ne kadar dağıtılacağı konusunda bir kurum oluşturuldu ve buna divan teşkilatı adı verildi. Müslüman tebaa İslâm'daki kıdemlerine ve peygambere yakınlıklarına göre bu divana kaydedildiler, her birine yıllık belli bir miktarda aynı ve nakdi ücret ve yiyecek takdir edildi buna da atâ adı verildi. Mustafa Fayda, "Atâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991),4/33,34.

<sup>72</sup> Hurç, *Dört Halife Dönemi*, 145-47.

<sup>73</sup> Ahmet Tabakoğlu, *İslâm İktisadına Giriş* (İstanbul: Dergah yayınları, 2008), 79.

<sup>74</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, 5/533-537.

<sup>75</sup> Benzer rivayetler için bk. Taberî, *Tarih*, 3/614,615.

<sup>76</sup> Benzer rivayetler için bk. İbn Zenceveyh, *Kitâbu'l-Emvâl*, 1/424,425.

<sup>77</sup> Muhammed b. Sa'd b. Meni el -Haşimi el-Basri İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beyrut: Daru Sadır, 1957), 3/297,298.

<sup>78</sup> Benzer rivayetler için bk .Ebû Yusuf, *Kitâbu'l Harâc*, 86.

<sup>79</sup> Tabakoğlu, *İslâm İktisadına Giriş*, 128.

<sup>80</sup> Benzer rivayetler için bk. İbn Zenceveyh, *Kitâbu'l-Emvâl*, 1/431.

<sup>81</sup> Komisyon, *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*, 2/452,463.

<sup>82</sup> Taberî, *Tarih*,3/ 614-619.

Hz. Ömer düzenli orduya geçişli birlikte bedevi Arapları asker olarak divan sistemine kaydetmişti. Askerler orduya kayıttaki kademelerine göre Ehlü'l-Eyyâm ve Revâdif şeklinde iki sınıfa ayrılmıştı. Kıdemli askerler olan Ehlü'l-Eyyâm daha kıdemsiz askerlere yani Revâdife göre daha yüksek atâ/maaş alırdı. Revâdif da kendi arasında gruplara ayrılmıştı. Bunların arasında da atâ/maaş farkı söz konusuydu. Buna göre Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın komuta ettiği ordu safarlarından Kâdisiye savaşına katılan kademle askerler olan Ehlü'l-Eyyâm'a 2000, Revâdif grupları içerisinde yer alan birinci Revâdif'ten olan mukâtileye 1.500, ikinci Revâdife mensup mukâtileye 500, üçüncü Revâdife mensup askerlere 300 ve dördüncü Revâdif grubuna dahil edilen askerlere ise 250 dirhem atâ/maaş verildi.<sup>83</sup> Hz. Osman da kendi iktidarında bu sisteme devam etti.

### 2.2.3. Fitne Olayları (Ekonomik Kriz) ve Hz. Osman'ın Katli

Hz. Osman döneminde orduya katılım daha da arttı, ancak, orduya sonradan katılanlar yani Revâdif, kıdemli askerlere yani Ehlü'l-Eyyâm'a<sup>84</sup> göre daha düşük maaş almayı kabul etmek zorundaydı.<sup>85</sup> Basra, Kûfe ve Fustat ordularının bel kemiğini oluşturan bu "mürted" Arap kabilelerine mensup askerler, Hz. Osman'ın son altı yılında fetih hareketlerinin durmasına bağlı olarak çok ciddi ekonomik sıkıntılar yaşamaya başladılar.<sup>86</sup> Özellikle düşük maaşlı Revâdif, fetihlerin durmasına<sup>87</sup> bağlı olarak ganimetlerden de mahrum kalmışlardı. Devletin kendilerine vermiş olduğu cüzi maaşla ailelerini geçindirmek zorundaydılar. Öyle ki, geçim darlığı çeken bu askerler, Talha ve Zübeyr gibi zengin Kureyşli aristokratların yardımlarına muhtaç hale

<sup>83</sup> Belâzürî, *Fütühu'l-büldân*, 629-650; Taberî, *Tarih*, 1961, 3/613-619; Tahsin Koçyiğit, *İslâm Tarihinin İlk Yıllarında (H. 1-41 / M. 622-661) İskân* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006), 293; Mustafa Demirci, "Hz. Osman Devri Fitne Olaylarının Sosyo-ekonomik Boyutları", *İslâmiyyat* 7/1 (2004), 158,19; M.Mahfuz Söylemez, "Hz. Osman Dönemindeki Ekonomik Krizin Garnizon Kentlere Etkisi-Kûfe Örneği", *Çorum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Ocak 2003), 65.

<sup>84</sup> Ehlü'l-eyyâm ve revâdif: Hz. Ömer askerliği meslek haline getirdikten sonra bu askerleri Basra, Kûfe ve Fustat kışlalarına yerleştirdi. Bu askerler de askere kaydolma ve savaşlara katılmadaki kademelerine göre iki gruba ayrıldı. Kıdemli askerlere ehlü'l-eyyâm, daha sonraki dönemlerde askere kaydolan kişilere de revâdif isimleri verildi. M.Mahfuz Söylemez, "Hz. Osman Dönemindeki Ekonomik Krizin Garnizon Kentlere Etkisi-Kûfe Örneği", *Çorum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/ 3 (Ocak 2003): 63-86,291.

<sup>85</sup> Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 351.

<sup>86</sup> Mustafa Demirci, "Hz. Osman Devri Fitne Olaylarının Sosyo-ekonomik Boyutları", *İslâmiyyat* 7/ 1 (2004), 155-70.

<sup>87</sup> Komisyon, *İslâm Tarihi ve Medeniyeti* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 2/268.

gelmişlerdi.<sup>88</sup> Hz. Osman, mukâtilenin hakkı olan, ancak, Hz. Ömer tarafından “fey” kabul edilerek kamulaştırılan,<sup>89</sup> Irak’ın verimli arazilerini, muhacir ve ensarın ileri gelenlerine<sup>90</sup> “iktâ”<sup>91</sup> olarak vermeye başlamıştı. Klasik kaynakların verdiği bilgilere göre; Hz. Osman’ın, en-Neşâstec bölgesini Talha b. Ubeydullah’a, Zûrâre’ye ait arazilerin yanındaki bölgeleri Vâil b. Hucr el-Hadramî’ye, İstiniyâ mıntıkasındaki verimli toprakları Habbab b. Eret’e, Adiyy b. Hâtim et-Tâi’ye er-Revhâ topraklarını, Hammam A’yen arazisini Halid b. Urfuta’ya, Tizenâbaz’da bulunan ekilebilir toprakları el-Eş’as b. Kays el-Kindî’ye, Tizenâbaz<sup>92</sup> bölgesinin Fırat nehri kıyısındaki toprakları Cerir b Abdullah el-Becelî’ye iktâ olarak vermişti.<sup>93</sup>

Hz. Peygambere yakınlıkları ve İslâm’daki kıdemleri nedeniyle Diyan’ın yüksek maaşlar alan,<sup>94</sup> aynı zamanda ticaretle de uğraşan Kureyşli zenginler,<sup>95</sup> Hz. Osman’ın kendilerine iktâ olarak vermiş olduğu verimli topraklardan elde ettikleri gelirlerle büyük servetlere kavuşmuşlardı.<sup>96</sup>

Hz. Osman’ın başta kendi kabilesi olan Ümeyyeoğullarına mensup kişiler ile Kureyş’in ileri gelenlerine ganimetlerden ve beytülmalden vermiş olduğu pay ve atâ toplumunda belli kesim arasında gözle görülür zenginleşmeye zemin hazırlamıştır.<sup>97</sup> İslâm toplumunun belli bir ke-

<sup>88</sup> İbnü’l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbn Esir, *el-Kâmil fi’t-Tarih* (Beyrut, 1965), 3/138,139.

<sup>89</sup> Abdulhalim Oflaz, Hz. Ömer’in Yeni Fethedilen Topraklara Yönelik Uyguladığı Toprak Rejimi, *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 188-196

<sup>90</sup> Belâzürî, *Fütühu’l Büldân*, 391,392.

<sup>91</sup> İktâ: Harpler sonucunda gayri müslimlerden alınan ve hazineye gelir olarak kaydedilen toprakların belli şahıslara tahsis edilmesine denir. Hz. Ömer döneminde hazineye irad kaydedilen Irak’ın verimli toprakları Hz. Osman döneminde bazı kişilere iktâ olarak verilmişti. Mustafa Demirci, “İktâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000),22/43-47.

<sup>92</sup> Yer adları ile ilgili daha fazla bilgi için bk. Söylemez, Kûfe, 272.

<sup>93</sup> Belâzürî, *Fütühu’l Büldân*, 392.

<sup>94</sup> Câbirî, *İslâm’da Siyasal Akıl*, 366-69.

<sup>95</sup> Muhammed b. Sa’d b. Meni el-Haşîmi el-Basri İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ* (Beyrut: Daru Sadır, 1957), 3/118,119,150,166,250,251.

<sup>96</sup> Ali b. Hüseyin el-Mes’ûdî, *Mürücü’z-Zeheb ve Me’âdinü’l-Cevher*, thk. Yusuf Esad Dağır (Beyrut: Daru’l Endülüs, 1385), 2/332,333.

<sup>97</sup> Muhammed b. Sa’d b. Meni el -Haşîmi el-Basri İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ* (Beyrut: Daru Sadır, 1957), 3/29,76,108,109,119,120; Ali b. Hüseyin Mes’ûdî, *Mürücü’z-Zeheb ve Me’âdinü’l-Cevher*, thk. Yusuf Esad Dağır, (Beyrut: Daru’l Endülüs, 1385), 2/332,333.

siminde ortaya çıkan bu gelir artışı ve zenginlik lüks ve konforlu yaşamı da beraberinde getirmiştir.<sup>98</sup> Bazı kaynaklarda Hz. Osman bu uygulamalar bağlamından Ümeyyeogullarına mensup yakın akrabalarından Said b. el-Âs'a 100.000,<sup>99</sup> Mervan b. Hakem'e Afrika ganimetin 150.000, damatları Abdullah b. Hâlid ve Haris b. Hakem'e ayrı ayrı 3.000,<sup>100</sup> Kureyş'in ileri gelenlerinden Zübeyr b. Avvam'a 600.000 ve Talha b. Ubeydullah'a 200.000 dirhem<sup>101</sup> verdiği rivayet edilmektedir.<sup>102</sup>

Hz. Ömer ve Hz. Osman döneminde muhacir ve ensarın lehine ancak "mürted Arapların" aleyhine olan bu uygulamalar, bir süre sonra mukâtile arasında ciddi rahatsızlılara neden oldu. Fetihlerin durması ile atıl kalan ve askerî kışlalarda boş oturan mukâtile, Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemindeki uygulamalar sonucunda ortaya çıkan zenginlerin servetlerini<sup>103</sup> dedikodu malzemesi haline getirmeye başladılar.

Hz. Ömer'in hilâfet döneminden itibaren icraatından memnun olmadıkları ordu komutanlarını (valileri) halifeye şikâyet edip görevden aldırma geleneği başlatmışlar ve bunda da başarılı olmuşlardı.<sup>104</sup> Hz. Osman dönemine gelindiğinde, artık Basra, Kûfe ve Fustat ordularındaki yetki tamamen mukâtilenin eline geçmiş durumdaydı. Askerler bu güçlerini vali ve ordu komutanlarını görevden uzaklaştırma için kullandılar. Halife Osman'a baskı yaparak sırasıyla Kufe valisi Velid b. Ukbe, Basra valisi Ebû Musa el-Eş'arî'yi, Fustat ordu komutanı Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh ve son olarak da diğer bir Kûfe ordu komutanı (valisi) olan Said b. el-Âs'ın görevden alınmasını sağladılar. Onların yerine istedikleri kişileri tayin ettirdiler.<sup>105</sup>

<sup>98</sup> Daha fazla bilgi için bk. Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, 2/333; Muhammed Abid Cabiri, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi yayıncılık, 1997), 368-370.

<sup>99</sup> Murat Akarsu, *Kabile Bürokrasisi ve Katline Sessiz Kalınan Halife Hz. Osman* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 107.

<sup>100</sup> Ebu Zeyd Ahmet b. Sehl el-Belhi Makdisi, *Kitabu'l Bed' ve't-Tarih* (Beyrut: Daru Sadır, ts.), 4/200,201.

<sup>101</sup> Akarsu, *Hz. Osman*, 2015, 107.

<sup>102</sup> Bu döneme ilişkin servetler için bk. Kerem Çavuşlu, *İktisadî-Sosyal Yapı ve Dini Hareketlere Etkisi Hâricîliğin Doğuşu* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 170-172.

<sup>103</sup> Murat Akarsu, *Kabile Bürokrasisi ve Katline Sessiz Kalınan Halife Hz. Osman* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 208,209.

<sup>104</sup> Hz. Osman dönemindeki ordu komutanı(vali) değişiklikleri için bk. et-Taberî, *Tarih*, 4/251,264,271.

<sup>105</sup> Taberî, *Tarih*, 4/333,334.



Basra, Kûfe ve Fustat ordusuna mensup askerler icraatlarını beğenmedikleri valileri azleder gibi Hz. Osman'ı da şehit ederek görevden azletmişler ve Hz. Ali'nin halife olarak seçilmesinde aktif rol oynamışlardır.<sup>106</sup> İlk üç halifenin seçiminde muhacir ve ensarin görüşüne başvurulurken, artık bundan böyle ordunun onayı alınmadan kimin halife olacağına karar verilemez bir duruma gelinmişti.

Halife Osman'ın katli sonrasında Hz. Ali'nin emîrül müminin olarak tayin edilmesi sürecinden meydana gelen tüm bu olumsuzlukların, Kureyş ile diğer Arap kabileleri arasında asırlarca süren siyasî ve iktisadi mücadelenin<sup>107</sup> bir sonucu olduğunu düşünüyoruz. Hz. Osman döneminde meydana gelen otorite boşluğu Basra, Kûfe ve Fustat ordusunun çekirdek kadrosunu ve omurgasını oluşturan eli silahlı "mürted Arap" kabilelerine mensup askerlerin Kureyş hâkimiyetine karşı başkaldırmaları<sup>108</sup> için zemin oluşturmaya başladı.

#### 2.2.4. Cemel ve Sıffin Vak'aları

Hz. Osman'ın katlinden sonra, Basra ordusuna mensup isyancı askerler, Talha b. Ubeydullah'a, Kûfe ordusuna mensup askerler, Zübeyr b. Avvâm'a, Fustat (Mısır) ordusuna mensup askerler de, Hz. Ali'ye gelerek halife olması için teklifte bulundular. Her ikisi de bu kargaşa ve kaos ortamında böyle bir ağır sorumluluğun altına girmek istememiş olacaklar ki, bu teklifi kabul etmediler.<sup>109</sup> Bunun üzerine başta Fustat (Mısır) ordusu mensupları olmak üzere diğer isyancı askerlerin talebi üzerine Hz. Ali halifelik görevini kabul etti. Hz. Ali ilk iş olarak ordu komutanları ve valileri değiştirdi. Şam ve Kûfe ordu karargâhlarına gönderdiği ordu komutanı ve valiler askerî kışlaya sokulmazken,<sup>110</sup> Basra ve Fustat ordu karargâhlarına gönderdiği komutan ve valiler<sup>111</sup> görevlerine başlamıştı.

Hz. Ali'nin göreve gelmesinden kısa bir süre sonra Zübeyr ve Talha'nın Medine'den ayrılarak Mekke'ye gitmelerini ardından gerek Medine'de gerekse diğer ordu karargâhlarında, Halife Osman'ın maz-

<sup>106</sup> Maverdî, *el-Ahkamu's -Sultaniyye*, 82.

<sup>107</sup> Demircan, *Hâricilerin Siyasî Faaliyetleri*, 20-30.

<sup>108</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 316-29.

<sup>109</sup> Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dinaveri İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's Siyâse*, çev. Cemalettin Saylık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 82.

<sup>110</sup> Taberî, *Tarih*, 4/442.

<sup>111</sup> Furkan Ardıç, *Hz. Ali Dönemi Valileri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 36-97.

lum olarak katledildiğini ve katillerinin de İmam Ali tarafından korunduğu yönünde dedikodular yapılmaya başlamıştı.<sup>112</sup> Hz. Ali kısa süre içinde muhacir ve ensarın ileri gelenleri başta olmak üzere, Müslümanların kahir ekseriyetinin<sup>113</sup> siyasî desteğini kaybetti. Hz. Ali, yanındaki yaklaşık 700<sup>114</sup> kişilik isyancı grup ve kendisini destekleyen birkaç sahâbe ile birlikte Medine'yi terk etmek zorunda kaldı.

Sahabenin ileri gelenlerinden Talha, Aişe ve Zübeyr'in Basra ordu karargâhına gelmesinin ardından Hz. Ali'nin görevlendirildiği vali tutuklanmış, ordu Zübeyr ve Talha'nın emrine girmişti. Kûfe ordusu vali Ebû Musa'nın tavsiye ve telkinleri ile tarafsız kalmayı yeğlemişler ve Hz. Ali'ye biat etmemişlerdi.<sup>115</sup> Basra'ya doğru yola çıkan Hz. Ali'nin asker talebine uzun süre olumlu cevap vermemişlerdi. Hz. Ali'nin göndermiş olduğu elçilerin yoğun ikna çabaları sonucunda bir miktar asker Hz. Ali'ye katılmayı kabul etmişti.<sup>116</sup> Kûfe ordusundan zoraki Hz. Ali'ye katılan askerler onunla birlikte Cemel'de Hz. Ali'ye biat etmeyen Basra ordusu ile savaşmışlardı.<sup>117</sup>

Cemel savaşı öncesinde tarafların kendi aralarında görüştükleri konu, Hz. Ali'nin ordusunda bulunan Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılmasıydı.<sup>118</sup> Hz. Osman'ın katilleri olan isyancı askerler, iki tarafın anlaşmaları halinde, her iki ordunun kendilerine karşı birleşeceklerinin farkındaydılar.<sup>119</sup> Asilerin bu duruma fırsat vermeleri elbette ki beklenemezdi. Öyle de oldu. Taraflar kendi aralarında Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılması konusunda anlaşmaya varmışken,<sup>120</sup> isyancı grubun gece vakti Basra ordusuna ani saldırısı ile savaş başladı.<sup>121</sup> Savaş Hz. Ali'nin başarısıyla sonuçlandı. Savaş sonrasında elde edilen ganimetler mukatilun arasında eşit bir şekilde

<sup>112</sup> Ebu Hanife ed-Dinaverî, *el-Ahbaru't-Tval Eskilerin Haberleri*, çev. Zekeriya Akman-Hüseyin Siyabend Aytemür (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 205-7.

<sup>113</sup> Abdulhalık Bakır, *Hz. Ali ve Dönemi* (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2004), 211,212.

<sup>114</sup> Mes'ûdi, *Mürücü'z-zeheb*, 2/358; et-Taberî, *Tarih*,4/455;

<sup>115</sup> Mes'ûdi, *Mürücü'z-zeheb*, II,359.

<sup>116</sup> Ebû Ya'kub el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Daru Sadır, t.y.), 2/181,182.

<sup>117</sup> Hurç, *Dört Halife Dönemi*, 252.

<sup>118</sup> Mehmet Zeki Canan, *İslam Tarihi* (İstanbul: Yelken Matbaası, 1977), 1/560.

<sup>119</sup> Zekai Türkmen, *Cemel ve Sıffin Savaşlarının İslâm Mezheplerinin Oluşumuna Etkisi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 39-49.

<sup>120</sup> Mahmut Şakir, *Hz Adem'den Bugüne Kadar İslam Tarihi*, çev. Ferit Aydın (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1993), 3/32,33.

<sup>121</sup> Taberî, *Tarih*,4/506.

paylaştırılmıştı. Mukatilun bununla yetinmeyip mağlup Basra ordusuna mensup askerlerin çocukları ile kadınlarının da kendilerine ganimet olarak dağıtılmasının istemişlerdi. Ancak Hz. Ali onların bu taleplerinin yersiz bulmuş ve buna şiddetler karşı çıkmıştı. Hariciler Nehrevan savaşı öncesinde bu durumu Hz. Ali'ye hatırlatmışlar ve Hz. Ali'nin bu tavrını muhalif olmalarına bir gerekçe olarak sunmuşlardı.<sup>122</sup>

### 2.2.5. Tahkime Giden Süreç ve Hakem Olayı

Hz. Ali'ye biat etmeyen Muaviye ve ordusu da Kûfe ve Basra ordusundaki askerlerin çoğu gibi halife Osman'ın suçsuz olduğunu ve yeni seçilen halifenin de bu katilleri koruduğunu düşünüyordu. Şam ordusu Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırmak için Sıffin'e gelmişlerdi. Hz. Ali'den katilleri kendilerine teslim etmesini istiyorlardı.<sup>123</sup> Bu savaşın da asıl nedeni, Hz. Ali'nin ordusunda bulunan ve ordunun çekirdek kadrosunu oluşturan isyancı katillerin cezalandırılmasıydı. Bunların başında da Hz. Ali'nin önemli komutanlarından Malik b. Hâris b. Eşter en-Nehaî gelmekteydi. Bu kişi de "Hz. Osman'ı biz öldürdük."<sup>124</sup> diyenler arasındaydı.

Muaviye ve onun danışmanı Amr b. el-Âs, imam Ali'nin komutasında savaşan, önceden beri Halife Osman'ın mazlum olarak katledildiğini düşünen Kûfe ve Basra ordusuna mensup askerlerin, gönülsüz bir şekilde bu savaşa katıldıklarını bu nedenle de isteksiz savaştıklarını muhtemelen görmüşlerdi.<sup>125</sup> Onlar, daha fazla kan dökülmeden, Hz. Ali'nin ordusundaki bu gönülsüz askerlerin savaştan çekilmelerini sağlayacak bir plan üzerinde çalıştılar.<sup>126</sup> Muaviye'nin bu konuda imdadına Amr b. el-Âs yetişti. Onun mushafların mızrakların ucuna takılarak havaya kaldırılması ve "Kur'an bizim ile sizin aranızda hakem olsun"<sup>127</sup> ortaya atması, Hz. Ali'nin ordusundaki safların çözülmesi için yetti.

Zaten bu sefere gönülsüz katılmış olan askerler bu fikre can simidi gibi sarıldılar. Yemenli Kinde kabilesine mensup askerlerin komutanı

<sup>122</sup> Rivayetin ayrıntısı için bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l Fırak*, 1937, 57,58.

<sup>123</sup> Sabri Hizmetli, *İslam Tarih* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1991), 219.

<sup>124</sup> Demircan, *Hâricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 90.

<sup>125</sup> Nasır b. Muzahim el-Minkarî, *Vak'atu Sıffin*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l Hancı, 1981), 480,481.

<sup>126</sup> Osman Nuri Dural, "Muâviye Bin Ebî Süfyan'a Yöneltilen Eleştiriler" (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 23-32.

<sup>127</sup> Minkarî, *Vak'atu Sıffin*, 478,479.

ve kabile reisi olan Eş'as b. Kays, bu fikri anında kabul eden birlik komutanlarından biriydi.<sup>128</sup> Gerek Hz. Ali'nin ordusundaki askerlerin kahir ekseriyeti gerekse Şam ordusunun tamamı bu savaşın gereksiz olduğu kanaatindeydiler.<sup>129</sup> Onlara göre Hz. Ali Hz. Osman'ın katillerini teslim etmesi halinde bu savaş sona erecekti. Tahkîm vesilesi ile taraflar anlaşılırsa Müslümanlar gereksiz yere ölmeyecekti. Bu fikir karşısında Hz. Ali'nin ordusu ikiye ayrıldı. Ordu içindeki gönülsüz savaşan askerler Hz. Ali'yi Tahkîmi kabul etmeye zorlarken, başta Eşter<sup>130</sup> olmak üzere Hz. Osman'ın katilleri ise Tahkîm'in kabul edilmeyerek savaşa devam edilmesini istiyorlardı.

Hz. Osman'ın katilleri bir kez daha korkuya kapılmışlardı. Eğer hakemler Hz. Osman'ın haksız yere öldürüldüğü konusunda anlaşılırsa kendileri hedef alınacaktı. Kûfe ve Basra ordusunda yer alan ve Hz. Osman'ın haksız yere katledildiğini düşünen askerlerle Şam ordusu birleşecek olursa, sıranın kendilerine geleceğinin farkındaydılar. Eş'as b. Kays Hz. Osman yanlısıydı. Onun haksız yere öldürüldüğünü düşünüyordu. Hz. Ali'ye karşı öfkeliydi. Hz. Osman onu Azerbaycan bölgesine ordu komutanı ve vali olarak tayin etmiş, Hz. Ali ise hiçbir sebep yokken onu görevden almıştı Kendisi gibi düşünen birlik yanına alarak Hz. Ali'yi Tahkîmi kabul etmeye zorlamış<sup>131</sup>, Hz. Ali'nin bu teklifi reddetmesine karşılık olarak da onu ölümle tehdit etmişlerdi.<sup>132</sup> Hz. Ali ile birlikte Tahkîm'e en fazla karşı çıkan kişinin Eşter olması da manidardır diye düşünüyoruz. Eşter Hz. Osman'ın katillerindendi. Bu savaşın durdurulmasının kendi aleyhine olacağını bilincindeydi.

Hz. Hz. Ali baskılar sonucu Tahkîm'e razı olmuştu. Ordusuna komuta etmekte zorlanan Hz. Ali, ordu içindeki otoritesini tamamen kaybetmişti.<sup>133</sup> Eş'as b. Kays ve taraftarları, Hz. Ali'den Ebû Musa'yı hakem olarak görevlendirmesini istedi.<sup>134</sup> Hz. Ali, Eşter'i hakem tayin etmek istedi. Ancak, Eş'as b. Kays ve taraftarları buna karşı çıkarak, Ebû Musa'nın hakemliğinde ısrar etti. Ebû Musa, Hz. Osman'ın haksız yere katledildiğini düşünüyordu. Bu nedenle de, Cemel olayında,

<sup>128</sup> Minkarî, *Vak'atu Siffîn*, 482.

<sup>129</sup> Minkarî, *Vak'atu Siffîn*, 482,483.

<sup>130</sup> Ya'kubî, *Tarihu'l-Ya'kubî*, 2/189.

<sup>131</sup> Demircan, "Ali B. Ebi Tâlib'i, Tahkimi Kabule Zorlayanlar Üzerine", 56,57.

<sup>132</sup> Taberî, *Tarih*, 5/51; el-Minkarî, *Vak'atu Siffîn*, 483,484,485,499; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's Siyâse*, 181; Bakır, *Hz. Ali*, 252,255,256.

<sup>133</sup> Yusuf Sansarkan, "Hakem Olayı Özelinde Mezhebî Kaygının Tarih Aktarım ve Yorumuna Etkisi", *İslâm Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 4/ 2 (Aralık 2019), 323.

<sup>134</sup> Minkarî, *Vak'atu Siffîn*, 499.

komuta ettiği Küfe ordusuna bu konuda tarafsız kalmalarını tavsiye ve telkin etmişti.<sup>135</sup> Amr da halifenin haksız yere öldürüldüğünü düşünüyordu.

Hakemler barış antlaşması imzalanırken Hz. Ali bu anlaşma metninde “ emîrül-müminin” unvanını kullanmak istemiş, ancak buna kendi ordu komutanlarından Eş’as b. Kays, şiddetle karşı çıkmış ve antlaşma metnine bu unvanın yazılmasına izin vermemiştir.<sup>136</sup> Bu eylemle birlikte kendi askerleri de Hz. Ali’yi hilâfet makamında azlederek, onu Muaviye ile aynı seviyeye indirmişlerdi. Artık Hz. Ali kendi ordusunda bile “emîrül müminin” olarak kabul edilmiyordu.<sup>137</sup>

### 3. Hâricîliğin Dinî ve Siyasî Bir Hareket Olarak Ortaya Çıkışı

Tahkîm’e itiraz eden bir grup asker Hz. Ali’nin ordusunda ayrılarak Harûrâ’ya çekildi. Harûrâ’ya<sup>138</sup> çekilenlerin büyük çoğunluğunun Hz. Osman’ın katilleri ile onun katlini meşru görenler<sup>139</sup> olduğunu düşünüyoruz. Tahkîm anlaşmasında hedef kendileriydi.<sup>140</sup> Eğer taraflar anlaşılırsa sıra Hz. Osman’ın katilerinin cezalandırılmasına gelecekti. Onlara göre Hz. Ali Tahkîmi kabul ederek kendilerinin idam fermanını imzalamıştı. Bu nedenle de Hz. Ali bu kararı ile günah işlemişti.<sup>141</sup> Kendileri de ilk önceleri Tahkîm’e taraf olmakla günah işlemişlerdi.<sup>142</sup> Ancak bunun bir hile olduğunu fark ettiklerinde, yaptıklarından pişman olmuş ve tövbe etmişlerdi.<sup>143</sup> Eğer Hz. Ali de Tahkîm’i kabul etmekle günah işlediğini kabul eder ve bu günahından dolayı tövbe ederse onunla birlikte tekrar Muaviye ve ordusuna karşı savaşabileceklerini Hz. Ali’ye ve onun elçilerine bildirdiler.<sup>144</sup>

<sup>135</sup> Taberî, *Tarih*, 5/499,500.

<sup>136</sup> Taberî, *Tarih*, 5/52.

<sup>137</sup> İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s Siyâse*, 185,186.

<sup>138</sup> İvaz Halifat, *Neş’etü’l-Hareketi’l-İbadiyye* (Umman: Vezaratü’t-Turas ve’s-Sekafe, 2002),53

<sup>139</sup> Abdullah b. Hüseyin İbn Fadl, *Sıdku’l-Haber fi Havarici’l-Karni’s-Sani Aşara* (Paris: Daru’l-Bibliyon, 2008), 14,15.

<sup>140</sup> Şeyh Muhammed Hamza, *Neşetü’l-Fırkı’l-İslâmiyye* (Riyad: www.kotaiba.com, 2005), 27,28.

<sup>141</sup> Ahmed Muhammed Ahmed Celi, *Dırasatu ani’l- Fırak ve Tarihu’l-Müslimin el-Havaric ve’s-Şia* (Riyad: Merkezu’l- Melik Faysal Li’Buhus ve’d-Dırasati’l-İslâmiyye, 1988), 55,56.

<sup>142</sup> Amir en-Neccar, *Fi Mezahibi’l-İslâmiyyin el-Havaric, el-İbadiyye, eş-Şia* (Kahire: el-Heyetü’l-Mısriyye, 2005). 66-69.

<sup>143</sup> Ali Muhammed Sallabî, *Fikru’l-Havaric ve’s-Şia fi Mizani Ehlü’s-Sünneti ve’l-Cemati* (İskenderiye: Daru’l-Kumme, 2005),25,26.

<sup>144</sup> Ülkü, *İslâm’da Mezhepler*, 121.

Hz. Ali, Tahkîm konusunda baştan beri onlar gibi düşünmediği için Harûrâ'ya çekilen bu grubun bu teklifini kabul etmesi mümkün<sup>145</sup> değildi. Böyle bir tutum Hz. Ali'nin bozulan otoritesini daha da bozabilir, bundan dolayı da taraftarlarını kaybedebilirdi. Hz. Ali'nin bu teklifi kabul etmesi, Kûfe askerî karargâhını terk edip, Harûrâ'ya gelip yerleşmesi anlamına geliyordu. Bu durum bir anlaşma imzalayarak söz vermiş olan Hz. Ali için kabul edilmesi imkânsız bir teklifti. Dolayısıyla bu teklifi reddederek ikna edebildiği bir grupla birlikte Kûfe ordu karargâhına geri döndü.<sup>146</sup>

Bu süreçte hakemlerden Ebû Musa'nın halife Osman yanlısı Ali karşıtı tutumu meyvesini vermişti. Hz. Osman'ın haksız yere katledildiğine ve halife seçiminin Müslümanların tercihine bırakılması yönündeki karar verilmişti.<sup>147</sup> Amr b. el-Âs, bu karara aykırı olarak Ebû Musa'nın hilâfet görevinden azlettiği Hz. Ali'nin yerine Muaviye'yi halife olarak tayin etti. Fiyasko ile sonuçlanan bu olay siyasal istikrarsızlığı daha da derinleştirmişti.<sup>148</sup> Bu olaydan sonra Müslümanlar başsız kalmış, fiili olarak üç ayrı siyasî otorite ortaya çıkmıştı. Abdullah b. Vehb er-Râsibî Nehrevan'da, Muaviye Şam'da, Hz. Ali de Kûfe'de bağımsızlığını ilan etmiş ve bu kişilerin liderliğinde üç başlı bir yönetim ortaya çıkmıştı.<sup>149</sup>

Nehrevan'a çekilen bu grup, siyasî bağımsızlığını ilan ettikten sonra, Basra ve Kûfe ordu karargâhında sahip oldukları imkânlarını kaybettiler. Bundan böyle maaş alamayacaklardı. Fetihler sonucu elde ettikleri ganimetler ve beytülmal'den (devlet hazinesinden) aldıkları atâ ve aylık erzaklarla eskiye göre çok daha konforlu<sup>150</sup> bir yaşam sürüyorlardı. Nehrevan'a çekilen grup, bu konforlu yaşamı bir anda kaybetti. Bu konforlu yaşamı sürdürebilmeleri için eskiden olduğu gibi bir askerî karargâha ihtiyaç vardı. İşte Nehrevan onlar için yeni

<sup>145</sup> Çağatay -Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 18-20.

<sup>146</sup> Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 130.

<sup>147</sup> Sever, "Kalkaşendî'ye Göre Memlûkler Dönemi (1250-1517) Hâriciler ve Mezhep Siyaseti", 14.

<sup>148</sup> Hasan Gümüşoğlu, "İctihad Farklılıklarının İtikâdi Boyut Kazanmasının Sonuçları Hâriciler Örneği", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 6/11 (2020), 145.

<sup>149</sup> Çalışkan, "Hâricilik Anlayışının Kökenleri ve Günümüzdeki Yansımaları", 104.

<sup>150</sup> Pırlanta, "Hz. Ömer", 541-543.

bir askerî kışlaya dönüştürülmüştü.<sup>151</sup> Başlarında ise Kureyşli olmayan bir emirleri vardı.<sup>152</sup> Hilâfet konusunda Kureyşli olma şartını kaldırmışlar onun yerine kendileri gibi düşünen takva sahibi kişilerin tercih edilmesi gerektiğini kabul etmişlerdi.<sup>153</sup>

Nehrevan'da toplanan ve kendilerine daha sonraları muhalifleri tarafından "Havâric" ismi verilecek olan bu bedevî eski muvazzaf askerler, yani mukâtile kâfir olarak ilan<sup>154</sup> ettikleri muhaliflerine karşı cihat ilen ederek saldırılara<sup>155</sup> başladılar. Başta Kûfe olmak üzere Müslüman kabilelere saldıran bu grup, onları öldürmeye ve mallarını da ganimet olarak almaya başladılar. Müslümanların can ve mal güvenliği Hâriciler tarafından ciddi şekilde tehdit edilmeye başlanmıştı.<sup>156</sup>

Hâricilerin Müslümanlara saldırıp katliama başlamaları üzerine, Hz. Ali, Kûfe ordusundan kendisine itaat eden askerlerle birlikte Nehrevan üzerine askerî sefer<sup>157</sup> düzenlemek zorunda kalmıştı. Nehrevan savaşının faturası ağır olmuştu. Bu savaşta neredeyse Hâricilerin tamamı kılıçtan geçirilmişti. Canını zor kurtaran birkaç kişi Umman, Kirman, Sicistan ve Yemen gibi bölgelere giderek yeni bir örgütlenme içine girmişlerdi.<sup>158</sup> Bu savaşta Hâricilerin ileri gelenlerinden; "emîrü'l-müminîn" diye biat ettikleri liderleri Abdullah b. Vehb, Şüreyh b. Evfâ ve Hurkus b. Züheyr<sup>159</sup> gibi kişiler de öldürülmüştü. Nehrevan'ı kendileri için bir tür "Kerbelâ" gibi gören sonraki Hâriciler,<sup>160</sup> bunun intikamını Hz. Ali ve onun askerlerinden almak için her fırsatı değerlendirdiler ve sonunda Abdurrahman b. Mülcem<sup>161</sup> isimli bir Hâricî, Hz. Ali'yi şehit ederek bu intikamı! aldı.

<sup>151</sup> Ayar, "Hâricilerin Hz. Ali'den Ayrılış Süreci", 83.

<sup>152</sup> Niyazi Kahveci, "Hâricilik, Şia ve Mutezilenin Literatürü Üzerine Çalışma", *Dini Araştırmalar* 8/23, 172.

<sup>153</sup> Teber, "Hâricî İmamet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu"66.

<sup>154</sup> Yıldız, "Hâricî Düşüncesinin Gelişimi", 61.

<sup>155</sup> Bulut, "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Hâricilik"41-54.

<sup>156</sup> Mücteba Altındaş, "Dinsel Şiddetin Teolojik Temelleri: Hâricî Zihniyet Örneği", *İslâm Mezhepleri* (Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslâm Mezhepleri, Karaman: Karaman Üniversitesi İslami İlimler Derneği Yayınları, 2007), 52-72.

<sup>157</sup> Taberî, *Tarih*, 5/81-84.

<sup>158</sup> Demircan, *Hâricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 115.

<sup>159</sup> İsferyânî, *Tabsîr fi'd-Din*, 48.

<sup>160</sup> Yıldız, *Hâriciliğin Doğuşu ve Gelişimi*, 83.

<sup>161</sup> Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî Es-Sümâlî el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-edeb (fi'l-luğa ve'l-edeb ve'n-naḥv ve't-taṣrif)* (Beyrut Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İslâmiyye, 1987), 2/165.

Nehrevan sonrasında, dini duygular, kabilevi intikam duygusu ile birleşerek büyük bir terör eylemine dönüşmüştü.<sup>162</sup> Aileleri ile birlikte yeniden çöle çekilen Hâriciler,<sup>163</sup> cihat düşüncesi ile kendilerine muhalif olan Müslümanlara saldırmaya başladılar. Bu savaşlarda Müslümanları kılıçtan geçirdikten sonra mallarını, kadınlarını ve çocuklarını ganimet olarak kendi aralarında paylaşıyorlardı.<sup>164</sup> Bedevî askerlerden oluşan Hâriciler geçmişten beri var olan yağma kültürünü,<sup>165</sup> ganimet anlayışı ile birleştirmişlerdi.<sup>166</sup>

Tekfir ettikleri muhaliflerinin malları, canları, kanları kendilerine helâldi.<sup>167</sup> Yaşamak için ganimete muhtaç olan Hâriciler, bu eylemlerini, Kur'an ayetlerine dayandırarak, yaptıklarını meşrulaştırmaya<sup>168</sup> çalışıyorlardı. İslâm toplumunun geneline muhalif olmaları sonucu bir takım haklardan mahrum kalan Hâriciler, içine düştükleri ekonomik sıkıntıları azaltmak.<sup>169</sup> Ailelerinin geçimini sağlamak için Kur'an ayetlerini,<sup>170</sup> ekonomik ihtiyaçları doğrultusunda yorumlamak<sup>171</sup> zorunda kalmış olabileceklerini düşünüyoruz. İşte muhaliflerinin malları, kadın ve çocuklarının ganimet<sup>172</sup> olarak alınması düşüncesi, yaşamış oldukları geçim sıkıntısının bir sonucuydu diyebiliriz.

### Sonuç

Hâricilik; siyasi, sosyal, dinî, kültürel ve iktisadî nedenlere bağlı olarak ortaya çıkan dinî ve politik bir harekettir. Sıffin esnasında ortaya çıkan hakem meselesi ve sonrasında yaşananların bir sonuç olduğu değerlendirilmektedir. Bu süreçte yaşanan olumsuzlukların kaynağının, Kureyş ile diğer Arap kabileleri arasında câhiliye döneminde başlayan ve Hülafa-i Raşidin döneminde artarak devam eden

<sup>162</sup> Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 40-42.

<sup>163</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 11-13.

<sup>164</sup> Demircan, *Hâricilerin Siyasi Faaliyetleri*, 52,53.

<sup>165</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/370.

<sup>166</sup> Muhammed Emir Yavuz, *Terör Bağlamında Dinden Sapma Davranışları; Hâriciler ve Hizbullah Karşılaştırması* (Malatya: Turgut Özal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2013), 38.

<sup>167</sup> Dabaşı, *İslâm'da Otorite*, 196,197.

<sup>168</sup> Muhammed Hişam Tahiri, *Takriratu Eimmetü'd-Da've fi Muhalefeti Mezhebi'l-Havaric ve İbtalihi* (Kahire: Ğaras, 2009), 117,118.

<sup>169</sup> Yasin Kahyaoğlu, *Hâriciler'in Edebî Yönleri (Ortaya Çıkışlarından Emevîler'in Sonuna Kadar)* (Urfa: Haran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 29.

<sup>170</sup> Ahmed Celi, *el-Havaric ve's-Şia*, 61-73.

<sup>171</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 26,27.

<sup>172</sup> Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, 202,203.



siyasî, içtimâî, dinî, kültürel ve iktisadi çatışmaların bir sonucu olduğu kanaatindeyiz.

Kusay b. Kilâb ile birlikte Hicaz bölgesinin siyasî ve iktisadî gücü Kureyş'in eline geçmişti. Bu güç Hz. Peygamber sonrasında daha da pekişmiş ve başta Arap Yarımadası olmak üzere Irak, Şam ve Mısır gibi bölgelerde de etkin olmaya başlamıştı. Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman ilk altı yılında büyük fetih hareketleri gerçekleştirmişti. Bu fetihlere bağlı olarak başta Medine olmak üzere Basra, Kûfe ve Fustat gibi askeri karargâhlara yüklü ganimet girişi olmuştur. Ganimetlerin ve vergi gelirlerinin meydana getirdiği servet Hz. Ömer'den itibaren Hz. Peygambere yakınlık ve İslâm'da kıdem esasına göre dağıtmaya başlanmıştı. Bu uygulama müslüman toplum içinde servet artışına neden olmuştu. Hz. Ömer'in bu uygulamasına göre belli bir kesimin refah düzeyinde ciddi iyileşmeler meydana geldi. Savaşlara katılan bedevî Araplar bu zenginlikten yeterince yararlanma imkânı elde edemediler. Özellikle ridde olaylarına katılmış daha sonra da yeniden müslüman olan Araplar savaşlarda elde ettikleri ganimet ve Hz. Ömer'in kendileri için takdir ettiği atâ/maaş ile yetinmek zorunda kalmışlardı. Savaş hukukuna göre fethedilen bölgelerin toprakları mukâtile arasında eşit paylaşılması gerekiyordu. Hz. Ömer Irak, Şam, el-Cezire ve Mısır gibi verimli toprakları ordu mensubu olan mukâtileye dağıtmayarak kamulaştırmıştı.

Hz. Ömer'in sistemleştirdiği divana göre en yüksek gelir sahipleri İslâm'da kıdemi ve Hz. Peygamberin yakını olan Kureyşli muhacirler onlardan sonra da ensardan olan kişilerdi. Basra, Kûfe ve Fustat gibi ordugâhlarda asker olan bedevî Araplar arasında bile atâ/maaş farkı söz konusuydu. Orduda kıdemi olan ilk askerler yani Ehlü'l-Eyyâm, daha sonra orduya katılan kıdemsiz askerlere yani Revâdife göre daha yüksek atâ/maaş alıyordu. Hz. Osman bu sistemi devam ettirmiş, bir yandan da kendi akrabası olan Ümeyyeoğullarına atâ dağıtımından ayrıcalık yapmıştı. Hz. Osman ilk altı yılında artan gelire bağlı olarak servet Ümeyyeoğullarının lehine bir artış göstermişti. Bu durum özellikle İslâm'da kıdemi olan müslüman kitle arasında rahatsızlığa neden olmuştu. Hz. Osman'ın son altı yıllık iktidarında fetihlerin azalmasına bağlı olarak ganimet gelirlerinde de azalmalar meydana geldi. Önceki yıllarda devlet hazinesinden yüksek ata/maaş alan muhacir ve ensar yaşanan ekonomik krizin neden olduğu gelir kaybından dolayı Hz. Osman ve onun akrabalarını eleştirmeye başladı. Medine'de başlayan bu huzursuzluk kısa sürede ciddi ekonomik sıkıntılar yaşayan karargâhlardaki askerlere de sıçradı. Hz. Osman'ın krizi azalma adına muhacir ve ensarın ileri gelenlerine fetih arazilerini iktâ olarak dağıtması, askeri karargâhlardaki huzursuzluğu artırdı. Medine ve askeri karargâhlarda yaşanan ekonomik kriz kısa

süre içinde siyasî, sosyal ve askerî isyana dönüştü. Bu askerî isyan bir süre sonra da Hz. Osman'ın şehit edilmesi ile sonuçlandı.

Hz. Ali'nin Halife seçilmesi yaşanan krizi çözmedi aksine daha da artırdı. Medine halkı kısa bir süre sonra Hz. Ali'ye tavrı aldı. Sahabe-nin ileri gelenlerinden Hz. Aişe, Talha ve Zübeyr'in Basra askerî kış-lasına giderek yeni bir isyan başlatmaları ile müslümanlar yeni bir döneme girdi. Hz. Ali çoğunluğunu isyancı askerlerin oluşturduğu küçük bir gruplar Medine'den ayrıldı. Basra askerî karargâhına doğru giderken çevreden asker toplamaya çalıştı. Bu amaçla da Kûfe ordusunda asker talep etti. Kûfelilerin bu talebe red cevabı vermeleri üzerin şehre elçiler göndermiş, uzun ikna çabaları sonucunda bir miktar asker almayı başarmıştı. Basra ordusuyla yapılan ve Cemel savaşı adı verilen olaydan sonra Hz. Ali'nin ordusu savaş ganimetini kendi aralarında paylaşırken, Basra askerlerinin kadın ve çocukları-nın da kendilerine ganimet olarak dağıtılmasını istemişler ancak Hz. Ali bunu reddetmişti.

Cemel savaşı sonrasında Şam valisi Muaviye'nin üzerine yürüyen Hz. Ali, savaş sürecinde ordusunun itaatsızlığına maruz kalmıştı. Or-dusuna yeterince komuta edemeyen Hz. Ali ordusundaki bazı asker ve komutanların baskısı ile Tahkimi kabul etmek zorunda kalmıştı. Tahkîmden istenilen sonucun çıkmaması üzerine, Hz. Ali'nin ordu-sundaki askerlerin bir kısmı tahkîmi kabul edenleri tekfir ederek on-dan ayrıldı ve Harûrâ'ya çekildi. Hz. Ali'nin uzun ikna çabalarına rağmen ona katılmayı reddederek ayrı bir oluşum içine girdiler. İslâm tarihinde Hâricîler adı verilen bu grup bir süre sonra Nehrevan'a gi-derek siyasî bir hareket başlattı ardında da müslümanlara saldırdı-lar. Bunun üzerine Hz. Ali bu grubun üzerine askerî bir hareket baş-lattı. Savaş başlamadan önce elçiler göndererek masum müslüman-ları öldüren katilleri kendisine teslim etmelerini istedi. Ancak onlar Hz. Ali'nin bu talebini reddettiler. Bu müzakere süreci içerisinde Hz. Ali'nin ordusunda hangi gerekçelerle ayrıldıkların açıklamaya çalışan Hâricîler, Cemel savaşı sonrasında Basra ordusuna mensup askerle-rin çocuklarını ve kadınlarının kendilerine ganimet olarak vermeme-sini de bir neden olarak ileri sürdükleri rivayet edilmektedir.

Özetle Hz. Osman döneminde ortaya çıkan sosyo-politik, sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik ve dinî sorunların, geçmişten gelen bu mü-cadelenin bir ürünü olduğu, bu çatışmaların Hz. Ali döneminde kont-rolde çıktığı tarih kaynaklardan anlaşılmaktadır. Hz. Osman ve Hz. Ali döneminde yaşananların, Hâricîliğin doğuşunu hazırlayan asıl neden olmadığı, bu olayların Kusay b. Kilâb'dan sonra ortaya çıkan ve ilk halifeler devrinde artarak devam eden Kureyş ile diğer Arap kabileleri arasında yaşanan sorunlar yumağının bir sonucu oldu-ğunu değerlendirmekteyiz. Kureyş ile diğer Arap kabileleri arasında

Kusay b. Kilâb ile başlayan siyasi, sosyal, kültürel ve iktisadi çatışmanın “Tahkîm” olayı ile en üst noktaya ulaştığı söylenebiliriz. Cahiliye asrında başlayan bu mücadelenin zaman içinde meyve verdiği görülmektedir. İşte “Tahkîm” sonrasında ortaya çıkan Hâricilik hareketinin, uzun süreden beri kabileler arasında devam eden bu rekabetin, husumetin ve çatışmaların bir sonucu olduğu kanaatindeyiz.

### **Kaynakça**

- Ahmed Celi, Ahmed Muhammed. *Dırasatu ani'l- Fırak ve Tarihu'l-Müslimin el-Havâric ve's-Şia*. Riyad: Merkezu'l- Melik Faysal Li'Bus-hus ve'd-Dırasati'l-İslamiyye, 2. Basım, 1988.
- Ahmet Cevdet Paşa, Ahmet. *Kısas-ı Enbiya Tarihu'l Hulefa*. 12 Cilt. Dersaadet: Helal Matbaası, 1339.
- Akarsu, Murat. *Kabile Bürokrasisi ve Katline Sessiz Kalınan Halife Hz. Osman*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Akbulut, Ahmet. *Sahebe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*. Ankara: Otto yayıncılık, 3. Basım, 2016.
- Akbulut, Ahmet. “Hâricîlerin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1991), 331-348.
- Alî, Cevâd. *el-Mufasssal fi Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdad: Mektebetü'n Nahda, 2. Basım, 1976.
- Altındaş, Mücteba. “Dinsel Şiddetin Teolojik Temelleri: Hâricî Zihniyet Örneği”. *İslâm Mezhepleri*. 193-209. Karaman: Karaman Üniversitesi İslâmi İlimler Derneği Yayınları, 2007.
- Apaydın, H. Yunus. “Humus”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/365-369 İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Ardıç, Furkan. *Hz. Ali Dönemi Valileri*. Bursa:Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Arı, M. Salih. *Hz. Ebu Bekir ve Ridde Savaşları*. İstanbul: Bayan yayınları, 1996.
- Ateş, Orhan. “İbâziyye Harici Bir Fırka mıdır?” *Eurasian Journal of Social and Economics Researches Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*. www.asead.com
- Ateş, Orhan. “Sunnî Kaynakların Tahkîm Anlayışına Eleştirel Yaklaşım”. *USBİD Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi IJSS International Journal of Social Sciences*. www.sobider.net
- Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir el-. *el-Fark beyne'l Fırak*. thk Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Kahire: Mektebetü Dari'l Turas, 1937.

- Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir el-. *el-Fark beyne'l Fırak*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Kahire: Mektebetü Dari'l Turas, 1937.
- Bakır, Abdulhalık. *Hız. Ali ve Dönemi*. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 1. Basım, 2004.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. thk Ömer Enis et-Tabba'. Beyrut: Müessesetü'l Maarife, 1967.
- Bodur, Hüsnü Ezber. "Sekt (Fırka) Tipi Dini Organizasyonun Örneği Olarak Hâricilik Hareketine Sosyolojik Bir Bakış". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2007), 25-53.
- Bulut, Halil İbrahim. "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Hâricilik ve Günümüze Yansımaları". *Usul İslam Araştırmaları*, 41-54.
- Bulut, Halil İbrahim. *Dünden Bugüne Siyasi-İtikadî İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Cabiri, Muhammed Abid. *İslâm'da Siyasal Akıl*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi yayıncılık, 1997.
- Canan, Mehmet Zeki. *İslâm Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Yelken Matbaası, 1977.
- Çağatay, Neşet. *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957.
- Çavuşlu, Kerem. *İktisadî-Sosyal Yapı ve Dinî Hareketlere Etkisi Hâriciliğin Doğuşu*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Çelikkol, Yaşar. *İslâm Öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Dabaşı, Hamid. *İslâm'da Otorite*. çev. Süleyman Gündüz. İstanbul: İnsan yayınları, 1995.
- Dalkılıç, Mehmet. "Hâricilerin 'İtidal' Arayışı ve Sufriyye". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12.
- Demir, Hilmi. "Şiddeti Anlamada Engel Bir Söylem: Ortodoks Yöntem ve Hâricilik Ruhu". *Dini Araştırmalar* 5/15 (Nisan 2003), 65-88.
- Demircan, Adnan. *Hâricilerin Siyasal Faaliyetleri*. İstanbul: Beyan yayınları, 1996.
- Demircan, Adnan. *Hâricilik Mezhebinin Doğuşu Bağlamında Din Siyaset İlişkisi*. İstanbul: Beyan yayınları, 2000.
- Demirci, Mustafa. "Hz. Osman Devri Fitne Olaylarının Sosyo-ekonomik Boyutları". *İslâmiyyat* 7/1 (2004), 155-170.

- Dinaveri, Ebu Hanife ed-. *el-Ahbaru't-Twal Eskilerin Haberleri*. çev. Zekeriya Akman - Hüseyin Siyabend Aytemür. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Dural, Osman Nuri. *Muâviye Bin Ebî Süfyan'a Yöneltilen Eleştiriler*. Konya:Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Ebu Yusuf, Yakup bin İbrahim. *Kitâbu'l Harâc*. çev. Ali Özek. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1973.
- Emin, Ahmet. *Fecrül İslam*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 3 Cilt. Ankara: Kılıç Kitabevi, 1. Basım, 1976.
- Erkal, Mehmet. "Cizye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/42-45. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Erkal, Mehmet. "Ganimet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/351-354. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1996.
- Erkal, Mehmet. "Öşür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/97-100. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Esad, Mahmut. *İslam Tarihi, Tarih-i Dini İslâm*,. ed. A.L Kazancı - Osman Kazancı. İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.
- Eş'arî, Ebu'l Hüseyin Ali b.İsmail. *Makâlâtü'l İslâmiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. I-II Cilt. Kahire: Mektebetü'n Nahda, 1950.
- Eş'ari, Ebu'l Hasan Ali b.İsmail. "Hâricilerin Temel Görüşleri". çev. Harun Yıldız. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1997), 351-356.
- Ezrakî, Ebu'l Velid el-. *Ahbaru Mekke Mekke Tarihi*. çev. Yunus Vehbi Yavuz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Fayda, Mustafa. "Atâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/53-54. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Fayda, Mustafa. "Fey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/511-512. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslâm Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İbadiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 1983.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978), 245-275.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "İbâdiyye'nin Siyasî ve İtikâdî Görüşleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi Yayınları* 21 (1977), 323-344.

- Fıġlalı, Ethem Ruhi. "Mezheplerin Doġuşuna Tesir Eden Sebepler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi Yayınları IV* (1980), 115-131.
- Filibeli Ahmet Hilmi. *İslâm Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1. Basım, 1974.
- Günaltay, Şemsettin. *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Halifat, Ivaz. *Neş'etü'l-Hareketi'l-İbadiyye*. Umman: Vezaratü't-Turas ve's-Sekafe, 1. Basım, 2002.
- Hizmetli, Sabri. *İslâm Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1991.
- Hurç, Ramazan. *İslâm Tarihinde Dört Halife Dönemi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Basımevi, 2003.
- İbn Esir, İbü'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Tarih*. 12 Cilt. Beyrut, 1965.
- İbn Fadl, Abdullah b. Hüseyin. *Sıdku'l-Haber fi Havarici'l-Karni's-Sani Aşara*. Paris: Daru'l-Bibliyon, 1. Basım, 2008.
- İbn Haldûn, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. 3 Cilt. İstanbul: Maarif Basımevi, 1. Basım, 1954.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. 4 Cilt. Mısır: Matbatü Mustafa, 1. Basım, 1936.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dinaveri. *el-İmâme ve's-Siyâse*. çev. Cemalettin Saylık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2017.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni el-Haşimi el-Basri. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. 10 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, 1. Basım, 1957.
- İbn Zenceveyh, Hamid. *Kitâbu'l-Emvâl*. 3 Cilt. Riyad: Merkezu'l-Melik Faysal Li'Buhus ve'd-Dırasati'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2007.
- İlhan, Avni vd. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. İzmir: Akyol Yayıncılık, 1. Basım, 1977.
- Kahveci, Niyazi. "Hâricilik, Şia ve Mutezilenin Literatürü Üzerine Çalışma". *Dinî Araştırmalar* 8/23 (ts.), 171-189.
- Kahyaoġlu, Yasin. *Hâriciler'in Edebî Yönleri (Ortaya Çıkışlarından Emevîler'in Sonuna Kadar)*. Urfa: Haran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Kallek, Cengiz. "Haraç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/71-88. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.

- Kavukçu, Fuat. *Emeviler Döneminde Hâricî Hareketleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.
- Kafafi, Muhammad. "Abu Sa'îd Muhammed b. Al-Azdi Al-Kalhati'ye Göre Hâriciliğin Doğuşu". çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1970), 177-191.
- Koçyiğit, Tahsin. *İslâm Tarihinin İlk Yıllarında (H.1-41M.622-661) İskân*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Komisyon,. *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Kutluay, Yaşar. *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 1965.
- Makdisi, Ebu Zeyd Ahmet b. Sehl el-Belhi. *Kitabu'l Bed' ve't-Tarih*. 6 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, ts.
- Malatî, Ebu'l Hüseyin Muhammed b. Ahmed el-. *et-Tenbih ve'r Redd ala Ehli'l Heva' ve'l-Bida'*. thk. Yaman b. Sa'duddin el-Meydani. Riyad: Ramadi Lin'neşr, 1. Basım, 1994.
- Maverdi, Ebu'l Hasan . *el-Ahkamu's -Sultaniyye*. çev. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976.
- Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin. *Mürüccü'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*. thk. Yusuf Esad Dağır, 2 Cilt. Beyrut: Daru'l Endülüs, 1385.
- Minkarî, Nasır b. Muzahim. *Vak'atu Sıffin*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire Mektebetü'l Hancı, 2. Basım, 1981.
- Muhammed Sallabî, Ali Muhammed. *Fikru'l-Havariç ve's-Şia fi Mizani Ehli's-Sünneti ve'l-Cemati*. İskenderiye: Daru'l-Kumme, 1. Basım, 2
- Mustafa, Nevin A. *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Neccar, Amir en-. *Fi Mezahibi'l-İslâmiyyin el-Havâric, el-İbâdiyye, eş-Şia*. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1. Basım, 2005.
- Oflaz, Abdulhalim. *Hız. Ömer'in Yeni Fethedilen Topraklara Yönelik Uyguladığı Toprak Rejimi*. ed. Ali Aksu. 188-196. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- Sansarkan, Yusuf. "Hakem Olayı Özelinde Mezhebî Kaygının Tarih Aktarım ve Yorumuna Etkisi". *İslâm Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Aralık 2019), 318-345.
- Sever, Mehmet. "Kalkaşendi'ye Göre Memlûkler Dönemi (1250-1517) Hâriciler ve Mezhep Siyaseti". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Aralık 2018), 7-22.

- Söylemez, M.Mahfuz. *Bedevîkten Hadariliğe Kufe*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Söylemez, M.Mahfuz. “Hz. Osman Dönemindeki Ekonomik Krizin Garnizon Kentlere Etkisi-Küfe Örneği”. *Çorum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Ocak 2003), 63-86.
- Şakir, Mahmut. *Hız Adem’den Bugüne Kadar İslam Tarihi*. çev. Ferit Aydın. 8 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1993.
- Şehristânî, Ebu’Feth eş-. *el-Milel ve’n Nihal*. thk. Abdulaziz Muhammed el-Vekil. 3 Cilt. Kahire, 1968.
- Şeyh Muhammed Hamza. *Neşetü’l-Fırkı’l-İslamiyye*. Riyad: www.ko-taiba.com, 1. Basım, 2005.
- Tabakoğlu, Ahmet. *İslâm İktisadına Giriş*. İstanbul: Dergah yayınları, 2008.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu’l Fadl İbrahim. 9 Cilt. Kahire: Daru’l Maarif, 1961.
- Turan, Ahmet. *İslâm Mezhepleri Tarihi “İslam’da Siyasi Düşüncenin Oluşumu”*. Samsun: Sidre Yayınları, 1. Basım, 2000.
- Türkdoğan, Orhan. *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1. Basım, 1997.
- Türkmen, Zekai. *Cemel ve Siffîn Savaşlarının İslâm Mezheplerinin Oluşumuna Etkisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2016.
- Üçok, Bahriye. *İslam’dan Dönerler ve Yalancı Peygamberler*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.
- Üçok, Bahriye. “Ridde”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7(1959 1958), 97-113.
- Vagheri, Laura Veccia. “Ali-Muaviye Mücadelesi ve Hâricî Ayrılışının İbadi Kaynakların Işığında İncelenmesi”. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 17*, 147-150.
- Watt, W. Montgomery. *Hız Muhammed Mekke’de*. çev. M. Rami Ayas - Azmi Yüksel. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1. Basım, 1981.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm’da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*. çev. Ulvi Murat Kılavuz. İstanbul: Birey yayıncılık, 1. Basım, 2001.
- Wellhausen, Julius. *Arap Devleti ve Sukutu*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.



- Ya'kûbî, Ebü Ya'kub . *Târîhu'l-Ya'kubî*. 2 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, ts.
- Yavuz, Muhammed Emir. *Terör Bağlamında Dinden Sapma Davranışları; Hâricîler ve Hizbullah Karşılaştırması*. Malatya: Turgut Özal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Yıldız, Harun. *Din Siyaset ve İdeoloji Hâricîlik Düşüncesinin Doğuşu*. Samsun: Sidre Yayınları, 1. Basım, 1999.
- Yıldız, Harun. "Hâricî Düşüncesinin Gelişimi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1999), 257-270.
- Yıldız, Harun. "Hâricîlerin Doğuşunda Kurra'nın Rolü". *Ekev Akademi Dergisi* 8/18 (K 2004), 263-282.
- Yıldız, Harun. "Hâricîler'in Erken Dönem Tarih Algısı: Salim b. Zekvan Örneği". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 2/2 (Güz 2009), 7-40.
- Yıldız, Harun. *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Yönem, Ahmet. "Hâricîlerin Horasan Maveraünnehir Bölgesine Geçiş Süreci". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2011), 171-197.

### Extended Summary

Kharijism is a religious and political movement that emerged due to political, social, religious, cultural and economic reasons. It is considered that the referee issue that arose during the session and what happened afterwards was a result. We believe that the source of the negativity experienced in this process is a result of the political, social, religious, cultural and economic conflicts between the Quraysh and other Arab tribes, which began in the period of ignorance and intensified during the first four caliphs of Islam.

With Qusayy b. Kilab, the political and economic power of the Hejaz region passed into the hands of the Quraysh. This power was further consolidated after the Prophet and began to be effective in regions such as Iraq, Damascus and Egypt, especially in the Arabian Peninsula. Abu Bakr, Umar and Uthman achieved great success in the wars in their first six years. As a result, large amounts of booty entered military headquarters such as Medina, Basra, Kufa and Fustat. The wealth created by the spoils and tax revenues began to be distributed on the basis of proximity to the Prophet and seniority in Islam, starting from the reign Umar. This practice caused an increase in wealth within the Muslim community. According to Umar's practice, serious improvements occurred in the welfare level of a certain

segment of people. Bedouin Arabs who participated in the wars did not have the opportunity to benefit from this wealth. Especially the Arabs who participated in the apostasy events and then became Muslims again had to be content with the booty they obtained in the wars and the salary that Umar had determined for them. According to the law of war, the lands of the conquered regions had to be shared equally among the warriors. Hz. Omar expropriated fertile lands such as Iraq, Damascus, al-Jazeera and Egypt by not distributing them to the warriors, who were members of the army.

According to the registration system developed by Caliph Umar, the people who earn the highest income are: The Quraysh, who were senior in Islam and relatives of the Prophet from Mecca, and the first Muslims from Medina. There was a salary difference even among Bedouin Arabs who were soldiers in garrison cities such as Basra, Kufa and Fustat. The first soldiers with seniority in the army received higher salaries than the junior soldiers who joined the army later. Caliph Uthman maintained this system, while also giving privilege to his relatives, the Umayyads, in the distribution of wages. During his first six years, wealth increased in favour of members of the Umayyads due to increased income. This situation caused discomfort, especially among the Muslim population who had seniority in Islam. During the last six years of Uthman's reign, there was a decline in booty revenues due to the decrease in wars. Early Muslims from Mecca and Medina, who received high salaries from the state treasury in previous years, began to criticize Uthman his relatives for the loss of income caused by the economic crisis. This unrest, which began in Medina, soon spread to the soldiers in the army headquarters, who were experiencing serious economic difficulties. In order to reduce the crisis, Uthman gave some of the land acquired in the wars to the senior Muslim leaders of Mecca and Medina, which increased the unrest in the military headquarters. The economic crisis experienced in Medina and military headquarters quickly turned into a political and military revolt movement. This rebellion resulted in the martyrdom of Uthman after a while.

Ali's election as Caliph did not solve the crisis, rather exaggerated it further. The people of Medina soon came to take an action against Ali. Muslims entered a new era when prominent Muslims such as, Aisha, Talha and Zubayr, went to the Basra army headquarters and started a new rebellion. Ali left Medina with a small group of mostly rebellious soldiers. On his way to the Basra military headquarters, he tried to recruit soldiers from the surrounding area. For this purpose, he requested soldiers in the Kufa army. When the people of Kufa did not respond positively to this request, he sent ambassadors to the city and, as a result of long persuasion efforts, managed to

recruit some soldiers. After the incident with the Basra army, called the Battle of Camel, Ali's army shared the spoils of war among themselves, and they wanted the women and children of the Basra soldiers to be distributed to them as booty, but Ali did not accept this.

After the Battle of Camel, Caliph Ali marched on Muawiyah, the governor of Damascus. Ali was exposed to the disobedience of his army during the war, and he could not command his army adequately. Ali had to accept the referee offer due to the pressure of some soldiers and commanders in his army. When the appointment of the referees did not yield the desired result, some of the soldiers in Ali's army left him, considering those who accepted the offer of referee as apostates, and retreated to a region called Harura. Despite Ali's long persuasion efforts, they did not agree to join him and formed a separate formation. This group called Kharijites in Islamic history, went to the Nahrawan region after a while, started a political movement and then attacked Muslims. For this reason, Ali had to attack to this group.

## İdarî ve İtikâdî Boyutuyla Hacı Bektaş Kazası (Hurûfât Kayıtlarına Göre)\*

District of Haji Bektash in its Administrative and Religious  
Dimensions (According to Hurûfât Records)

Murat ALANDAĞLI\*\*

### Öz

Vakıf Arşivi'ndeki önemli fonlardan biri olan hurûfât kayıtları ülkemizde akademik olarak daha çok iskân ve kent tarihçiliği bağlamında ele alınmıştır. Fakat hurûfât kayıtlarında ait oldukları bölgelerin sosyo-iktisadî ve itikâdî durumlarına dair bilgilere erişmek de mümkündür. Çalışma, bir idarî birim olmakla birlikte Serçeşme, Hacı Bektaş Veli Dergâhı şeklinde itikâdî bir hüviyeti olan Hacı Bektaş kazası hakkında hurûfât kayıtlarının neler söylediğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. İtikâdî boyutuyla kazadaki Bektaş köyleri ile Bektaş olmayan köyler ve bunlara ait cami, mescit, medrese, zâviye ve tekkeler ile varsa vakıflar tarif edilmiştir. Bu maksatla hurûfât defterindeki Hacı Bektaş ve Mucur kazalarını ihtiva eden kayıtlar tetkik edilmiştir. Elde edilen bulgularda öncelikle Hacı Bektaş, Mucur meâ Hacı Bektaş şek-

### Abstract

Hurufat records, one of the most important funds in the Vakif (Foundation) Archive, have primarily been the subject of scholarly discussion in relation to Turkey's urban historiography and settlement policies. However, the Hurufat records also contain information about the socio-economic and religious circumstances of the regions to which they belong. This study aims to reveal what the Hurufat records say about the district of Haji Bektash, which is an administrative unit but has a religious identity as Serçeşme, Haji Bektash Veli lodge. With the religious aspect, the Bektashi villages and non-Bektashi villages in the district, their mosques, masjids, madrasas, zawiya, lodges, and foundations, if any, are described. For this purpose, the records of Haji Bektash and Mucur district in the Hurufat registers were analyzed. In the findings obtained, first of all, the district designations as Haji Bektash, Mucur

\* Bu çalışma 6-7 Ekim 2023 tarihlerinde Leipzig University'sinde gerçekleştirilen "Alevi Past Contested" isimli çalıştayda sunulan bildiri metninden hazırlanmıştır.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, İbrahim Çeçen Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Yeniçağ Anabilim Dalı, Ağrı, Türkiye / malandagli@agri.edu.tr/  
<https://orcid.org/0000-0001-5136-4910>.

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
13.10.2023	15.12.2023	31.12.2023
DOI	10.18403/emakalat.1375488	

linde kaza belirtmeleri ve bağlı mahalle ile köyleri ortaya konulmuştur. Sonra da serçeşme olması bakımından Hacı Bektaş dergâhı başta olmak üzere dergâha bağlı mahalle ve köyler ele alınmıştır. Geline nokta Hacı Bektaş hurûfât kayıtlarının kazanın idarî boyutu ve yapısı ile özellikle Bektaşî olmadığı düşünölen köylere ait çok daha fazla bilgi barındırdığı söylenebilir. Buna karşın kazadaki Bektaşî köy ve mahalleleri ile Hacı Bektaş Dergâhı, dergâhtaki postnîşinler, dervişler, gelir ve gider durumlarına ait bilgiler oldukça sınırlıdır. Yine Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer bölgelerindeki Bektaşî tarikatına bağlı tekke ve zâviyelere ait bilgilere hurûfât kayıtlarında rastlanılmamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hacı Bektaş, Hurûfât Kayıtları, Sersem Ali Baba, Alevi-Bektaşî, Mucur.

mea Haji Bektash, and the associated neighborhoods and villages were revealed. Then, in terms of being a ser-çeşme, the Haji Bektash dervish lodge and the neighborhoods and villages connected to the dervish lodge are discussed. At this point, it can be said that the Haji Bektash Hurufat records contain much more information about the administrative size and structure of the kaza, particularly regarding the villages that were not regarded as Bektashî. On the other hand, information on the Bektashi villages and neighborhoods in the district, the Haji Bektash Dervish Lodge, its postnîshins, dervishes, income and expenditures is quite limited. The Hurufat records contain no information about the lodges and dervish lodges of the Bektashî order in other regions of the Ottoman Empire.

**Keywords:** Haji Bektash, Hurûfât Records, Sersem Ali Baba, Alevi-Bektashi, Mucur.

### Giriş

Günümüzde Kırşehir ilinin bir ilçesi olan Mucur, Acısu Vadisi'nin yamaç ve tepeleri üzerinde konumlanmıştır. İdarî sınırları Hacı Bektaş, Avanos ve Gülşehir kazaları ile çevrilidir. Mucur isminin bölgede yaşamış gayr-i müslim taifenin "Mücürüm" adındaki bir önderinden geldiği düşünölmektedir. Ayrıca ufak taş ve çerikten oluşun küçük bir ölçek birimi adı olarak da kullanılmıştır. Yine çevresindeki irili ufaklı dağlardan kaynaklı "çerik, çukur" benzetmesinden hareketle bu ismin kullanılmış olabileceği belirtilmektedir.<sup>1</sup>

Hacı Bektaş kazasının bulunduğu bölgeye, Selçuklular döneminde at sürüsü anlamında gelen "yent" kelimesinden hareketle Yent Çeşmesi denilmiştir.<sup>2</sup> Bu bölge Hacı Bektaş Veli'nin gelip yerleşmesinin akâbinde kendisinin ismiyle anılmaya başlanmıştır. Kırşehir, Nevşehir, Kayseri ve Niğde ulaşım yolları güzergâhında yer almaktadır. Bu nedenle Hasan, Erciyes, Ekecik ve Hırka dağlarının oluşturduğu çanak üzerinde yer almaktadır. Mucur ve Hacı Bektaş havalisi Hitit, Frig, Pers, Roma ve Bizans hakimiyetlerinde kalmıştır. Türkle-

<sup>1</sup> Cevat Hakkı Tarım, *Kırşehir Tarih ve Coğrafya Lügati* (Kırşehir: Vilayet Matbaası, 1940), 77,78.

<sup>2</sup> Baha Said, "Bektaşiler", *Türk Yurdu* V/27 (1927), 203.

rin bölgedeki etkinlikleri XII. yüzyılda artmıştır. Mucur ve Hacı Bektaş bölgesi Köseadağ Savaşı'ndan (1243) sonra Moğolların hakimiyetine girmiştir. Daha sonraları Eratna, Kadı Burhaneddin, Karamanogulları, Dulkadirli ve Osmanlılar idaresine geçmiştir. Osmanlı idaresinde önce Eyâlet-i Rum'a akabinde Kırşehir'e bağlanmıştır. Bir dönem Karaman'a bağlanmışsa da tekrar Kırşehir'e bağlanmış ve *Hacı-bektaş mea Mucur* şeklinde kaza statüsü kazanmıştır.<sup>3</sup>

Yüksek Öğretim Kurulu Başkanlığı Tez Merkezi'nde "Hacı Bektaş" temalı 1987 yılından 2022 yılına kadar uzanan evrede yapılmış 36 tez bulunmaktadır. Bunların ikisi antropoloji, biri de Türk Dili alanında olmak üzere üç doktora, geri kalanlar ise yüksek lisans tezleridir. Bu çalışmalarda genellikle Makalât, Velâyetnâme gibi eserleri ile Hacı Bektaş Veli'nin insan, ilim, felsefe, düşünce dünyası ve Hak anlayışı konu edinmiştir. Diğer taraftan Hacı Bektaş-ı Veli'nin hayatı, eserleri ve düşünce dünyası hakkında azımsanamayacak bir külliyat da oluşmuştur. Onun hakkında bilgiler barındıran en eski tarihli eser XIV. yüzyıla kadar uzanır.<sup>4</sup> Ayrıca akademik anlamda Fuad Köprülü<sup>5</sup>, Ahmet Rifkî<sup>6</sup>, Franz Babinger<sup>7</sup>, Besim Atalay<sup>8</sup>, Bedri Noyan<sup>9</sup>,

<sup>3</sup> Tuncer Baykara, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş I, Anadolu'nun İdari Taksimatı* (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1988), 120-123, 240-242.

<sup>4</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbü'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye: Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin Menkabevi Tarihi*, haz. İsmail E. Erünsal - Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995).

<sup>5</sup> Orhan F. Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976).

<sup>6</sup> Ahmed Rifkî, *Bektâşi Sırrı I-II*, haz. Mahmut Yücer (İstanbul: Kesit Yayınları, 2013); Orhan F. Köprülü, *Bektâşi Sırrı III-IV*, haz. Mahmut Yücer (İstanbul: Kesit Yayınları 2015).

<sup>7</sup> Franz Babinger, "Anadolu' da İslamiyet" çev. Mehmet Yaman, *Cem Dergisi* 55 (1995), 12-14; Franz Babinger, "Anadolu' da İslamiyet", çev. Mehmet Yaman, *Cem Dergisi* 56 (1995), 19-24.

<sup>8</sup> Besim Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı* (İstanbul: Matba-i Amire, 1340).

<sup>9</sup> Bedri (Dedebaba) Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik II* (Ankara: Ardıç Yayınları, 2000); Bedri (Dedebaba) Noyan *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik (Dergâhlar) V* (Ankara: Ardıç Yayınları, 2002); Bedri (Dedebaba) Noyan *Bektaşilik Alevilik Nedir?* (Ankara: Doğuş Matbaası, 1985).

Abdülbaki Gölpınarlı<sup>10</sup>, Irene Melikoff<sup>11</sup>, Ethem Ruhi Fığlalı<sup>12</sup>, Suraiya Faruğhi<sup>13</sup>, Ahmet Yaşar Ocak<sup>14</sup>, Esat Korkmaz<sup>15</sup>, İsmet Zeki Eyüboğlu<sup>16</sup>, Nejat Birdoğan<sup>17</sup>, İsmail Kaygusuz<sup>18</sup>, Baki Yaşar Altınok<sup>19</sup>, Ayfer Karakaya Stump<sup>20</sup>, Rıza Yıldırım<sup>21</sup>, Glağ Ŗz<sup>22</sup> ve Harun Yıldız<sup>23</sup> gibi belli başı isimler Hacı Bektaş ve Bektaşilik konularında çalışmalar yapmışlardır. Ancak Hacı Bektaş Velı ve Bektaşilik hakkında çalışmalar yapan araştırmacıların elbette sadece adı geçen bu isimlerden ibaret olmadığını vurgulamak gerekir.

- 
- <sup>10</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Bektaşi Nefesleri* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1963); Abdülbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve şılık* (İstanbul: Der Yayınları, 1979); Abdülbaki Gölpınarlı, *Vilâyet-Nâme, Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velı* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1995).
- <sup>11</sup> Irene Melikof, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, ev. Turan Alptekin (İstanbul: Cumhuriyet Kitap, 1999); Irene Melikof, *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik Bektaşilik Araştırmaları*, ev: Turan Alptekin, (İstanbul: Demos Yayınları, 2006).
- <sup>12</sup> Ethem Ruhi Fığlalı, *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1990); Ethem Ruhi Fığlalı, *Geçmişten Günümüze Halk İnançları İtibariyle Alevilik- Bektaşilik* (Ankara: Türk Halk Kültürü Araştırma ve Tanıtma Vakfı Yayınları, 1994).
- <sup>13</sup> Suraiya Faroğhi, *Anadolu’da Bektaşilik* (İstanbul: Simurg Yayınları, 2004).
- <sup>14</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Alevi Bektaşi İnançlarının İslam Ŗncesi Temelleri* (İstanbul: İletifim Yayınları, 2009); Ahmet Yaşar Ocak, *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşi Kültürü* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009).
- <sup>15</sup> Esat Korkmaz, *Alevi Sreğinde Bektaşi Yolunda Enel Hak* (İstanbul: Nefes Yayınları, 1995), Esat Korkmaz, *Vilayetname: Menakıb-ı Hacı Bektaş Velı* (İstanbul: Ant Yayınları, 1995).
- <sup>16</sup> İsmet Zeki Eyüboğlu, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik* (İstanbul: Yeniığır Kitabevi Yayınları, 1980).
- <sup>17</sup> Nejat Birdoğan, *Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi, Ocaklar, Dedeler, Soyaaları* (İstanbul: Alev Yayınları, 1992).
- <sup>18</sup> İsmail Kaygusuz, *Hünkâr Hacı Bektaş Velı* (İstanbul: Alev Yayınları, 1998).
- <sup>19</sup> Baki Yaşar Altınok, *Alevilik Hacıbektaş Velı Bektaşilik* (Ankara: Oba Kitabevi Yayınları, 1998).
- <sup>20</sup> Ayfer Karakaya Stump, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016).
- <sup>21</sup> Rıza Yıldırım, “Bektaşi Kime Derler: “Bektaşi” Kavramının Kapsamı ve Sınırları zerine Bir Tarihsel Analiz Denemesi” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velı Araştırma Dergisi* 55 (2010), 23-58.
- <sup>22</sup> Glağ Ŗz, *Aleviliğin Tarih, Kökleri ve Alevi Erenleri* (Ankara: Uyum Yayınları, 1996); Glağ Ŗz, *Ŗzkaynaklarından Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. (İstanbul: Can Yayınları, 1999).
- <sup>23</sup> Harun Yıldız, *Geleneksel Algıdan Gerçekliğe Hacı Bektaş Velı Tarihsel Bir Yaklaşım* (Konya: izgi Kitabevi, 2016).

Hacı Bektaş Veli bibliyografisini inceleyen Havvagül Çimenli'ye göre Hacı Bektaş Veli'nin hayatı, eserleri, öğretisi ile Alevilik-Bektaşilik konularını ele alan çok sayıda çalışma yapılmıştır. Çimen'in tespitine göre bu hususta 92 yazma, 336 kitap, 42 tercüme kitap, 226 makale, 58 tercüme makale, 111 sempozyum, panel ve konferans, 48 basılı sempozyum bildiri kitabı, 4 doktora, 17 yüksek lisans, 28 ansiklopedi maddesi ve 68 gazete yazısı olmak üzere toplam 1030 çalışma bulunmaktadır.<sup>24</sup> Bu çalışmaların bazıları şüphesiz Osmanlı Arşivi'ndeki belgelere dayanmaktadır. Bu minvaldeki çalışmalar her geçen gün çeşitlenerek artmaktadır. Nitekim tahrir kaynakları dahilinde Hacı Bektaş Tekke-Zâviyesi'nin sosyal yapısı ve ekonomik faaliyetleri<sup>25</sup> ile Hacım köyünün 1485, 1526 ve 1584 yıllarına ait tahrir defterlerindeki nüfusu, vergi çeşitleri ve vergi miktarı ile hane reisi isimlerini onomastik bakımdan tetkik eden spesifik çalışmalar bulunmaktadır.<sup>26</sup> Ayrıca 1830 ila 1846 yılları arasındaki nüfus defterlerinden hareketle Pirevi, Hacı Bektaş Veli Tekkesine ait kişi isimleri, irsîyet bağları, lakâp ve fiziksel özellikler ile muâfiyetleri ve Nakşilik'in etkisinin artırılması hususları tetkik edilmiştir.<sup>27</sup> Nihayet temettuât defterleri vesilesiyle Mucur ve Hacı Bektaş havalisinin demografik ve sosyal yapısı ortaya konulmuştur.<sup>28</sup> Özellikle bu son iki çalışma sayesinde kazânın XIX. yüzyıldaki köy ve mahalleleri ile vergiye esas hane sayıları, kullanılan isimler, unvanlar ve lakâplar ile hane reislerinin fiziksel özelliklerine erişilmektedir. Ayrıca Vakıflar arşivindeki vakfiyeler dahilinde başta Hacı Bektaş Tekke ve Zâviyesi vakfı olmak üzere Bektaşî vakıflarına ait çalışmalar da bulunmaktadır.<sup>29</sup> Nihayet Osmanlı İmparatorluğu'nun sonları ile Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde Hacı Bektaş Veli Tekkesini ziyaret edenler ve bunların duygu

<sup>24</sup> Havvagül Çimenli, *Hacı Bektâş-ı Velî Bibliyografyası* (Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 136.

<sup>25</sup> Suraiya Faroqhi, "The Tekke of Hacı Bektas: Social Position and Economic Activities", *International Journal of Middle East Studies* 7/2 (1976), 183-208.

<sup>26</sup> İlhan Şahin, "Hacım (Hacıbektaş) Köyü'nün Sosyal ve Demografik Tarihi (1485-1584)", *The Journal of Ottoman Studies* VI (1986), 31-38.

<sup>27</sup> Aziz Altı, "Nüfus Defterlerine Göre Pirevi (Hacı Bektaş Veli Tekkesi) (1830-1846)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 90 (2019), 77-98.

<sup>28</sup> Havva Erdoğan, "820 Numaralı Temettuât Defterlerine Göre Tanzimat'ın İlk Yıllarında Mucur ve Hacı Bektaş'ın Demografik Yapısı ve Sosyal Durumu", *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/1 (2005), 95-102.

<sup>29</sup> Nilgün Çevrimli, "Vakfiyeler Işığında Hacı Bektaş Veli Tekkesi ve Bazı Bektaşî Tekke ve Türbeleriyle İlişkileri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 94 (2020), 96-115.



ve düşüncelerini içeren bir ziyaret defteri ile bu defteri merkeze alan çalışmalar da yapılmıştır.<sup>30</sup>

Bu girizgâhın literatürde var olan Hacı Bektaş muhtevalı çalışmalarının tamamını ortaya koymak gibi bir iddiası bulunmamaktadır. Aynı şekilde pek çoğu zaten bilinen alan çalışmalarının bir tekrarı olarak da görülmemelidir. Sadece aşağıda ele alınacak olan konunun özgünlüğüne dikkat çekmek gibi temel bir maksadı bulunmaktadır. Nitekim bu girizgâh sayesinde Hacı Bektaş muhtevalı çalışmalar ile dayandıkları kaynaklar hakkında nispeten genel bir çerçeve oluşturulmuştur. Bu çerçeve içerisinde görüleceği üzere hurûfât defter/kayıtları ile bu kayıtlara dayanlı çalışmalar yer almamaktadır.<sup>31</sup> Zira hurûfât kayıtlarının sadece Hacı Bektaş Velî veya Bektaşilik bağlamında değil Alevîlik üzerinde çalışan çoğu araştırmacının başvurmadığı bir kaynak serisi olduğunu belirtmek gerekmektedir. Esasında bu durum biraz da hurûfât kayıtlarının tutulma şekli, maksadı ve muhtevalarından kaynaklanmış olmalıdır. Bu kayıtlar, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde yer almakta ve genel olarak bir bölgede bulunan vakıflara dair atamaları barındırmaktadır. İmam, hatip, cüzhan, müteveli, nazır, ferraş, zâviyedâr, vakıf emini vb. görevlerde bulunanlar, bunların almış oldukları ücretler, ölüm, azil veya terk nedeniyle yerlerine atanarlara ait bilgiler kazâlar bağlamında belli bir tarih sırası dahilinde bu defterlere kaydedilmiştir. Dolayısıyla XVII. yüzyıldan XIX. yüzyıla uzanan oldukça uzun bir evrede bir bölgedeki cami, mescid, vakıf, zâviye ve tekke ile görevlilerine ait bilgilere erişilmektedir. Bu yönüyle hurûfât defterleri, XVI. yüzyıldaki tahrir kayıtları ile XIX. yüzyıldaki nüfus ve temettuât defterleri arasındaki boşluğu iskân ve demografi tarihi çalışmaları noktasında dolduracak mahiyettedir. Nüfus ve yerleşme tarihi bakımından adeta karanlık dönem olarak görülebilecek olan XVII. ve XVIII. yüzyıllara dair bilgiler barındırması nedeniyle hurûfât kayıtları, özellikle kent tarihi ve vakıf

<sup>30</sup> Muhammed Ceyhan - Murat Alandağlı, Hacı Bektâş-ı Velî Dergâhına Yüz Sürenler, (Ankara: Pir Sultan Abdal 2 Temmuz Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları, 2019); Muhammed Ceyhan - Murat Alandağlı, "Hazret-i Pir'e Mihmân Olanlar", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 94 (2020), 37-59.

<sup>31</sup> Bu konuda birkaç istisna bulunmaktadır. Bu örneklerde ise Hacı Bektaş hurûfât kayıtlarının genellikle sanat tarihi bakımından ele alındığını belirtmek gerekmektedir. Sedat Baykaral, "Hurûfât Defterlerinde Hacıbektaş-Mucur Kazasına Kayıtlı Tarihi Eserler", *Arkeoloji ve Sanat* 141 (2012), 121-126. (Sayın Prof. Dr. Sedat Baykaral'a çalışmamı okuma nezaketinde bulunduğu için çok teşekkür ederim).

çalışanlarının vazgeçilmez başvuru kaynakları arasında yer almaktadır.<sup>32</sup>

Haliyle Alevî-Bektaşî araştırmacıları için bu defterlerin ilk bakışta kendi alanları hakkında bilgi barındırmadığı, barındıramayacağı kanaati hasıl olmuş olmalıdır. Ancak bu düşüncenin aksine hurûfât kayıtları özellikle pek çok Alevî-Bektaşî zâviye ile tekkesine ait bilgiler içermektedir. 29 Şaban 1201/16 Haziran 1787 tarihli bir belgede Osmanlı İmparatorluğu dahilindeki baba, dede, abdal, derviş ve sultan ismiyle bilinen tekke, zâviye, hankâhlara yapılacak şeyh, baba, zâviyedâr atamalarının Hacı Bektaş Veli asitânesinde görevli seccadenişin veya postnişinler vesilesiyle yapılmasının doğru olacağı dile getirilmiştir.<sup>33</sup> Bu bakımdan özellikle köklü Alevî-Bektaşî tekke ve zâviyeleri olarak nitelendirilebilecek olanların XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıla uzanan serüvenleri hurûfât kayıtları vesilesiyle aydınlatılabilir. Ayrıca hurûfât defterleri vesilesiyle XVI. yüzyıl tahrir kayıtlarındaki tekke ve zâviyelerin takibiyle varlığını sürdürenler ile kaybolanların veya sonradan kurulanların tespiti de mümkün olabilmektedir. Nitekim XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıla uzanan oldukça uzun süreç tahrirler, hurûfât kayıtları, nüfus ve temettuât defterleri vesilesiyle izlenebilmektedir. Haliyle hurûfât kayıtları sayesinde oldukça uzun bu süreçte sürekli var olan, kaybolan, XVI. yüzyıl sonrası kurulan Alevî-Bektaşî tekke ve zâviyelerine erişilebilmektedir. İşte bu nedenle daha ziyade kent tarihi ve vakıf temalı çalışmalara konu olmuş olan hurûfât kayıtlarının Alevîlik-Bektaşîlik çalışmalarında nazar-ı dikkate alınması gerekmektedir. XVII. yüzyıldan XX. yüzyıla süregelen dönemde Anadolu kırsalındaki pek çok zâviye ve tekkenin kayıtları bu defterlerde yer almaktadır. Özellikle XVI. yüzyıl tahrir sonrası dönemde imparatorluğun vergi düzeni ve sisteminde yaşanan değişiklik

<sup>32</sup> Ayverdi E. Hakkı, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri Bulgaristan, Yunanistan, Arnavudluk 4*, (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1982); Mustafa Alkan, "Türk Vakıf Tarihi Araştırmaları Açısından Hurûfât Defterleri: Adana Örneği", *XV. Türk Tarih Kongresi Bildirileri IV/I*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010), 825-842; Tuncer Baykara, *Osmanlı Taşra Teşkilatından XVIII. Yüzyılda Görev ve Görevliler (Anadolu)*, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1990); Yasemin Beyazıt, "Hurûfât Defterlerinin Şehir Tarihi Araştırmalarındaki Yeri", *History Studies* 5/1 (2013), 39-69; Hasan Demirtaş, "Vakıf Araştırmalarında Kaynak Olarak Hurûfât Defterleri: Kangırı Örneği", *Vakıflar Dergisi* 37 (2012), 47-92.

<sup>33</sup> Bu talep bizzat Hacı Bektaş Veli dergâhında Seccadenişin olan Şeyh Abdüllatif tarafından dile getirilmiştir, Osmanlı Arşivi, *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, Dosya No. 137, Gömlek No. 6848; başka bir örnek için bk. BOA, *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, Dosya No. 468, Gömlek No/23695, Tarih. 13 M. 1156.

ile bunun tekke ve zâviyeler üzerindeki etkisini hurûfât kayıtlarında açık bir şekilde görmek mümkündür.

XVI. yüzyılda daha ziyade kendine yeter düzeydeki bir iktisadî üniteden elde edilen gelirler ile vakıf akârlarıyla ayakta kalmış olan tekke ve zâviyeler, XVII. yüzyılda kendi kendilerine yeter durumlarını kaybetmeye başlamışlardır. Issız yerlerde konumlanmış olanların aksine işlek yol ve geçitlerde yer alanları iktisadî faaliyetlerin odağı haline gelmişlerdir. XIX. yüzyıla gelindiğinde ise bazı Alevî-Bektaşî tekke ve zâviyelerinin gelirleri, yeni gelişen civar bölgelerde inşa edilen büyük cami ve medreselere aktarılmıştır. Çorum bölgesindeki Balım Sultan, Dilek Ata Sultan ve Teslim Abdal zâviyeleri, XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıla şekillenen bu değişime dair oldukça güzel örnekler arasındadır. Bu zâviyelere ait bir çalışma, Hacı Bektaş Velî Dergâhı'nın yaşanan bu değişim ve dönüşümün sonucu olarak adeta bir aracı ve tescil mercii rolü üstlendiğini ortaya koymaktadır.<sup>34</sup> Çorum örneğinde Hacı Bektaş Dergâhı postnişin veya seccadenişinlerinin, zâviyedâr atamaları başta olmak üzere tekke ve zâviyelere ait vakıflar, gelirleri bu gelirlerin dağıtılması vb. pek çok iş ve işlemde oldukça yetkin oldukları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Hacı Bektaş Dergâhı, imparatorluk idaresi ile kırsaldaki Alevî-Bektaşî tekke ve zâviyeleri arasında adeta bir köprü rolünü üstlenmiştir. Tüm bu iş ve işlemlerde imparatorluk bürokrasisine, özellikle de Şeyhülislam'ın görüşlerine nadiren müracaat edilmiştir.

Hurûfât kayıtları, Çorum örneğinde Hacı Bektaş Velî Dergâhı'nın Anadolu kırsalındaki Alevî-Bektaşî tekke ve zâviyelerinde yukarıda ifade edilen değişim ve dönüşümlerine aracılık ettiğini, imparatorluk idaresi ile tekke ve zâviyeler arasında aracı rol üstlendiğini ve pek çok konuda yetkin başvuru mercii olduğunu ortaya koymaktadır. O halde gerçekte Hacı Bektaş kazasına ait hurûfât kayıtlarının neler söyleyeceği merakı hasıl olmuştur. Hacı Bektaş kazasına ait hurûfât kayıtları en başta Hacı Bektaş Velî Dergâhı'na ait kayıtları içeriyor olmalıydı. Bu nedenle Serçeşme olarak bilinen dergâh, varsa vakıfları, görevlilerine ait bilgiler ancak bu kayıtların tetkikiyle ortaya konulabilirdi. Hacı Bektaş postnişinlerinin bulunduğu dergâhın merkezî idaresi, etraf nahiye, köy ve mahallelerde olan tekke ve zaviyelerle olan ilişkilerine ait ipuçları da bu defterlerde olmalıydı. Çalışma,

<sup>34</sup> Murat Alandağlı, "Mecitözü Örneği Bağlamında Hurûfât Kayıtlarının Alevilik-Bektaşilik Tarihi Araştırmalarına Katkısı" başlıklı çalışma 29-30 Nisan ila 01 Mayıs 2023 tarihleri arasında William&Mary Üniversitesi'nde yapılan "Kızılbaş/Alevî-Bektaşî Tarihi Çalışmalarında Yeni Ufuklar" konulu çalıştayında sunulmuştur. Bu bildirinin de programa alındığı kitap Prof. Cemal Kafadar ve Prof. Ayfer Karakaya Stump editörlüğünde Academic Studies Press Yayınvinde 2024 yılı başlarında yayınlanması çalışmaları sürmektedir.

esasında bu tür soruların cevabını bulmaya yöneliktir. Ancak sadece Alevî-Bektaşî tarihi bağlamında değil bir kaynak serisi incelemesi olması hasebiyle bölgede var olan tüm cami, mescid, mektep ve vakıf isimleri ile görevlilerine dair bilgileri de barındırmaktadır. Yine dönemin idarî yapısı bağlamında Hacı Bektaş ve Mucur kazasının mahalle, köy ve nahiyeleri, adları ile varsa bunların nüfuslarına çalışma vesilesiyle ışık tutulmuştur.

### 1. Hacı Bektaş ve Hacı Bektaş mea Mucur Hurûfât Defterleri

Vakıflar Genel Müdürlüğü fihrist ve araştırma rehberleri yardımıyla Hacı Bektaş ve Hacıbektaş mea Mucur kazalarının yer aldığı hurûfât defterleri tespit edilmiştir. Ancak tespiti yapılan defterlerden 1082, 1083, 1118 ve 1119 numaralı olanlarında Hacı Bektaş ve Hacı Bektaş mea Mucur kazaları kayıtlarına rastlanılamamıştır. Yine 1142 ile 1143 numaralı defterlerde Hacı Bektaş ve Hacı Bektaş mea Mucur kazalarına ait bilgiler ise sadece birkaç satırdan oluşmaktadır.

Tablo 1. Hacı Bektaş ve Mucur Kazası Hurûfât Defterleri

Sıra	Defter No		Tarih		Kaza
	Eski	Yeni	Hicrî	Miladî	
1	548	539	1217	1802	Hacıbektaş mea Mucur
2	551	542	1238	1822	Hacıbektaş mea Mucur
3	552	543	1245	1829	Hacıbektaş mea Mucur
4	557	548	1203	1788	Hacıbektaş mea Mucur
5	574	565	1210	1795	Hacıbektaş mea Mucur
6	576	567	1223	1808	Hacıbektaş mea Mucur
7	577	568	1227	1812	Hacıbektaş mea Mucur
8	1102	1082	1182	1768	Hacıbektaş mea Mucur
9	1103	1083	1137	1724	Hacıbektaş
10	1104	1084	1186	1772	Hacıbektaş
11	1110	1090	1168	1754	Hacıbektaş
12	1114	1094	1143	1730	Hacıbektaş
13	1115	1095	1199	1784	Hacıbektaş mea Mucur
14	1116	1096	1189	1775	Hacıbektaş mea Mucur
15	1119	1099	1175	1761	Hacıbektaş

16	1120	1100	1155	1742	Hacıbektaş
17	1138	1118	1232	1817	Hacıbektaş
18	1139	1119	1135	1722	Hacıbektaş
19	1159	1139	1120	1709	Hacıbektaş
20	1160	1140	1107	1696	Hacıbektaş
21	1162	1142	1200	1786	Hacıbektaş mea Mucur
22	1163	1143	-	-	Hacıbektaş
23	1179	1158	1192	1779	Hacıbektaş

Tablo 1 tetkik edildiğinde Hacı Bektaş ve Mucur kazalarını içeren hurûfât defterlerinin birinin 17. yüzyıl, 15'inin 18. yüzyıl ve 6'sının ise 19. yüzyıla ait olduğu görülmektedir. Fihristte tarihi belirtilmemiş olan 1143 numaralı defterin ise H.1139/1726-27 yılına ait olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle 18. yüzyıla ait defterlerin sayısı 15'ten 16'ya yükselmiştir.

## 2. İdarî Bakımdan Hacı Bektaş ve Mucur Kazası

Hurûfât kayıtlarında genel olarak Hacı Bektaş mea Mucur ve Hacı Bektaş şeklinde kaza bilgilerinin yer aldığı görülmektedir. Bu tarihten, Mucur'un zaman zaman Hacı Bektaş'a bağlı olduğu düşünülebilir. Defterlerde yer yer kaza adları farklı olsa da köy ve mahalle isimlerinin değişmediği görülmektedir. Örneğin Yenice, her iki kaza adı yazımında da mahalle konumundadır. Bu nedenle herhangi bir karışıklığa mahal vermemek adına her iki kullanım dikkate alınarak mümkün olduğunca idarî bir çerçeve ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Tablo 2. Hurûfât Defterlerinde Hacı Bektaş mea Mucur başlıklı kayıtlarda geçen köy ve mahalle adları

Sıra	Kaza	Köy	Mahalle	Açıklama
1	Hacı Bektaş mea Mucur	Göynük	El-Hac Yunus	
2		Dival Öyüğü	Sulaklı/Solaklı	Bugün Mucur Mahallesi
3		Ortaköy	Günlüoğlu	
4		Kırgöl	Hacı Süleyman	

5		Salandi/n	Yenice	Bugün Mucur Mahallesi
---	--	-----------	--------	-----------------------

Tablo 2’de geçen mahallelerden Sulaklı/Solaklı ile Yenice mahalleleri günümüzde de Mucur’un mahalleleri arasında yer almaktadır.<sup>35</sup>

Tablo 3. Hurûfât Defterlerinde Hacı Bektaş başlıklı kayıtlarda geçen köy ve mahalle adları

Sıra	Kaza	Kasaba	Köy	Günümüzdeki adı	Mahalle
1	Hacı Bektaş	Sulucakara öyük	Feraşlı		e1-Hac/Hacı Yunus
2		Mucur	Mucur	Mucur	Dolasine?
3			Göynük		Savad
4			Mehmed/Muhammed Dede		Yenice
5			Kesikköprü		Aşağı Mahalle
6			Kacar		Hacı Osman
7			Selende/Salanda	Gümüşkent	Süleyman Ağa
8			Mahmudca		Avaşoğlu
9			Eflak/Aflak	Altınyazı	Sufli?
10			Maksud		Kızılöz (mahal adı)
11			Salıtlık?		
12			Göle		
13			Tekin		
14			Korulu		
15			Hatib		

<sup>35</sup> <https://nisanyanmap.com/?lv=2&y=Mucur&t=&srt=x&u=1&ua=0%2026.08.2023.>

16		Suluca
17		Cemahce?
18		Maksudlu
19		Bükreş
20		Cüce
21		Erek viran
22		Nefs-i Hacı Bektaş
23		Hacım nam-ı diğer Karaöyük

Tablo 3'te yer alan köylerin birçoğu 1928 yılı verilerine göre Kırşehir ili Hacı Bektaş ve Mucur kazaları köyleri arasında yer almamaktadır.<sup>36</sup> Bu tarihten önceki bazı veriler, hurûfât kayıtlarında karşılaşılan köylerin büyük kısmının XIX. yüzyıl verilerine intikal etmediğini ortaya koymaktadır. Öyle ki hurûfât kayıtları Tablo 1'de görüldüğu üzere 1829 yılında son bulmaktadır. Dolayısıyla Tablo 2 ve 3'te 1829 yılına kadar Hacı Bektaş ve Mucur kazalarında bulunan köy ve mahalleleri kapsamaktadır. 1829 yılından yaklaşık 11 yıl sonra düzenlenmiş olan temettuât defterinde Tablo II ve III'te yer alan köylerin büyük bir kısmı yer almamaktadır. Bu durumda özellikle 1826 Bektaşî tekkelerinin kapatılması olayı ile bir ilgisinin olup olmadığı bilinmemektedir. Fakat hakikatte Hacı Bektaş ve Mucur'a ait hurûfât kayıtlarında var olan mahalle ve köylerin nüfus ve temettuât kayıtlarında yer almadıkları görülmektedir. Bu durumun kanımızca üç nedeni olabilir. Bunlardan ilk akla geleni, söz konusu köylerin yapılan idarî değişiklikler nedeniyle başka kazalara ait kayıtların içerisinde yer almış olmalarıdır. İkincisi ise bilinmeyen kimi olumsuzluklar nedeniyle kaybolmuş, ortadan kalkmış olabileceklerine dair yaklaşımdır. Nitekim havalide şakilik yapanların olduğu mühimme kayıtlarından anlaşılmaktadır.<sup>37</sup> Yine bizzat kazada ikâmet eden reâyanın terki diyar ederek başka bölgelerdeki askerî çiftliklere yöneldikleri ve bu

<sup>36</sup> *Köylerimiz* (İstanbul: Hilal Matbaası,1928), 862, 863.

<sup>37</sup> BOA, *Divan-ı Hümayun Mühimme Defteri*, [A.DVNS. MHMd.], Defter No. 131, Sayfa No. 193, Hüküm No. 509; BOA, *Divan-ı Hümayun Mühimme Defteri*, [A.DVNS. MHMd.], Defter No.131, Sayfa No. 241, Hüküm No.643.

durumun kaza ile vakıf gelirlerini bir hayli azalttığı görülmektedir.<sup>38</sup> Hurûfât kayıtları yer yer bazı köylerin harâb olduğundan dem vurmaktadır. Diğer taraftan da bazı köy ve mahallelerin ise “cemaatinin kebir” olmasından söz edilmiştir. Bu durumda hâli ve hârabe olan köyler ahalisinin bu minvaldeki köy ve mahallelere göç etmiş olabilecekleri düşünülebilir. Nitekim 1840 yılı temettuat defterinde Mucur’un Tekye, Solaklu mahalleleri ile Eflak ve Mikail köyleri; Hacı Bektaş’ın ise Savan, Yukaru, Aşağı mahalleleri ile Angel, Civril ve Kum Abdal köyleri bulunmaktadır.<sup>39</sup> Üçüncü olarak da hurûfât kayıtlarına konu durumlarının olmayışından kaynaklı olabileceği ifade edilebilir. Zira yukarıda da belirtildiği üzere bu defterlere konu olacak hususlar daha ziyade dini müessese ve bağlı vakıflar ile idarecilerinden oluşmaktadır.

### 3. Hurûfât Defterlerine Göre Hacı Bektaş ve Mucur Camileri

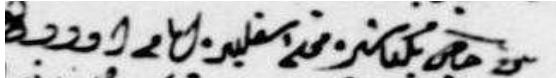
İncelenen hurûfât defterlerinde Hacı Bektaş ve Mucur kazalarının bazı mahalle ve köylerinde yer alan camiler Tablo 4’te yer almaktadır. Tablo 4 vesilesiyle ilk olarak bu camilerin kimler tarafından yapıldığı da anlaşılmaktadır. Ancak Feraşlı, Kesikköprü, Kacar, Selende, Eflak, Mucur, Göynük ve Salıtlık köylerinde “karye cami’inde” şeklinde bir ifade yer almaktadır. Bu durumda adı geçen köyler reayasının kendi gayretleriyle cami inşa etmiş oldukları düşünülebilir. Mahalleler bağlamında ise bu durumdaki tek örnek Süflâ’dır.<sup>40</sup> Nitekim mahalle ile ilgili kayıtlar “mahalle-i mezbûre camii” şeklindedir.

Tablo 4. Hurûfât Kayıtlarında Hacı Bektaş ve Hacı Bektaş mea Mucur Camileri

Sıra	Deft /syf	Kazâ	Mah.	Köy	Cami	Açıklama
1	543/94	Hacı Bektaş mea Mucur		Göynük	Mustafa bin Selim binası	

<sup>38</sup> BOA, *Cevdet Evkaf [C.EV.]*, Dosya No. 236, Gömlek No. 11795, Tarih. C.ahir 1173.

<sup>39</sup> “Kırşehir Sancağında kâin Mucur mea Hacı Bektaş kazâlarının tahrir-i emlak defteridir”, BOA, *Maliye Nezâreti Vâridât Temettuat Defterleri [ML.VRD.TMTd.]*, Defter No. 820, Tarih. H.1256/M.1840, Mucur kazası kayıtları 2-85 ve Hacı Bektaş kazası kayıtları ise 86-123. sayfalar arasındadır.

<sup>40</sup>  , Vakıflar Genel Müdürlüğü Vakıf Arşivi, *Hurûfât (Vakıf Rûznâme) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 1094, Sayfa No. 112.



2		Hacı Bektaş		Dival(e Öyüğü	Mustafa bin Süleyman binası	
3		Hacı Bektaş mea Mucur	el-Hac Yunus		Kuyumcubaşı Osman Ağa bi- nası	
4		Hacı Bektaş mea Mucur		Feraşılı	Ahâli-i karye binası	
5		Hacı Bektaş		Mucur	Emine Hatun	Bazı defter- lerde Mucur köyü Yenice Mahallesi'nde, 1094/112
6		Hacı Bektaş mea Mucur	Sulaklı		Sulaklı/Solak Ahmed Ağa bi- nası	
7		Hacı Bektaş mea Mucur	Sulaklı		Hacı Halil bi- nası	Bazı kayıt- larda Hacı Ha- lil Ağa binası, 1096/67
8		Hacı Bektaş mea Mucur		Ortaköy	Hacı Mehmed binası	
9	565/ 53	Hacı Bektaş mea Mucur	Sulaklı		Kendirli-zâde Hacı Halil Ağa binası	
10		Hacı Bektaş mea Mucur		Ortaköy	el-Hac Mehmed binası	Büyük olası- lıkla Hacı Mehmed bi- nası camisi, yazımları farklı
11		Hacı Bektaş mea Mucur		Kurgöl	Seyyid Veli Ağa binası	
12	568/ 67	Hacı Bektaş mea Mucur	Sulaklı		Lengerli-zâde el-Hac Halil bi- nası	
13		Hacı Bektaş mea Mucur		Cilandı	Aydinoğlu bi- nası	
14	1084 / 21	Hacı Bektaş mea Mucur		Cilandı	Aydın Beşe'nin binası	Üstteki Aydı- noğlu binası ile aynı olmalı

15		Hacı Bektaş		Mucur	Osman Çavuş	
16		Hacı Bektaş		Mucur	Bekçü nâm-ı diğer Emine Hatun	Yukarıda Emine Hatun olarak geçmiştir.
17		Hacı Bektaş		Göynük	Hacı Musa	
18		Hacı Bektaş		Mucur ve Delale Mahallesi	Osman Ağa	
19	1090 /19	Hacı Bektaş		Göynük	Mustafa Ağ	
20		Hacı Bekta-me Mucur	Yenice		Osman Ağa	
21		Hacı Bektaş		Mucur köyü el-Hac Yunus Mahallesi	Mucurî Kuyuciyân/Kapuciyân Osman Ağa binası	Bazen kayıtlarda Mucurlu Ağa cami olarak da geçmektedir
22		Hacı Bektaş		Kırbey	el-Hacı Musa	
23		Hacı Bektaş		Mehmed/Muhammed Dede	Mucurlu Ağa binası	
24		Hacı Bektaş		Kesik-köprü	Karye Cami	
25		Hacı Bektaş		Kacar	Karye Cami	
26		Hacı Bektaş		Hacı Bektaş'ta	Asiye nâm Hatun	
27	1094 /112	Hacı Bektaş	Süflide?		Mahalle Cami	
28		Hacı Bektaş		Selende	Karye Cami	
29		Hacı Bektaş		Kesik-köprü	Hacı Musa	Üstteki köy-kaydında cami ismi yoktur
30		Hacı Bektaş		Mucur köyü Sulaklı Mahallesi	Ahmed Ağa veya Sulaklı Ahmed Ağa	Bazen Sulaklı Ahmed Ağa şeklinde de geçer
31	1096 /67	Hacı Bektaş mea Mucur		Mucur	Hacı Halil binası	
32	1099 /78			Göynük	Hacı Selim oğlu Mustafa Ağa	

33	1100 /61	Hacı Bektaş		Mucur	Osman Çavuş Ağa	Osman Ağa ve Osman Çavuş ile aynı olmalı
34	1140 /134	Hacı Bektaş		Eflak	Karye Cami	
35		Hacı Bektaş		Kesik- köprü	Yakub Ağa	
36	1140 /135	Hacı Bektaş			Alaeddin Cami	
37	1143 /231	Hacı Bektaş		Mucur köyü Su- laklı Ma- hallesi	Sulaklı	Sulaklı Ahmed Cami olabilir
38	1160 /72	Hacı Bektaş		Maksud	Emine Hatun	
39		Hacı Bektaş		Mucur	Karye Cami (Mucur nam karye cami)	
40		Hacı Bektaş		Göynük	Karye Cami (Göynük nam karye cami)	
41		Hacı Bektaş		Sahtlık	Karye Cami (Sahtlık nam karye cami)	
42	542/ 120	Hacı Bektaş mea Mucur	Yenice		Za'im Ömer Ağa binası	

Tablo 4'te adı geçen camilerin yukarıda da belirtildiği üzere yapan kişilerin isimleri yer almaktadır. Örneğin Göynük köyündeki cami, Mustafa bin Selim tarafından ve Divane Öyüğü köyündeki cami ise Mustafa bin Süleyman tarafından yapılmıştır. Aynı şekilde Hacı Yunus Mahallesi'ndeki cami de Kuyumcubaşı Osman Ağa tarafından yapılmıştır. Devamında Kurugöl/Kurgöl köyündeki caminin Seyyid Veli Ağa; Cilandı köyündekinin Aydınöğlü/Aydın Beşe, Kırbey'deki-nin Hacı Musa ve Mehmed Dede köyündeki caminin ise Mucurlu Ağa eliyle yapıldığı görölmektedir. Son olarak Yenice Mahallesi'ndeki cami de Za'im Ömer Ağa tarafından yapılmıştır. Bu örnekler genelde tek camisi bulunan köyleri kapsamaktadır. Oysa Mucur ve Göynük köyleri ile Sulaklı Mahallesi'nde göröldüğü üzere birden çok camisi olan köy ve mahalleler de vardır. Osman Çavuş, Osman Ağa, Mucurî Kuyuciyân Osman Ağa, Ahmed Ağa, Hacı Halil ve Osman Çavuş Ağa'nın Mucur'da cami inşa ettirmiş kişiler olduğu görölmektedir. Burada belirtilen isimlerden Osman Çavuş, Osman Ağa ve Osman Çavuş Ağa şeklindeki üç ismin, aynı kişiye ait farklı ifadeler olmuş

olması muhtemeldir. Mustafa bin Selim, Hacı Musa, Mustafa Ağa ve Hacı Selim oğlu Mustafa Ağa da Göynük köyünde cami inşa etmişlerdir. Sulaklı Ahmed Ağa, Hacı Halil, Kendirli-zâde Hacı Halil, Lengerli-zâde Hacı Halil ise Sulaklı Mahallesi'nde cami inşa etmiş kişiler olarak tabloda yer almaktadır. Yine buradaki Hacı Halil, Kendirli-zâde/Lengerli-zâde şeklinde okunmuş Halil Ağa isimleri de büyük olasılıkla aynı kişiyi işaret ediyor olmalıdır. Fakat kaynakların farklı okumalara sevk eden yazım şekilleri ve bu isimlerin yerelde karşılıklarının olup olmadığı tam olarak bilinmediğinden tabloda yer verilmiştir. Zira hakikatta bu isimlerden birine ait tek cami veya birden fazla cami de olabilir. Bu durumda Mucur ve Göynük köyleri ile Sulaklı Mahallesi'ndeki camilerin diğer köy ve mahallelere göre fazla olduğu söylenebilir. Kazadaki bazı camilerin kadınlar tarafından yapıldığı görülmektedir. Örneğin Maksud köyündeki cami Emine Hatun, Hacı Bektaş'daki bir cami Asiye nam Hatun ve Mucur'daki bir cami ise Bekçü nâm-ı diğer Emine Hatun tarafından inşa edilmiştir. Tablo 4'te yer alan cami inşa edenlerin kendileri ve aileleri hakkında fazlaca malûmata sahip değiliz. Ancak Kendirli-zâde/Lengerli-zâde, Aydın Beşe/Paşa, Mucurî ve Ağa, Za'im, Kuyumciyân/Kuyumcubaşı, Kuyuciyân Seyyid ile Hacı şeklindeki tariflerden aileleri, lakâpları, meslekleri hakkında az da olsa fikir sahibi olunmaktadır. Sulaklı Mahallesi'ndeki caminin Sulaklı Ahmed Ağa tarafından yapılmış olması mahallenin varlıklı bir kişisi olarak kendisini ön plana çıkarmaktadır. Hurûfât kayıtlarında tabloda yer alan camilerde görevli imam, hatib, müezzin, farraş, kâtib, kethüda, zâviyedâr, muâllim-i sıbyân, mütevellî, vaizlere ait atanma, azil, yeniden atanmalara dair bilgiler yer almaktadır. Belirtilen görevlilerin bir kısmının hasbî, yani ücretsiz, büyük kısmının ise günlük yarım veya bir akçe ile görevlerini ifa ettikleri görülmektedir. Cami ve aşağıda ele alınacak olan mescid kayıtlarında yer yer tesadüf edilen "refine muceb bir ahvâl yoğiken" şeklindeki ifadeden görevlilerin yapmış oldukları suistimallerin şekil ve muhtevalarının ne olduğu tam olarak anlaşılmamıştır.

Hurûfât kayıtlarında "Hacı Bektaş Velî evkâfi derûnunda Cuma camii" veya "mescidi"<sup>41</sup> şeklinde kayıtlı caminin, Selim Şah oğlu Bayezid Han oğlu Şehsüvar Bey tarafından H.926/M.1519 yılında inşa

<sup>41</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 563, Sayfa No. 53; VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 568, Sayfa No. 67; VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 1090, Sayfa No. 19, 20; VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 1099, Sayfa No. 78; VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 1140, Sayfa No. 134.

edildiği kitabesinden anlaşılmaktadır.<sup>42</sup> Cami ve mescidler Müslümanların ibadetlerini ifa ettikleri yerlerdir. Cami ismi esasında ilk olarak yalnızca Cuma namazlarının kılındığı nispeten büyük ibadet yerleri için kullanılmıştır. Bu tür büyük mekanların aksine oldukça küçük olan ve minberi bulunmayan ibadet yerleri için ise mescid ismi kullanılmıştır. Aşağıda da görüleceği üzere Hacı Bektaş ve Mucur'daki bazı mescidler, cemaatinin kalabalık olmasından dolayı minber ilave edilerek camiye çevrilmişlerdir. Hacı Bektaş'taki Cuma camisinin varlığı bölgenin XVI. yüzyılda su, tarımsal üretim ve yol güzergahı gibi üç önemli etkene sahip oluğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca zaten var olan bir tekke, türbe ve vakfı da bu caminin kurulmasını kolaylaştırmış olmalıdır. Nitekim bu dönemde Cuma camilerinin, yarı kurak iklimin hâkim olduğu ve bu nedenle konargöçer unsurun yoğun olduğu Anadolu bozkırlarında hayvancılık yapmaya müsait sahalarında görece az olduğu veya hiç olmadığı bilinmektedir.<sup>43</sup>

#### 4. Hurûfât Defterlerine Göre Hacı Bektaş ve Mucur Mescidleri

Hacı Bektaş ve Hacı Bektaş meâ Mucur başlıklı kayıtlarda Yenice, Günlüoğlu, Sulaklı/Solaklı, Aşağı, Hacı Osman, Süleyman Ağa, Zir ve Sâdâd mahalleleriyle Mucur, Hacım, Sulucakaraöyük, Ortaköy köylerinde mescid kayıtlarına rastlanılmıştır. Tablo 4 ve 5 incelendiğinde her ikisinde ortak bazı isimlerin olduğu görülmektedir. Bu durum ise Hasan Ağa, Za'im Ömer Ağa, Süleyman Ağa, Halil ve Osman isimli kişilerin havalide önce mescid inşa ettikleri söylenebilir. Akabinde onların inşa ettikleri bu mescidler zamanla ortaya çıkan ihtiyaç üzerine minber ilave edilerek camiye dönüştürülmüş olmalıdır. Nitekim hurûfât kayıtlarında bu mahiyette çokça izah vardır. Yenice Mahallesi'ndeki Za'im Ömer Ağa binası mescid "bâ-izn-i hümayûn müceddeden minber vaz' edüb cami olmakla" şeklinde örneklendirilebilir.<sup>44</sup> Bazı durumlarda ise esasında harâbe olan mescid başkaları tarafından tamir edilerek yine bir minber ilave edilip cami haline getirilmiştir. Bu hususta da Mucur köyünün Ali Oğlu Mahallesi'ndeki Hacı Osman Mescidi örnek olarak verilebilir. Bu mescid Kethüda Hüseyin Ağa tarafından tamir ettirilip minber ilave edilerek camiye dö-

<sup>42</sup> Sedat Bayrakal, "Nevşehir'in Hacı Bektaş İlçesindeki Bektaşi Kültürüyle İlişkili Türk Eserler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55 (2010), 307.

<sup>43</sup> Suraiya, Faroqhi, "A Map of Anatolian Friday Mosques (1520-1535)", *Osmanlı Araştırmaları IV* (1984) 165, 171.

<sup>44</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 563, Sayfa No. 53.

nüştürülmüştür. Bu işlem bazen de bir mahalledeki hayırseverler tarafından yapılmıştır. Günlüoğlu Mahallesi'ndeki Sarıcaoğlu Çukuru mescidi bu minvalde örnek olarak gösterilebilir. Nitekim bu mescide ait kayda göre mahalle mescidi oldukça harâbe bir durumdadır. Fakat mahalle cemaati ise bir hayli kalabalıktır. Bu nedenle Seyyid Ahmed ibn-i Yusuf Mehmed mahalle mescidini tamir etmiştir. Yine mahalle ahalisinden hayırseverler de izin dahilinde bu mescide minber ilave etmişlerdir.<sup>45</sup>

Tablo 5. Hurûfât Kayıtlarında Hacı Bektaş ve Hacı Bektaş mea Mucur Mescidleri

Sıra	Defter/ Sy	Kazâ	Mahalle	Köy	Mescid
1	543/94	Hacı Bektaş meaa Mucur			Hasan Ağa binası
2	548/18	Hacı Bektaş		Mucur	Hacı Kasım Dede binası/Hacı Ka- sım binası/el-Hac Kasım Ağa
3	565/63	Hacı Bektaş mea Mucur	Yenice		Za'im Ömer Ağa binası
4		Hacı Bektaş			Süleyman Ağa bi- nası
5	568/67	Hacı Bektaş mea Mucur		Hacem nâm-ı diğer Ka- raöyük	Mescid-i atık
6		Hacı Bektaş mea Mucur	Günlüoğlu		Sarıoğlu Çukur/u mescidi dimekle ma'rûf
7	1084/21	Hacı Bektaş	Sulaklı		Mucurî Osman Ağa binası

<sup>45</sup> “Hacıbektaş mea Mucur kazasında Günlü oğlu Mahallesi'nde Sarıcaoğlu çukuru demekle ma'rûf mescid-i şerif harâbe müşrif olmakla bundan akdem Seyyid Ahmed ibn-i Yusuf Mehmed mezbûr ta'mir ve termim etmiş ise de mezbûrun cemâ'at-i kebîr olmakla cami-i şerif olmakla... ahali-i mahalleden sahibül-hayrlar mescid-i mezbûra bâ-izn-i hümâyun minber vaz' eyledikleri cami-i şerife hatib lazım ve mühim olmakla...”, VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 542, Sayfa No. 120.

8	1090/19	Hacı Bektaş		Mucur	Çukur Mescid di- mekle ma'rûf	
9		Hacı Bektaş			el-Hac Bektaş nâm-ı azîzin mes- cid-i şerîfi	
10		Hacı Bektaş		Hacım karyesi Suvar Mahal- lesi	Suvar Mahallesi mescid-i şerifi	
11		Hacı Bektaş	Mahalle-i Zir	Suluca Karyede Öyük nâm Ka- sabada	Mahalle-i Zir mes- cidi	
12		Hacı Bektaş		Mucur	Sulak Mahal- lesi'nde Hacı Os- man mescidi	
13		Hacı Bektaş		Mucur	Hacı Hasan mes- cidi	
14		Hacı Bektaş		Mucur	Karye mescidi (Mucur Karyesi mescidi)	
15		Hacı Bektaş- mea Mucur		Ortaköy	Hacı Yusuf mes- cidi	
16		Hacı Bektaş		Mucur	Halil mescidi	
17		Hacı Bektaş		Hacım	Mescid-i şerif	
18		Hacı Bektaş		Hacım	Karye mescidi (Hacım Karye- sinde mescid-i şe- rif)	
19		Hacı Bektaş		Mucur	Kuyumcubaşı el- Hac Hasan Ağa	
20		1094/112	Hacı Bektaş		Mucur	Osman binası
21			Hacı Bektaş		Mucur	Süleyman Efendi binası
22			Hacı Bektaş		Mucur	el-Hac Meh- med/Muhammed binası
23			Hacı Bektaş		Mucur Karyesi Kıraçlı	Hasan Ağa binası

				Mahallesi	
24		Hacı Bektaş	Sadad/Savad <sup>46</sup> Mahallesi		Mahalle mescidi
25		Hacı Bektaş		Mucur	Hacı Mehmed/el-Hac Mehmed binası
26		Hacı Bektaş		Mucur karyesi Yenice mahallesi	el-Hac Kasım Ağa
27		Hacı Bektaş		Mucur	Deli/Veli Osman binası
28	1100/61	Hacı Bektaş		Mucur köyü Osman Ali oğlu mahallesi	Mahalle mescidi
29	1139/3	Hacı Bektaş	Aşağı Mahalle		Mahalle mescidi
30	1140/134	Hacı Bektaş	Hacı Osman		Hacı Mehmed/Muhammed mescidi
31		Hacı Bektaş	Suflı		Mahalle mescidi
32		Hacı Bektaş	Süleyman Ağa		Mahalle mescidi
33	1160/72	Hacı Bektaş		Mucur köyü Avşaroğlu Mahallesi	Mahalle mescidi (Avşaroğlu Mahallesi mescidi)
34	542/120	Hacı Bektaş mea Mucur	Sulaklı		Hacı Veli/Deli oğlu Seyyid Hafız nâm sahibü'l-hayrın bina eylediği

<sup>46</sup> Günümüzde Sadat Pınarı (Hediye) Çeşmesi isimli bir çeşme vardır. Bayrakal, “Nevşehir’in Hacı Bektaş İlçesindeki Bektaşî Kültürüyle İlişkili Türk Eserler”, 291.



Hacı Bektaş hurûfât kayıtlarında bölgenin önceki adı olarak bilinen Hacım, Sulucakaraöyük ile ilgili sıkça örnek yer almaktadır. Buradaki Hacım isminin Hacı Bektaş Velî'nin adından geldiği ve "m" takısı ile aitlik belirttiği anlaşılmaktadır. Aynı durum Balım, Emrem ve Emircem şeklindeki kullanımlarda da vardır. Karaöyük isimlendirmesi ise köyün hemen yakınındaki Sulucakaraöyük mevkiinden gelmektedir.<sup>47</sup> Kayıtlarda Öyük bazen kasaba olarak ifade edilmiştir.<sup>48</sup> Hacım, Karaöyük ve Sulucakaraöyük şeklinde tarif edilen Hacı Bektaş Velî Dergâhı merkezinde "Mescid-i âtik, el-Hac Bektaş nâm azizin mescid-i şerifi, Suvar Mahallesi mescid-i şerifi, Mahalle-i zir mescidi, Sâdâd Mahallesi mescidi, Aşağı Mahalle mescidi ve Sufli?/Süflâ"<sup>49</sup> şeklinde sıralanabilecek mescidler bulunmaktadır. Mucur'da ise Hacı Kasım Dede, Çukur Mescid, Hacı Osman, Hacı Hasan, Halil, Hacı Hasan Ağa, Süleyman Efendi, Hacı Kasım'ın inşa ettikleri mescidleri vardır. Bunun yanı sıra Mucur'un Avşaroğlu ve Osman Ali Oğlu mahallelerinde de mahalle isimlerini taşıyan mescidleri bulunmaktadır.

##### 5. Hurûfât Defterlerine Göre Hacı Bektaş ve Mucur Zâviyeleri

Hacı Bektaş ve Hacı Bektaş mea Mucur hurûfât kayıtlarında Tablo 6'da yer alan zâviye kayıtlarına rastlanılmıştır. Bunlardan Cüce ve Erekviran köyleri ile Kızılöz isimli mahalde bulunanları Hacı Bektaş kazası dahilinde yer almaktadır. Hacı Bektaş Velî Zâviyesi'nin "el-Hacı Bektaş kuddise sırruhu'l-azîz" şeklinde kayıtlı olduğu görülmektedir. Cüce köyündeki Hamza bin Mehmed bin İbrahim Vakfı Zâviyesi, Erekviran köyündeki ise İki Zâviye demekle marûf şeklinde belirtilmiştir. Kızılöz mevkiindeki zâviyenin adı ise Yalnız Abdal'dır. Hacı Bektaş mea Mucur tarifli kayıtlarda ise Beş Taş ve Sersem Ali Baba zâviyelerinin ismi geçmektedir. Fakat esas olarak Kâhta'daki Merhûm Asker Baba Zâviyesi kaydı önemlidir. Nitekim bu kaydın Hacı Bektaş hurûfât kayıtlarının içerisinde yer almış olmasının nedeni anlaşılamamıştır. Zâviyeye ait kayıta Kâhta kazasındaki merhûm Asker Baba'nın "Kutbü'l-Ârifin Hacı Bektaş Velî kuddise sırruhu'l-azîzin tarîk-i 'alîyyesine müntehi olan zevâyân olub" şeklinde tarif edilmiştir.<sup>50</sup> Burada her ne kadar Asker Baba'nın Hacı Bektaş

<sup>47</sup> İlhan Şahin, "Hacım (Hacıbektaş) Köyü'nün Sosyal ve Demografik Tarihi 1485-1584", *Osmanlı Araştırmaları*, VI (1986), 33.

<sup>48</sup> "Suluca Karyede Öyük nâm Kasaba'da", V, VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 1091, Sayfa No. 19.

<sup>49</sup> Bu kaydın olduğu sayfa yırtık ve fersüde olduğundan sıhhatli tetkik edilememiştir.

<sup>50</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 1143, Sayfa No. 231.

Veli yoluna bağlı bir eren, derviş olduğu vurgulanmış ise de Hacı Bektaş hurûfât kayıtlarında zâviyesine ait bir kaydın bulunması meselesine yer verilmemiştir. Nitekim Anadolu'da bu mahiyette çokça dede, abdal, baba, eren ve derviş zâviyesi bulunmaktadır. Haliyle Asker Baba Zâviyesi'ne ait kaydın Hacı Bektaş hurûfât kayıtları içinde yer alması şayet kâtiplerin teknik bir hatasından kaynaklanmış değilse nedeni tam olarak anlaşılamamıştır.

Tablo 6. Hurûfât Kayıtlarında Hacı Bektaş ve Hacı Bektaş mea Mucur Zâviyeleri

Sıra	Defter/sy	Kazâ	Mahalle	Köy	Zâviye	Açıklama
1	543/94	Hacı Bektaş mea Mucur			Sersem Ali Baba Zâviyesi	
2		Hacı Bektaş		Cüce	Hamza bin Mehmed bin İbrahim Vakfi Zâviyesi	Bazen Hamza bin Mehmed bin İbrahim Dede Zâviyesi olarak da geç- mektedir.
3	1095/50	Hacı Bektaş mea Mucur			Beştaş Zâviyesi	
4	1100/61	Hacı Bektaş	Kızılöz nâm ma- halde		Yalnız Ab- dal Zâviyesi	
5	1140/135	Hacı Bektaş			el-Hacı Bektaş kuddise sırruhu'l- azîz zâvi- yesi	
6	1158/1	Kâhta			Merhûm Asker Baba Zâviyesi	
7	539/112	Hacı Bektaş mea Mucur			Beş Taş Zâviyesi demekle ma'rûf zâviye	
8		Hacı Bektaş		Erekvi- ran	İki zâviye dimekle ma'rûf zâviye	

Tablo 6'da dikkati çeken zâviyelerden biri, Sersem Ali Baba Zâviye'sidir. Bu zâviye bazı çalışmalarda Makedonya Tetova'daki Sersem Ali Baba Zâviyesi olarak görülmüştür.<sup>51</sup> Oysa hurûfât defterlerinde bizzat "Hacı Bektaş kazasında eizze-i kirâmdan... Hacı Bektaş kazasında vaki'... Hacıbektaş'da... Hacı Bektaş mea Mucur kazasında vaki'..." şeklinde belirtildiği üzere Makedonya'da değil, Hacı Bektaş'tadır.<sup>52</sup> Bu hususa dair kısaca bilgi vermek gerekmektedir. Sersem Ali Baba, Hacı Bektaş'dan sonra Hacı Bektaş'da postnişinlik makamında bulunan ve Bektaşilikte üçüncü pir olarak bilinmektedir. Onun 1551-1569 yılları arasında Hacı Bektaş Dergâhı'nda postnişinlik görevini sürdürdüğü düşünülmektedir. Henüz tam olarak bilinmeyen bir tarihte Hacı Bektaş Dergâhı'ndan ayrılarak Kalkandelen'e gittiği ve burada bir zâviye kurduğu bilinmektedir. Gerçekte ismi Server Ali Paşa'dır. Sersem isminin kendisinin Hacı Bektaş Dergâhına giderek riyazete çekilmek istemesinden hareketle Kanuni'nin "sen sersem mi oldun? Vezirlik bırakılır da orada dervişlik mi yapılır?" demesinden kaynaklandığı düşünülmektedir.<sup>53</sup> Kanuni döneminde (1520-66) vüzerâ taifesinde olan Ali Baba İstanbul'da ortaya çıkan taun illetine son verilmesi maksat ve temennisiyle dergâha dedebaba olarak görevlendirilmiştir. Yaklaşık on dokuz yıl bu görevi ifa etmiştir.<sup>54</sup> Sersem Ali Baba'nın Hacı Bektaş evlâdından olmamasına rağmen dergâha atanması "Alevi-Bektaşî toplumunun sünnilleştirilmesi, Hacı Bektaş evlatları soyunun yok edilmesi" olarak görülmüştür.<sup>55</sup>

<sup>51</sup> Bayrakal, "Hurûfât Defterlerinde Hacıbektaş-Mucur Kazasına Kayıtlı Tarihi Eserler", 121-126.

<sup>52</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 565, Sayfa No. 53; VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 1099, Sayfa No. 78.

<sup>53</sup> Yaşar Kalafat, "Bedri Noyan Dede Baba ve Balkanlarda Bektaşilik", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 6 (1998), 82.

<sup>54</sup> Ali Kozan, "Osmanlı Döneminde Hacıbektaş Kasabasında Bir Bektaşî Şeyhi: Sersem Ali Baba ve Zâviyesi", *I. Uluslararası Nevşehir Tarihi ve Kültür Sempozyumu Bildirileri*, ed. Adem Öger, (Ankara, Nevşehir Üniversitesi Yayınları, 2012), 182, 183; İlyas Üzüm, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 45, 46.

<sup>55</sup> Veliyettin Ulusoy, *Serçeşme Yazıları*, (İstanbul: Alev Yayınları, 2009), 8-13; Necdet Saraç, *Alevilerin Siyasal Tarihi 1300-1971*, (İstanbul: Cem Yayınevi, 2011), 85-88.

Hacı Bektaş Dergâhındaki Sersem Ali Baba ve zâviyesi hakkında yapılmış çalışmalarda evlatları hakkında malumat yer almaz.<sup>56</sup> Hurûfât defterlerinde Sersem Ali Baba Zâviyesi'nin it'âm-ı ta'âm şartıyla evlâdiyyet üzere bulunduğu altı çizildikten sonra berat-ı şerif ile zâviyedâr olanların isimleri sıralanmıştır. Bunlar, “olan Derviş Veliyüddin ve Derviş Hasan ibni Derviş Abbas ve Derviş Mehmed ve Derviş Süleyman ve Derviş Murad ve Derviş Kasım ve Derviş Veliyüddin ebna-i Derviş Süleyman” şeklindedir. Belirtilen zâviyedârların her biri kendi rızalarıyla mutasarrıf oldukları hisselerini “Derviş Veliyüddin bin Derviş Ali ve Derviş İbrahim ve Derviş Ali ve Derviş Mehmed ebna-i Derviş Süleyman ve Derviş Mehmed ve Derviş Hasan ebna-i Derviş Kasım ve Derviş Ahmed ve Derviş Mustafa ebna-i Derviş Hasan ile evlad-ı vakıfdan olan Receb bin İbrahim’e bırakmışlardır. Bu işlemin Zilkâde 1250/Mart 1835 tarihinde gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır.<sup>57</sup> Ayrıca “Hacıbektaş kazasında vâki' Sersem Ali Baba'nın karyesinde evlâdiyette ve meşrûtiyyette üzere atide derûnunda it'âm-ı ta'âm etmek şartıyla zâviyedârı olan Derviş Hüsnü bilâ veled ve Derviş Abbas ve Derviş Ali müte'âkıben fevt mahlûlünden oğulları Derviş Veliyüddin ve Derviş Hasan ibn-i ve Derviş Abbas ve Derviş Mehmed ve Derviş Süleyman ve Derviş Murad ve Derviş Kasım ve Derviş Veliyüddin ibnu Derviş Ali'ye iştirâk Hacı Bektaş Veli Asitânesinde seccadenişin Şeyh Abdüllatif 'arzıyla tevcih buyuruldu” şeklindeki bilgilerden Hacı Bektaş seccadenişinin Sersem Ali Baba Zâviyesi'nin iş ve işleyişini yürüten, takip eden bir makam olduğu anlaşılmaktadır.<sup>58</sup>

Beştaş Zâviyesi Şerif Abdal olarak da bilinen Veli Abdal ve oğulları Seyyid Mustafa bin Seyyid Ali icazetnâme ile mutasarrıf durumdadır. Ancak ellerinde beratları bulunmamaktadır. Bu nedenle Hacı Bektaş Şeyhi Şeyh Abdüllatif arzıyla zâviyedârlık Seyyid Mustafa bin Seyyid Ali'ye verilmiştir.<sup>59</sup> Aynı şekilde Yalnız Abdal Zâviyesi Kızılöz olarak

<sup>56</sup> Kozan, “Osmanlı Döneminde Hacıbektaş Kasabası'nda Bir Bektaşî Şeyhi: Sersem Ali Baba ve Zâviyesi”, 179-205.

<sup>57</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 543, Sayfa No. 94.

<sup>58</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 565, Sayfa No. 53. Başka bir örnek için “Hacı Bektaş da Sersem Ali Baba karyesinde evlâdiyette ve meşrûtiyyette üzere Derviş İbrahim ve Derviş Mustafa ve Derviş Murad mutasarrıflar iken mahlûllerinden kebir oğulları Derviş Abbas ve Derviş Ali ve Derviş Hüseyin'e Hacıbektaş şeyhi şeyh Abdüllatif 'arzıyla tevcih buyuruldu”, VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 1099, Sayfa No. 78.

<sup>59</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 1095, Sayfa No. 50.

bilinen bölgede yer almaktadır. Mutasarrıfları Mustafa, İbrahim, Hasan, Ali ve Abdullah beratsız olduklarından Hacı Bektaş Velî seccadenişini Feyzullah Efendi arzıyla görev tevcihleri yapılmışlardır.<sup>60</sup>

Hamza bin Mehmed bin İbrahim vakfı zâviyesi mutasarrıfı Bektaş'ın ölümüyle bu görev Seyyid Lütfullah bin Abdullah'a verilmiştir.<sup>61</sup> Cüce köyünde bulunan bu zâviye bazen de Hamza bin Mehmed bin İbrahim Dede şeklinde yazılmıştır. Bu kayıta ise zâviye vakfı mutasarrıflarının Mustafa bin İbrahim ve Ali bin İbrahim olduğu anlaşılmaktadır.<sup>62</sup> Bu zâviyeye ait hurûfât kaydında bölgedeki Bektaşî zâviyelerinin tahrir edildiği anlaşılmaktadır. Bu zâviyenin söz konusu Bektaşî zâviyelerinin bulunduğu kayıta olmadığı ve dolayısıyla "haric ez tahrir" olarak yazıldığı belirtilmektedir. Ayrıca kaydın yazıldığı tarihte zâviyenin bulunduğu köy reâyası "Hanefî" mezhebine mensuptur. O halde köyün eski, kadîm reayasının terk-i diyâr mı ettiği sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu sorunun cevabı için erbâb-ı vukufa başvurulmuştur. Yapılan tahkikat neticesinde bu zâviyenin Bektaşî zâviyeleri arasında yer almadığı anlaşılmıştır. Sadece Cüce köyü malikânesinin mutasarrıfı olan İbrahim Dede evlatları Mustafa ve Ali ibn-i İbrahim ve Kalender bin Mustafa üzerlerinde iken mutasarrıf oldukları hisselerinin ¼'ini kendi rızalarıyla Hacı Bektaş oğulları Seyyid Velîüddin ve Seyyid Mehmed Hamdullah ve Seyyid Bektaş'a bırakmışlardır.<sup>63</sup>

Hacı Bektaş mea Mucur'da bulunan zâviyelerden biri de Beş Taş'tır. Evlâdiyet üzere bu vakfa berat ile zâviyedâr olan Şerif Abdal olarak da bilinen Veli Abdal oğlu Seyyid Mustafa bin Seyyid Ali kayda göre ölmüştür. Bu nedenle boşalan zaviyedârlık vazifesi onun Seyyid Hüseyin, Seyyid Murtaza ve Seyyid Ahmed isimli çocuklarına gelen giden yolculara hizmet etmek şartıyla Hacı Bektaş Velî Asitânesinde seccadenişin olan Şeyh Abdüllatif arzıyla verilmiştir.<sup>64</sup> Bu kayıt, bölgede ender de olsa görevini layıkıyla yapan bir zaviyedârın ölümünden sonra yerine çocuklarının atandığına dair iyi bir örnek teşkil etmektedir.

<sup>60</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 1100, Sayfa No. 61.

<sup>61</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 543, Sayfa No. 94.

<sup>62</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 542, Sayfa No. 120.

<sup>63</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 543, Sayfa No. 94.

<sup>64</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 539, Sayfa No. 112.

### 6. Hacı Bektaş Dergâhı ile İlgili Bilgiler

Kayıtlarda Hacı Bektaş Velî Dergâhı vakfına bağlı köy ve mezraların isimleri yer almamaktadır. Bu durum esasında hurûfât dışındaki kimi belgelerde de aynıdır. Nitekim Hacı Bektaş Velî vakf-ı şerifi müstegâllatından bulunan kura ve mezra hasılatının 69 (1269) ve 70 (1270) yılları bedelinin 44.500 kuruş olduğu belirtilmişse de bu köy ve mezraların isimlerine yer verilmemiştir.<sup>65</sup>

Hurûfât kayıtlarında bizzat Hacı Bektaş Velî dergâhındaki cami, mescid ve zâviyelere ait bilgiler de bulunmaktadır. Bu kayıtlar aşağıdaki şekilde ifade edilebilir. Bu hususta ilk olarak Hacım nâm-ı diğer Karaöyük köyünde bulunan Mescid-i atîk'in durumu hakkında bilgi veren kayıt oldukça önemlidir. Kayda göre bu mescid, oldukça harâb bir haldedir. Hacım köyünün hayırsever ahalisi bu mescidi tamir etmişlerdir. Bu nedenle bir an evvel bir imamın atanması gerekmektedir. Dolayısıyla Karaöyük köyündeki mescidin oldukça harâb bir durumda olduğu ve imamının da bulunmadığı anlaşılmaktadır. Esasında bu durum sadece Karaöyük köyüne has bir durum değildir. Nitekim Hacı Bektaş ve Mucur ile ilgili benzer muhtevaya ait kayıtlarda muhakkak “bir imam/hatip tayini lazım ve mühim olmağa” şeklindeki ifade yer almaktadır. Dolayısıyla cami, mescitlerin onarımı, cemaatinin toplanması ve ibadetin devamı için bir an evvel görevli/lerin atanması istenmiştir. Özellikle Hacı Bektaş dergâhındaki imam ve hatiplerin ise Hacı Bektaş Dergâhı postnişin veya seccadenişinleri tarafından atandığı görülmektedir. Hacım köyü mescidinin onarımının akâbinde Molla Ahmed'in es-Seyyid Şeyh Feyzullah arzıyla imamlık görevine atanması bu durumu göstermektedir.<sup>66</sup> Yine Hacı Bektaş Velî türbesinin bitişiğinde yer alan mescidin imamı olan Molla Resul öldüğünden mahalle fukarası ve dervişânından Seyyid İbrahim, Hacı Bektaş şeyhi Şeyh Abdüllatif arzıyla imam olarak görevlendirilmiştir.<sup>67</sup> Mescide ait bir başka kayıta ise imamının Ebulkasım bin Hüseyin olduğu görülmektedir.<sup>68</sup> Devamında Ebulkasım Halife'nin ölmesiyle yerine oğlu Resul Halife'nin “sahib-i Tekkenişin

<sup>65</sup> Osmanlı Arşivi, *Sadaret Âmedi Kalemî Defterleri [A.AMD.]*, Dosya No. 49, Gömlek No. 11, Tarih. 18.Ca. 1269; Bu hususta genellikle “Hacı Bektaş Velî Zâviyesi ve evkâf kurâları reâyası...” şeklindeki belirtmeye yer verilmiştir, BOA, *Ali Emiri Fonu Sultan I. Mahmud. [AE.SMHD.I.]*, Dosya No. 77, Gömlek No. 5066, Tarih. 21 R. 1147.

<sup>66</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 568, Sayfa No. 67.

<sup>67</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 548, Sayfa No. 18.

<sup>68</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 1094, Sayfa No. 112.

Seyyid Şeyh Bektaş” arzıyla atandığı anlaşılmaktadır.<sup>69</sup> Bu mescidin ayrıca Hafız Halife isimli bir kâtibi de bulunmaktadır.<sup>70</sup>

Hacı Bektaş Veli Hazretleri türbesinde bulunan Cuma Camii’nde hatip olan Hafız Halil öldüğünden yerine oğlu Seyyid Hafız Mehmed Emin Halife Hacı Bektaş Şeyhi Şeyh Abdüllatif arzıyla hatip olarak atanmıştır.<sup>71</sup> Bu camiye ait bir başka kayıttta ise imamı olan Hafız Mehmed Emin bin Hafız Halil’in öldüğü ve yerine oğlu Ali Seyyid Musa bin Seyyid Hafız Mehmed Emin’in seccadenişin Seyyid Şeyh Feyzullah arzıyla atandığı görülmektedir.<sup>72</sup> Ayrıca yine bu camide müezzin olan Mehmed’in öldüğü ve seccadenişin Seyyid Şeyh Feyzullah arzıyla yerine Mustafa bin Hüseyin’in atandığı ifade edilmiştir.<sup>73</sup> Bu cami yer yer “Hacı Bektaş Veli kıddise sırruhu’l-azizin cami Şerifi” Şeklinde de belirtilmiştir. Bu tür izahların birinde camide hatip olan Esad’ın bilinmeyen bir nedenle görevi bırakmasından dolayı Seyyid Şeyh Feyzullah Efendi arzıyla yerine Ebulkasım Halife’nin görevlendirildiği anlaşılmaktadır.<sup>74</sup> Cami görevlilerinin genellikle ölmeleriyle yerlerine çocuklarından biri veya birilerinin görevlendirildiği görülmektedir. Ancak bu her zaman böyle olmamıştır. Nitekim cami müezzini Hüseyin örneğinde olduğu gibi bazen de çocukları olmadığı için başka kişi ve ailelerin tercih edildiği de olmuştur.<sup>75</sup> Hacı Bektaş’taki Cuma Camii’si bazen de “Sulucakaraöyük Cuma Cami” Şeklinde ifade edilmiştir. Bu türden bir kayıttta müezzin Mustafa’nın ölmesiyle

<sup>69</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 1099, Sayfa No. 78.

<sup>70</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 1158, Sayfa No. 1; VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 1090, Sayfa No. 19.

<sup>71</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 565, Sayfa No. 53.

<sup>72</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 568, Sayfa No. 67.

<sup>73</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 1090, Sayfa No. 19.

<sup>74</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 1094, Sayfa No. 112.

<sup>75</sup> “Sultanü’l-arifin e-Hac Bektaş-Veli Hazretleri asitâne-i Şerifi caminde müezzin Hüseyin bilâ veled fevt olmağın Seccadenişin el-Hacı-eş-Şeyh Feyzullah evlâd-ı Hacı Bektaş Veli arzıyla Mehmed Halife’nin” VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 1094, Sayfa No. 112.

Şeyh Abdüllatif Efendi arzıyla Seyyid İbrahim'in görevlendirildiği anlaşılmaktadır.<sup>76</sup> Caminin Hafız Halil ve Resul isimli hatiblerinin bulunduğu görülmektedir.<sup>77</sup>

Dergâhtaki seccadenişin değişikliklerinin kadı arzıyla gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Seyyid Hüseyin seccadenişinlik görevine Hacı Bektaş mea Mucur kadısı Seyyid Mustafa arzıyla atanmıştır.<sup>78</sup> Hacı Bektaş ve Hacı Bektaş mea Mucur hurûfât defterlerinde özellikle dergâh merkezindeki mescid, camiler ile bağlı zâviyelere ait işlemlerde Şeyh Bektaş, Seyyid Şeyh Fezullah ve Şeyh Abdüllatif isimlerinin geçtiği görülmektedir. Bunlardan Şeyh Bektaş Çelebi bin Hacı Fezullah Çelebi H.1123/1712 yılında, Şeyh Abdüllatif Çelebi bin Hacı Fezullah Çelebi H.1137/1725 yılında ve nihayet Seyyid Fezullah bin Bektaş Çelebi ise H.1155/1743 yılında doğmuştur.<sup>79</sup> Dergâhta görevli diğer şeyh, postnişi ve seccadenişinler ait bilgilere maalesef hurûfât kayıtlarında tesadüf edilememektedir.

## 7. Hurûfât Kayıtlarında Öne Çıkan Diğer Bazı Konular

### 7.1. Mektebler

Hacı Bektaş mea Mucur hurûfât kayıtlarında Yenice, Sulaklı ve Hacı Yunus mahallelerinde okul kayıtlarının yer aldığı görülmektedir. Okul kayıtlarıyla ilgili her türlü atama ve azil işlemlerinin kaza naibi tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Adı geçen okullardan biri Yenice Mahallesi'nde Za'im Yusuf bin Abdullah tarafından inşa edilmiştir. Bu okula muallim-i sıbyân olarak Seyyid Hafız Mehmed bin Abbas atanmıştır.<sup>80</sup> Okulların ikincisi ise Sulaklı Mahallesi'nde Hacı Hızır tarafından yapılan ve Hacı Mehmed tarafından da tamir edilen okuldur. Okulda muallim-i sıbyan olarak görevli bulunan Seyyid İbrahim bin Yakub bilâ veled, yani çocuksuz, öldüğünden yerine Hafız Osman

<sup>76</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 1099, Sayfa No. 78.

<sup>77</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 1158, Sayfa No. 1; VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 1160, Sayfa No. 72.

<sup>78</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 1140, Sayfa No. 135.

<sup>79</sup> Ahmed Rifkı, *Bektâşi Sırrı III-IV*, haz. Hür Mahmut Yücer (İstanbul: Kesit Yayınları, 2015), 35.

<sup>80</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 543, Sayfa No. 94.



bin Osman kaza naibi Seyyid Mehmed Emin arzıyla görevlendirilmiştir.<sup>81</sup> Bu okulla ilgili bir başka kayıta ise muallim-i sıbyan olan Seyyid İbrahim bin Yakub'un elinde beratı olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>82</sup> Okulların üçüncüsü ise Lengerli oğlu Hacı Halil Ağa tarafından inşa edilmiştir. Bu okulda kaydın tutulduğu tarihte muallim-i sıbyan'ın olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu okulun bir de vakfi olduğu kaydın tetkikinden anlaşılmaktadır. Nitekim "mekteb-i mezbûr vakfından yevm-i bir akçe" ile Seyyid Hasan muallim-i sıbyan olarak görevlendirilmiştir.<sup>83</sup> Dördüncü okul da Yenice Mahallesi'nde Emine binti Abdullah Camisi'nin yakınında bulunmaktadır. Bu okulda da muallim bulunmamaktadır. Kaza naibi Mustafa arzıyla Ömer bu göreve getirilmiştir. Kayıtlardaki beşinci okul ise Hacı Yunus Mahallesi'nde yer almaktadır. Bu okulun Hacı Hüseyin tarafından inşa edildiği diğer tüm okullarda olduğu gibi adından anlaşılmaktadır. Bu okula da muallim olarak kaza naibi Mustafa arzıyla Mehmed Halife atanmıştır.<sup>84</sup> Dolayısıyla hurûfât kayıtları vesilesiyle bölgedeki okullar, kurucuları, muallimleri ile bunların atanma ve azil işlemlerine ait bilgilere erişilmiştir.

## 7.2 Muhassıl Eksikliği ve Çözümü

Arapça "tahsil" masdarından türemiş ve "tahsil edici" anlamına galen muhassıl, bir bölgedeki has ve zeâmet vergilerinin toplanması ile kimi idarî görevleri de üstlenen kişiler için kullanılmıştır. Tanzimat Fermanı (1839) ile iltizam sisteminin kaldırılıp yerine gelir nispetinde vergi alınması usulüne geçilmesiyle muhassılların görevleri genişlemiştir. Muhassıllar, 25 Ocak 1840 tarihli nizamnâme ile bölgelerindeki tüm gelir ve sayım işlemleri ile nüfus ve mülk tespitlerinde etkin olmuşlardır.<sup>85</sup> Hacı Bektaş hurûfât kayıtlarında bölgedeki muhassıllık uygulamasına dair bazı bilgiler yer almaktadır. Bu husustaki belgelerden hareketle Hacı Bektaş'da bir mahkemenin bulunduğu ve bu mahkemenin muhassılının olmadığı anlaşılmaktadır.

<sup>81</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 568, Sayfa No. 67.

<sup>82</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 539, Sayfa No. 112.

<sup>83</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 1097, Sayfa No. 67.

<sup>84</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 1096, Sayfa No. 67.

<sup>85</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü II*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983), 569, 570; Ayla Efe, "Muhassıllık Teşkilâtı", (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002).

Bu nedenle kaza kadısı Seyyid Ahmed arzıyla Hacı İbrahim bu göreve atanmıştır.<sup>86</sup> Bir başka kayıta ise bu görevi Süleyman isimli birisinin ifa ettiği anlaşılmaktadır.<sup>87</sup>

### 7.3 Mezralar

Hurûfât kayıtlarında bazı vakıflara ait mezra kayıtlarına da rastlanılmaktadır. Bunlardan ilki (Sersem) Ali Baba vakfına ait kayıttır. Kayda göre isimleri belirtilmeyen mezralar için Hacı Bektaş Şeyhi Şeyh Abdülatif arzıyla Receb isimli bir mutasarrıf<sup>88</sup> olarak görevlendirilmiştir.<sup>89</sup> Mutasarrıflar, genel olarak ziraî anlamda mezranın işletilmesini sağlayan, ön görülen vergiyi toplayan görevlilerdir. Bazen maktû bir bedel karşılığı vakıflardan mukâtaa usulüyle de vergileri topladıkları olmuştur. İkinci örnek ise Göle karyesindeki mezra ile ilgilidir. Bu mezranın mutasarrıfının Kasım olduğu anlaşılmaktadır.<sup>90</sup> Üçüncü örnek ise Lefkete? ve Altunçubuk isimli vakıf mezralarıyla ilgilidir. Bu mezralara ait ilk kayıta Ramazan ikincisinde ise Ali isimli kişilerin mutasarrıf oldukları görülmektedir.<sup>91</sup> Hurûfât kayıtlarında açık bir şekilde belirtilmeyen bazı mezralar hakkındaki bilgilere bölgeye ait mühimme kayıtlarında rastlanılmıştır. Bunlardan biri Boyalu/Kuyaku? Viran mezrasına aittir. Kayda göre hasılı 630 akçe olan bu mezranın mahsulünün yarısı Hacı Bektaş Zâviyesi'ne ve diğer yarısı ise Halifelü isimli köyde bulunan camiye ayrılmıştır.<sup>92</sup>

<sup>86</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 1061, Sayfa No. 61.

<sup>87</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 1160, Sayfa No. 72.

<sup>88</sup> Mutasarrıf, bir makam, görev ve memuriyete malik kişi anlamında kullanılır. XVII. yüzyılda Osmanlı mali ve idarî yapısında meydana gelen değişimin bir sonucu olarak mutasarrıflar sancak ya da livâların idarî amiri olarak ön plana çıkmışlardır. Ali Fuat Öreñç, "Mutasarrıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/377-379.

<sup>89</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 548, Sayfa No. 18.

<sup>90</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 1140, Sayfa No. 134.

<sup>91</sup> VGM, *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 1140, Sayfa No. 134.

<sup>92</sup> Bu kayıta ayrıca hasılı 690 akçe olan Ercek mezrasının da adı geçmektedir. Fakat hakkında önceki zâviyede olduğu gibi teferruat yer almamaktadır. BOA, *Divan-ı Hümayun Mühimme Defterleri. [A.DVNS.MHMD.]*, Defter No.2, Sayfa No. 107, Hüküm No.1091.

### Sonuç

Akademik bir çalışmanın sonuç bölümünde bazen en son söylenmesi gerekeni ilk başta söylemek gerekebilir. Bu çalışmanın sonuç kısmında ilk olarak, Hacı Bektaş hurûfât kayıtlarının Alevî-Bektaşî tarihi araştırmalarına katkısının çalışmanın başında ifade edildiği ve beklendiği ölçüde olmadığını belirtmek gerekmektedir. Nitekim çalışmaya esas olan Serçeşme olarak bilinen dergâhın merkezi konumundaki Hacı Bektaş kazası kayıtları göz önüne alındığında Çorum ve Amasya havalisindeki Alevî-Bektaşî tekke ve zâviyelere ait hurûfât kayıtlarının çok daha fazla olduğu söylenebilir. Bu durum Hacı Bektaş'ın Mucur ile birlikte defterlere kaydedilmiş olmasından veya civarda zaten Bektaşî tekke, zâviyesinin fazla olmayışından kaynaklanmış olmalıdır. Ayrıca bunun tam tersi de düşünülebilir. Zaten Alevî-Bektaşî oldukları için hurûfât kayıtlarına dahil olmamış iskân birimleri de pekâlâ olabilir.

Kayıtlardan Bektaşî zâviyelerine dair tüm işlemlerin dergâh post-nişin veya seccadenişinleri tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu işlemler, Seyyid, Hacı Bektaş evlâdı ve Şeyh şeklinde tarif edilen Abdüllatif, Feyzullah ve Bektaş tarafından gerçekleştirilmiştir. Kazaya ait mescid, camii ve zâviye atamalarındaki görevliler farklılık göstermektedir. Bizzat Hacı Bektaş Dergâhına bağlı türbe, mescid, zâviye ve hatta Hacım Köyü mescidi ile Mahalle-i Zîr mescidleri örneğinde olduğu üzere mescid ve camilere Hacı Bektaş seccadenişin veya post-nişinleri atama, azil, yeniden atama veya tescil gibi işlemleri yürütmüşlerdir. Kayıtlardaki diğer cami ve mescidlerin atanma, azil yeniden atanma vb. işlemlerinin ise başta Anadolu kazaskeri olmak üzere kazâ kadısı veya naîbi tarafından yapıldığı görülmektedir. Bu ayırım esasında Hurûfât kayıtlarından hareketle Osmanlı İmparatorluğu'nun kazâda başta zâviyeler olmak üzere merkez kazânın dergâh havalisindeki mescid ve camilerin tüm iş ve işlemlerinde Hacı Bektaş Dergâhına ait bir yetki bölgesinin oluşumuna müsaade ettiğini ortaya koymaktadır. Söz konusu etki/yetki alanının başta dergâh olmak üzere civarda var olan birkaç zâviye, dergâh ve havalisindeki mescid ve camileri kapsadığı belirtilebilir. Bu yönüyle kazadaki Bektaşî tarikâtine mensup yerleşim yerlerini ortaya koymak da güçleşmektedir. Nitekim reâyası Sünni, Hanefî ve zâviyesi Bektaşî olan kimi örneklere de rastlanılmıştır. Dolayısıyla Hacı Bektaş hurûfât kayıtlarında Hacı Bektaş Dergâhı'na bağlı tekke, zâviye veya türbenin aksine mescid ve camilere ait kayıtların büyük bir yekûn oluşturduğunu ifade etmek gerekmektedir. Bu durumun hakikatte dergâhın bulunduğu sahanın zaten var olan ya da Balım Sultan ile birlikte değiştirilmeye çalışılan inanç yapısının bir sonucu olup olmadığını kestirmek de oldukça güçtür. Hacı Bektaş kayıtlarının sarih bir şe-

kilde tetkik edilememiş olmasının en önemli nedenlerinden biri kanımızca Mucur ile birlikte defterlere işlenmiş olmasıdır. Nitekim Hacı Bektaş'ı ön plana alan bir kayıt silsilesi çok daha açık bir şekilde genel durumun ortaya konulmasına fırsat tanıyabilirdi. Oysa yer yer Hacı Bektaş ve Mucur'a ait köy veya mahalle isimlerinin birbirine karıştığı, hatta sehven birbiri yerine yazıldığı bir kayıt silsilesinden ayırım yapmak da hayli güç olmuştur. Hatta kayıtlarda cami ve mescid sayılarının bir hayli fazla olmasının nedeni de bu durum olmalıdır. Ancak yine de hurûfât kayıtları başta Hacı Bektaş Velî Dergâhı, türbesi vakfı ve zâviyesi olmak üzere burada görev yapmış postnişin ve seccadenişinler hakkında bilgiler vermesi bakımından oldukça önemlidir. Aynı şekilde Hacı Bektaş ve Mucur havalisinde az da olsa var olan Bektaşî zâviyelerine dair bilgilere de bu kayıtlar sayesinde erişilmiştir.

Çalışma ayrıca Bektaşî zâviyelerinin merkezi olması hasebiyle Hacı Bektaş hurûfât kayıtlarının Anadolu ve Rumeli'ndeki Bektaşî tekke ve zâviyelerine ait kayıtlar barındırabileceği yönündeki düşünceleri de boşa çıkarmıştır. Bu husustaki tek istisna Kâhta'daki Merhûm Asker Baba Zâviyesi'dir.

Alevî-Bektaşî tarihi bağlamındaki bu katkısının yanında hurûfât kayıtları XVII. yüzyıldan XIX. yüzyıla uzanan dönemde Hacı Bektaş ve Mucur'un idarî yapısı hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. İlk olarak idarî bakımdan kazada var olan kasaba, nahiye, köy ve mahallelerin isimlerine erişilmiştir. Bunların bir kısmının XIX. yüzyıl nüfus ve temettuât kayıtlarında görüldüğü hatta günümüze kadar geldikleri anlaşılmıştır. Bu açıdan bakıldığında Hacı Bektaş ve Mucur da köy ve mahalle sayılarının çok fazla olmadığını ifade etmek gerekmektedir. Kırsalda yer yer harâbe olmuş mescid kayıtları reâyanın kaza merkezine doğru göç etmiş olabileceği ihtimalini akıllara getirmektedir. Nitekim Hacı Bektaş merkezde aşağı ve yukarı şeklinde adlandırılmış mahallelerin bulunması bu düşünceyi doğrulayan bir ipucu olabilir. Merkeze yönelik bu kaçış eşkıyalık, kuraklık vb. bazı olumsuzlukların tetiklemeyle gerçekleşmiş olabilir.

Hurûfât kayıtları ayrıca Hacı Bektaş ve Mucur'un köy ve mahallelerindeki cami, mescid ve mektep isimleri ile kimler tarafından inşa veya tamir edildiklerini ortaya koymaktadır. Yine var olan vakıflar, zâviyeler ve mezraların isimlerini de barındırmaktadır. Sıralanan yerlerde görev yapanların isimleri, baba adları, kimler tarafından ve hangi tarihte atandıkları ile atamaya esas konular hakkında bilgilere erişilmiştir. Bu nedenle görevini layıkıyla yapmamış, haksız yere başkasının görevine müdahale etmiş, göreve ehil bulunmamış veya ölümden kaynaklı atanma, yeniden atanma ve azillerin yapıldığı anlaşılmıştır. Ayrıca görevini layıkıyla yapanların yeniden atandıkları ve

ölmeleri durumunda ise varsa çocuklarının bu görevi devam ettirdikleri görülmektedir. Bu nedenle kaza kayıtlarında ölen babalarının yerine aynı göreve atanan çocuklarına ait örneklere rastlanılmıştır. Yine görevleri karşılığında alacakları günlük ücret ile atama işlemini gerçekleştiren mercilere ait bilgiler de yer almaktadır. Bu nedenle görevlendirmelerin çok azı yarım akçe, nadiren bir buçuk akçe ve genel olarak da bir akçe şeklinde yapıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca kazâ, kadı ve naiblerinin görevlere atanma, azil veya yeniden atanmalarda yetkin oldukları görülmektedir.

### **Kaynakça**

- Alkan, Mustafa. "Türk Vakıf Tarihi Araştırmaları Açısından Hurûfât Defterleri: Adana Örneği". *XV. Türk Tarih Kongresi Bildiriler IV/I*, 825-842, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010.
- Altı, Aziz. "Nüfus Defterlerine Göre Pirevi (Hacı Bektaş Veli Tekkesi), (1830-1846)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, 90 (2019), 77-98.
- Altınok, Baki Yaşa. *Alevilik Hacıbektaş Veli Bektaşilik*. Ankara: Oba Kitabevi Yayınları, 1998.
- Atalay, Besim. *Bektaşilik ve Edebiyatı*. İstanbul: Matba-i Amire, 1340.
- Ayverdi, E. Hakkı. *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri Bulgaristan, Yunanistan, Arnavudluk 4*. İstanbul: Fetih Cemiyeti Yayınları, 1982.
- Babinger, Franz. "Anadolu' da İslamiyet", çev. Mehmet Yaman, *Cem Dergisi* 55, (1995), 12-14.
- Babinger, Franz. "Anadolu' da İslamiyet", çev. Mehmet Yaman, *Cem Dergisi* 56, (1995), 19-24.
- Baykara, Tuncer. *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş I, Anadolu'nun İdarî Taksimatı*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1988.
- Baykara, Tuncer. *Osmanlı Taşra Teşkilatından XVIII. Yüzyılda Görev ve Görevliler (Anadolu)*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1990.
- Baykaral, Sedat. "Hurûfât Defterlerinde Hacıbektaş-Mucur Kazasına Kayıtlı Tarihi Eserler", *Arkeoloji ve Sanat* 141, (2012), 121-126.
- Bayrakal, Sedat. "Nevşehir'in Hacı Bektaş İlçesindeki Bektaşî Kültürüyle İlişkili Türk Eserler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55, (2010), 281-310.
- Beyazıt, Yasemin. "Hurûfât Defterlerinin Şehir Tarihi Araştırmalarındaki Yeri", *History Studies* 5/1, (2013), 39-69.
- Birdoğan, Nejat. *Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi, Ocaklar, Dedeler, Soyağaçları*. İstanbul: Alev Yayınları, 1992.

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Fonu Sultan I. Mahmud. [AE.SMHD.I.]* Dosya No. 77, Gömlek No. 5066. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf. [C.EV.]*, Dosya No. 137, Gömlek No. 6848. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf. [C.EV.]*, Dosya No. 236, Gömlek No. 11795. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf. [C.EV.]*, Dosya No. 468, Gömlek No. 23695. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Divan-ı Hümayun Mühimme Defterleri. [A.DVNS.MHMD.]*, Dosya No. 131, Gömlek No. 509. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Divan-ı Hümayun Mühimme Defterleri. [A.DVNS.MHMD.]*, Dosya No. 131, Gömlek No. 643. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Divan-ı Hümayun Mühimme Defterleri. [A.DVNS.MHMD.]*, Dosya No. 2, Gömlek No. 1091. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maliye Nezâreti Vâridât Temettuât Defterleri [ML.VRD.TMTd.]*, Defter No. 820. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Âmedî Kalemî Defterleri [A.AMD.]*, Dosya No.49, Gömlek No.11. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>.
- Ceyhan, Muhammed - Alandağlı, Murat. "Hazret-i Pir'e Mihmân Olanlar", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 94, (2020), 37-59.
- Ceyhan, Muhammed - Alandağlı, Murat. *Hacı Bektâş-ı Velî Dergâhına Yüz Sürenler*. Ankara: Pir Sultan Abdal 2 Temmuz Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları, 2019.
- Çevrimli, Nilgün. "Vakfiyeler Işığında Hacı Bektaş Veli Tekkesi ve Bazı Bektaşî Tekke ve Türbeleriyle İlişkileri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 94, (2020), 96-115.
- Çimenli, Havvagül. *Hacı Bektâş-ı Velî Bibliyografyası*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Demirtaş, Hasan. "Vakıf Araştırmalarında Kaynak Olarak Hurûfât Defterleri: Kangırı Örneği". *Vakıflar Dergisi* 37, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, (2012), 47-92.
- Efe, Ayla. *Muhassılık Teşkilâtı*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.

- Elvan Çelebi. Menâkıbü'l-Kudsiyye fi Menâsıbi'l-Ünsiyye: Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin Menkabevî Tarihi.* haz. İsmail E. Erünsal - Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- Erdoğan, Havva. "820 Numaralı Temettuât Defterlerine Göre Tanzimat'ın İlk Yıllarında Mucur ve Hacı Bektaş'ın Demografik Yapısı ve Sosyal Durumu", *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/1, (2005), 95-102.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki. *Bütün Yönleriyle Bektaşilik.* İstanbul: Yeniciğır Kitabevi Yayınları, 1980.
- Faroqhi, Suraiya. "A Map of Anatolian Friday Mosques (1520-1535)", *Osmanlı Araştırmaları* IV, (1984), 161-173.
- Faroqhi, Suraiya. "The Tekke of Hacı Bektaş: Social Position and Economic Activities", *International Journal of Middle East Studies* 7/2, (1976), 183-208.
- Faroqhi, Suraiya. *Anadolu'da Bektaşlık.* İstanbul: Simurg Kitabevi Yayınları, 2004.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Geçmişten Günümüze Halk İnançları İtibariyle Alevilik- Bektaşilik.* Ankara: Türk Halk Kültürü Araştırma ve Tanıtma Vakfı Yayınları, 1994.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik.* Ankara: Selçuk Yayınları, 1990.
- Gölpınarlı, Abdülbakî. *Bektaşî Nefesleri.* İstanbul: Remzi Kitabevi, 1963.
- Gölpınarlı, Abdülbakî. *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şî'lik.* İstanbul: Der Yayınları, 1979.
- Gölpınarlı, Abdülbakî. *Vilâyet-Nâme, Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî.* İstanbul: İnkılâp Kitapevi Yayınları, 1995.
- <https://nisanyanmap.com/?lv=2&y=Mucur&t=&srt=x&u=1&ua=0%20>, Erişim 26 Ağustos 2023.
- Kalafat, Yaşar. "Bedri Noyan Dede Baba ve Balkanlarda Bektaşilik". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 6 (1998), 81-98.
- Karakaya, Stump, Ayfer. *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık.* İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Kaygusuz, İsmail. *Hünkâr Hacı Bektaş Velî.* İstanbul: Alev Yayınları, 1998.
- Korkmaz, Esat. *Alevi Süreğinde Bektaşî Yolunda Enel Hak.* İstanbul: Nefes Yayınları, 1995.
- Korkmaz, Esat. *Vilayetname: Menakıb-ı Hacı Bektaş Velî.* İstanbul: Ant Yayınları, 1995.

- Kozan, Ali. "Osmanlı Döneminde Hacıbektaş Kasabası'nda Bir Bektaşî Şeyhi: Sersem Ali Baba ve Zâviyesi", *I. Uluslararası Nevşehir Tarihi ve Kültür Sempozyumu (16-19 Kasım 2011)*. 179-207. Ankara: Nevşehir Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Köprülü, Mehmet F. *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976.
- Köylerimiz*. İstanbul: Hilal Matbaası, 1928.
- Melikof, İrene. *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik Bektaşilik Araştırmaları*. çev: Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları, 2006.
- Melikoff, İrene. *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitap, 1999.
- Noyan, Bedri (Dedebaba). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik II*. Ankara: Ardıc, Yayınları, 2000.
- Noyan, Bedri (Dedebaba). *Bektaşilik Alevilik Nedir?* Ankara: Doğu Matbaası, 1985.
- Noyan, Bedri (Dedebaba). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik (Dergâhlar) V*. Ankara: Ardıc, Yayınları, 2002.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevî Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Örenç, Ali Fuat. "Mutasarrıf". 31 Cilt. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2020, 377-379.
- Öz, Gülağ. *Aleviliğin Tarih, Kökleri ve Alevi Erenleri*. Ankara: Uyum Yayınları, 1996.
- Öz, Gülağ. *Özkaynaklarından Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. Ankara: Can Yayınları, 1999.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü II*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Rıfki, Ahmed. *Bektâşî Sırrı I-II*. haz. Mahmut Yücer. İstanbul: Kesit Yayınları, 2013.
- Rıfki, Ahmed. *Bektâşî Sırrı III-IV*. haz. Mahmut Yücer. İstanbul: Kesit Yayınları, 2015.
- Said, Baha. "Bektaşiler", *Türk Yurdu* V/27 (1927), 96-216.
- Sarac., Necdet. *Alevilerin Siyasal Tarihi 1300-1971*. İstanbul: Cem Yayınevi, 2011.
- Şahin, İlhan. "Hacım (Hacıbektaş) Köyü'nün Sosyal ve Demografik Tarihi (1485-1584)" *The Journal of Ottoman Studies* VI (1986), 31-38.



Tarım, Cevat Hakkı. *Kırşehir Tarih ve Coğrafya Lügatı*. Kırşehir: Vilayet Matbaası, 1940.

Ulusoy, Veliyettin. *Serçeşme Yazıları*. İstanbul: Alev Yayınları, 2009.

Üzüm, İlyas. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.

- VGM, Vakıflar Arşivi. *Hurâfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No. 548 (539).
- VGM, Vakıflar Arşivi. *Hurâfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No.551 (542).
- VGM, Vakıflar Arşivi. *Hurâfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No.552 (543).
- VGM, Vakıflar Arşivi. *Hurâfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No.557 (548).
- VGM, Vakıflar Arşivi. *Hurâfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No.574 (565).
- VGM, Vakıflar Arşivi. *Hurâfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No.576 (567).
- VGM, Vakıflar Arşivi. *Hurâfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No.577 (568).
- VGM, Vakıflar Arşivi. *Hurâfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No.1102 (1082).
- VGM, Vakıflar Arşivi. *Hurâfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No.1103 (1083).
- VGM, Vakıflar Arşivi. *Hurâfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No.1104 (1084).
- VGM, Vakıflar Arşivi. *Hurâfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No.1110 (1090).
- VGM, Vakıflar Arşivi. *Hurâfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No.1114 (1094).
- VGM, Vakıflar Arşivi. *Hurâfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No.1115 (1095).
- VGM, Vakıflar Arşivi. *Hurâfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No.1116 (1096).
- VGM, Vakıflar Arşivi. *Hurâfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No.1119 (1099).
- VGM, Vakıflar Arşivi. *Hurâfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No.1120 (1100).
- VGM, Vakıflar Arşivi. *Hurâfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No.1138 (1118).
- VGM, Vakıflar Arşivi. *Hurâfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri [VGMA.HRFd.]*, Defter No.1139 (1119).

- VGM, Vakıflar Arşivi. *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri* [VGMA.HRFd.], Defter No.1159 (1139).
- VGM, Vakıflar Arşivi. *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri* [VGMA.HRFd.], Defter No.1160 (1140).
- VGM, Vakıflar Arşivi. *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri* [VGMA.HRFd.], Defter No.1162 (1142).
- VGM, Vakıflar Arşivi. *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri* [VGMA.HRFd.], Defter No.1163 (1143).
- VGM, Vakıflar Arşivi. *Hurûfât (Vakıf Rûznâmçe) Defterleri* [VGMA.HRFd.], Defter No.1179 (1158).
- Yıldırım, Rıza. “Bektaşî Kime Derler: “Bektaşî” Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Bir Tarihsel Analiz Denemesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55, (2010), 23-58.
- Yıldız, Harun. *Geleneksel Alгідan Gerçekliğe Hacı Bektaş Veli Tarihsel Bir Yaklaşım*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2016.

### Extended Summary

Hurûfât records provide information on the socio-economic and religious conditions of a region. They open new windows into the history of the construction of cultural and religious buildings in a particular administrative unit. Through these windows, the reasons for the construction of these buildings, their builders, the adventure of their completion, their officials and the steps taken to fulfill their duties in the following periods can be seen. The changes and transformations that these buildings underwent in the historical period from the 16th century to the 19th century can be revealed through hurûfât records. In this respect, the hurûfât records add a new color and breath to the regional and field-themed studies, which are usually military, financial and administrative in nature, with their socio-cultural and religious dimensions.

In our country and in some parts of the world, studies on the personality, life, philosophy and tariqa of Hacı Bektaş Veli constitute a considerable number of studies. However, it is seen that these studies do not refer to hurûfât records. This study is the product of the idea of closing this gap to the extent of its proportion. For this reason, it primarily aims to reveal what is said in the Hacı Bektash hurûfât records, which is not only an administrative unit but also has a religious identity as Ser-çeşme, Hacı Bektash Veli Dergâh. For this purpose, the records belonging to Hacı Bektaş and Mucur kaza were identified and analyzed from the hurûfât book in the Foundation (Vakıflar) Archive.

There are many references to Hacı Bektaş Dervish lodges in the hurûfât records of lodges and dervish lodges in Çorum and Amasya. In these regions, it is understood that Hacı Bektaş Dervish Lodge was taken into account in transactions related to the lodges in Alevi-Bektashi villages, the appointment of zawiyedârs, and income and expenditure accounts. Therefore, considering this interest in the surrounding area, it can be assumed that the hurûfât of the central kaza of Hacı Bektaş would contain much more information on Alevi-Bektashi lodges and dervish lodges. As a matter of fact, all transactions regarding the Bektashi lodges that existed in the Ottoman Empire were carried out by the postnîshîn or seccadenîshîn of the Hacı Bektaş dervish lodge. However, this study has shown that this was not the case at all. First of all, with the exception of Abdüllatif, Feyzullah and Bektaş Efendis, who are frequently mentioned in the Hurûfât records as Seyyid, son of Hacı Bektaş and sheikh, there is no other information about the dervish lodge. In addition, as the center of Bektashi lodges, Hacı Bektaş has also dispelled the notion that the records of the hurûfât might contain records of Bektashi lodges and dervish lodges in Anatolia and Rumelia. The only exception in this regard is the Merhûm Asker Baba lodge in Kâhta. This may have been due to the fact that Hacı Bektaş kaza records were recorded together with Mucur or that there were not many Bektashi lodges in the vicinity.

Leaving aside their number and frequency, it was understood that the appointment, dismissal, reappointment, and registration of tombs, masjids, lodges, and even masjids and mosques affiliated to the Hacı Bektaş Dervish, such as the masjid in Hacım Village and the masjids in Mahalle-i Zîr, were carried out by Hacı Bektaş prayer leaders or postnîshîn themselves. The appointment, dismissal, reappointment, etc. of other mosques and masjids in the region were carried out by the qadi or regent of the accident, primarily the Anatolian qasıqeri. This area seems to have encompassed mainly the dervish lodge and a few lodges in the vicinity, as well as the masjids and mosques in the vicinity of the dervish lodge. This makes it difficult to identify the settlements of the Bektashi sect in the kaza. As a matter of fact, there are some examples in the records where the reaya were Sunni, Hanafi and the lodges were Bektashi. Therefore, it is necessary to state that in the Hacı Bektaş hurûfât records, there is a large number of records belonging to masjids and mosques, as opposed to dervish lodges, lodges or tombs affiliated with Hacı Bektaş Dervish. It is difficult to know whether this is a result of the already existing belief structure of the area where the dervish lodge was located or the belief structure that was tried to be changed with Balım Sultan. On the other hand, the fact that it was recorded in the book together with

the records of the kaza of Mucur made it difficult to analyze the records of Hacı Bektaş in a more accurate and precise manner. As a matter of fact, the names of villages or neighborhoods belonging to Hacı Bektaş and Mucur are sometimes confused. This must be the reason for the high number of mosques and masjids in the records of the kaza. Nevertheless, the hurûfât records provide information about the dervish lodge of Hacı Bektaş Velî, its mausoleum foundation and lodges, as well as the postnishîn and seccadenishîn who served there. It also contains a small amount of information about the Bektashi lodges that existed in Hacı Bektaş and Mucur.

Hurûfât records also reveal the names of mosques, masjids and schools in the villages and neighborhoods of Hacı Bektaş and Mucur, and by whom they were built or repaired. It also contains the names of existing foundations, lodges and hamlets. It contains information about the names of those who served in the places listed, their fathers' names, by whom and on what date they were appointed, and the basis for their appointment. For this reason, it is understood that appointments and dismissals were made due to those who did not perform their duties properly, unjustly interfered with someone else's duties, were found to be incompetent, or due to death. It is also observed that those who performed their duties properly were reappointed, and in the event of their death, their children, if any, continued to be appointed. Therefore, the appointments in some of the accident records are in the context of the appointment of children in place of deceased persons. The daily wage to be received in return for this appointment and the authority that made the appointment are also included in the records. Therefore, it appears that appointments were rarely made for half a akçe, rarely for one and a half akçe, and generally for one akçe. In addition, it appears that the qadi and naibs of the kaza were competent in the appointment, dismissal or reappointment of officials.

In sum, it can be said that the Hacı Bektaş hurûfât records contain much more information on the administrative size and structure of the kaza and especially on the villages that were not considered to be Bektashî. On the other hand, information on the Bektashi villages and neighborhoods in the kaza, the Hacı Bektash Dervish lodge, its seccadenishîn, postnishîns, dervishes, income and expenditures is quite limited.

## **Tarikat/Cemaat Mensuplarının Gözünden Katılım Sebepleri ve Tarikat/Cemaat Ortamları**

Reasons for Participation Order/Community and Their Environments from the Members' Perspective

Zübeyde YALÇINKAYA\* - Lokman CERRAH\*\*

### **Öz**

Bu araştırmanın amacı, tarikat ve cemaat mensuplarının gözünden bu dini gruplara katılım sebeplerini ve tarikat cemaat ortamlarına bakışlarını tespit etmektir. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi ile yarı yapılandırılmış mülakat formu kullanılmıştır. Araştırmanın temel problemi tarikat ve cemaat mensuplarının söz konusu gruplara katılım sebepleri bağlamında bu gruplara bakışlarının ne olduğu sorusudur. Bu problem doğrultusunda, Nakşibendi, Kadiri tarikatından ve Nur cemaatinden 24 kadın ve 13 erkekle yüz yüze görüşmeler yapılmıştır. Çalışmanın sonuçlarına göre bu tür dini gruplara katılım sebepleri genellikle aile büyükleri, arkadaş, komşu veya yakın akraba gibi birincil sosyal çevre etkisi ile karizmatik dini grup lider-

### **Abstract**

The aim of this study is to determine the reasons for joining to religious groups and their views on the cult and community environments. In this study, qualitative research method and semi-structured interview form were used. The main problem of the research is the question of how the members of sects and congregations view these groups in the context of the reasons for their participation in these groups. In line with this problem, face-to-face interviews were conducted with 24 women and 13 men from the Naqshbandi, Qadiri order and the Nur Community. According to the results of the study, the reasons for joining such religious groups can be listed as the influence of the primary social environment such as family elders, friends, neighbors or close relatives, the influence of charismatic religious

\* Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Erzurum, Türkiye / zbyd19811@outlook.com / <https://orcid.org/0000-0003-0467-6166>

\*\* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye / lokmancerrah@atauni.edu.tr / <https://orcid.org/0000-0002-7330-4422>

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
01.03.2023	11.12.2023	31.12.2023

DOI 10.18403/emakalat.1258431

lerinin etkisi ve mevcut cemaatlerin kişilerin yakın çevrelerinde gösterdikleri faaliyetler şeklinde sıralanabilir. Bu sebepler bağlamında katılımcıların tarikat ve cemaat ortamlarını olumlu bir gözle değerlendirdiği, bu ortamları sıcak, samimi manevi istek ve duyguların tatmin edildiği yerler olarak gördükleri söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Tarikat, Cemaat, Algı, Dini Grup

group leaders and the activities of existing communities for individuals within the immediate environment. In the context of these reasons, it can be said that the participants evaluate religious order and community environments in a positive way and see these environments as places where warm, sincere, spiritual desires and feelings are satisfied.

**Keywords:** The Sociology of Religion, Sufi Order, Community, Perception, Religious Group

### Giriş

İnsan sosyal bir varlıktır ve bunun gereği olarak birçok toplumsal grup ile ilişki içerisine girmektedir. Hatta çoğu zaman aynı anda birden fazla toplumsal grup ile ilişkili olarak hayatına devam etmek durumundadır. Bu toplumsal grupların bazılarında katılım zorunlu olmasına rağmen bazılarında katılım iradi bir durum arz etmektedir. Katılımın iradi yani isteğe bağlı olarak gerçekleştiği en önemli toplumsal gruplar içerisinde din temelli veya dini bir amaca yönelik olarak kurulan toplumsal gruplar yer almaktadır.

Dini duygu, düşünce ve ideallerin bir araya getirdiği topluluklara dini grup adı verilmektedir.<sup>1</sup> Ülkemiz açısından değerlendirildiğinde bu dini grupların en bilinenleri tarikat ve dini cemaatlerdir. Kısaca Hakk'a ulaşmak maksadıyla benimsenen usul ve tutulan yol olarak<sup>2</sup> tanımlanan tarikatlar aslında geçmişi çok uzun bir zamana dayanan toplumsal gruplaşmalardır. Nitekim kronolojik olarak bakıldığında oluşumlarının XII-XV. asırlar arasında tamamlandığı görülmektedir<sup>3</sup>.

Dini cemaatler ise çok daha sonra ortaya çıkmış ve toplumsal açıdan kabul görmüşlerdir. Türkiye bağlamında bakıldığında Türkiye'nin Cumhuriyetle birlikte yaşadığı büyük değişim ve dönüşüm sürecinin dini cemaatlerin ortaya çıkışlarında önemli bir etkisinin olduğu söylenebilir. Bu süreçte çıkarılan kanunlar ve yapılan devrimler

<sup>1</sup> Niyazi Akyüz, *Dinin Örgütsel İklimi: Dini Gruplar* (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayınları, 2007), 173.

<sup>2</sup> Reşat Öngören, "Tarikat", *TDV İslam Ansiklopedisi* (TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2011), 40/95.

<sup>3</sup> Saffet Sarıkaya, "Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Dini Tarikat ve Cemaatlerin Toplumdaki Yer", *Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (1998), 98.

tarikatlari olumsuz olarak etkilemiş ve mekânsal olarak kapanmalarını zorunlu kılmıştır. Ancak liberalleşme süreci ve yeni siyasi yaklaşımlarla beraber üzerlerindeki bu baskı hafiflemiş tasavvufi yaşam yanında modern şartları ve çağın ihtiyaçlarını da gözeterek seküler alana da yoğunlaşmışlardır. Bu yoğunlaşma ise örgütlenmeyi ve cemaatleşmeyi beraberinde getirmiştir.<sup>4</sup> Yine aynı dönemlerde yoğunlaşan kırsaldan kente göç ve modernleşme sürecinin de gerek dini cemaatlerin ortaya çıkışında ve gerekse toplumsal açıdan yaygınlaşmasında önemli etkisinin olduğu söylenebilir. Özellikle kırsaldan kente göç eden insanlar daha önce bilmedikleri ve tanımadıkları devasa bir sosyal çevre içerisinde kendi varlıklarını tehdit altında hissetmişler ve dolayısıyla korunma içgüdüsüyle gruplaşmayı ve cemaatleşmeyi tercih etmişlerdir<sup>5</sup>.

Bu çalışmada ele alınan her iki dini grup türü de bugün Türkiye’de herkes tarafından bilinmekte ve çok sayıda taraftarı ve karşıtı bulunmaktadır. Bu dini gruplar aynı zamanda yaklaşık bir asırdır özellikle de son yirmi yıldır din-devlet ilişkileri bağlamında sürekli olarak tartışmaların odağında yer almaktadır. Bu bağlamda çalışmamız bu iki dini grup mensuplarının söz konusu dini gruplara katılım sebepleri bağlamında tarikat/cemaat ortamını nasıl değerlendirdiklerini saptamayı amaçlamaktadır.

### 1. Kavramsal Çerçeve

Daha önce de ifade edildiği üzere gerek tarikat gerekse dini cemaat kavramları toplumsal grup kavramının altında daha özel bir tür olarak yer alan dini grupları ifade etmektedir.<sup>6</sup> Dini grup kavramı, sosyolojik olarak bir toplum içerisinde farklılaşan dini oluşumları anlatan bir kavramdır<sup>7</sup>. Diğer sosyal gruplar gibi dini grupları da yapıları, gruplaşma prensipleri, işlevleri ve büyüklükleri gibi çeşitli özelliklerine göre sınıflandırmak mümkündür.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Adem Efe, “Kolektif Dindarlık Türü Olarak Tarikat/Cemaat Dindarlığı”, *Journal of Islamic Research* 28/3 (2017), 295.

<sup>5</sup> Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Köy Sosyolojisi* (İstanbul: Filiz Kitapevi, 1988), 173.

<sup>6</sup> Niyazi Akyüz, “Doğal Dini Gruplar”, *Dini Gruplar* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2016), 66.

<sup>7</sup> Celaleddin Çelik, “Dini Gruplar”, *Din Sosyolojisi* (Konya: Palet Yayınları, 2013), 280.

<sup>8</sup> Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu, “Dini Gruplar Sosyolojisi ve Yeni Dini Hareketler”, *Din Sosyolojisi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 512.

Sözlükte “gidilecek yol, izlenecek usul, hal ve gidiş”<sup>9</sup> anlamına gelen tarikatın terim anlamı ise “Allah’a ulaşmak isteyenlere mahsus âdet, hal ve davranış” demektir<sup>10</sup>. Buradan hareketle tarikatlar, bu yola gireni manen temizlerken tezkiye ve tasfiye yolu ile kalpleri de Allah aşkı için hazır duruma getirir<sup>11</sup>. Tarih açısından bakıldığında oluşumlarının XV. Asır itibariyle tamamlandığı görülen tarikatların doğuşunun ise Peygamberimizin (s.a.v.) vefatından çok sonra olduğu ve oluşum başlangıçlarının hicri II. yüzyıla rastladığı söylenebilir<sup>12</sup>.

Bütün evrensel dinlerde rastlanılan bu gruplar dinlerde manevi kardeşlik gruplarının ve takva ve züht dindarlığının ileri bir aşamasını oluştururlar.<sup>13</sup> Tarikatlar farklı isimler altında ve çok sayıda ortaya çıkmasına ve yaygınlaşmasına rağmen tüm tarikatlarda genel itibariyle ortaklaşa uyguladıkları bir takım esaslar yer almaktadır. Bunlardan bazıları şu şekilde sayılabilir: Tevbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, zikir, murakabe, riyazet ve çile<sup>14</sup>.

Diğer bir dini grup türü ve aynı zamanda çalışmamızda ele alınacak ikinci dini grup olan cemaat ise aslında insanlığın geçirdiği değişim ve dönüşümün bir aşamasını teşkil eden bir sosyal grup olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Rüegg, cemaati sosyal düzenin ilksel bir yapı şekli olarak ifade etmekte ve daha çok toplumsal gelişimin erken aşamalarında geniş bir yayılma alanı bulunduğunu ileri sürmektedir.<sup>15</sup> Bu kavramı 1887 yılında cemiyet (Gessellschaft) kavramıyla birlikte ilk kez kullanan ve bu iki kavram arasındaki farklılıkları ortaya koyarak ikisini birbirinden ayıran kişi Ferdinand Tönnies'tir.<sup>16</sup> Tönnies'e göre fertler, dayanışma duygusunun birleştiriciliği ile genel bir sosyal bütünün üyeleri haline gelirler. Aralarında ahenkli bir ilişkiler ağı bulunan bu sosyal bütünde kişisel irade de bu bütünün yani

<sup>9</sup> Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1989), 1031.

<sup>10</sup> Reşat Öngören, “Tarikat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011).

<sup>11</sup> Ebu-l Vefa Taftazani, “Gazzali'nin Tasavvuf Ekollerine Etkisi ve Gazzali'den Sonra Ortaya Çıkan Tarikatlar”, *A.Ü.İ.F.D* 36/1 (1997), 471.

<sup>12</sup> Ahmet Aktaş, *Tarikatların Toplumsal İşlevi (Diyarbakır Kadiri Tarikatı Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 15.

<sup>13</sup> Akyüz - Çapçuoğlu, “Dini Gruplar Sosyolojisi ve Yeni Dini Hareketler”, 521.

<sup>14</sup> Aktaş, *Tarikatların Toplumsal İşlevi (Diyarbakır Kadiri Tarikatı Örneği)*, 20.

<sup>15</sup> Mehmet Fikret Gezgün, “Cemaat - Cemiyet Ayrımı ve Ferdinand Tönnies”, *Istanbul Journal of Sociological Studies* 22/168 (1988), 184.

<sup>16</sup> Ferdinand Tönnies, *Community & Society*, çev. Charles P. Loomis (UK.: Oxford, 1988).



cemaatin genel iradesinin baskısı altında bulunur.<sup>17</sup> Tönnies'in cemaatin birleştiriciliğine yaptığı vurguyu cemaat ile ilgili yapılan tanımlarda da görmek mümkündür. Nitekim Ülken'in cemaat tanımına bakıldığında cemaati aynı kültüre bağlı, aralarında akrabalık, manevî dayanışma gibi sıkı bağlar bulunan bir topluluk olarak tanımladığı görülmektedir.<sup>18</sup> Diğer bir tanımda da cemaat, ortak bir kimlik duygusuna dayanan bakış açısıyla ve cemaati oluşturan üyelerin paylaştıkları ortak değerler çevresinde oluşturulmuş bir toplumsal ilişkiler yumağı olarak tanımlanmaktadır<sup>19</sup>. Bu tanımlar ve Tönnies'in cemaat kavramına bakışı paralelinde dini cemaat kavramına bakıldığında ise özellikle paylaşılan ortak değerlerin dini kavram ve değerler olduğu söylenebilir. Dolayısıyla dini cemaat kavramını ortak inançlar, ibadetler, kutsallıklar ve ritüellerden oluşan birliktelikler olarak tanımlamak mümkündür<sup>20</sup>. Buradan hareketle Türkiye'de, Sosyoloji 'de kullanılan ve daha genel bir kavram olan cemaat kavramının farklı bir algılama ile bir anlamda özelleşerek dini grupları anlatan bir kavram haline dönüştüğü dikkat çekmektedir<sup>21</sup>.

Hemen hemen tüm toplumlarda rastlanan dini gruplaşmaların<sup>22</sup>, gerek bireysel gerekse toplumsal açıdan birçok işlevi bulunmaktadır. Okullar ve oyun alanları açmak ve sosyal yardım kurumları oluşturmak bu işlevler arasında sayılabilir<sup>23</sup>. Gerek bu işlevleri ve gerekse üyelerine dini değerleri daha ileri düzeyde yaşama imkânı sunma vadiyle ortaya çıkan bu gruplar her halükarda toplum üzerinde bir kısım etkilere sahiptirler<sup>24</sup>. Bu etkileri olumlu olabildiği gibi olumsuz da olabilmektedir. Aynı dini duyguların paylaşımı, grup içerisinde bi-

<sup>17</sup> R.M. Maciver - Charles H. Page, *Cemiyet I*, çev. Amiran Kurtkan (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994), 59.

<sup>18</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969), "Cemaat".

<sup>19</sup> Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay- Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 90.

<sup>20</sup> Aydın Taştan, "Dini Kimliğin İnşası: İsmailağa Cemaati Örneği", *İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2021 (ts.), 431.

<sup>21</sup> Z. Bauman, *Cemaatler*, çev. Nurdan Sosyal (Ankara: Say Yayınları, 2017), 7.

<sup>22</sup> Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963), 75-77.

<sup>23</sup> J. Ficher, *Sosyoloji nedir*, çev. N. Çelebi (Ankara: Atilla Kitabevi, 1994), 58-59.

<sup>24</sup> Suat Cebeci vd., "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Grup Algıları", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019), 90.

rincil sosyal ilişkilerin yoğunluğu ve bunların bir sonucu olarak kaynaşmanın artması özellikle kardeşlik mefhumunu bir üyenin diğerini kardeş (ihvan) olarak kabul edecek şekilde ön plana çıkarmaktadır<sup>25</sup>.

Türkiye’de dini gruplara bakıldığında farklı yapı, işlev ve tarihsel geçmişe sahip dini grupların varlığı dikkat çekmektedir. Nitekim Bulut, Türkiye’de ki dini grupları “Tarihsel bir geleneğe dayanan tarikat yapıları”, “modernleşmeyle birlikte tarikattan cemaate dönüşen yapılar” ve “tamamen Cumhuriyet döneminde oluşmuş cemaatler”<sup>26</sup> olmak üzere 3 başlık altında incelemektedir.

Dini cemaatlerin oluşumu her zaman sadece sıfırdan bir grubun ortaya çıkması olarak değerlendirilemez. Çünkü özellikle tarikat gibi uzun soluklu bazı dini grupların da zaman içerisinde cemaat olarak adlandırılmaya başlandığı ve cemaat özellikleri kazanmaya başladığı görülmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere bu değişimin temelinde Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş sürecinde kurucu iradenin izlediği politika ve uyguladığı yöntemler ile daha sonraki süreçlerde iktidarların olaya bakışları ve uyguladıkları siyaset değişimlerinin rolü büyüktür. İlk olarak tarikatların 677 Sayılı, 30.11.1341 (1925) kabul ve 13.12.1341 (1925) yayın tarihli, “Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklarla Birtakım Ünvanların Men ve İlgasına Dair Kanun” ile kapatılmaları ile bu dini grupların bazı mensupları bir anlamda kapalı kapılar ardında faaliyetlerine devam etmeye çalışmışlardır. Fakat daha sonraki dönemlerde özellikle de yeni siyasi hareketler ve yeni iktidarların konuya bakışlarındaki değişiklik bazı esnemelere yol açmıştır. Daha sonraki zaman dilimlerinde ise ülkede gerçekleşen modernleşme ve Sekülerleşme süreçlerinden bu dini gruplarda etkilenmiş ve salt tasavvufi yaşam tarzını benimseyen yapılar olmaktan uzaklaşarak seküler alanda da kendilerine alan açmaya başlamışlar ve örgütlenerek bir nevi cemaatleşmişlerdir<sup>27</sup>. Çalışmamız içerisinde ele alınan Nurculuk ve onun kollarının da temeli Sezgin’e göre diğer benzer yeni dini oluşumlar gibi klasik Nakşibendilik tarikatına dayanır<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Cebeci vd., “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Grup Algıları”, 92.

<sup>26</sup> Ramazan Bulut, “İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Dini Gruplar Hakkındaki Görüşleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020), 362.

<sup>27</sup> Efe, “Kolektif Dindarlık Türü Olarak Tarikat/Cemaat Dindarlığı”, 295.

<sup>28</sup> F. Sezgin, *Türkiye’de Toplumsal Değişme Sürecinde Dini Gruplar ve Meşruyet Kazanma Yolları* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 103.

Çelik'e göre de bazı tarikat grupları çeşitli değişim gerekçeleri ve özellikle de modernleşme süreci ile beraber günümüzde cemaat formlarına dönüşmüşlerdir<sup>29</sup>. Başka bir ifadeyle bazı tarikatlar başlangıçta bir inziva hareketi olarak ortaya çıkmış ancak zaman içerisinde öğreti, pratik ve genişleyen mürid potansiyelleriyle ve günün şartlarının da etkisiyle organize cemaatlere dönüşmüşlerdir<sup>30</sup>. Türkyılmaz bu dönüşümü Türk modernleşirmesi sürecinde gücünü kaybeden tarikatların sessiz bir şekilde kendilerini yeniden üretme durumu olarak değerlendirmektedir<sup>31</sup>. Bu noktada bu tür dini grupların siyasal düşüncelerini daha fazla dışa vurdukları ve çeşitli sebeplerle siyasal sistem içerisinde yer almaya çabaladıkları dolayısıyla da siyasi alanda daha fazla tartışma konusu haline geldikleri görülmektedir<sup>32</sup>. Dolayısı ile tarikatlardaki bu değişimin sebebi olarak modernleşmeye çalışan bir toplumun ihtiyaçlarındaki dönüşüm ile dini yapıların, dindar bireylerin ve dini anlama ve algılamaların değişmesi gösterilebilir<sup>33</sup>.

Araştırmada Nakşibendi ve Kadiri tarikatları ile Nur cemaati mensupları katılımcı olarak yer almışlardır. Kadiriyye tarikatının kuruluşu Abdülkâdir-i Geylânî'nin (ö. 561/1166) yaşadığı döneme kadar gitmektedir<sup>34</sup>. 30 Ekim 1077 yılında Gilân eyaleti, Neyf Köyü'nde dünyaya gelen Geylani seksen dokuz yaşında vefat etmiştir.<sup>35</sup> Eğitim aldığı üstatlar arasında Ebû Salih, Ebû'l-Vefâ, Şeyh Hammad Debbâs, Zekeriya et-Tebrizî, Ebû Saîd el-Mahzûmî sayılabilir.<sup>36</sup>

İslam dünyasında en yaygın tarikat olan Kadiriyye tarikatının bu durumu daha çok Abdülkâdir-i Geylânî'nin çok sayıdaki çocuğunun

<sup>29</sup> Celaleddin Çelik, *Türkiye'de Dini Grupların Sosyolojisi* (Kayseri: ERUSAM, 2011), 23.

<sup>30</sup> Çelik, "Dini Gruplar", 290.

<sup>31</sup> Hilmi Türkyılmaz, "Türk Modernleşmesinin Arka Yüzü: Dini Grupların Gündelik Hayatta Dışa Kapalı Yapılaşması ve Taktik'sel Yaklaşımı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2017), 28.

<sup>32</sup> Adem Doğan, "Cemaat ve Siyaset: Siyasal Davranışta Cemaat Üyelerinin Sosyal İlişkileri Üzerine Bir Araştırma", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/38 (2015), 349.

<sup>33</sup> Selim Sözer, *Modernleşme Sürecinde Geleneksel Dinî Gruplar: "İskenderpaşa Cemaati" Örneği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 26.

<sup>34</sup> Nihat Azamat, "Kadiriyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001).

<sup>35</sup> H. Fevzi Paşa, *Ukûdi'l-Cevâhir fi Selâsili'l-Ekâbir*, çev. Melih Yuluğ (İstanbul: Uluçınar yayımları, 1979), 101.

<sup>36</sup> M. Dumlu, *Kâdiri Tarikati: Hâlisiyye Şubesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 222-223.

babalarının ilmîne ve mânevî mirasına sahip çıkıp, onun yolunu devam ettirmelerine borçlu olduğu ileri sürülmektedir<sup>37</sup>. Kadiriyye tarihinde sesli zikir tercih edilirken genellikle bu zikir hareketli olarak esmâ-i hüsnâdan belli isimler, kelime-i tevhid ya da ism-i zât tekrar edilerek yapılır<sup>38</sup>. Kadiriyye tarikatı aynı zamanda zikirde musikiye de yer veren tarikatlar arasında yer almaktadır<sup>39</sup>.

Nakşibendi tarikatı 1318-1389 yılları arasında Türkistan'da yaşayan Hâce Bahâeddin Nakşibend'e atıfla Nakşibendiye adıyla anılan<sup>40</sup> ve Kâdiriyye tarikatından sonra İslâm dünyasında en yaygın olan<sup>41</sup> bir tasavvuf akımıdır. Nakşibend kelimesi ise Farsça "nakş" ve "bend" kelimelerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş ve "nakış yapan" anlamına gelmekte<sup>42</sup> fakat genel kabul gören görüşe göre ise sürekli yapılan hafi zikrin kalpte bıraktığı "nakş"a (iz) işaret etmektedir<sup>43</sup>. Bu ismin, Allah'ın zikrini silinmeyecek bir şekilde nakşedenler, usul olarak gizli zikri benimseyenler ve Allah'ın zikrinden hiç kopmayanlar, manasında Nakşibendilere verildiği ifade edilmektedir.<sup>44</sup> Fakat tarikatın isimlendirilmesi konusu daha detaylı olarak ele alındığında tarihsel süreçte aslında birçok isimle anıldığı görülmektedir. Nitekim bu tarikat tarihsel süreç içerisinde "Sıddikiyye" (Hz. Ebu Bekir'e nisbetle), "Bistamiyye/Tayfuniyye" (Ebu Yezid Tayfur El-Bistamiye (ö. 261/874) nisbetle) ve "Haceganiyye" (tarikat mensuplarının ilmiye sınıfından olmasına nisbetle) olmak üzere çeşitli isimlerle adlandırılmıştır.<sup>45</sup> Genel olarak Hafî zikri tercih eden bu tarikatte "ism-i zât zikri" (Allah), "nefiy ve ispat zikri" (lâ ilâhe illallah) adlı zikirler icra edilir<sup>46</sup>.

<sup>37</sup> Azamat, "Kadiriyye".

<sup>38</sup> Reşat Öngören, "Zikir", *TDV İslam Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013).

<sup>39</sup> Mehmet Nuri Uygun, "Zikir", *TDV İslam Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013).

<sup>40</sup> Tahsin Yazıcı, "Nakşibend", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964), 9/52.

<sup>41</sup> Hamid Algar, "Nakşibendiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi) (Erişim 30 Ocak 2023).

<sup>42</sup> Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türki* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2002), 1468.

<sup>43</sup> Abdulmecid b. Muhammed el-Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî hakâiki ecillâi'n-Nakşibendiyye*, *Matbaatü Vizâretü't-Terbiyye*, (Erbil, 2002), 9.

<sup>44</sup> S.M. Haşimi, *Arifler Yolunun Edepleri* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2006), 25-26.

<sup>45</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Otto Yayınları, 2017), 40.

<sup>46</sup> Öngören, "Zikir".

Nur cemaati, Said-i Nursi (ö. 1960) tarafından yazılan Risale-i Nur kitaplarını kendilerine esas alarak ortaya çıkmışlardır. 1878 yılında Bitlis ili İsparit nahiyesi Nurs köyünde dünyaya gelen Said Nursi, hayatı boyunca gerek II. Abdulhamit döneminde gerekse Cumhuriyet döneminde hapis ve sürgünde dahil olmak üzere büyük zorluklar yaşamıştır. Kendi ifadesiyle bütün bu zorluklarla başa çıkabilmesinde en önemli motivasyon kaynağı İslam'ın intiharı men etmesidir.<sup>47</sup> 1923 yılı itibarıyla büyük bir dönüşüm yaşayan Nursi, siyaset yoluyla dine hizmet etme amacı taşıdığını söylediği Eski Said'i gömdüğünü yerine büsbütün ahiret ehli olarak nitelediği Yeni Said'in doğduğunu belirtir.<sup>48</sup>

Nur cemaati daha Said Nursi hayatta iken Risale-i Nurların Latin harfleriyle mi yoksa Arap harfleriyle mi yazılacağı konusunda görüş ayrılığına düşerek farklı isimlerle anılan (Yazıcılar, Okuyucular...) daha küçük gruplara bölündüğü görülmektedir<sup>49</sup>. Fakat siyasetin de etkisiyle özellikle 1982 Anayasasına bakış noktasındaki farklı düşünceler sebebiyle (Kırkincılar, Yeni Asyacılar, Yeni Nesilciler...) yeniden birçok farklı isim altında bölünmüştür<sup>50</sup>. İktisadi liberalleşme, siyasi tartışmalar, milliyetçi bakış açısı, risalelerin basılması ve yayımlanması gibi birçok nedenden dolayı yaşanan bu ayrışmalara rağmen bu grupların zihinsel dünyalarının aslında hala birbirine yakın olduğunu söylemek mümkündür<sup>51</sup>. Nur Cemaati, önceleri kırsal alanda güç kazanmış, Türkiye'nin kentleşme ve modernleşme serüvenine paralel olarak daha sonraları şehirlere yayılarak kentsel bir görünüm kazanmıştır<sup>52</sup>.

## 2. Araştırmanın Amacı, Soruları ve Yöntemi

### 2.1. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmada öncelikle tarikat ve/veya cemaat üyelerinin mensup oldukları tarikat ya da cemaate bakış açıları ele alınarak, neden bu tür oluşumlara dâhil oldukları tespit edilmeye çalışılmıştır.

<sup>47</sup> Bediüzzaman Said Nursi, *Tarihçe-i Hayat* (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2006), 543.

<sup>48</sup> Bediüzzaman Said Nursi, *Şualar* (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2006), 426.

<sup>49</sup> Ahmet Turan, "Said-i Nursi ve Nurculuk", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (1998), 17.

<sup>50</sup> Turan, "Said-i Nursi ve Nurculuk", 20.

<sup>51</sup> Mehmet Salih Ökten, *Cemaat Modernliği: Nurcularda Uyum, Direnç ve Değişim Dinamikleri* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 252.

<sup>52</sup> Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi olayı*, çev. M. Çulhaoğlu (İstanbul: İletişim, 1993), 45-47.

## 2.2. Araştırmanın Soruları

Araştırmanın ana sorusu “Tarikat/cemaat gibi dini gruplara katılımların sebepleri bağlamında bu dini gruplara bakışları nasıldır?” sorusudur. Bu ana soru ile beraber bazı alt sorular da görüşme formu içerisinde yer almaktadır. Bu sorular şunlardır;

- Tarikat/cemaat grupları mensupları tarikat kavramını nasıl tanımlamaktadırlar?
- Tarikat/cemaat grupları mensupları cemaat kavramını nasıl tanımlamaktadırlar?
- Tarikat/cemaat grupları mensupları tarikat/cemaat ortamlarını nasıl anlatmaktadırlar?

## 2.3. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışma betimsel bir araştırma olup, örnekleme kartopu örneklem tekniği ile belirlenmiştir. Veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış mülakat formu kullanılmıştır. Araştırma için hazırlanan mülakat soruları için üç pilot uygulama yapılarak, görüşme formunun eksiklikleri giderilmeye çalışılmıştır. Araştırma konusunu daha iyi kapsayacak sorularla sahaya çıkılarak tarikata/cemaate üye olan insanlarla görüşme yapılmıştır. Yapılan görüşmeler sonucunda elde edilen veriler yorumlayıcı bir yaklaşımla analiz edilmiştir. Bu araştırmada, Nakşibendi (Şeyh Şerafettin, Abdurrahim Reyhan Erzincani, Seyda Muhammed Konevi, Menzil Şeyh Abdülbaki, Mahmut Ustaosmanoğlu... vb.), Kadiri tarikatlarının yanı sıra Nur cemaatine (Nesil, Yazıcılar, Kırkinci... vb.) mensup olan kişilerle de görüşülmüştür. Araştırma için (21 kişi Nakşibendi, 7 kişi Kadiri, 9 kişi Nur Cemaatinden) toplamda 37 kişiyle birebir mülakat yapılmış olup, araştırmaya katılanların tarikat ve/veya cemaatlere katılım sebepleri ile bu dini gruplara bakış açıları tespit edilmeye çalışılmıştır.

## 3. Bulgular ve Tartışma

### 3.1. Demografik Bulgular

Tablo 1’de çalışmaya katılanların cinsiyet, yaş ve ekonomik durumları ile tarikat ve cemaatlere göre dağılımları yer almaktadır.

**Tablo 1: Tarikata Mensup Olan Kişilere İlişkin Bilgiler**

Tarikata Mensup Olan Kişilere İlişkin Bilgiler				
Tarikat Adı	Tarikat Kolu	Cinsiyet	Yaş	Eğitim
Nakşibendi	Menzil	Kadın	17	Lise
		Erkek	36	Ortaokul
		Erkek	64	İlkokul

		Kadın	31	Lise
		Kadın	41	İlkokul
		Kadın	52	İlkokul
		Kadın	33	İlkokul
		Kadın	35	Doktora
		Kadın	64	İlkokul
	Konyevi	Erkek	56	Lise
	Şeyh Şerafettin	Kadın	66	İlkokul
		Kadın	47	Okur-yazar
	İsmail Ağa	Kadın	25	Ortaokul
		Erkek	48	Lisans
		Erkek	22	Lisans
		Kadın	42	Ortaokul
		Kadın	30	İlkokul
		Erkek	19	Lise
	Erzincani	Kadın	48	Ortaokul
		Erkek	58	Lisans
		Erkek	67	İlkokul
Kadiri	-	Kadın	32	İlkokul
	-	Erkek	42	İlkokul
	-	Kadın	30	Yüksek lisans
	-	Kadın	32	Lisans
	-	Erkek	31	Lisans
	-	Kadın	57	İlkokul
	-	Kadın	32	İlkokul
Toplam			28	
<b>Cemaate Üye Olan Kişilere İlişkin Bilgiler</b>				
<b>Cemaat Adı</b>		<b>Cinsiyet</b>	<b>Yaş</b>	<b>Eğitim</b>
Nur cemaati		Kadın	30	Yüksek Lisans

	Erkek	36	Doktora
	Kadın	35	Lisans
	Kadın	23	Lisans
	Kadın	21	Lisans
	Kadın	20	Lisans
	Kadın	17	Lisans
	Erkek	22	Lisans
	Erkek	23	Lisans
Toplam		9	

Görüldüğü gibi çalışmaya 24 kadın ve 13 erkek katılmıştır. Katılımcıların yaş aralığı ise 17 ile 67 arasında sıralanmaktadır. Eğitim düzeyi açısından bakıldığında ise bir tanesinin okuma yazma bilmediği iki tanesinin doktora iki tanesinin ise yüksek lisans düzeyinde olduğu diğerlerinin ise ilkökul, ortaokul ve lise düzeyinde oldukları görülmektedir.

### 3.2. Araştırma Sorularına Dair Bulgular Ve Tartışma

Araştırma için hazırlanan görüşme formunda katılımcılara dört soru sorulmuş ve elde edilen veriler bu sorular paralelinde tarikat ve cemaat kavramlarının tanımlanmaları ve cemaat/tarikat gruplarına katılım sebepleri ile bu gruplara bakış şeklinde kategorize edilerek değerlendirilmiştir.

#### 3.2.1. Tarikat/Cemaat Mensuplarına Göre Tarikat Tanımı

1. Katılımcılar tarikatı doğru ve Allah'a giden bir yol olarak tanımlamaktadırlar. Nitekim sözlükte de tarikat "tutulan veya gidilen yol", "usul", "hal" anlamına gelmektedir<sup>53</sup>. Yine aynı şekilde tarikat kelimesi, Arapçada "Tanrı'ya erişmekte takip edilmesi gereken yol" anlamında da kullanılmaktadır<sup>54</sup>. Bu ifadeyi ortaya koyan katılımcı görüşlerinden bazıları şu şekildedir;

"...Tarikat, bir yoldur..." (Nakşibendî, Menzil, Erkek, 36 yaşında, Ortaokul)

"...Tarikat, doğru yoldur..." (Kadiri, Erkek, 42, İlkokul)

"...Allah'a giden yoldur..." (Nakşibendî, İsmail Ağa, Kadın, 42 yaşında, Ortaokul)

"...İnsanın yaşamını düzene koyan onu Allah'a ulaştıran yoldur..." (Nakşibendî, Menzil, Kadın, 35 yaşında, Doktora)

<sup>53</sup> Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 1061.

<sup>54</sup> *Yeni Türk Ansiklopedisi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1985), 3981.



“...Tarikat, Allah’a ulaştırılan manevi bir yoldur...” (Nakşibendî, İsmail Ağa, Erkek, 22 yaşında, Lisans)

“...Allah’a giden yol, Kulu Allah’a ulaştırılan en hızlı araçtır...” (Nakşibendî, Erzincani, Erkek, 58 yaşında, Lisans)

2. Katılımcılara göre tarikat bir şeyhe bağlı olmak ve onu takip etmektir. Bu ifadeyi ortaya koyan katılımcı görüşlerinden bazıları şu şekildedir;

“...Tarikat, Şeyhimiz tarafından verilen günlük zikir dersini çekmek, perşembe günleri hatme yapmak ve tövbe almaktır. Tarikat sayesinde günlük dini yaşantım bir sisteme göre işlemeye başladı. Eskiden çok sinirliydim. Tarikat cemaati sayesinde kendimi kontrol altına almaya başladım. Her hafta yapılan sohbetler sayesinde...” (Nakşibeni, Menzil, Kadın, 33 yaşında, İlkokul)

“...Tarikat, Allah dostlarının Allah’ın gönderdiği ilmi öğretileridir...” (Nakşibendî, İsmail Ağa, Kadın, 25 yaşında, Ortaokul)

“...Bir yol gösterenlerdir...” (Nakşibendî, Menzil, Kadın, 52 yaşında, İlkokul)

“Birine bağlı olmaktır...” (Kadiri, Kadın, 32 yaşında, İlkokul)

3. Katılımcılara göre tarikat insanları özellikle dini amaçlı olarak bir araya toplayan, birlik ve beraberliği pekiştiren bir yapıdır. Bu ifadeyi ortaya koyan katılımcı görüşlerinden bazıları şu şekildedir;

“...Tarikat, insanların bir araya toplanarak ibadet ettiği birlikteliktir...” (Nurcu, Erkek, 36 yaşında, Doktora)

“...Tarikat, insanları belli bir amaç için bir araya toplayan yapıdır...” (Nurcu, Kadın, 30 yaşında, Yüksek Lisans)

“...İnsanların yaşamış olduğu dini vecibeleri yerine getirmesinde yardımcı olan, yol gösteren, inandığı dini daha iyi yaşamasını sağlayan, Allah rızası için bir araya gelmiş kişiler topluluğuna tarikat denir...” (Kadiri, Kadın, 30 yaşında, Yüksek Lisans)

“...Tarikatların birlik ve beraberliklerini pekiştirmek üzere toplanan cemaatlerdir...” (Nakşibendî, İsmail Ağa, Erkek, 48 yaşında, Lisans)

4. Katılımcılara göre bir tarikata girmek o kişi için diğer insanlara göre manevi açıdan büyük bir avantaj sağlar.. Bu avantajın temelinde ise bir şeyhe bağlılık yer almaktadır. Bu ifadeyi ortaya koyan katılımcı görüşlerinden bazıları şu şekildedir;

“...Tarikat kurtuluştur. Bir insan hiçbir tarikata girmese, sürekli çalışsa, alnunu da secdeden kaldırmasa, diğeri de tarikata girse ve günahkâr olsa, tarikata girmemiş olanı tarikata giren manen geçer. Çünkü söz dinlemiştir. Şeyhin sözünü dinlemiştir...” (Nakşibendî, Şeyh Şerafettin, Kadın, 47 yaşında, Okur-yazar)

5. Şeriat, karanlık bir gecede aydınlığı sağlayan ve gidilecek yol için rehberlik eden mum iken, bu mumu alarak yola gitmek tarikatıdır<sup>55</sup>. Araştırma verilerine göre katılımcıların da benzer şekilde şeriat ile tarikatı özdeşleştirdikleri görülmektedir. Bu bakış açısını ortaya koyan katılımcı görüşlerinden bazıları şu şekildedir;

“...Tarikat, şeriat ve Allah’a bağlılıktır...” (Nakşibendî, İsmail Ağa, Kadın, 30 yaşında, İlkokul)

“...Tarikat, şeriatın yoludur. Şeriatı yaşamayan tarikata girmesin...” (Nakşibendî, Konyevi, Erkek, 56 yaşında, Lise)

“...Peygamberin işlediği sünnettir...” (Nakşibendî, Erzincani, Kadın, 48 yaşında, Ortaokul)

6. Katılımcılara göre tarikat, dini en güzel yaşamaktır hatta dinin bir koludur. Bu ifadeyi ortaya koyan katılımcı görüşlerinden bazıları şu şekildedir;

“...Dini daha iyi yaşamak ve yaşatmak için doğru yol üzere bulunmaya tarikat denir...” (Nakşibendî, İsmail Ağa, Erkek, 48, Lisans)

“...Tarikat, dini en güzel şekilde yaşamaktır...” (Nakşibendî, Menzil, Kadın, 17 yaşında, Lise)

“...Dinin bir koludur. Bir yasa gibi uyulması gereken şeylerden biridir. Dinin yaşatılması, dinin püf noktalarının öğretildiği şeydir...” (Nakşibendî, Menzil, Kadın, 31 yaşında, Lise)

### 3.2.2. Tarikat/Cemaat Mensuplarına Göre Cemaat Tanımı

1. Katılımcılara göre cemaat bir toplum, bir birliktelik, bir topluluk ve yardımlaşmak demektir. Bu ifadeyi ortaya koyan katılımcı görüşlerinden bazıları şu şekildedir;

“...Bir toplumdur...” (Nakşibendî, Menzil, Kadın, 52 yaşında, İlkokul)

“...Cemaat, bulunduğumuz topluluktur...” (Nakşibendî, Menzil, Erkek, 36 yaşında, Ortaokul)

“...Cemaat, topluluk demektir. Bir topluluğun adıdır...” (Nakşibendî, Menzil, Kadın, 33 yaşında, İlkokul)

“...Cemaat, aynı topluluğa gönül koymuş kişilerin birlikteliğidir...” (Nakşibendî, Erzincani, Erkek, 58 yaşında, Lisans)

“...Cemaat bulunduğumuz topluluktur. Allah yolunda toplanmış Müslüman insanların bir araya gelmesi ve Müslüman insanların bir araya gelerek ibadet etmesidir...” (Nakşibendî, Menzil, Kadın, 17 yaşında, Lise)

<sup>55</sup> Durmuş Tathioğlu, *Dini Cemaatlerin Yapısal-Fonksiyonel Analizi: Kayseri ve Ankara Rifai Cemaati Örneği* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 1995), 64.

2. Katılımcılara göre cemaat ortak amaçlara ve benzer yaşantıya sahip insanların birlikteliğidir. Bu ifadeyi ortaya koyan katılımcı görüşlerinden bazıları şu şekildedir;

“...Cemaat, kişilerin belirli amaçlar doğrultusunda bir araya toplanmasıdır...” (Nakşibendî, İsmail Ağa, Erkek, 19 yaşında, Lise)

“...Aynı fikir etrafında toplanmış, benzer yaşantıya sahip insan topluluğudur...” (Nakşibendî, Menzil, Kadın, 35 yaşında, Doktora)

“...Cemaati bir araya gelen topluluğun inandığı şeyleri yaşamasıdır...” (Kadiri, Kadın, 32, İlkokul)

“...Cemaat, insanları bir düşünce etrafında toplayan, onları aynı görüşler etrafında yaşamaya zorlayan bir birlikteliktir...” (Nurcu, Erkek, 36 yaşında, Doktora)

“...Cemaat, cem olmaktır. Bir doğruda aynı fikirde olmaktır. Hayır yolunda birleşmektir...” (Nakşibendî, Şeyh Şerafettin, Kadın, 47, Okur-yazar)

“...Daha çok kurumsallaşma yönünde ilerlemiş, din artı sosyal hayatın ve ticari hayatın aynı cemaat mensupları tarafından paylaşıldığı daha çok kurumsallaşmaya yönelik insanlar topluluğuna cemaat denir...” (Kadiri, Kadın, 30 yaşında, Yüksek Lisans)

3. Katılımcılara göre cemaat bir olmak, kardeş olmak demektir. Bu ifadeyi ortaya koyan katılımcı görüşlerinden bazıları şu şekildedir;

“...Hepsi aynı kapı. Ayrımcılık olmaz. Din bütündür. Kardeşim diye hitap ederim. Çünkü tüm müminler kardeştir...” (Nakşibendî, Erzincani, Kadın, 48 yaşında, Ortaokul)

“...Mürşidimiz ötekileştirmeye karşı çıkar. La ilahe illallah diyen kardeşinizdir der. O yüzden tüm Müslümanlar bizdir...” (Nakşibendî, Konyevi, Erkek, 56 yaşında, Lise)

“...Diğer tarikatlar ve cemaatler benim için bizdir. Amacımız aynı. Allah rızası. Bakış açımız ayrı, yerler ayrı...” (Nakşibendî, Menzil, Kadın, 17 yaşında, Lise)

“...Hep aynı gibi, öteki değil. Asla ayırt etmem. Aynı kolun, aynı yolun yolcusuyuz. Ümmeti Muhammet sonuçta...” (Nakşibendî, Menzil, Kadın, 41 yaşında, İlkokul)

4. Katılımcılara göre cemaat aynı zamanda gruplaşmaların, ötekileştirmenin, ayrımcılığın olduğu gruplardır. Bu ifadeyi ortaya koyan katılımcı görüşlerinden bazıları şu şekildedir;

“İnsanları birbirine yakınlaştıran, kabul edilmese de gruplaşmanın olduğu, yeri geldiğinde o bizim cemaatten dimi diye insanları tanımlayan, birbirinden maddi ve manevi bağın bulunduğu çevre...” (Nurcu, Kadın, 30 yaşında, Yüksek Lisans)

“...İçerisinde, siyaseti, maddi kazancı, gruplaşmayı, yandaşlığı, ötekileştirmeyi içinde barındıran aynı görüşten insanların bir arada bulunduğu topluluğa cemaat denir...” (Nurcu, Kadın, 30 yaşında, Yüksek Lisans)

“Ayrımcılık yapanda var yapmayanda. A cemaatine göre B cemaati, B cemaatine göre A cemaati ayrımcılık yapar. Fakat ben yapmam...” (Kadiri, Kadın, 32 yaşında, Lisans)

“...Mesela Süleymancı tarikatını sevmiyorum. Çünkü çarşıya karşılar, çok açık şekilde örtünüyorlar. Açık renk, süslü ve markalı eşarplar takıyorlar. Fakat bizim cemaat öyle değil. Hocamız dışarı çıkınca bol giyinin ve siyah eşarp takın diyor...” (Nakşibendi, Menzil, Kadın, 33 yaşında, İlkokul)

“...Birisi tarikat ya da cemaat üyesiye hoşuma gider. Ona karşı daha ilgili olurum. Başka tarikatlar ya da cemaatlerde hoşuma gider. Fakat bizim cemaatin ötekilerden daha iyi olduğunu düşünürüm...” (Nakşibendi, Menzil, Kadın, 35 yaşında, Doktora)

### 3.2.3. Tarikat/Cemaat Mensuplarının Gözünden Katılım Sebepleri ve Tarikat/Cemaat Ortamları

Genel olarak bakıldığında dini gruplara katılım sebepleri çekici ve itici nedenler olarak iki başlık altında sınıflandırılabilir. Çekici nedenler olarak dini grupların vadettiği şeyler örnek gösterilebilir. Bu açıdan bakıldığında üyelerin dini değerleri daha ileri düzeyde yaşama arzularının bu gruplara katılmada en önemli motivasyon kaynağı olduğu söylenebilir. Özellikle tasavvuf yaşamının çekiciliği<sup>56</sup>, yani ileri düzeyde dini yaşama isteği<sup>57</sup>, tasavvuf ehlinin örnek şahsiyetleri<sup>58</sup>, manevi kazançlar<sup>59</sup>, gerek içerisinde bulunanlar tarafından övgüyle anlatımı gerekse konu ile ilgili kitaplarda bu yaşamın yine değerli ve ulaşılması zor ama ulaşıldığında büyük bir tatmin duygusu yaşatacağı iddiası diğer cezbedici yönleri olarak ifade edilebilir.

İtici nedenler ise gerek bireysel gerekse toplumsal hayatın dayattığı çeşitli sıkıntılardan bir kaçış ve bunlara karşı bir sığınak arama ihtiyacı söylenebilir. Özellikle insanların toplum içerisinde yaşadıkları veya yaşama ihtimali gördükleri çeşitli güçsüzlükleri telafi etme ve benzeri sosyo-psikolojik nedenler insanları dini gruplara yönlendirmektedir<sup>60</sup>. Yine pek çok insan tekil bir birey olarak gerçekleştiremeyeceği işleri başarabilmek, mensup olmayı düşündüğü gruptan sosyal destek alabilmek, kimlik kazanabilmek ya da sadece toplum-

<sup>56</sup> Bulut, “İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Dini Gruplar Hakkındaki Görüşleri”, 375.

<sup>57</sup> G. Karataş, *Tarikatlara Yönelmenin Sosyo - Kültürel ve Psikolojik Nedenleri* (İstanbul: Marmara ünv., Yüksek Lisans Tezi, 2004), 240-244.

<sup>58</sup> Hüseyin Certel, *Din Psikolojisi* (Ankara: Andaç Yayınları, 2003), 188-190.

<sup>59</sup> E. Bilge, *Nakşibendilikte Kadın (Ulaşlı Köyü Örneği)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 126-130.

<sup>60</sup> Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 316.

sal etkileşim duygusunu tadabilmek maksadıyla genel olarak toplumsal gruplara özel olarak ise dini gruplara katılabilmekte ya da bu tür gruplar oluşturabilmektedirler<sup>61</sup>.

Kıray<sup>62</sup> daha hızlı ve daha kapsamlı toplumsal değişmelerde toplumsal bütünleşmeyi sağlayarak değişimin bunalımsız olmasına yardım eden, çözülmeyi engelleyen, oluşum içerisinde ortaya çıkan yeni kurumlar ve ilişkiler ya da yeni işlevler kazanan eski kurumları “tampon mekanizmalar” terimi ile ifade eder. Kıray’ın “Tampon Mekanizmalar” diye isimlendirdiği bu ara formlar toplumsal değişim sürecinde toplumların geçici denge ve bütünlüklerini sağlayan mekanizma ve kurumlardır<sup>63</sup>. Kırsaldan kente göç ve kentleşmenin yarattığı sorunlar karşısında tarikatlarda, salt dinsel bir örgüt olmaktan çıkarak bu süreçte bireylerin savrulmasını engellemeye çalışmış böylece adeta bir sosyal güvenlik mekanizması görevi üstlenerek bir ara ilişki şekli meydana getirmiştir<sup>64</sup>. Bu yeni yapı, ne tam olarak eskiye aittir ne de tam olarak yeniye aittir. Cemaat tipi toplumsal gruptan cemiyet tipi toplumsal gruba geçişi gerektiren kırsaldan kente göç sürecinde tarikatlar tampon vazifesi görerek her iki toplumsal grubun özelliklerinden bazılarını birleştirmiş böylece göç eden bireylerin iki toplumsal gruptan da bir şeyler bulabileceği bir ara forma dönüşmüştür. Böylece geleneksel anlamda sadece tasavvufi boyutu olan kurumlar olmaktan çıkmışlar aynı zamanda mensuplarının kent hayatına uyum sağlayabileceği ve seküler alanlarda da boy gösteren yeni kurumlara dönüşmüşlerdir.

Araştırmada iki soru sorulmuştur. Bunlardan birincisi bu dini gruplara katılım sebepleri hakkında ikinci soru ise katıldıkları bu dini gruplarda karşılaştıkları ortama bakışları hakkındadır. Her iki soruya verilen cevaplar birlikte değerlendirildiğinde elde edilen bulgular şu şekilde sıralanabilir;

<sup>61</sup> M.A. Hogg- G.M. Vaughan, *Sosyal Psikoloji*, çev. İbrahim Yıldız- Aydan Gelmez (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2007), 342.

<sup>62</sup> Mübeccel Kıray, *Ereğli, Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası* (Ankara: İletişim Yayınları, 1964), 16.

<sup>63</sup> Emre Kongar, *Kentleşen Gecekonducular ya da Gecekondulaşan Kentler Sorunu*, *Kentsel Bütünleşme*. (Ankara: Türkiye Gelişme Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1982), 28.

<sup>64</sup> Fulya Atacan, *Sosyal Değişme ve Tarikat Cerrahiler* (İstanbul: Hil Yayınları, 1990), 89.

### A. Tarikat/Cemaat Mensupları Açısından Tarikat/Cemaate Katılım Sebepleri

1. Katılımcılar aile, arkadaş, komşu, eş, akraba ve yaşadıkları çevrenin etkisi ile bu gruplara katılmaktadırlar. Katılımcıların çoğunluğu mensup olduğu dini gruba katılımlarının sebebi olarak öncelikle ailelerinin etkisini göstermişlerdir. Bunun yanında arkadaş grubu, eş ve komşuda etkilenilen diğer faktörlerdir. Literatüre bakıldığında benzer şekilde Doğan'ın yaptığı çalışmada da katılımcıların %24'ü dini cemaate katılmalarının sebebi olarak yakın çevresinden ya da arkadaşlarından dini cemaatlerle ilişkisi bulunan bireylerin etkisini ifade etmektedirler<sup>65</sup>. Yine aynı çalışmada daha detaylı bir bilgi olarak katılımcıların cemaate katılmalarında etkili olan grupların sıralaması aile (%37,7), arkadaşlar (%27,7), komşular (%9,9) ve akrabalar (%7,9) şeklindedir<sup>66</sup>. Bu etkiyi gösteren katılımcı ifadelerinden bazıları şu şekildedir;

“...Ailem aracılığıyla ilk önce hafızlık için ve Arapça öğrenmek için kurslarına talebe oldum. Daha sonra cemaati benimsedim. Çünkü bazı önyargularımı yıkamam lazımdı...” (Nakşibendî, İsmail Ağa, Erkek, 19 yaşında, Lise)

“...Bizim geçmişimiz sülale silsilesi Nakşibendî idi. Bende ondan oldum. Dedemler mürşitti o yüzden bize bu yolu sevdirdiler. Güzel olduğunu söylediler. Ama seviyor muyuz çok. Tarikattan maksat Allah'a yaklaşmak...” (Nakşibendî, Şeyh Şerafettin, Kadın, 47 yaşında, Okur-yazar)

“...Onlar manen çağırdılar. Amcamda vesile oldu. Nasip oldu...” (Nakşibendî, Menzil, Erkek, 36 yaşında, Ortaokul)

“...Eşim Kadiri olduğu için bu tarikata tabi oldum...” (Kadiri, Kadın, 32 yaşında, İlkokul)

“...Hiçbir nedeni yok. Komşum sesli zikre gittiği için ben de gidip girmek istedim. Girdim...” (Kadiri, Kadın, 42 yaşında, İlkokul)

“...O anki şartlar, dini yoksunluk, İslamiyet'e ihtiyaç duymam ve arkadaş çevrem cemaate tabi olmama yol açtı...” (Nurcu, Kadın, 30 yaşında, Yüksek Lisans)

Bazen bu faktörlerden birkaçının beraber etkili olduğu da ifade edilmektedir. Mesela;

“...Bir arkadaşım sürekli gel gel dedi. Annemde o cemaat içindeydi. Bu nedenle yakınlık duydum. Yaşadığım çevreninde tabi bunda etkisi var. Çünkü çevremizde bu cemaat daha faal...” (Nakşibendî, Menzil, Kadın, 33 yaşında, İlkokul)

<sup>65</sup> Doğan, “Cemaat ve Siyaset: Siyasal Davranışta Cemaat Üyelerinin Sosyal İlişkileri Üzerine Bir Araştırma”, 337.

<sup>66</sup> Doğan, “Cemaat ve Siyaset: Siyasal Davranışta Cemaat Üyelerinin Sosyal İlişkileri Üzerine Bir Araştırma”, 341.

2. Bireyler karizmatik lidere karşı duydukları hayranlık sebebiyle bu gruplara katılmaktadırlar. Dini grupların en önemli ortak özelliği karizmatik bir liderin varlığıdır. Tarikatlarda bu lider tarikatı temsil eden Şeyh olurken cemaatlerde ise dini grubun kurucusu veya onun halefi olduğunu ileri süren lideridir. Özellikle tarikatlarda şeyh genelde silsile olarak peygamber soyuna dayanırken, cemaat liderleri için böyle bir durum söz konusu değildir. Burada da katılımcıların birçoğunun liderlerini karizmatik buldukları söylenebilir. Bunun göstergesi ise liderlerine insanüstü bir güç atfedecek şekilde Allah'ın nurunu taşıdıklarına ve mucize ve keramet gösterdiklerine inanmak, ayrıca onların peygamber soyundan geldiklerine inanmalarıdır. Bu durumu ortaya koyan bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir;

“...Risalelerden bahsediyorlardı. Hoşuma gitti. Hocalarının dine yaklaşımdan ve öğrencilerinin edebinden, giyim kuşamından etkilendim...” (Nurcu, Kadın, 35 yaşında, Lisans)

“...Şeyh'te Allah'ın nurunu gördüğüm için ve onun peygamber soyundan gelmesi beni etkilediği için. Tarikatım sahîh ve açıklayıcı...” (Nakşibendî, İsmail Ağa, Kadın, 25 yaşında, Ortaokul)

“...Şeyhe tabi oldum. Ona sevgimden dolayı. Onda gördüğüm mucizeler ve kerametler için. Oadaki Allah sevgisi için...” (Kadiri, Kadın, 32 yaşında, Lisans)

“...Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır. Şeyhim olsun istedim. Dini daha iyi yaşayabilmek için, din konusunda bilinçlenmek için...” (Nakşibendî, Menzîl, Kadın, 35 yaşında, Doktora)

3. Bireyler tarikat ya da cemaatin Allah'a yakınlaşmak için bir yol olarak görmekte ve bu şekilde dini daha iyi yaşayacaklarına ilişkin bir kanaate sahiptirler. Bazı katılımcıların cemaat ve özellikle tarikatlara katılımlarındaki en önemli sebeplerinden birisinin söz konusu gruplara katılımın kendilerini Allah'a daha çok yaklaştıracığı düşüncesi olduğu görülmektedir. Bu düşüncüyü ortaya koyan bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir;

“...Allah için, kalbimiz için, Allah'a bağlı olmak için, Dini görevimiz için...” (Nakşibendî, Menzîl, Kadın, 41 yaşında, İlkokul)

“...Dersleri daha ağır. .... Ama yine de Allah'a yaklaşmak tarikatla daha kolay olur. Bu yüzden de bu tarikata girdim...” (Nakşibendî, Erzincani, Erkek, 67 yaşında, İlkokul)

“...Allah'a götürülen en garanti ve en çabuk yol...” (Nakşibendî, Erzincani, Erkek, 58 yaşında, Lisans)

“...Peygamber efendimizin sünneti olduğu için, Allah'a ulaşmak için tarikat cemaatine mensup oldum...” (Nakşibendî, Erzincani, Kadın, 48 yaşında, Ortaokul)

4. Bireyler bu grupları fitratlarına uygun gördükleri ve ayrıca bu durumu bir gönül bağlılığı olarak değerlendirdikleri için katıldıklarını

ifade etmektedirler. Araştırmaya katılanlardan bazıları tarikat/cemaate katılımlarını fitratlarının uyuşmasının bir neticesi olarak görürken bazıları da gönüllerinin ısınmasının bir sonucu olarak görmektedirler. Bu durumu ortaya koyan katılımcı görüşlerinden birkaçı şekildedir;

“...Öyle istedik oldu. Beğendim ve gönlüm ısındı bu tarikata...” (Nakşibendî, Şeyh Şerafettin, Kadın, 66 yaşında, İlkokul)

“...İnsan olarak fitratımız ayrı ayrıdır. Demek ki fitratım buna uygun olduğu için seçtim...” (Nakşibendî, İsmail Ağa, Erkek, 48 yaşında, Lisans)

“...Sadece gönül bağı var...” (Nakşibendî, İsmail Ağa, Erkek, 22 yaşında, Lisan)

5. Katılımcılar tarikat/cemaate katılımlarının sebebi olarak bu gruplarda bulunan insanların çeşitli özelliklerini göstermektedirler. Özellikle bu insanların güvenilir, doğru yolu gösteren, dert dinleyen, birbirlerine destek olmaya çalışan ve her şeyi Allah rızası için yapan insanlar oldukları vurgulanmaktadır. Bu durumu ortaya koyan katılımcı görüşlerinden birkaçı şekildedir;

“...Güvenilir, imanlı ve doğru yolu gösteren insanlardan oluşması nedeniyle cemaate mensup oldum...” (Nurcu, Erkek, 36 yaşında, Doktora)

“...Tek kaygı Allah’a kul olmak. İnsanlar birbirine yardım ediyor. Birbirinin dertlerini dinliyor ve manen destek olmaya çalışıyorlar. İnsana doğru yol göstermeye çalışıyorlar. Bu yüzden sıcak bir ortamdır cemaat ...” (Nakşibendî, Menzil, Kadın, 35 yaşında, Doktora)

“...Kardeşlik ortamı var. Farz, vacip, sünnet, nafîle ve edep var...” (Nakşibendî, Konyevi, Erkek, 56 yaşında, Lise)

“...Herkes aynı. Din kardeşliği duygusunu iyi bir şekilde yaşıyorsun. Buradaki insanlar birbirine yardım etmede hep hazırlar ve bunu da Allah rızası için yapıyorlar...” (Nakşibendî, Erzincani, Erkek, 67 yaşında, İlkokul)

### **B. Tarikat/Cemaat Mensupları Açısından Tarikat/Cemaate Katılım Sebepleri Bağlamında Tarikat/Cemaat Ortamına Bakışları**

1. Katılımcılar mensup oldukları tarikat/cemaat ortamını sıcak, samimi ve güvenilir bir ortam olarak ifade etmektedirler. Bauman’a göre de cemaat ortamı her şeyden önce, “sıcak” bir ortam olup aynı zamanda keyifli ve rahat bir yerdir. Adeta yoğun ve şiddetli yağın bir yağmurda sığınılan bir saçak iken dondurucu bir soğukta insanın dışarı çıkmak istemediği sıcak bir oda gibidir. Kişi cemaat içerisinde iken kendisini güvende hisseder, rahatlar<sup>67</sup>. Nitekim lidere duyulan güven, sosyal kimliğin ön plana çıkması ile etkisi azalan yalnızlık duygusu, grup üyeleri olan sıkı ve sıcak iletişim tarikat/cemaatlere

<sup>67</sup> Z. Bauman, *Cemaatler*, çev. Nurdan Soysal (İstanbul: Say Yayıncılık, 2016), 8.



katılma sebepleri arasında önemli yer tutmaktadır. Bu tasviri ortaya koyan katılımcı görüşlerinden bazıları şu şekildedir;

“...Gerçekten sıcak, içten, ilim öğretme konusunda sıkı bir ortamdır. O cemaat içindeyken peygamber meşidinde oturuyor gibi hissediyorum...” (Nakşibendi, İsmail Ağa, Kadın, 25 yaşında, Ortaokul)

“...Sıcak, kardeşçe, dostça, insana insan gibi değer veren bir ortam...” (Nurcu, Kadın, 35 yaşında, Lisans)

“...Sıcak, samimi, güvenilir bir ortamdır cemaat...” (Nurcu, Erkek, 36 yaşında, Doktora)

“...Cemaat huzur, sevgi, saygı, dert ortaklığının olduğu, birlik ve kardeşliğin olduğu bir ortamdır...” (Nurcu, Kadın, 21 yaşında, Lisans)

“...Cemaat ulvi, huzur ve güven dolu bir ortamdır. Ayrıca kardeşliğin, dostluğun en samimi bir şekilde hissedildiği, sevincin ve hüznün paylaşıldığı bir ortamdır...” (Nurcu, Erkek, 23 yaşında, Lisans)

2. Diğer yandan bazı katılımcılar cemaat/tarikat ortamını manevi istek ve duyguların tatmin edildiği bir ortam olarak nitelemektedir. Bu ortam aynı zamanda hem dünya hem de ahiret mutluluğunu sağlamaktadır. Nitekim Allah’a yakın olma arzusu ve tarikatların bunu sağlayacağı düşüncesi tarikat/cemaatlere katılım sebepleri arasında yer almaktadır. Bu düşünceyi ortaya koyan katılımcı görüşlerinden bazıları şu şekildedir;

“...Daima zikirli, sohbetleri sürekli, nasihatli, tesettürlü, çarşafli bir ortamdır...” (Nakşibendi, İsmail Ağa, Kadın, 30 yaşında, İlkokul)

“...İnsanların huzur bulunduğu, maddi çıkarın olmadığı ve dünyevi işlerden çok Allah’a yönelik bir ortamdır.” (Kadiri, Kadın, 30 yaşında, Yüksek Lisans)

“...Vatan, millet ve bayrak sevgisini asla unutmayan ve unutulmaması için çaba sarf eden topluluktur...” (Nakşibendi, İsmail Ağa, Erkek, 22 yaşında, Lisans)

“...Maneviyatı yüksek, İslam’ın güzel yaşandığı bir ortamdır...” (Nakşibendi, İsmail Ağa, Erkek, 19 yaşında, Lise)

“...Öncelikle manevi bir ortamdır. Hazzı anlatılmaz, yaşanır...” (Nakşibendi, İsmail Ağa, Erkek, 48 yaşında, Lisans)

“...Cemaat, güvenilir, sıcak, insanlarla ilişkili, insanlara güven veren, insanları Allah rızası için seven, sohbetli bir ortamdır...” (Nakşibendi, Menzil, Erkek, 36 yaşında, Ortaokul)

“...Cemaat insana sürekli güven veren bir ortamdır. İnsanın iki dünyasını da kurtarmayı amaçlar. Allah dışında başka bir şey yoktur. Her şey Allah içindir...” (Nakşibendi, Şeyh Bedrettin, Kadın, 66 yaşında, İlkokul)

3. Katılımcılar tarikat/cemaat ortamlarını güzel, namahreme dikkate dilen ve sohbetlerin yapıldığı ortamlar olarak değerlendirmektedirler. Bu durumu ortaya koyan katılımcı görüşlerinden birkaçı şekildedir;

“...Güzel bir ortam. Hoca sohbetler veriyor. Bazen kandillerde def çalıp ilahi okuyorlar, mevlit okuyorlar ve zikir oluyor...” (Nakşibendî, Menzil, Kadın, 33 yaşında, İlkokul)

“...Kadın erkek bölümü ayrımı var. İki taraf farklı... Namahreme dikkat ediyorlar...” (Nakşibendî, Menzil, Kadın, 17 yaşında, Lise)

“...İnsanı kötülülerden alıkoyan, iyiliklere yönlendiren, kısıtlamada bulunmayan çok güzel bir ortamın adıdır cemaat...” (Nurcu, Kadın, 17 yaşında, Lisans)

4. Katılımcılara göre tarikat/cemaat, insanları tek tipleştirerek aynı düşünceye, ülkeye sahip bireylere dönüştüren bir yapıdır. Aksi düşüncede olup aksi görüşler ileri sürenlerin ise dışlanma ihtimali ile karşı karşıya oldukları ifade edilmektedir. Bu durumu ortaya koyan katılımcı görüşlerinden birkaçı şekildedir;

“...Cemaat içerisine girdikten sonra fikir dünyam değişti. Cemaatteki diğer insanlarla aynı düşünceyi paylaşmaya başladım. Aksi görüşleri muhalefet kabul edip onlardan uzaklaştım...” (Nurcu, Erkek, 23 yaşında, Lisans)

“...Cemaattin zamanla fikrîsel yapısını kabullendim. Zaten aksi görüşler bildiremezsin cemaat içerisinde. Eğer aksi görüşler beyan edersek önce eleştirilirsin, sonra da cemaatten dışlanırsın...” (Nurcu, Kadın, 17 yaşında, Lisans)

Bu durum aslında bireylerin, belirli bir gruba üye olduklarında kişisel kimliklerinde, motivasyonlarında, algılamalarında ve dolayısıyla yargılamalarında çeşitli değişimler olduğunu ileri süren “Sosyal Kimlik Kuramı” ile açıklanabilir. Nitekim Sosyal Kimlik Kuramcısı Turner’e<sup>68</sup> göre bireyler üye oldukları sosyal grubu dikkate almakta ve kendilerini üye oldukları bu toplumsal gruba göre tanımlamakta, değerlendirmekte ve sınıflandırmaktadırlar. Burada da bireylerin tarikatlara katılmaları sonrasında grup aidiyetlerinin ön plana çıktığı, kendilerini üye oldukları bu yeni gruba göre tanımlamaya başladıkları ve neticede ötekenden uzaklaşmaya başladıkları yani bireysel kimlikten sıyrılarak sosyal bir kimlik kazandıkları söylenebilir.

### Sonuç

Ülkemizde özellikle son yirmi yıllık süreçte tarikat ve cemaatlerin siyaset ile kurdukları ilişki ve bu ilişki üzerinden devlet kademelelerinde elde ettikleri güç sorgulanmakta ve tartışılmaktadır. Bu tartışmalarda söz konusu dini grupların kapatılması gerektiği özellikle bazı siyasi partiler ve yine bazı sivil toplum kuruluşları tarafından dile getirilmektedir. Fakat bu tartışmalar dikkatle takip edildiğinde aslında bilgi boyutunun eksik olduğu görülmektedir. Özellikle bu tartışmaları yürütenlerin tarikat ve cemaat kavram ve kurumlarının tarihi geçmişleri, özellikleri ve işlevleri ve yapıları hakkında çok fazla

<sup>68</sup> J. Turner, *Rediscovering the social group: A self categorization theory* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), 30.

bilgi sahibi olmadıkları ve daha çok duyular ve önyargılar ile hareket ettikleri dikkat çekmektedir. Yine bu dini grup mensuplarının hangi gerekçelerle bu dini gruplara üye oldukları, tarikat ve cemaat ortamlarını nasıl değerlendirdikleri çok defa göz ardı edilmektedir. Bu çalışma işte bu eksikliği dikkate almakta bu soruların cevabını aramaya çalışmaktadır. Elde edilen veriler tarikat ve cemaat mensuplarının bu dini grupları dini anlamda önemli bir kurum olarak gördüklerini ortaya koymaktadır. Özellikle üyelerin birçoğunun Allah'a ulaşma ve dini doğru ve güzel yaşama amacıyla bu dini gruplara üye oldukları düşünüldüğünde bu kişilerin bu dini gruplara verdiği önem daha iyi anlaşılacaktır. Yine tarikat ve cemaat mensuplarının içerisinde buldukları ortamı sıcak, samimi ve güvenilir, manevi istek ve duyguların tatmin edildiği ve güzel, namahreme dikkate dilen ve sohbetlerin yapıldığı ortam olarak değerlendirmeleri de yine bu dini grupların, mensupları nezdindeki yerini göstermesi açısından önemlidir.

Özellikle üye olma sebepleri ve ortamı değerlendirmelerde tarikat ve cemaatlerin fiziksel mekanlarının ön plana çıkarılmayıp daha çok işlevleri ve üyelerin hedeflerini yerine getirmelerindeki rollerinin ön plana çıkarılmış olmaları önemlidir. Çünkü yukarıda bahsedilen tartışmalar içerisinde kapatılmaları gerektiğini ileri sürenler açısından bu fiziksel kapatmanın yani tarikatlara ve cemaatlara ait mekânların ve tüzel kişiliklerin kapatılmalarının somut bir sonuç doğurmayaacağı, aksine Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde olduğu gibi kapalı kapılar ardında bir ilişkiler ağı olarak devam edeceği söylenebilir. Çünkü verilerden de anlaşılacağı üzere tarikat ve cemaatler, mensupları arasında maddi, mekânsal bir bağ değil aksine manevi mekana bağlı olmayan bir gönül bağı kurmakta ve devam ettirmektedirler.

Araştırma süreci ve sonucunda elde edilen veriler kısaca şu şekilde toparlanabilir;

Bu çalışmada dini bir grup olarak tarikat ve cemaat içerisinde yer alan araştırma katılımcılarının tarikat ve cemaatlere neden üye oldukları ve tarikat ve cemaat ortamlarını nasıl gördükleri saptanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda da çalışma için 24 kadın, 13 erkek olmak üzere toplan 37 kişiye yarı yapılandırılmış görüşme formu uygulanarak görüşülmüştür.

Katılımcılar Tarikat kavramını ve kurumunu "doğru ve Allah'a giden bir yol", "bir şeyhe bağlı olmak ve onu takip etmek", "insanları özellikle dini amaçlı olarak bir araya toplayan, birlik ve beraberliği pekiştiren bir yapı", "kurtuluş", "şeriat ile özdeş" ve "dini en güzel yaşamak hatta dinin bir kolu" olarak tanımlamaktadırlar. Bu tanım-

lamalar literatürde tarikat kavram ve kurumu için verilen gerek sözlük gerekse terim anlamları ile benzerdir. Dolayısı ile bu dini gruplara katılan bireylerin tarikatın ne anlama geldiğini bildikleri söylenebilir.

Katılımcılar cemaat kavram ve kurumunu “bir toplum, bir birlik-telik, bir topluluk ve yardımlaşmak”, “ortak amaçlara ve benzer yaşantıya sahip insanların birlikteliği”, “bir olmak, kardeş olmak” ve “gruplaşmaların, ötekileştirmenin, ayrımcılığın olduğu gruplar” olarak tanımlamaktadırlar. Sosyolojik açıdan bakıldığında da cemaat için benzer tanımlamaların yapıldığı ve yine özellikleri arasında benzer noktaların yer aldığı görülmektedir. Bu veriler bize cemaatlere katılan bireylerin cemaatlerin özellik ve işlevlerinden duyma, görme veya tecrübe yoluyla haberdar olduklarını göstermektedir.

Katılımcılar tarikat/cemaatlere katılım sebepleri olarak “aile, arkadaş, komşu, eş, akraba ve yaşanan çevrenin etkisi”, “karizmatik lidere karşı duydukları hayranlık”, “tarikat ya da cemaatin Allah’a yakınlaşmak için bir yol olarak görülmesi ve dinin bu şekilde daha iyi yaşanacağına ilişkin kanaat”, “bu gruplara katılımı fitrata uygun görme ve ayrıca bu durumu bir gönül bağlılığı olarak değerlendirme” ve “bu gruplarda bulunan insanların güvenilir, doğru yolu gösteren, dert dinleyen, birbirlerine destek olmaya çalışan ve her şeyi Allah rızası için yapan insanlar olmaları” şeklinde sıralamaktadırlar. Birincil toplumsal grupların ve özellikle ilk sosyalleşmenin gerçekleştiği ailenin birey üzerinde bu şekilde yönlendirici bir etkisinin olması doğaldır. Karizmatik lidere olan hayranlık ise zaten bu gruplara katılımlarda etkili olduğu bilinen faktörlerden biri olarak değerlendirilebilir. Burada dikkat çeken önemli bir husus özellikle tarikat/cemaat mensuplarının örneklik noktasında cezbedici bir durum ortaya koymalarıdır.

Katılımcılar mensup oldukları tarikat/cemaat ortamını “sıcak, samimi ve güvenilir bir ortam”, “manevi istek ve duyguların tatmin edildiği bir ortam” ve “güzel, namahreme dikkate dilen ve sohbetlerin yapıldığı ortam” olarak tasvir etmektedirler. Çalışmanın verilerine göre, tarikatlar/cemaatler kendi çatısı altında olanları biz duygusuyla birleştirirken bu tür toplumsal grupların doğası gereği aynı oranda kendisi dışında olan insanları ve tarikatları/cemaatleri ötekileştirmektedir.

### **Kaynakça**

Abdulmecid b. Muhammed el-Hâni. *el-Hadâiku'l-verdiyye fî hakâiki ecillâi'n-Nakşibendiyye, Matbaatü Vizâretü't-Terbiyye.*, Erbil, 2002.

Aktaş, Ahmet. *Tarikatların Toplumsal İşlevi (Diyarbakır Kadiri Tarikatı Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

- Akyüz, Niyazi. *Dinin Örgütsel İklimi: Dini Gruplar*. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayınları, 2007.
- Akyüz, Niyazi. “Doğal Dini Gruplar”. *Dini Gruplar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2016.
- Akyüz, Niyazi - Çapçioğlu, İhsan. “Dini Gruplar Sosyolojisi ve Yeni Dini Hareketler”. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Baskı., 2012.
- Algar, Hamid. “Nakşibendiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Erişim 30 Ocak 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/naksibendiyye#1>
- Atacan, Fulya. *Sosyal Değişme ve Tarikat Cerrahiler*. İstanbul: Hil Yayınları, 1990.
- Azamat, Nihat. “Kadiriyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kadiriyye>
- Bauman, Z. *Cemaatler*. çev. Nurdan Soysal. İstanbul: Say Yayıncılık, 2016.
- Bauman, Z. *Cemaatler*. çev. Nurdan Soysal. Ankara: Say Yayınları, 2017.
- Bilge, E. *Nakşibendilikte Kadın (Ulaşlı Köyü Örneği)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan. *Köy Sosyolojisi*. İstanbul: Filiz Kitapevi, 2. Basım, 1988.
- Bulut, Ramazan. “İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin Dini Gruplar Hakkındaki Görüşleri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020), 359-395.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Cebeci, Suat vd. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Grup Algıları”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019), 88-113.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Otto Yayınları, 2017.
- Certel, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Ankara: Andaç Yayınları, 2003.
- Çelik, Celaleddin. “Dini Gruplar”. *Din Sosyolojisi*. Konya: Palet Yayınları, 2013.
- Çelik, Celaleddin. *Türkiye’de Dini Grupların Sosyolojisi*. Kayseri: ERUSAM, 2011.

- Doğan, Adem. "Cemaat ve Siyaset: Siyasal Davranışta Cemaat Üyelerinin Sosyal İlişkileri Üzerine Bir Araştırma". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/38 (2015), 325-351.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Beyan Yayınları, 6. Basım, 1989.
- Dumlu, M. *Kâdirî Tarikatı: Hâlisiyye Şubesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Efe, Adem. "'Kolektif Dindarlık Türü Olarak Tarikat/Cemaat Dindarlığı". *Journal of Islamic Research* 28/3 (2017), 290-301.
- Fevzi Paşa, H. *Ukûdi'l-Cevâhir fî Selâsili'l Ekâbir*. çev. Melih Yuluğ. İstanbul: Uluçınar yayınları, 1979.
- Ficher, J. *Sosyoloji nedir*. çev. N. Çelebi. Ankara: Atilla Kitabevi, 1994.
- Gezgin, Mehmet Fikret. "Cemaat - Cemiyet Ayrımı ve Ferdinand Tönnies". *Istanbul Journal of Sociological Studies* 22/168 (1988).
- Haşimi, S.M. *Arifler Yolunun Edepleri*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2006.
- Hogg, M.A. - Vaughan, G.M. *Sosyal Psikoloji*. çev. İbrahim Yıldız - Aydan Gelmez. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2007.
- Karataş, G. *Tarikatlara Yönelmenin Sosyo - Kültürel ve Psikolojik Nedenleri*. İstanbul: Marmara ün., Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Kıray, Mübeccel. *Ereğli, Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*. Ankara: İletişim Yayınları, 1964.
- Kongar, Emre. *Kentleşen Gecekonducular ya da Gecekondulaşan Kentler Sorunu , Kentsel Bütünleşme*. Ankara: Türkiye Gelişme Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1982.
- Maciver, R.M. - Page, Charles H. *Cemiyet I*. çev. Amiran Kurtkan. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994.
- Mardin, Şerif. *Bediüzzaman Said Nursi olayı*. çev. M. Çulhaoğlu. İstanbul: İletişim, 1993.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Şualar*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2006.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Tarihçe-i Hayat*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2006.
- Ökten, Mehmet Salih. *Cemaat Modernliği: Nurcularda Uyum, Direnç ve Değişim Dinamikleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.

- Öngören, Reşat. "Tarikat". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40/95-105. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011.
- Öngören, Reşat. "Tarikat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tarikat>
- Öngören, Reşat. "Zikir". *TDV İslam Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zikir#1>
- Sami, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2002.
- Sarıkaya, Saffet. "Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Dini Tarikat ve Cemaatlerin Toplumdaki Yer". *Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (1998), 93-102.
- Sezgin, F. *Türkiye'de Toplumsal Değişme Sürecinde Dini Gruplar ve Meşruiyet Kazanma Yolları*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Sözer, Selim. *Modernleşme Sürecinde Geleneksel Dini Gruplar: "İskenderpaşa Cemaati" Örneği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Taftazani, Ebu-l Vefa. "Gazzali'nin Tasavvuf Ekollerine Etkisi ve Gazzali'den Sonra Ortaya Çıkan Tarikatlar". *A.Ü.İ.F.D* 36/1 (1997).
- Taplamacıoğlu, Mehmet. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.
- Taştan, Aydın. "Dini Kimliğin İnşası: İsmailağa Cemaati Örneği". *İçti-maiyat Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2021 (ts.).
- Tatlıoğlu, Durmuş. *Dini Cemaatlerin Yapısal-Fonksiyonel Analizi: Kayseri ve Ankara Rifai Cemaati Örneği*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 1995.
- Tönnies, Ferdinand. *Community & Society*. çev. Charles P. Loomis. UK.: Oxford, 1988.
- Turan, Ahmet. "Said-i Nursi ve Nurculuk". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (1998), 15-24.
- Turner, J. *Rediscovering the social group: A self categorization theory*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- Türkyılmaz, Hilmi. "Türk Modernleşmesinin Arka Yüzü: Dini Grupların Gündelik Hayatta Dışa Kapalı Yapılaşması ve 'Taktik'sel Yaklaşımı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2017), 7-40.
- Uygun, Mehmet Nuri. "Zikir". *TDV İslam Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zikir#2-musiki>

Ülken, Hilmi Ziya. *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969.

Yazıcı, Tahsin. "Nakşbend". *İslam Ansiklopedisi*. 9/52-54. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964.

*Yeni Türk Ansiklopedisi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1985.

### Extended Summary

The concepts of sufi order and religious community are included in religious groups as a type of social group. Religious group is used for religious structures that differentiate within a society. Like all social groups, it is possible to classify these groups according to their structure, function, size and some other characteristics. Within the scope of this research, two types of religious groups, namely religious orders and religious communities, are commonly known in Turkey and have many supporters as well as opponents. At the same time, these religious groups have been at the centre of debates in the context of religion and state relations for about a century, especially in the last two decades. In this context, our study aims to determine how the members of these two religious groups evaluate the sufi order/ religious community environment in the context of their reasons for joining these groups.

This study is a descriptive research and the sample was collected by snowball sampling technique. A semi-structured interview form was used as a data collection tool. Three pilot applications were made for the interview questions prepared for the research and the deficiencies of the interview form were tried to be eliminated. People who were members of the sufi order/ religious community were interviewed by going to the field with questions that would better cover the research topic. The data obtained from the interviews were analysed with an interpretative approach. One-to-one interviews were conducted with 37 people in total (21 people from the Naqshbandi, 7 from the Qadiri, 9 from the Nur Community) and it was tried to determine the reasons for joining a certain group from the view of the research participants.

The main problem of the research is the question of how the members of sects and congregations view these groups in the context of the reasons for their participation in these groups. In addition, some sub-questions are also included in the interview form. These questions are as follows;

a. How do the members of sufi order/ religious group define the concept of that congregation?



b. How do members of sufi order/ religious group describe their sect/society environment?

24 women and 13 men participated in the study. The age range of the participants is between 17 and 67. In terms of educational background, it is seen that one of them is illiterate, two of them have a doctorate degree and two of them have a master's degree, and the others are at primary, secondary and high school level.

The participants define the concept and institution of a tarigah or religious cult as "a right way to God", "being loyal to a sheikh and following him", "a structure that gathers people together especially for religious purposes and reinforces unity and solidarity", "salvation", "identical with Shari'a" and "living the religion in the best way and even a branch of religion". These definitions are similar to both the dictionary and term meanings given for the concept and institution of tariqah in the literature. Therefore, it can be said that individuals participating in these religious groups know what a cult means.

The participants define the concept and institution of community as "a society, a union, a community and cooperation", "the union of people with common goals and similar lives", "being one, being brothers and sisters" and "groups where there are groupings, othering and discrimination". From a sociological point of view, it is seen that similar definitions are made for the congregation and that there are similar points among its characteristics. These data show us that individuals who participate in congregations are aware of the characteristics and functions of congregations through hearing, seeing or experiencing.

The reasons for joining a tarigah/ religious society are "the influence of family, friends, neighbours, spouses, relatives and the environment in which they live", "admiration for the charismatic leader", "seeing the sect or congregation as a way to get closer to God and the belief that religion can be lived better in this way", "seeing participation in these groups as appropriate to the nature and also considering this situation as a commitment of the heart" and "the people in these groups are trustworthy, showing the right path, listening to problems, trying to support each other and doing everything for the sake of Allah". It is natural that primary social groups and especially the family, where the first socialisation takes place, have such a guiding effect on the individual. Admiration for the charismatic leader can be considered as one of the factors that are already known to be effective in joining these groups. An important point that draws attention here is that especially the members of the sect/society reveal an attractive situation at the point of exemplarity.

Participants describe the tariqah/community environment to which they belong as "a warm, sincere and reliable environment", "an environment where spiritual desires and feelings are satisfied" and "an environment where beautiful, unprotected conversations are held". According to the data of the study, although tariqah/ religious community unites those who are under their umbrella with a sense of "we", the nature of such social groups marginalises people and religious groups other than themselves to the same extent.

**Kitâbü't-Tevhîd ve Kitâbü't-Te'vîlât'ın Uyumu:****Rü'yetullah Örneği**The Harmony of *Kitâbü't-Tevhîd* and *Kitâbü't-Te'vîlât*:

The Example of Rü'yetullah

Metin AVCI\*

**Öz**

Rü'yetullah meselesi hicri birinci asrın sonlarında tartışılmaya başlanmış, Allah'ın görülmesinin imkânsızlığını savunan Mu'tezile ile Allah'ın ahirette görüleceğini savunan Ehl-i Sünnet arasında süregelen bir tartışma olmuştur. Ehl-i Sünnet'in önemli temsilcilerinden Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemdeki aktüel tartışma konuları arasında yerini alan bu meseleye, Mâtürîdî de kayıtsız kalmamış, bilakis *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Kitâbü't-Te'vîlât*'ında konuya geniş yer vermiştir. Mu'tezile'den kendi çağdaşı el-Ka'bi'ye yönelttiği eleştiriler üzerinden meseleyi; ayet, hadis ve akıl süzgecinde detaylandırmış ve Allah'ın ahirette görülmesinin gerekli olup gerçekleşeceğini söylemiştir.

Mâtürîdî'nin rü'yetullah meselesini tahlil ederken her iki eserinde kullandığı argümanlar, delillerin sunumu vb. izlediği yöntem, bu eserler arasındaki mana ve ibare uyumunu ortaya koymakta, görüşlerin ve görüş sahibinin aynı kişi olduğuna işaret etmekte, her iki eserin sahibinin Mâtürîdî olduğunu

**Abstract**

The issue of Rü'yetullah started to be discussed at the end of the first century of the Hijri, and there was an ongoing debate between the Mu'tazila, who advocated the impossibility of seeing Allah, and the Ahl al-Sunnah, who argued that Allah will be seen in the hereafter. Maturidi, who is one of the important representatives of Ahl al-Sunnah, did not remain indifferent to this issue, which took its place among the current discussion topics in the period when he lived, on the contrary, he gave wide coverage to the subject in his *Kitâbü't-Tawhid* and *Kitâbü't-Te'vîlât*. He explains the issue through the criticisms of the Mu'tazila towards his contemporary al-Ka'bi; He detailed it through the filter of verses, hadiths and reason and said that it was necessary for Allah to be seen in the afterlife and that it would happen.

While analyzing the issue of Rü'yetullah, Maturidi used arguments, presentation of evidence, etc. in both of his works. The method he followed

\* Dr. Öğretim Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Eskişehir, Türkiye / metin.avci@ogu.edu.tr / avcimetin67@hotmail.com / https://orcid.org/0000-0002-8651-0321

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
03.07.2023	15.12.2023	31.12.2023

DOI 10.18403/emakalat.1321935

göstermektedir. Bu uyum; Mâtürîdî'nin eserleriyle ilgili araştırmalar yapan bazı müsteşriklerin, eserler üzerinde oluşturdukları aidiyet şüphesini gidermektedir. Bu makalede, Mâtürîdî'nin sözü geçen her iki eserindeki rü'yetullah'a dair görüşleri; orijinalliği bozulmadan karşılaştırmalı olarak verilmiş, ibaredeki küçük farklılıklar da gösterilmiştir. Bu çalışma ile hem Mâtürîdî'nin meseleye dair görüşleri derli toplu bir arada sunulmuş hem de *Kitâbü't-Tevhid* ve *Kitâbü't-Te'vilât*'ın Mâtürîdî'ye ait olduğu ortaya konulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, *Kitâbü't-Te'vilât*, Rü'yetullah.

reveals the harmony of meaning and phrase between these works, points out that the views and the owner of the view are the same person, and shows that the owner of both works is Maturidi. This harmony; It removes the suspicion of belonging that some orientalist who do research on Maturidi's works have created on the works. In this article, Maturidi's views on rü'yetullah in both of his mentioned works; It is given comparatively without damaging its originality, and minor differences in the phrase are also shown. With this study, both Maturidi's views on the issue are presented together in a tidy manner and it is revealed that *Kitâbü't-Tawhid* and *Kitâbü't-Te'vilât* belong to Maturidi.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Maturidi, *Kitâbü't-Tawhid*, *Kitâbü't-Te'vilât*, Rü'yetullah.

## Giriş

İslam Mezhepleri Tarihi, sadece siyasî oluşumları konu edinmez. Dinin asli hükümlerini yani inanç esaslarını da konusuna dahil eder. Bu yüzden itikadî mezheplerin inanç ve akaide dair görüşleri, İslam Mezhepleri Tarihi'nin kapsamı alanındadır. Rü'yetullah meselesi her ne kadar Kelam ilmine münhasır bir tartışma konusu gibi görünse de aslında onu bir mesele haline getiren etken sebep, büyük oranda İslam coğrafyasında çıkan siyasî anlaşmazlıkların neticesinde zuhur eden itikadî mezheplerin kendisi olmuştur. Bir bakıma mesele konunun kendisinde değil, değişik mezhep ve fırkaların konuyu kendi ekol ve bakış açılarına göre ele almasındadır.

Bu yönüyle bakıldığında, rü'yetullah meselesinin aynı zamanda İslam Mezhepleri Tarihi'nin alanına girdiği aşikardır. Hele de Mâtürîdîlik gibi itikatta söz sahibi olan bir mezhebin oluşumunda önderlik yapan İmam Mâtürîdî'nin, rü'yetullah meselesinin tahlilinde, çağdaşı Mu'tezilî âlim el-Kâ'bî'ye ve onun üzerinden Mu'tezile mezhebine yönelik eleştirileri,<sup>1</sup> konunun aynı zamanda İslam Mezhepleri Tarihi'nin de alanında olduğu hususundaki görüşlerimizi desteklemektedir.

<sup>1</sup> el-Kâ'bî'ye zat-sıfat ilişkisi bağlamında vb. konularda, Orta Asya'da en şiddetli muhalefet Mâtürîdî'den gelmiştir. Bkz. (Ali Yıldız Musahan, "Mutezile Ekolünün Orta Asya Temsilcisi: Ebu'l-Kasım el-Ka'bî el-Belhî (Görüşleri, Eserleri,

“Allah’ın görülmesi” manasında kullanılan rü’yetullah kavramı; Allah ve rü’yet kelimelerinden müteşekkil bir isim tamlamasıdır. Kelam alimleri bu kavramı, “Mü’minlerin ahirette Allah’ı görmesi” şeklinde açıklamışlardır.<sup>2</sup> İslam Mezhepleri Tarihi bakış açısıyla bu kavram; “İslam mezhep ve fırkalarına göre Allah’ın görülüp görülemeyeceği tartışması” şeklinde anlamlandırılabilir.

Akıl; insanın fitratı gereği sevdiği şeyi görme merakını ve arzusunu yadsıamaz bilakis bunu insanî bir ihtiyaç olarak görür. Mü’minlerin Allah’ı görme aşk ve arzusu da böyledir. Nitekim onlar; dünyada iken gözlerin görmediği, kulakların duymadığı ve kalbi beşerin hatırına bile gelmeyen cennet nimetleriyle müjdelenmiştir.<sup>3</sup> Onlara göre bu müjde, Allah’ın ahirette görüleceği anlamına gelmektedir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin ortak görüşü bu şekildedir. Mu‘tezile’ye göre ise; fiziki şartlar gerçekleşmeden görme eylemi de gerçekleşemez. Öyleyse aşkın bir varlık olan Allah’ın görülmesi mümkün değildir.<sup>4</sup>

İslam Mezhepleri Tarihi’nin ana ve tâli kaynaklarının ekserisi; mezhep ve gelenek ayrımı gözetilmeksizin kritik edilmiş ve türlerine göre sınıflandırılmıştır.<sup>5</sup> Ana ve tâli kaynak ayırımına göre düşünüldüğünde, “Mâtürîdî’nin *Tevhîd*’i ve *Te’vilât*’ı, İslam Mezhepleri Tarihi açısından ana mı yoksa tâli kaynak mıdır?” sorusunun cevabı; tıpkı bizim bu araştırmamızın konusunda olduğu gibi, seçilen araştırma konusuna göre değişebilmektedir. Nitekim Mâtürîdî’nin eserleri, sa-

---

Etkileri)”, *Uluslararası Orta Asya’dan Anadolu’ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Murat Şimşek vd. (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021), 247). Ayrıca Mâtürîdî’nin Mu‘tezile eleştirilerini el-Kâ’bî üzerinden yürütüyor olması, yaşadığı dönemde Mâverâünnehir bölgesinde muhtelif fırka ve mezheplerin yanında, Mu‘tezili görüşlerin etkili olduğuna da işaret etmektedir. Bkz. (Ali Yıldız Musahan, *Mâtürîdî’nin Mu‘tezile Eleştirisi-Ebü’l-Kâsım el-Kâ’bî el-Belhî Bağlamında*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 90-96).

<sup>2</sup> Temel Yeşilyurt, “Rü’yetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/311.

<sup>3</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, nşr. Muhammed Zühbeyr b. Nasr (Beyrut: Dâr’u Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Bed’ü’l-halk”, 8.

<sup>4</sup> Temel Yeşilyurt, *Sözün Anlamı, -Teolojik Dilin Paradoksal Görünümü Üzerine Bir Çözümleme-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 56 vd.; Murat Memiş, “Rü’yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2020), 47.

<sup>5</sup> Rifat Türkel, “Netâyicü’l-İtikâdiyye fi Usûli’l-Fıraki’l-İslâmiyye İsimli Risâlenin İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Değerlendirmesi”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 48 (Nisan 2016): 366.

dece İslam Mezhepleri Tarihi açısından değil, birçok bilim dalı açısından bazen ana bazen de tâli kaynak olarak başvurulan eserler arasındaki yerini almıştır.

Şunu da belirtmemiz gerekir ki; rü'yetullah meselesi ile ilgili olarak ülkemizde yüksek lisans ve doktora tezleri yazılmış, ayrıca makale ve kitap çalışmaları da yapılmıştır.<sup>6</sup> Bu çalışmaların içerikleri analiz edildiğinde, genel hatlarıyla Kelam ilmi bakış açısıyla yazıldıkları söylenebilir. Biz bu çalışmamızda; rü'yetullah meselesini bugüne kadar yapılmış araştırmalardan farklı olarak, *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Kitâbü't-Te'vîlât* bağlamında ele aldık. Amacımız bu eserlerin Mâtürîdî'ye ait olmadığı konusundaki iddia ve kanaatleri çürütüp, bu eserlerin Mâtürîdî'ye aidiyetinin mutlak manada kabulünün tesisine katkı sunmak, aynı zamanda onun meseleye dair görüşlerini bir araya toplamaktır. Çalışmamız esnasında; her iki eserde müellifin meseleyi ele alırken takip ettiği metodu, delil olarak sunduğu ayet, hadis ve istidlalleri aktararak, eserler arasındaki uyumu ortaya koymaya çalıştık.

Çalışmamız; Giriş'ten sonra *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Kitâbü't-Te'vîlât*'ın kaynak kritiğiyle devam etmiştir. Ardından *Kitâbü't-Tevhîd*'de rü'yete dair ortaya konulan deliller teker teker ele alınmış ve *Kitâbü't-Te'vîlât* ile karşılaştırması yapılmıştır. *Kitâbü't-Tevhîd* esas alınarak, aynı delillerle ilgili *Kitâbü't-Te'vîlât*'ın farklı yerlerindeki bilgiler tespit edilip karşılaştırılmış, neticede söz konusu görüşün ve görüş sahibinin aynı olduğu ispatlanmıştır. Ardından Mâtürîdî'nin el-Kâ'bî'ye yönelttiği eleştirileri ile devam edilip, Allah'ın nasıl görüleceği hususundaki anlayışına değinilmiş ve sonuç kısmıyla tamamlanmıştır.

### 1. İmam Mâtürîdî'nin Eserleri

Hanefî mezhebine yaptığı önemli katkılarının yanında, İmam Mâtürîdî'nin mirasının yaşatılmasında da büyük payı olan Ebû'l-

<sup>6</sup> Mâtürîdî'nin gerek rü'yetullah meselesinde gerekse diğer itikadi konularda el-Kâ'bî'ye yönelttiği eleştirilerle ilgili bkz. (Kiyasettin Koçoğlu, *Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye Bakışı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 112-116; Mehmet Şükrü Kılıç, *İlk Dönem Sünni Kelamında Ulûhiyet Anlayışı-Tahâvî ve Mâtürîdî Örneği*, (Konya: Selçuk Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 212-223; Ömer Faruk Bilgin, *el-Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'an'ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlihi*, (Bursa: Emin Yayınları Bursa Akademi, 2015), 258-264; Osman Oral, "Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar'a Göre Rü'yetullah Sorunu", *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi* 29 (2020), 71-98. Esat Sabırlı, *Te'vîlâtü'l-Kur'an'da İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021); Mustafa Murat Batman, *Mâtürîdî ve Râzî Tefsirlerinde Mu'tezile Eleştirilerinin Mukayesesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 44-56).

Muîn en-Nesefî,<sup>7</sup> Mâtürîdî'nin bizzat kendisine ait on üç adet eserinden bahsederek bunların isimlerini vermiştir.<sup>8</sup> Mâtürîdî'ye atfedilen bu kitapların isimlerine bakıldığında; bunların genelde akaid konularını içerdiği, örneğin Mu'tezile, Revâfız, Karâmita, Ebû Amr el-Bâhilî ve el-Kâ'bî'nin görüşlerinin reddiyesi olduğu, yine tefsir, cedel, itikadî mezheplerin görüşleri, fıkıh ve fıkıh usulüne dair konuları içerdikleri anlaşılmaktadır.

Ne yazık ki Nesefî'nin isimlerini sayıp alıntılar yaptığı bu eserlerden günümüze ulaşabilenler, sadece *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Kitâbü't-Te'vîlât* olmuştur. Türklerin din anlayışının anlaşılması açısından, Mâtürîdî'nin sadece bu iki eserinin bile günümüze ulaşmış olması, büyük bir bahtiyarlıktır. Zira Mâtürîdî'nin bu iki eseri, Türk İslâm düşüncesinin temel taşları hüviyetinde olup, aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin metodunu ve İslâm'ı din olarak seçen Türklerin din anlayışını yansıtmaktadırlar.<sup>9</sup> Ayrıca bu eserler; İslâm'ı din olarak seçen Türklerin, geçmişteki inanç ve geleneklerinden bazı kazanımlarını, yeni dinleri İslâm'a taşıdıklarının izlerini de taşımaktadırlar.<sup>10</sup>

### 1.1. *Kitâbü't-Tevhîd*

*Kitâbü't-Tevhîd*'in isminin orijinalliği hususunda şüphe yoktur. İlk dönem Mâtürîdî âlimlerinden Pezdevî ve Nesefî, bu eseri *Kitâbü't-Tevhîd* ismiyle zikrederek, İmam Mâtürîdî'ye nispet etmişlerdir.<sup>11</sup> Ayrıca günümüzde yapılan akademik çalışmalarda ve Mâtürîdîlik konusuna dair ilmî neşriyatlarda, kitabın bu orijinal ismi kullanılmaya devam etmiştir.<sup>12</sup> Ancak eserin aidiyeti hususunda, Daniel Gimaret

<sup>7</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Nesefî, Ebû'l-Muîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/570.

<sup>8</sup> Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/472-473. Krş. Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 28/149.

<sup>9</sup> Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 26; Hanifi Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2012), 25; "a.mlf.", "İlk Müslüman Türk Devletlerinde Düşünce", *Yeni Türkiye*, 32/91 (2016), 119.

<sup>10</sup> Mehmet Saffet Sarıkaya, "Maturîdî'nin Din Anlayışında Hoşgörü", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Ocak 2011), 146.

<sup>11</sup> el-İmam Ebû'l-Yüsr Sadrülslâm Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, nşr. H. P. Linss, thk. Ahmed Hicâzî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 14; en-Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, 1/130, 1/210, 1/397, 1/398, 2/143.

<sup>12</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), Önsöz, XXV; Kutlu, "Bilinen ve

ve J. Meric Pessagno gibi müsteşrikler, *Kitâbü't-Tevhîd'e* ilaveler yapılmış olduğunu, bundan dolayı mevcut eserin İmam Mâtürîdî'ye ait olamayacağını ileri sürmüşlerdir.<sup>13</sup>

Pezdevî'nin *Kitâbü't-Tevhîd'in* gerek üslubu ve gerekse tertibi ile ilgili yapmış olduğu biraz kapalılık ve biraz da zorluk değerlendirmesi,<sup>14</sup> aslında bu konudaki müsteşrik iddialarının sebebini ortaya koymaktadır. Muhtemelen sözü geçen müsteşriklerin yanılığının sebebi, İmam Mâtürîdî'nin elimizdeki diğer eseri *Kitâbü't-Te'vilât'ın* üslubunun kolaylığı olabilir. Çünkü Pezdevî gibi büyük bir âlim dahi, *Kitâbü't-Tevhîd'in* zorluğu ve kapalılığından dem vurmıştır. Bu konuda Pezdevî'nin görüşünü destekleyen başka âlimlerin olduğu da bilinmektedir. Örneğin Mâtürîdilik hakkında çalışmaları bulunan bir başka müsteşrik Rudolph, *Kitâbü't-Te'vilât'ın* şârihi Alâuddin es-Semerkandî'nin de bu eserin daha kolay olduğunu söylediğini belirterek, *Kitâbü't-Tevhîd'in* kapalılık ve zorluğunu ön plana çıkardığını nakletmiştir.<sup>15</sup>

*Kitâbü't-Tevhîd'in* zorluğunun bu şekilde ön plana çıkarılması, ilk etapta İmam Mâtürîdî'nin çağdaşı Eş'arî'ye ve mezhebine yaramıştır.<sup>16</sup> Topaloğlu, Eş'arî ve Mâtürîdî'nin elimize ulaşan eserlerinin mukayesesini yaparak, Eş'arî'nin eserlerinin hacim ve ilmi yoğunluk açısından *Kitâbü't-Tevhîd'in* yarısına bile ulaşamayacağını söylemiştir.<sup>17</sup> Onun bu ifadesi, Rudolph'un söyledikleri ile de uyusmaktadır. Rudolph'a göre, Eş'arî'nin eserleri için söylenen bu söz, diğer kelimci ve mezhepçi âlimlerden Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Haşim el-Cübbâî ve el-Ka'bi'nin eserleri için de geçerlidir.<sup>18</sup>

Rudolph, *Kitâbü't-Tevhîd'in* aidiyeti hususundaki iddialara; özellikle Gimaret'in eser hakkındaki iddialarını dikkate alarak farklı bir kritik yapmış ve bu şüpheleri eserin redaksiyonuna bağlamıştır. Ona göre *Kitâbü't-Tevhîd'in* elimizdeki nüshasından başka bir nüshasının daha olması muhtemeldir. Hatta henüz bizim ulaşamadığımız bu nüsha; Neseî'nin elindeki nüshadır. Çünkü Gimaret, Neseî'nin

---

Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", 21-22; Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdilik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 19.

<sup>13</sup> M. Sait Özervarlı, "The Authenticity of the Manuscript of Mâtürîdî's Kitâb al-Tawhid: A Re-examination", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 1(Temmuz 1997), 23.

<sup>14</sup> el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 14. Krş. en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, 1/130.

<sup>15</sup> Ulrich Rudolph, "Mâtürîdî-Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı", trc. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayınları, 2016), 312, 323.

<sup>16</sup> Hüseyin Atay, "Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcazetnameleri", *Vakıflar Dergisi* 13(1981), 189.

<sup>17</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005-2011), "Takdim", 1/13.

<sup>18</sup> Rudolph, "Mâtürîdî-Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı", 309.



*Kitâbü't-Tevhîd*'i kelimesi kelimesine birçok defa zikrettiğine dair açıklama yapmış, ancak elimizdeki nüshada bu ifadelere rastlanmadığını ortaya koymuştur. Bu bize; Nesefî'nin kullandığı nüshanın, bizim elimizdekinden daha farklı yahut daha hacimli olduğunu düşündürmektedir. Nitekim elimizdeki nüshada, birinci tekil şahıs yerine, üçüncü tekil şahıs kipini kullanan bir metin yazarı karşımızdadır. Bu yazar “Şeyh Ebû Mansûr'un öğrettiği üzere” ifadesini kullanmakta, Mâtürîdî'nin isminin geçtiği çoğu yerde de “rahimehullah” duasını eklemektedir. Bunların hepsi eserin büyük oranda bir öğrencisi tarafından yazıldığına işaret etmektedir. Rudolph bu kritiği yaptıktan sonra, eserin el yazmasındaki mevcut metin yapısından hareketle, eserin tamamlanma aşamasında bizzat Mâtürîdî tarafından gözden geçirilip düzeltildiğine dair bir izlenim bıraktığını da eklemiştir. Ona göre mevcut haliyle elimizdeki nüsha işe yaramaz değildir ama bazı tuzakları vardır ve çok dikkatli okunması gerekir. Eserin ikinci bir el yazması bulunduğu, mevcut kopyası ile mukayeseli yeni bir edisyonu yapılmalıdır. Bu şekilde eser daha güvenilir hale gelecektir.<sup>19</sup>

*Kitâbü't-Tevhîd*'in, Mâtürîdî'nin vefatından sonra gözden geçirilip düzeltildiğini söyleyen müsteşrikler de olmuştur. Onlar bu iddialarının temeline, İmam Mâtürîdî'nin Arapçayı iyi bilmediği tezini yerleştirmişlerdir. Zira onlara göre eserde bazı zarf ve edatların kullanımında hatalar söz konusudur. Ancak bu hatalardan yola çıkılarak Mâtürîdî'nin Arapçayı iyi bilmediğini söylemek çok yanlış olmuştur çünkü söz konusu edilen bu eser; Dâru'l-Cüzcâniye'de ders olarak okutulan bir eserdir. Akıl, böyle bir medresede dilsel bağlamda eksik olan bir eserin okutulamayacağını öngördüğüne göre; öğrencileri veya daha sonraki Hanefî âlimler tarafından esere müdahaleler yapılmış olması, ihtimal dahilinde tutulmalıdır.

Bununla birlikte eserdeki bu yazım hataları, Mâtürîdî'nin fikirlerinin yanlış anlaşılmasına da sebep olabilmektedir. Bu hatalar *Te'vilât* yardımıyla giderilebilir. Özellikle hatalı olduğu düşünülen bazı konular hakkında *Te'vilât*'a bakılarak, buradaki bilgilerden istifade edilebilir ve bu yanlışlar düzeltilebilir.<sup>20</sup> Bizim bu araştırmamızda, rü'yetullah meselesinin her iki eserden mukayeseli olarak verilmesi, bu anlamda bir teyit çalışması olarak da düşünülebilir.

Bütün bu eleştirilere rağmen *Kitâbü't-Tevhîd*, İmam Mâtürîdî'nin mezhep anlayışının ve akaid görüşlerinin teferruatlı bir şekilde ka-

<sup>19</sup> Rudolph, “Mâtürîdî-Semerkan'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı”, 330-332.

<sup>20</sup> Sönmez Kutlu, “İmam Mâtürîdî ve Maturidilik Çalışmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 1/198.

leme alındığı, özellikle de ilk dönem İslâm mezhepleri ve dinî fırkaların doğuşundan itibaren geçirdikleri gelişim süreçleri hakkında önemli bilgiler sunan, Matüridiliğin ve dolayısıyla İslam Mezhepleri Tarihi'nin temel başvuru kaynaklarından ilki konumundadır. Hatta eser; günümüze ulaşan ilk kelim eserlerinden biri olarak da kabul görmektedir. Birçok konuyu muhtevi olması ve kendine has üslubuyla deliller sunması, onun diğer özellikleri arasındadır. Eserin Cambridge Üniversitesinde kayıtlı bir tek yazma nüshasının olması, ona yöneltilen eleştirilerin çözümünü zorlaştırırken, sunduğu bilgilerin mukayesesi açısından *Te'vilât*'in önemini ortaya koymaktadır.

Eserle ilgili ilk neşir faaliyetini, 70'li yılların başlarında Fethullah Huleyf gerçekleştirmiştir. Ancak daha muteber olduğu düşünülen çalışma; Cambridge kopyası ve neşredilen baskısı dikkate alınarak, Topaloğlu ve Aruçi tarafından 2003 yılında neşredilmiştir. Bizim araştırmamızda dikkate aldığımız nüsha da budur.<sup>21</sup>

### 1.2. *Kitâbü't-Te'vilât*

*Kitâbü't-Te'vilât*; *Te'vilâtü Ehli's-Sünnet* ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimleriyle de anılmaktadır.<sup>22</sup> Biz alanında birçok ilki bünyesinde barındıran bu eşsiz tefsiri; *Kitâbü't-Te'vilât* ismiyle zikretmeyi tercih ediyoruz. Nitekim ilk dönemlerde eserin *Kitâbü't-Te'vilât* adıyla meşhur olduğunu, Pezdevî'nin, “Bizim atalarımız, arkadaşlarımızın kitaplarıyla beraber, Şeyh İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Kitâbü't-Te'vilât*'inin anlamlarını iyice kavramışlardı”<sup>23</sup> sözünden anlıyoruz. Eseri şerh eden Alâuddin es-Semerkindî de eseri *Kitâbü't-Te'vilât* ismiyle zikretmiş, çok faydalı ve yüce bir kitap olduğunu zikretmiştir.<sup>24</sup>

Nesefî ise eseri, hem *Kitâbü't-Te'vilât* hem de *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimleriyle zikretmiş ve “daha önceki yazarların yazdıklarından hiçbirisi, bu eserin yanına bile yaklaşamazlar” diyerek, eserin istisnai bir konumu olduğunu altını çizmiştir.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2005).

<sup>22</sup> Ahmet Ak, “Mâtürîdiliğin Temel Kaynakları”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği*, ed. Hülya Alper. (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 385-386.

<sup>23</sup> el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 14.

<sup>24</sup> Ebü Bekir Muhammed b. Ahmed Alâuddin es-Semerkindî, *Şerhu Kitâbi't-Te'vilât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Medine, 179), 1b-2a.

<sup>25</sup> en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, 1/398, 1/473.

İmam Mâtürîdî'nin, Ehl-i Sünnet'in imamı kabul ediliyor olması ise, eserin *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* olarak isimlendirilmesinin muhtemel sebebi olabilir.<sup>26</sup> Çünkü Kâtip Çelebi bu eserden bahsederken, *Te'vilâtü Ehli's-Sünnet ve Te'vilâtü'l-Mâtürîdiyyeti fî Beyân-i Usûli-Ehli's-Sünnet ve Usûli't-Tevhîd* isimlerini kullanmıştır.<sup>27</sup>

*Te'vilât*, Temel İslam Bilimleri açısından son derece önemli bir kaynaktır. Aidiyeti hususunda ise şüpheye mahal yoktur. Gerek ilk dönem kaynaklarında Mâtürîdî'ye atfedilmiş olması, gerekse *Kitâbü't-Tevhîd* ile bilgilerinin uyumu ve daha birçok konudaki benzerlikler bunun delilidir. Eserin bizzat Mâtürîdî tarafından değil de talebeli eliyle yazılmış olması, onu *Kitâbü't-Tevhîd*'e göre daha kolay kılmıştır.<sup>28</sup> Eser bu yönüyle; Mâtürîdî'nin talebelerine yaptığı takrirlerden oluşmakta olup, İslam fırkalarıyla birlikte diğer dinlere ve inançlara ait görüşlerin kritik edilmesi açısından, göz ardı edilemeyecek bir konumdur.<sup>29</sup> Ayetler yorumlanırken, dâhili ve hârici olmak üzere iki türlü veri kaynağından belirli bir ölçü ve düzen içerisinde yararlanılmıştır. İstifade edilen dâhili kaynaklar; Kur'an'ın Kur'an'la, hadislerle (sünnet), Arap lügatiyle, esbâb-ı nüzulle, yazılış ve okunuş (kıraat) farklılıklarıyla açıklanması ve yorumlanmasıdır. Hârici kaynaklar ise; Arap edebiyatından, sahabe-tâbiîn ve ulemanın görüşlerinden, örf-ten, gelenekten ve israiliyata dair bilgilerden yararlanılmasıdır.<sup>30</sup>

Mâtürîdî bu eserinde; “bizim mezhebimiz”, “bizim âlimlerimiz”, “bizim görüşümüz” vb. ifadelerle açıkça Hanefî-Mâtürîdî anlayışı ortaya koyup savunmuş, Mu'tezile ve Hariciler başta olmak üzere muhalif ve bazı sapık fırkalara sert eleştiriler yöneltmiş, özellikle itikat konularında istidlal yaparak deliller sunmuştur. *Kitâbü't-Tevhîd*'de yaptığı gibi, önce geçen açıklamalarına yerini zikretmeden göndermelerde bulunmuş, muhalif düşünce sahibi fırkalar üzerinden itikada ve

<sup>26</sup> Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, 22.

<sup>27</sup> Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünun*, haz. M. Şerafeddin Yalçınkaya-Rifat Bilge (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971), 1/335-336.

<sup>28</sup> Alâuddîn es-Semerkindî, *Şerhu Kitabi't-Te'vilât*, vr. 1b.

<sup>29</sup> Bekir Topaloğlu, “Te'vilât'ül-Kur'an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/32-33.

<sup>30</sup> Ali Rıza Gül, “Mâtürîdî'nin Tevilâtü'l-Kur'an'da Kullandığı Veri Kaynaklarına Ahkâm Ayetleri Ekseninde Bir Yaklaşım”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Aralık 2015), 7-46.

amele dair görüşlerini sık sık işlemiştir. Eser bu yönüyle dirayet tefsirinin ilk yapıtlarından olduğunu yakından hissettirmektedir.<sup>31</sup>

*Te'vilât*'ın çeşitli kütüphanelerde; çeşitli âlimler tarafından istinsah edilen kırkın üzerinde nüshası bulunmaktadır. Bu eserin metin edisyonuyla ilgili çalışmalar ise, henüz 70'li yıllarda başlamış ve ilk neşri Fatıma Yusuf el-Hiyemî tarafından 2004 yılında yapılmıştır. Mecdî Basellûm'un yaptığı çalışma ise 2005'te tamamlanmıştır. Ülkemizde ise Topaloğlu; 2005 yılında başladığı tahkik çalışmasını, 2011 yılında tamamlayarak eseri neşretmiştir. Bugün elimizde fihristle birlikte 18 cilt olarak matbu bulunan bu tefsir, bizim araştırmamızda esas aldığımız nüshadır. Söz konusu eser, Arap dünyasında *Te'vilât'ü Ehli's-Sünne* şeklinde; Türkiye'de ise *Te'vilâtü'l-Kur'an* şeklinde yayımlanmıştır.<sup>32</sup>

## 2. Mâtürîdî'nin Rü'yetullah Meselesini Ele Alışı

Mâtürîdî, "Aziz ve Celil olan Rabbin görülmesi, idraksiz ve tefsirsiz bir şekilde lazım ve haktır"<sup>33</sup> cümlesiyle konuya giriş yapmıştır. Onun, "rü'yetullah" yerine "rü'yetü'r-rabb" ifadesini kullanarak söze başlaması dikkat çekicidir. Nitekim meselenin tahlilinde; "rü'yetullah" terkiibini de kullanmakla beraber, "rü'yetü'r-rabb" terkiibini çokça tercih ettiği görülmektedir. Onun bu tercihi, "rü'teyullah" yerine "rü'yetü'r-rahmân", "rü'yetü's-selâm" vb. Esmâü'l-Hüsnâ'nın "rü'yet" kelimesine muzafun ileyh yapılarak kullanılabileceğini de çağrıştırmaktadır.

Mâtürîdî'nin Allah'ın ahirette görüleceğinin gerekli ve hak olduğuna dair sunduğu delilleri, sırasıyla şu şekildedir:

1. İlk delili; lafız manası ile "Gözler O'nu idrak edemez, fakat O gözleri idrak eder"<sup>34</sup> ayetidir. Ona göre Rabb görülemeyecek olsaydı, ayette gözlerin O'nu idrak edemeyeceğinin nefyedilmesi hikmetsiz kalırdı. Zaten Rabb'in dışında kalan hiçbir şey, gözler olmadan idrak edilemez. Yani insan her şeyi gözleriyle idrak edip algılayabilir fakat Rabb'i algılayamaz. Ayette her şeyi görüp algılayan gözlerin, sadece

<sup>31</sup> *Kitâbü't-Tevhîd ve Kitâbü't-Te'vilât*'ın daha geniş kaynak kritiği için bkz. Metin Avcı, *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2022), 40-50.

<sup>32</sup> Ahmet Ak, "Mâtürîdî ve Mâtürîdilik ile İlgili Türkçe Akademik Çalışmaların Değerlendirmesi", *İslami Araştırmalar Dergisi, Journal of Islamic Research* 29/2 (2018), 383.

<sup>33</sup> el-Mâtürîdî, *Tevhîd*, 120.

<sup>34</sup> Ayet mealleri için bkz. *Yüce Kur'an ve Açıklamalı -Yorumlu Meâlî*, trc. Abdülkadir Şener- M. Cemal Sofuoğlu- Mustafa Yıldırım (İzmir: Tibyan Yayıncılık ve Matbaacılık, 2020), el-En'âm 6/103.

Rabb'i algılamaktan nefyedilmiş olması, Rabb'in görülebileceğinin delilidir. Mâtürîdî'nin *Tevhîd*'de kullandığı lafız ve cümleler, *Te'vilât*'taki lafız ve cümlelerle neredeyse bire bir, kelimesi kelimesine aynıdır. Örnek olmak üzere burada ifadenin Türkçe okunuşunu şu şekilde verebiliriz: "İndenâ lâzimun ve hakkun min ğayri idrâkin velâ tefsirin. (*Te'vilât*'ta: Ve'l-Kavlü bihâ lâzimun 'indenâ fi'l-âhireti ve hakkun). Velav kâne lâ yürâ lem yekûn linefyi'l-idrâki hikmeten, iz lâ yüdrakü ğayruhü biğayri rü'yetin. (*Te'vilât*'ta: ...bi ğayri'r-rü'yeti).<sup>35</sup>

Görüldüğü üzere; Mâtürîdî'nin her iki eserinde de bu delilin sunumunda uyum vardır. Farklılık ise; *Te'vilât*'ta rü'yetin ahirette gerçekleşeceği belirtilmişken, *Tevhîd*'de belirtilmemiş olmasıdır.

2. Mâtürîdî'nin ikinci delili; "Rabbim! Bana kendini göster de Sana bir bakayım!"<sup>36</sup> ayetiyle ilgili yaptığı şu açıklamadır: "Şayet rü'yet caiz olmasaydı; Rabb'ini görmek isteyen Mûsâ, Rabb'i hakkında cahil birisi konumunda olurdu ki; Rabb'i hakkında cahil olan birisinin, O'nun risaletine uygun ve vahyine karşı da güvenilir olması ihtimal dahilinde olmazdı." Ona göre Hz. Mûsâ, talebinde cahil birisi olmayıp bilakis Rabb'in görülmesinin mümkün olduğunu bilerek bu talebini yapmıştır. Nitekim tıpkı Mûsâ gibi farklı konular için Allah'tan talepte bulunan Hz. Nuh, Hz. Âdem ve başka peygamberler de olmuştur. Ancak Yüce Allah, kimisinin taleplerini nehyetmiş, kimisini de kınayarak uyarıda bulunmuştur. Oysaki bu rü'yet talebinden dolayı Hz. Mûsâ'yı nehyetmemiş ve ümitsizliğe de düşürmemiştir. Kaldı ki Rabb'in görülmesi caiz olmasaydı, Mûsâ'nın bu talebi küfre kadar varırdı. Ayrıca Allah, Mûsâ'nın bu talebine aynı ayetin devamında, "Fakat şu dağa bak, eğer dağ yerinde kalırsa o zaman Beni görebilirsin" şeklinde cevap vermiştir. Yine ona göre; "Hz. Mûsâ'nın maksadı Rabb'i görmek değildi bilakis o kendisiyle Allah'ı bileceği bir mucize talep etmiştir" denilse, bu birkaç sebepten dolayı mümkün olamaz. Öncelikle Allah, sözü geçen ayette Mûsâ'ya "Beni asla göremeyeceksin!" demiştir, yoksa; "Sen mucizemi göremezsin" dememiştir ve ona zaten mucize göstermiştir. İkincisi; Hz. Mûsâ'nın mucize talebinde bulunduğunu söylemek; onu mucizeler yeterli olduğu halde, inatlaşarak devamlı şekilde mucize isteyen inkarcıların durumuna düşürdü. Üçüncüsü; Allah söz konusu ayette, "Fakat şu dağa bak, eğer dağ yerinde kalırsa o zaman Beni görebilirsin" buyurmuştur. Dağın

<sup>35</sup> el-Mâtürîdî, *Tevhîd*, 120. Krş. el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/48. Mâtürîdî'ye göre ayette geçen "Ebsâr" lafzından maksat gözlerdir ve burada kinâye olarak kullanılmıştır. Bu, bilginin kendisiyle elde edildiği kalp gözüdür. İdrakin reddedilmesi, ahirette Allah'ın görüleceğinin işaretidir. (Bkz. el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/165-166).

<sup>36</sup> el-A'râf 7/143.

yerinde kalması, yerinde kalamadığı bir mucizeden daha aşağıda bir mucizedir. Bütün bunlar, Hz. Mûsâ'nın talebindeki maksadının mucize olmadığını göstermektedir.”<sup>37</sup>

Bu delilin sunumunda da mana bakımından tam bir uyum söz konusu iken, ibaredeki farklılık şu şekildedir: *Tevhîd*'de; “Ve kad erâhül-âyâti” ifadesi, *Te'vilât*'ta; “İz kad erâhül-âyâti alâ mâ zekernâ” şeklindedir. *Te'vilât*'taki bu ifade, “biz bu konuyu daha önce *Tevhîd*'de zikrettik” anlamında düşünülmelidir. Bu bize *Tevhîd*'in *Te'vilât*'tan önce yazıldığına bir göstergesidir. Yine *Tevhîd*'de; “Tean-nudu'l-keferati” yazılmışken, *Te'vilât*'ta; “Sanîu'l-keferati” şeklinde yazılmıştır. Son olarak *Tevhîd*'de; “Dûne'l-âyeti'lleti lâ yestekırru ma'ahe” yazılan ibare, *Te'vilât*'ta; “Hiye dûne'l-leti lâ yestekırru ma'ahe” şeklinde yazılmıştır.

Mâtürîdî, her iki eserinde de ikinci delil olarak sunduğu “Rabbim! Bana kendini göster de Sana bir bakayım!” ayetiyle ilgili, *Te'vilât*'ta şu ilave bilgileri de naklederek, rû'yeti kabul etmeyenleri eleştirmiştir. Ona göre bazı kimseler (Mu'tezile mensuplarını ve el-Kâ'bi'yi kast ediyor), Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görmeyi kendisi için talep etmediğini, bilakis “Biz Allah'ı kendi gözlerimizle açıkça görmedikçe sana asla inanmayız”<sup>38</sup> ayetinde ifade edildiği üzere, kavmi ondan böyle bir talepte bulunduğundan dolayı, kavmi adına bunu istediğini söylemişlerdir. Mâtürîdî'ye göre bu görüş doğru olmaktan uzaktır. Çünkü Hz. Mûsâ bu talebi kavmi için yapmış olsaydı, “Rabbim! Bana kendini göster de Sana bir bakayım!” demek yerine, “Rabbim! Onlara kendini göster de Sana bir baksınlar” derdi. Yine o birtakım kimselerin, “Hz. Mûsâ'nın amacı Rabb'i görmek değildi bilakis o kendisiyle Allah'ı bilebileceği mucizeler ve deliller istemiştir” dediklerini aktarır. *Tevhîd*'de onun bu konuya “fein kîle/şayet denilse ki” şeklinde değindiğini ve bunu üç yönden delil getirerek reddettiğini açıklamıştık. Mâtürîdî bu görüşün doğrudan uzak olduğunu tekrar ederek, önceki söylediklerine ilaveten şunları zikretmiştir: “Allah Mûsâ'ya, taşa vurunca ondan on iki göz pınarın fışkırdığı asâ, denizin ikiye ayrılması, düşmanın helaki, beyaz el ve bunların dışında başka bir mucizeye ihtiyaç bırakmayacak şekilde mucizeler ve deliller vermiştir. Bütün bunlar Hz. Mûsâ'nın ayrıca bir mucize istediğini değil, gerçekten de

<sup>37</sup> el-Mâtürîdî, *Tevhîd*, 120-121. Krş.: el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/48.

<sup>38</sup> el-Bakara 2/55. Allah'ın ahirette görüleceğini kabul etmeyenler, bu ayetle istidlalde bulunarak “Şayet Rû'yetullah imkan dahilinde olsaydı, onlar azaba müstahak olmaz ve kendilerine yıldırım çarpmazdı” demişlerdir. (Bkz. el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/132-133).

Rabb'i görmeyi talep ettiğini göstermektedir ve onun mucize talep ettiğini söyleyenlerin görüşlerini boşa çıkarmaktadır.<sup>39</sup>

3. Mâtürîdî'nin üçüncü delili; Hz. İbrahim'in kavmiyle yaptığı fikir tartışmasında söylediği sözdür. Buna göre; güneş, ay ve diğer yıldızlar batıp kaybolduklarında, Hz. İbrahim kavmine; "batıp kaybolan şeyleri sevmem"<sup>40</sup> demiştir. Çünkü bir şeyin batıp kaybolması, sürekliliği olmadığının göstergesidir. Yoksa Hz. İbrahim "ben görülebilen bir Rabb'i sevmem" dememiştir.<sup>41</sup> Mâtürîdî'ye göre; Hz. İbrahim'in münakaşa ettiği kavmine karşı yürüttüğü bu istidlâl, rü'yetü'r-rabb'in delilidir. Çünkü İbrahim, batıp giden Rabb'i sevmez. Bunun anlamı, "İbrahim görülebilen Rabb'i sever" demektir. Onun bu delili de sanki *Tevhîd*'den kopya edilmiş gibi durmaktadır. Mana bakımından aralarında hiçbir fark bulunmazken, *Tevhîd*'deki "lâ yuhibbu" kelimesi, *Te'vilât*'ta "lâ uhibbu" şeklinde yazılmıştır. Yani üçüncü tekil şahıs olan "sevmez" yerine, birinci tekil şahıs olan "sevmem" ifadesi kullanılmıştır.

4. Dördüncü delil; "O gün birtakım yüzler, sevinçten ıslıl ıslıldır. Çünkü Rabb'lerini seyretmektedirler"<sup>42</sup> manasındaki ayettir. Ona göre Mu'tezile mezhebi, bu ayetin "Çünkü Rabb'lerini seyretmektedirler" kısmını bu manasıyla kabul etmeyip, "Rabb'lerinin nimetlerini beklerler" şeklinde anlam verirler. Mâtürîdî, dört sebepten ötürü onların görüşünü reddeder. Birincisi; bekleme vakti dünyada olup, ahirette olmayacaktır. Çünkü ahiret; dünyada iken vaat edilenlerin gerçekleşme ve var olma yurdudur. Yani ahiret nimetin beklendiği yer olmayıp, kavuşulduğu yerdir. Kişinin hak ettiği karşılığı göreceği ve herkesin kendi haline düştüğü endişe etme vakti bundan istisnadır. İkincisi; ayette "Birtakım yüzlerin ıslıl ıslıl olacağına haber verilmesi", ahiretteki sevabın hemen gerçekleştiğinin delilidir ve ahiretin bekleme yurdu olmadığının bir başka göstergesidir. Üçüncüsü; "Rabb'lerini seyretmektedirler" ayetindeki "ilâ" edatı, bir şeye bakmak için kullanılır yoksa bir şeyi beklemek için değil. Dördüncüsü; ayet müjde

<sup>39</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/47.

<sup>40</sup> el-En'âm 6/76.

<sup>41</sup> el-Mâtürîdî, *Tevhîd*, 122. Krş.: el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/ 49.

<sup>42</sup> el-Kıyâmet 75/22-23. Mâtürîdî, ayette geçen "vücu" kelimesiyle kinaye yapıldığını ve bununla kişilerin bizzat kendilerinin kastedildiğini düşünmektedir. Çünkü yüzün bizzat kendisi sevinci ve mutluluğu, hüznü ve felaketi anlama kabiliyetinde yaratılmamıştır. Ancak kişinin nefsi yani bizzat kendisi, herhangi bir işten zevk aldığı anda bu mutluluk yüzüne yansır. Felaketi yaşadığında ise yüzü asılıp kapkara kesilir. (Bkz. el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16/300-301).

ayeti olup, mü'minlerin elde ettiği nimetin büyüklüğünü dile getirmektedir. İntizâr ise müjde konumunda değildir. Ahiretin intizar yeri olduğunu söylemek, ayetin gerçek anlamından uzaklaşıp, Allah hakkında hüküm vermektir. Mu'tezile mezhebinin rü'yetullah görüşünü bu şekilde eleştiren Mâtürîdî, devamında; Allah'a nispet edilen kelam, fiil, kudret ve irade sıfatlarındaki gibi Allah'a benzemeyi ifade eden bütün manaların, O'ndan nefyedilmesi gerekliliğinin de altını çizmiştir. Ona göre "el-Kavlü bi'n-nazari ilâllah"ın şartı budur. Allah'a varlık nispet edilmesi de bunun gibidir. Allah'ın rü'yeti hiç kimseye ikram etmeyeceğini iddia edenler, onu yaratılanlarla kıyas ederek böyle demişlerdir. Oysaki "Rahman arşa istivâ etti"<sup>43</sup> ayeti ve benzerleri de rü'yetullah gibidir. Bu ayetleri yaratılmışların durumuna göre değil, benzersizlik durumuna göre anlamak gerekir.<sup>44</sup>

Mâtürîdî'nin dördüncü delilini sunduğu bu pasaj gerek delil sıralaması gerekse mana ve ibare bakımından, *Tevhîd*'in kopyası gibidir. İbaredeki birkaç kelimenin yazılışı dışında, iki eser arasında hiçbir fark yoktur. *Tevhîd*'de geçen "li evcühin", "ta'zîm", "bi'r-rü'yeti" ve "Ve in kâne'l-kavlü" ibareleri, *Te'vilât*'ta; "li vücühin", "azîm", "fi'r-rü'yeti" ve "Ve izâ'l-kavlü" şeklinde yazılmıştır. Bunların ise manayı etkilemediği açık bir şekilde görülmektedir.

5. Mâtürîdî'nin beşinci delili; "Güzel işler yapanlara daha güzeli ve bir de ziyade vardır"<sup>45</sup> manasına gelen ayettir. Ona göre bu ayette ifade edilen ziyadelik, başka rivayetlerde Allah'ı seyretmek olarak bildirilmiştir. Hatta bu ziyadelik, direkt olarak Allah'ın ahirette görüleceğini çağrıştırmaktadır. Eğer öyle olmasaydı, bu ziyadelik başka manalara da hamledilebilirdi.<sup>46</sup> Ona göre; sahabe, tâbiin ve daha sonra gelen âlimlerin çoğunluğu, rü'yeti bir hakikat olarak görmüşler ve ayetteki ziyadeliği rü'yet olarak yorumlamışlardır. Onun her iki eserinde, bu deliline dair sunduğu bilgiler gerek lafız ve gerekse mana bakımından birebir aynıdır.

<sup>43</sup> Tâhâ 20/5.

<sup>44</sup> el-Mâtürîdî, *Tevhîd*, 122-123. Krş. el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/49-50. Ayrıca ilgili pasaj bilgilerinin uyumunu gösteren *Te'vilât* nüshalarını karşılaştırınız: el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16/302-304.

<sup>45</sup> Yûnus 10/26.

<sup>46</sup> el-Mâtürîdî, *Tevhîd*, 124. Krş. el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/50. Mâtürîdî, ayette geçen ziyadeliğin rü'yet olduğunu söylemekle beraber, bunun kesinliğinin Allah'tan gelen bir haber olmadan bilinemeyeceğini de eklemiştir. (Bkz. el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/45). Yine de bu ziyadeliğe ilgili iki ihtimal bulunduğunu, bunlardan birinin rü'yet, diğerinin ise insan hayali ve temennisinin ötesinde kalan, cennetliklere verilecek olan nimetler olduğunu söylemiştir. (Bkz. el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14/117).



6. Mâtürîdî, Allah resulünden rivayet edilen şu hadisi, altıncı delil olarak sunmuştur: “Kıyamet gününde hiçbir haksızlığa maruz kalmadan ayı gördüğünüz gibi Rabb’inizi göreceksiniz.”<sup>47</sup> Allah resulüne, “Sen Rabb’ini gördün mü?” diye sorulmuş, o da “kalbimle gördüm” diyerek cevap vermiştir. Mâtürîdî, “Ey iman edenler! Peygambere (yerli yersiz) sorular sormayın. Zira cevabı açıklandığında hoşunuza gitmeyebilir”<sup>48</sup> manasındaki ayete dikkat çekip, Allah resulünün bu ayetteki uyarıya rağmen, soru sahibini reddetmediğini ve sorusunu cevapladığını söylemiştir. Kaldı ki soru sahibi, kalple görmeyenin ne demek olduğunu bildiğinden dolayı, bunun mahiyetinin ne olduğunu tekrardan sormamıştır. Allah resulü, nasıl olur da mü’minlerin alıkonuldukları bir meselede, onları soru sormaktan menetmemiş ve kınamamıştır? Bilakis Allah’ın görülmesi hususunun imkânsız olmadığını bildiğinden dolayı, soru sahibini yumuşak bir sözle cevaplamıştır.<sup>49</sup> Mâtürîdî’nin sunduğu bu delili de her iki eserde mana ve lafız olarak aynı olup, sanki kopya edilmiş gibidir.

7. Mâtürîdî, Yüce Allah’ın; mü’minlere dünyada yaptıklarından daha iyisi ile ahirette mukabelede bulunacağını vadettiğini söylemiştir. Bu onun rü’yetü’r-rabb’in hak ve lazım olduğuna dair yedinci delilidir. Ancak onun bu sözüyle hangi ayeti kastettiği müphem kalmıştır.<sup>50</sup> Mâtürîdî, açıklamasını şu manaya gelecek şekilde devam ettirmiştir: “Akılların güzel gördüğü tevhidin ve onun benimsenmesiyle

<sup>47</sup> el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, “Tevhid”, 24. Hadiste geçen “lâ tudâmüne” kelimesi, mimin şeddeli yani “lâ tudâmmüne” okunması durumunda, “birbirinize katılmak suretiyle kalaba olmadan O’na bakacaksınız” anlamına gelirken, şeddesiz okunduğunda ise, “bir kısmınız görüp bir kısmınız görmeyecek değilsiniz, zulme maruz kalmadan hepiniz göreceksiniz” anlamına gelir. (Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an Tercümesi*, trc. Fadıl Ayğın, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Vakfı Yayınları, 2017), 61.)

<sup>48</sup> el-Mâide 5/101.

<sup>49</sup> el-Mâtürîdî, *Tevhid*, 124-125. Krş. el-Mâtürîdî, *Te’vilât*, 6/50-51. Mâtürîdî’ye göre İsrailoğullarına yıldırım çarpmasının sebebi gerçeği öğrenmek yerine, sıkıntı çıkarmak maksadıyla sorular sormuş olmalarıdır. (Bkz. el-Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1/132-133).

<sup>50</sup> *Kitâbü’t-Tevhid Tercümesi*’nde Mâtürîdî’nin işaret ettiği ayetin, 9.Tevbe Sûresi 121. ayet olduğu ihtimali üzerinde durulmuştur. (Bkz. *Kitâbü’t-Tevhid Tercümesi*, 102.) *Te’vilâtü’l-Kur’an Tercümesi*’nde ise; Mâtürîdî’nin kastettiği ayetin 16.Nahl Sûresi 97. ayet olabileceği söylenmiştir. (Bkz. *Te’vilâtü’l-Kur’an Tercümesi*, 6/62.) Oysaki Mâtürîdî; sözü geçen her iki ayetin tefsirinde de rü’yettullah meselesine değinmemiştir. Kanaatimizce işaret ettiği ayetler bunlar olsaydı, oldukça önemseyeceğini düşündüğümüz bu konuya, bu ayetleri açıklarken değinirdi. Biz onun burada işaret ettiği ayetin, beşinci delil olarak sunduğu ziyadeli bildiren ayet (Yûnus 10/26) veya sözü geçen ayetlerden çıkarıldığı ortak hüküm olabileceği kanaatindeyiz.

elde edilen imanın üstünde, sevabı daha yüksek bir amel yoktur. İnsan aklı; iyi görmese bile cennete dair vaat edilen karşılıklar, yaratılış itibariyle güzeldir. Nitekim aklın güzel gördüğünü güzel görmeyecek başka akıllar söz konusu olamaz. Ancak insan fitratının zevk aldığı bir şeyden, meleklerde olduğu gibi başka bir fitratın zevk almaması söz konusu olabilir. Azap ve ceza durumu da böyledir. İşte bütün bunlar, Allah'ın görüleceğini benimsemeyi gerektirir. Allah'ın vadettiği ihsanın yüceliğine ancak bu şekilde ulaşılır. Bu öyle bir ihsandır ki; mü'minler için görmeden duyular ötesi olarak kulluk ettikleri varlığın, görünür ve duyulur hale gelmesidir. Talep edilen sevabın gerçekleşmesi bunun gibidir.<sup>51</sup> Mâtürîdî muhtemelen, bu dünyada iyilik yapanların ahirette daha güzeli ile karşılık bulacağına dair ayetlerden ortak mana olarak çıkardığı bu hükmü, rü'yetü'r-rabb meselesine delil yapmıştır. Onun bu deliliyle ilgili her iki eserinde kullandığı lafız ve manada da birebir uyum vardır.

8. Mâtürîdî'nin sekizinci delili, Allah'ın görülmesinin sadece teo-ride kalan bir ilim olamayacağı hususudur. Çünkü bütün âlimler herhangi bir şüpheye yer bırakmayan bir katiyetle ahirette Allah'ın görüleceğini söylemişlerdir. Bu bilgi istidlâle dayalı bir bilgi olmayıp, müşahedeye dayalı bir bilgidir. Tereddütlerin hükmetmediği gerçek bilginin sağlanması, mucizelerin çokluğu durumunda bile kolay değildir. Nitekim Yüce Allah, "Biz onlara istedikleri gibi melekler indirsek, ölüleri kendileriyle konuşursak, hatta bütün mucizeleri de önlerine sersek, Allah dilemediği sürece yine de inanmayacaklardır"<sup>52</sup> buyurmuştur. Oysaki inkâr edenler, ahirette peygamberleri dünyada iken yalanlamadıklarını söyleyerek mazeretler sunmaya devam edip, yalan yere yeminler edeceklerdir. Vaktiyle söylenen şeyler başlarına geldiği zaman, sanki gündüzün kısa bir süresinde yaşamış gibi olacaklardır. Nasıl ki istidlâli bilgi müşahedeye dayalı bilgi gibi olamaz ise, müşahedeye dayalı bilginin de istidlâli bilgi gibi olması imkân dahilinde değildir. Bu da göstermektedir ki; dünyada iken istidlâl ile bildiğimiz Allah'ı, ahirette görmek, müşahede bilgisini gerektirir. İstidlâli bilgide eşitlik vardır yani dünyada iken inanan ile inkârcı arasında herhangi bir fark yoktur. Ancak rü'yetullah müjdesi, sadece inananlara özel bir durumdur ve Allah'ı mükafat olarak görmek onların haklarıdır.<sup>53</sup> Mâtürîdî'nin açıklamaları, her iki eserinde de lafız ve mana bakımından neredeyse aynıdır. Ancak *Tevhîd*'de yukarıda

<sup>51</sup> el-Mâtürîdî, *Tevhîd*, 125. Krş. el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/51.

<sup>52</sup> el-En'âm 6/101.

<sup>53</sup> el-Mâtürîdî, *Tevhîd*, 125-126. Krş. el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/51-52; 16/303-304.

aktardığımız bilgilerin istidlâli bilgiden itibaren olan kısmı, muhakkik tarafından dokuzuncu delil olarak numaralandırılmıştır.<sup>54</sup>

Mâtürîdî, rü'yetullah konusundaki delillerini bu şekilde sıraladıktan sonra, tekrar “Gözler O’nu idrak edemez” ayetine dönerek, Allah’ın ahirette idraksiz görüleceğini ilave bilgilerle yinelemiştir. Çünkü ona göre; Allah rü’yeti reddetmeden idraki reddederek, Kendi zâtını övmüştür. Bilginin gerekliliğini ve kuşatmanın reddini ifade eden, “Onlar Allah’ın ilminin genişliğini kavrayamazlar”<sup>55</sup> beyanı da bunun gibidir. İdrak meselesinde de aynı şey geçerlidir. Ayrıca idrak sınırlı şeyleri kuşatmak manasına gelir ki; Allah Teâlâ sınırlı olarak nitelendirilmekten tenzih edilir. Çünkü sınırlı olmak sonlu olmaktır ve kendisinden daha üstün olana karşı eksikliklerdir. Sınırlı olmak, aynı zamanda cüzlerden müteşekkil olmak demektir. Allah ise bölünmez, parçalanmaz ve tükenmez bir zâtî birliğe sahiptir. Allah hep vardı ama ne sınırlanan ne de sınırlayan vardı. Allah hiçbir değişikliğe uğramadan hep aynıdır ve sınırsızdır. Ayrıca her varlığın kendine özgü tat, renk, koku vb. ayırt edici özellikleri vardır. Yüce Allah bu varlıkların her biri için idrak edileceği ve kuşatılacağı bir yön yaratmıştır. Akıllar ve arazlarda bunun gibidir. Böylece Allah, herhangi bir sınır veya cihete tabi olmadığını bildirmiştir. Allah’ın görülmesi ve bilinmesinin açıklaması budur.<sup>56</sup> Mâtürîdî’nin bu açıklamalarında, lafız ve mana bakımından iki eserinde de birebir uyum vardır.

Mâtürîdî konuyu bu şekilde delillendirdikten sonra, her iki eserinde de yine lafız ve mana bakımından aynı uyum içerisinde olan, rü’yetin gerçekleşmesinin birkaç şekilde olacağı hususundaki görüşüne geçmiştir. Ona göre rü’yetin şekillerinin ne olduğunun bilgisi, türünün bilinmesine bağlıdır. İdrak, bir şeyin bütün yönlerine vakıf olmak manasını ifade eder. Örneğin gölge gerçekte görülebilir bir şey-

<sup>54</sup> el-Mâtürîdî, *Tevhîd*, 126.

<sup>55</sup> Tâhâ 20/110. Mâtürîdî; duyu organları dahil, yüzdeki ve vücuttaki bütün organların gizli birer yönü bulunduğunu söylemiştir. Göz görür, kulak işitir ama nasıl gördükleri ve nasıl işittikleri bilinmez. El bir şeye dokunduğu zaman, o şeyin sertliğini veya yumuşaklığını hissedebilir ama bunu nasıl hissettiği bilinmez. Gözün kuşatması için de bu söz konusudur. Zaten Allah idrak edilmekten ve ihata edilmekten en uzak olandır. O’nun bilinmesi duyularla ve müşahedeyle değil, bilakis mucize ve delilleriyledir. O bize Zât’ının kuşatılması ve mahiyetinin idraki ile değil, ilahlığını ve birliğini anlayıp kavrayabileceğimiz delilleri ve mucizeleriyle rehberlik etmektedir. Bütün bunlar Allah’ı kalplerinde tasvir eden Mücessime’ye bir red niteliğindedir. Çünkü onların te-lakkilerinde Allah’ı yaratıklara benzetme vardır. (Bkz. el-Mâtürîdî, *Te’vilât*, 5/166-167).

<sup>56</sup> el-Mâtürîdî, *Tevhîd*, 126-127. Krş. el-Mâtürîdî, *Te’vilât*, 6/52-53.

dir ancak güneş olmadan idrak edilemez. Şayet gölgenin idraki güneş bağılı olmasaydı, güneş battıktan sonra da gölgenin görülebilmesi gerekirdi. Gölgenin idraki ancak kendisine tayin edilen sınırlılık ile olabilir. Gündüzün de bir sınırlılığı vardır, görülür fakat sınırlılığı kendi başına bilinemez. Karanlık da böyledir, ucu başı bilinip kuşatılamaz. Ay da böyledir. Sınırları ve genişliği bilinemediği için kuşatılamaz. Buna rağmen tam olarak görülebilmektedir. Mâtürîdî'ye göre bu konunun esası, naslarda geldiği şekilde rü'yeti kabul edip benimsemek, yaratılmışlığı çağrıştıran her türlü manayı Allah'tan nehyetmektir. Naslarda herhangi bir açıklama olmadığı için de te'vilden kaçınılmaktır.<sup>57</sup>

### 3. Mâtürîdî'nin el-Kâ'bi'ye Bazı Eleştirileri

Mâtürîdî'ye göre el-Kâ'bi, rü'yetin idrakten ibaret olduğunu söylemiş ve bununla rü'yetullahın imkânsızlığını savunmuştur. O, idrak ile ilgili açıklamayı daha önce yaptığını söylemiştir. Onun *Tevhîd*'deki ifadesi lafzen şu şekildedir: “Sümme ihtecce el-Kâ'bi biennehû el-idrâkü. Kad beyyennâ.”<sup>58</sup> Mâtürîdî'nin bu ifadesi *Te'vilât*'ta yoktur.

Mâtürîdî, el-Kâ'bi'yle ilgili bu cümlesinden hemen sonra, her iki eserinde de mevcut olan açıklamasını şu şekilde devam ettirmiştir: “el-Kâ'bi şöyle bir iddiada bulunmuştur: Algımızın dışında bulunan bir şeyin bilinmesi ancak şartlar sağlandığı takdirde mümkün olabilir. Yine aynı şekilde görmenin şartları sağlandığı takdirde görmek mümkün olabilir. Görmenin şartları ise; görenle görülen ve görülenin işgal ettiği yer arasındaki mesafe, karşılıklı bir pozisyonda bulunma, havanın ulaşması, karşı pozisyondakine göre çok küçük veya çok büyük olmama ve çok uzak mesafede bulunmamaktır. Şayet bu şartlar gerçekleşmeksizin görmek imkân dahilinde olsaydı aynı şekilde şartları gerçekleştirmeksizin görmek de mümkün olurdu.”<sup>59</sup> İki eseri karşılaştırdığımızda; sadece ibareye başlarken bir farklılık görülmektedir. Buna göre *Tevhîd*'deki ibare, “Sümme ze'ame enne'l-ilme bi'l-ğâibi” şeklinde iken, *Te'vilât*'ta, “Sümme ze'ame el-Kâ'bi enne'l-ğâibe” şeklindedir.

Mâtürîdî, el-Kâ'bi'nin bu görüşünde birkaç hata olduğunu söylemiştir. Ona göre el-Kâ'bi; rü'yette ölçü olarak kendi cevherini esas almıştır. Oysaki kendisi de çok iyi bilmektedir ki; onun cevherinin dışında kalıp bir tek konumda görülebilen cevherler de vardır. İnsanın kendi cevheriyle onları görüp algılamasını bir kenara bırakın, bilgisiyle bile onları kuşatamaz. Melekler, cinler vb. olanlar bizi görebildikleri halde, bizler onları göremeyiz. Bir de tahta kuruları ve sivri

<sup>57</sup> el-Mâtürîdî, *Tevhîd*, 127-128. Krş. el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/53.

<sup>58</sup> el-Mâtürîdî, *Tevhîd*, 126.

<sup>59</sup> el-Mâtürîdî, *Tevhîd*, 128. Krş. el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/53.

sinekler gibi küçük cüsseli varlıkları gözler görse bile bunların idraki söz konusu değildir. Kirâmen Kâtibin melekleri, bizim bütün amellerimizi ve bütün sözlerimizi duyar. Biz bunu kendi cevherimizle ölçüp değerlendirmek isteseydik bütün bunları inkâr etmek zorunda kalırdık ki; bu son derece korkunç bir durum olurdu. Tenlerin, derilerin ve onun dışındaki organlarımızın konuşacağından bahsedilmesi de bunun gibidir. Şayet böyle bir imtihan dünya için söz konusu olsaydı, çok büyük bir hadise olurdu. Yine el-Kâ'bi, özelliklerine bağlı olarak iki şeyin temyiz edilmesine yönelik, iki görme olayını birbirinden farklı düşünmüştür. Onun böyle düşünmesinin sebebi, kendilerinin özünde olmayıp sonradan oluşan engeller sebebiyledir. O bunlardan birini kendi özellikleri içerisinde diğeriyle mukayese edecek olsa, kınanacak bir durum ortaya çıkardı. Zaten bütün bunlar onun zikrettiği görme kriterlerinin çarpıklığını ortaya koymaktadır. İkinci olarak; bu dünyada bilginin bütün araçları kullanılmış olsa bile, araz ve cisim dışında bir şey bilinemez. Oysa bunun dışında da mümkün olan gaybın bilgisi vardır. İşte rü'yet bunun gibidir. Üçüncüsü; daha önce zikrettiğimiz üzere el-Kâ'bi'nin belirttiği görme şartlarından hiçbirisi olmasa da gölge, karanlık ve ışık görülebilmektedir. Dördüncüsü de şudur ki; el-Kâ'bi'nin söylediği görme şartlarının hepsi gerçekleşmiş olsa bile, rü'yetin gerçekleşmemesi mümkündür. Bunun sebebi, görülecek şeyin özelliği ve bazı engeller olabilir. Yine onun söylediği görme şartlarının hiçbirisi gerçekleşmese bile, rü'yetin gerçekleşmesi mümkün de olabilir. Bu durum; "Burada bir cisim var ama diğer cisimler gibi değil" diyerek, Allah'a cisim benzetmesi yapan birine, Allah'ın fâil ve âlim sıfatlarıyla karşılık verilip, "Allah hem fâil hem de âlimdir, ama cisim değildir" şeklinde cevap vermeye benzer. İşte rü'yette aynı durum söz konusudur. Ayrıca bizim için rü'yete engel teşkil eden uzaklık ve küçüklük, bizim haricimizdekiler için geçerli değildir. Onların görme yetenekleri buna ulaşabilir. Bu da göstermektedir ki; rü'yetin gerçekleşmemesi engel yüzündendir. Bu engel kalkınca rü'yet gerçekleşebilir. Mâtürîdî'ye göre el-Kâ'bi'nin söylediği şeyler, sadece cisimlerin görülmesine dair bir değerlendirme olduğundan dolayı, onun görme duyusu cisim ve araz dışında kalan şeylerin nasıl görülebileceklerinin yolunu tecrübe etmiş değildir. Yine cisimler çok uzak ve çok küçük olduklarından dolayı, bu durum onların görülmesine engel teşkil ediyor bile olsa, buna rağmen görülebilirler. Bu engeller başkasının görme duyusundan kalkabilir ve bu durumda o her şeyi görebilir. Ölüm meleğinin, yeryüzünün çevresini ve ortasını görmesi bunun gibidir. Şayet ölüm meleği için söz konusu olan bu durum, insanın görme özelliği açısından düşünülse, bunun idraki mümkün olmazdı. Bütün bunlardan ortaya çıkmaktadır ki; el-Kâ'bi'nin görmenin kriterleri olarak belirlediği ölçütler; görülebilen için bir tanım değil, aksine görmeye engel ölçütler için bir tanımdır. İşte tamda bu noktada, engelin ortadan kalkmasıyla göz görebilir.

Yine bilinen bir şeydir ki; her bir cisim görülebilir ancak bunun önündeki engel zâtı sebebiyle görülmesi imkân dahilinde bulunmayan arazdır. Eğer cisim olmadığından dolayı veyahut da el-Kâ'bi'nin görmenin kriterleri olarak öne sürdüğü şartlar gerçekleşmediğinden dolayı rü'yeti reddetmek gerekli olsa bile, onun teorik imkân dâhilinde bulunduğunu kabullenmek gerekir. Çünkü görülemeyen ayn değil, özü sebebiyle görülemeyen arazdır.<sup>60</sup>

Mâtürîdî'nin bu pasajda el-Kâ'bi'ye verdiği cevap her iki eserinde de aynıdır. Ancak onun bu cevabında, manayı çok fazla etkilemeyen fakat ibarede olan bazı farklılıkları şu şekilde tespit ettik: Mâtürîdî *Tevhîd*'de söze başlarken, “Ve kad ahtaa fi hâze'l-fasli bi vücûhin” ifadesini kullanmıştır. *Te'vilât*'ta ise; “Ve hâzê hataun” diyerek söze başlanmıştır. Ayrıca *Tevhîd*'de cevap vermeye başlarken, “Ehadühê” şeklinde cevabının ilk şikkını belirtmiş fakat *Te'vilât*'ta belirtmeden direkt olarak cevaba geçilmiştir. Yine ilk delil izah edilirken *Tevhîd*'de; “tahtakurusu ve sivrisinek” örneği verilmiş, *Te'vilât*'ta ise sivrisinek anlamına gelen “ve'l-Ba'ûd” kelimesi geçmemektedir. Yine pasajın ilk delilinde *Tevhîd*'deki ibare; “alâ mâ izâ eradnâ” şeklinde iken, *Te'vilât*'ta “alâ mâ lev eradnâ” şeklindedir. Ayrıca *Tevhîd*'de; “min nutki'l-culûdi ve'l-cevâriha ve ğayrihâ” ibaresi, *Te'vilât*'ta; “min nutki'l-culûdi ve ğayrihâ” şeklinde olup, “ve'l-cevâriha” kelimesi yoktur. Pasajda ikinci delilin izahı yapılırken *Tevhîd*'deki ibare; “Sümme câe mine'l-ülmi bi'l-ġâibi haricen minhü” şeklinde iken, *Te'vilât*'ta; “Sümme câüzü'l-ülme bi'l-ġâibi haricen minhü” şeklindedir. Pasajın üçüncü delilinin izahına başlanırken *Tevhîd*'de; “beyyennâ” ifadesi kullanılmış, *Te'vilât*'ta ise; “mâ zekernâ” ifadesi kullanılmıştır. Pasajın dördüncü delilinin izahı yapılırken *Tevhîd*'de; “...bi'l-fâ'ili ve'l-âlimi ennehü cismün lâ kezâlike” ibaresi kullanılmış, *Te'vilât*'ta ise; “...bi'l-fâ'ili ve'l-âlimi iz vücide cismün lâ kezâlike” ifadesi kullanılmıştır. Yine *Tevhîd*'de; “ed-dêkkate” fiilinin edatı “kâne” olarak yazılmış iken, *Te'vilât*'ta; “kânet” şeklinde müennes yazılmıştır. Yine *Tevhîd*'de; “rü'yetühü lizâtihi 'arazân” ibaresi, *Te'vilât*'ta; “rü'yetühü lizâtihi 'arazün” şeklinde yazılmıştır. Buraya kadar belirttiğimiz bu küçük farkların dışında en dikkat çekici olan yazım hatası, *Tevhîd*'de; “Ve illâ feküllü aynin yürâ” şeklinde yazılan ibarenin, *Te'vilât*'ta “Ve illâ feküllü ğayrin yürâ” şeklinde yazılmış olmasıdır. Yani “ayn” kelimesi “ġayr” olarak yazılmıştır.

Mâtürîdî'ye göre el-Kâ'bi, rü'yetin dünyada gerçekleşmemesi ile de karşı delil getirmiştir. Aslında el-Kâ'bi'nin bu söylediği mümkündür. Allah dünyada da görülebilirdi. Ancak bu kulların mihnetini düşürüp

<sup>60</sup> el-Mâtürîdî, *Tevhîd*, 128-130. Krş. el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/53-55.

mükellefiyeti kaldırır. Kaldı ki dünya imtihan ve sorumluluk (mihnet ve mükellefiyet) için yaratılmıştır.<sup>61</sup> Mâtürîdî'nin bu kritiği, her iki eserinde de lafız ve mana olarak aynıdır.

el-Kâ'bi, "Mûsâ (a.s)'nın Allah'ı görme talebi; mucizeler vasıtasıyla Allah'ı ilmen kuşatma anlamına gelir" demiştir. Mâtürîdî bu görüşün fasit olduğunu daha önce ortaya koyduğunu belirterek, önceki zikrettiklerine ilaveten şunları söylemiştir: "Hz. Mûsâ'nın talep ettiği şey Allah'ı kuşatma ilmi değildir. O kendisiyle bütün mahlukatın necatına vesile olacak davetle gönderilmiş olan bir peygamberdir ki; bu ancak imtihan ile olur. Çünkü risaleti tebliğ etmek ve Allah'a kulluğa çağırarak şeklinde olan bu görev bir imtihandır. Hz. Mûsâ, bunun bilinciyle Allah'tan rü'yeti talep etmiştir ki; bu sayede değeri yükselsin, Allah indindeki yüce konumunu bilsin. Ya da Allah Mûsâ'dan rü'yeti talep etmesini Bizzat emretmiştir ki; böylece rü'yetin imkân dahilinde olduğunu insanlar bilsin.<sup>62</sup> Mâtürîdî'nin el-Kâ'bi'ye cevap olarak yönelttiği bu eleştirisi, her iki eserinde de aynıdır. Ancak *Tevhîd*'de; "Bel seele er-rü'yete liyecille bihi" ifadesi, *Te'vilât*'ta; "Bel seele er-rü'yete liyecille" şeklinde yazılmış olup, "bihi" kelimesi yoktur.

Mâtürîdî, el-Kâ'bi'nin şu şekilde bir istidlal yaptığını da söylemiştir: "Akılsız olana bir şey gösterilmez. Oysaki Allah, dağa görünmüştür. Dağın aklı yoktur ki Allah'ı bilip görsün." Mâtürîdî bunu şu şekilde cevaplamıştır: Şayet Hz. Mûsâ'nın talep ettiği rü'yet iddia edildiği üzere mucize talebi olsaydı, dağ bunu görüp algılayamazdı. Burada mucize dağın parçalanmasıdır yoksa Allah parçalanması için dağa mucize göstermemiştir. Allah mucizelyi Mûsâ (a.s)'ya göstermiştir ki; bu mucize dağın parçalanmasıdır. Allah "Beni göremeyeceksin" buyurmuş, el-Kâ'bi ise bunu mucizelye yormuştur. Halbuki Mûsâ (a.s) mucizelyi görmüştür.<sup>63</sup> Mana bakımından her iki eserde de tam bir uyum vardır. Ancak *Te'vilât*'ta; "indikâkü'l-cebeli ve inşikâkihi" ifadesi, *Tevhîd*'de; "indikâkü'l-cebeli" şeklinde geçmekte olup, "inşikâkihi" ifadesi yoktur. Ayrıca *Tevhîd*'de; "hamelehü 'ale'l-âyeti" ifadesi, *Te'vilât*'ta "hameltehü 'ale'l-âyeti" şeklinde geçmektedir. Buna göre "Ey Kâ'bi sen bunu mucizelye yormuşsun" manası çıkmaktadır.

Daha sonra el-Kâ'bi, böyle bir durumda kendisinden tövbe etmesi istenilmeyeceği halde, Mûsâ (a.s)'nın neden tövbe ettiğini sormuş ve bunu iki sebebe dayandırarak açıklamıştır. Birincisi Mûsâ (a.s), Allah'ın kendisine gösterdiği mucizelerden sonra rü'yet talebinin küçük

<sup>61</sup> el-Mâtürîdî, *Tevhîd*, 130. Krş. el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/55.

<sup>62</sup> el-Mâtürîdî, *Tevhîd*, 131. Krş. el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/55.

<sup>63</sup> el-Mâtürîdî, *Tevhîd*, 131. Krş. el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/56.

bir günah olduğunu anladığı için tövbe etmiştir. İkincisi ise; alışılmışı göre herhangi bir günah vuku bulmasa dahi olağanüstü hadiselerde tövbenin yenilenmesi geleneğine bağlı kaldığı için tövbe etmiştir.<sup>64</sup> Bu pasaj *Tevhîd*'de bu şekilde direkt olarak el-Kâ'bi'nin dilinden ele alınırken, *Te'vilât*'ta ise; "fein kile" kalıbında, "Şayet Mûsâ'nın talebi Allah'ın emrine uygun idiyse, "Nihayet ayılınca, 'Ey Rabbim! Sen yücelerden yücesin. Tövbeler olsun. Ben Sana inananların ilkiyim"<sup>65</sup> ayetindeki tövbe etmesinin anlamı nedir denilse" şeklinde ele alınmıştır. Ve sebepler *Tevhîd*'de olduğu gibi el-Kâ'bi'nin dilinden değil, "buna şöyle cevap verilir" denilerek, Mâtürîdî tarafından verilmiş cevaplar olarak aktarılmıştır. Ancak verilen cevaplar yine aynı iki sebebe bağlanmış olup, el-Kâ'bi'nin yukarıdaki ifadeleri ile birebir örtüşmektedir.<sup>66</sup>

Anlaşılan odur ki; *Te'vilât*'ı kaleme alan öğrenciler, el-Kâ'bi'nin yukarıda geçen pasajda yürüttüğü istidlal hususunda yanlış not almışlar ve el-Kâ'bi'nin yorumunu Mâtürîdî'ye nispet etmişlerdir. Çünkü İmam Mâtürîdî, el-Kâ'bi'nin iki sebebe bağlayarak ileri sürdüğü iddiasına bir sonraki pasajda şu şekilde cevap vermiştir: "Şayet el-Kâ'bi'nin dediği gibi rü'yet talep etmek küçük günah olsaydı, bir peygamber için münasip olan bunun imkânsızlığının kendisine önceden bildirilmiş olması, onun da bunu terk etmiş olması gerekirdi. İkincisi; yapılacaksa bile bu tövbeyi bayılıp ayıldıktan sonra yapması değil, kendisine bildirildiği için bayılmazdan önce yapmış olması münasip olurdu. Yâni Mûsâ (a.s)'nın sükunete kavuşup korkusundan emin olduğu zamanda değil, dağın parçalanmasına şahitlik ettiği o dehşet anında bu tövbeyi yapmış olması veya bu tövbeyi asâ adeta bir yılan gibi hareket edip uzaklaştığı zaman yapmış olması çok daha uygun olurdu." Ayrıca Mâtürîdî'ye göre Mûsâ (a.s), Allah'ın ahirette rü'yeti vadetmesine dayanarak, gücünün bu dünyada da buna yeteceğini, dolayısıyla rü'yetin burada da gerçekleşebileceğini düşünmüştür. Ancak Yüce Allah'ın, "Beni asla göremeyeceksin!" beyanına muhatap olunca, yaşadığı ve tecrübe ettiği gerçeklerin de neticesinde, kendi fikrinden çaymış ve ayete iman etmiştir. Onun bu durumu imanının odak noktasında mevcut olmakla birlikte, her ayet indikçe ve farzlar yenilendikçe mü'minlerin bunlara iman ihdas etmeleri gibidir ki; aslında baştan ayrıntılarını bilmedikleri bu gerçeklere toptan iman et-

<sup>64</sup> el-Mâtürîdî, *Tevhîd*, 132.

<sup>65</sup> el-A'râf 7/143.

<sup>66</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/56.



miş bulunuyorlardı. Mâtürîdî devamında, el-Kâ'bi'nin "O gün birtakım yüzler, sevinçten ıslıl ıslıldır" ayeti hakkında ileri sürdüğü görüşleri daha önce açıkladığını söylemiştir.<sup>67</sup>

Her iki eserde de Mâtürîdî'nin görüşleri aynıdır. Manada birebir uyum varken, *Tevhîd*'de; "lâkinnehü yahtemilü" ifadesi, *Te'vilât*'ta "ve yahtemilü" şeklinde olup "lakinnehu" ifadesi yoktur. Yine *Tevhîd*'de; "iz kâle lehü len terâni" ifadesi, *Te'vilât*'ta; "li kavlihi len terâni" şeklindedir. Ayrıca *Tevhîd*'de; "ve kad beyyennâ mâ kâle fi kavlihi" ifadesi, *Te'vilât*'ta; "ve kad beyyennâ mâ kâlû fi kavlihi" şeklinde çoğul yazılmıştır. Kanaatimizce *Tevhîd*'deki ifade, el-Kâ'bi'yi işaret ettiği için daha doğrudur çünkü konu onun görüşlerinin reddidir.

Mâtürîdî, Mûsâ kıssası ve "O gün birtakım yüzler sevinçten ıslıl ıslıldır. Çünkü Rabb'lerini seyretmektedirler"<sup>68</sup> ayeti ile ilgili yukarıdaki açıklamalarına ilaveten şu yorumu da yapmıştır: "Kelamda asıl olan şey; belli bir işe ait olduğu müddetçe veyahut kastedildiği manaya yakın bulunduğu sürece, gerçek manasından alınarak başka manaya çevrilebilir, aksi takdirde hakikat manası terkedilemez." Ona göre şu ayetler bunun örneğidir: "(Ey nankör insan!) Rabbinin kudretini görmüyor musun? Bak gölgeyi nasıl uzatıyor?"<sup>69</sup> ve "Görmedin mi Rabbinin fillerle gelen orduya neler ettiğini?"<sup>70</sup> Bu şunun gibidir: "Falancayı gördüm" veya "Falancaya baktım" diyen kimsenin sözü, "gördüm ve baktım" dediği kişinin dışında bir ihtimal taşımaz. Şayet "Falancanın şöyle dediğini ve şöyle yaptığını gördüm" dese, bu ifade ile falancanın şahsını gördüğünü kastetmez. Mâtürîdî'ye göre Mûsâ kıssası ve bu ayetin durumu aynen böyledir.<sup>71</sup> Konuyla ilgili bu pasaj her iki eserde de ibare ve anlam bütünlüğüne sahiptir. Ancak tam bu noktada *Te'vilât*'ta, *Tevhîd*'de bulunmayan şu cümle nakledilmiştir: "Dirâr b. Amr'ın Basra'ya gelerek şöyle dediği rivayet edilmiştir: 'Ey Basra Halkı! Ya Mûsâ Müşebbihe'dendi ya da Allah görülebilirdir. Çünkü Mûsâ, görülemeyeceği halde Allah'ı görmeyi talep etmişse, O'nun hakkında bilgisiz ve yaratılanları Yaratan'a benzeten kişi konumunda olmuştur."<sup>72</sup>

Mâtürîdî, el-Kâ'bi'ye yönelttiği eleştirilerini toparlayarak, her iki eserinde de bulunan şu açıklamalarla devam ettirmiştir: "Bu konunun aslı özeti şudur: el-Kâ'bi'nin söylediklerini iyi düşünen bir kimse, onun Müşebbihe mezhebinin görüşlerini benimsediğini anlar. Çünkü

<sup>67</sup> el-Mâtürîdî, *Tevhîd*, 132. Krş. el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/56.

<sup>68</sup> el-Kıyâmet 75/22-23.

<sup>69</sup> el-Furkân 25/45.

<sup>70</sup> el-Fil 105/1.

<sup>71</sup> el-Mâtürîdî, *Tevhîd*, 133. Krş. el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/56-57.

<sup>72</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/57.

o, belli şartlar sayesinde gerçekleşecek olan rü'yetin temel manasını zikretmemiş, sadece gerçeğin böyle tespit edileceğinden dem vurmıştır. Halbuki duyulur alemdeki her fâilin ve her âlimin cisim olduğu, dolayısıyla duyular ötesi âlemde de böyle olması gerektiği hususu, Müşebbihe mezhebinin sözüdür. Ayrıca el-Kâ'bi; kendisine delil olması için cismin görülmesinin ne manaya geldiğinden bahsetmiş ama cisim olmayan şeyin ne manaya geldiğinden bahsetmemiştir. Yine o, cismin uzaklığı ve küçüklüğü sebebiyle de rü'yetin gerçekleşmeyeceğini söylemiştir ki; uzaklık ve küçüklük Allah Teâlâ'dan zâildir. Ayrıca o, "Gözler O'nu idrak edemez, fakat O gözleri idrak eder"<sup>73</sup> ilahi beyan ile, Allah'ın Kendi zâtını övdüğünü söyleyerek delil getirmiş ve "Bu niteliğin yok olması mümkün değildir" demiştir. O halde ona, "Her şeyin yaratıcısı O'dur"<sup>74</sup> ve "O'nun gücü her şeye yeter"<sup>75</sup> ayetleriyle de delil getirilmelidir. Nitekim bu niteliklerin de Allah'tan yok olması mümkün değildir.<sup>76</sup> Şu halde, el-Kâ'bi'nin ileri sürdüğü şartlar dikkate alınmadan da Allah görülebilmekle vasıflandırıldığına göre, onun bu yönteminin rü'yetin künhünü anlatan bir yöntem olmadığı, mutlak manada sabit olmuştur.<sup>77</sup>

Mâtürîdî'nin el-Kâ'bi'ye yönelik eleştirilerini tamamladığı bu pasajlarda gerek manada gerekse ibarede birkaç kelimenin farklı kullanımını dışında tam bir uyum olduğu görülmektedir. Ayrıca *Tevhid*'de; Müşebbihe için "en-nihletü" ifadesi kullanılırken, *Te'vilât*'ta; "el-mezhebü" kelimesi kullanılmıştır. *Tevhid*'de; Allah'ın sıfatı olarak "Sübhanehü" ibaresi kullanılırken, *Te'vilât*'ta ise; "Teâlâ" sıfatı kullanılmıştır.

#### 4. Mâtürîdî'ye Göre Allah Nasıl Görülür?

Mâtürîdî, *Tevhid*'de rü'yetullah meselesini, "Fe in kile: Keyfe Yürâ?" sorusunun cevabını vererek tamamlamıştır. Aynı pasaj, ibare ve mana bakımından *Te'vilât*'ta da bulunmaktadır. Onun her iki eserindeki anlatım, sanki karbon kâğıt konularak kopya edilmiş gibi durmaktadır.

Buna göre "Allah nasıl görülür?" diye sorulursa, şöyle cevap verilir: "Bilâkeyf yani keyfiyetsiz görülür. Çünkü keyfiyet, suret sahipleri için olur. Allah kesinlikle; ayakta olmak ve oturmakla, yaslanmak ve

<sup>73</sup> el-En'âm 6/103.

<sup>74</sup> el-En'âm 6/102.

<sup>75</sup> Hüd 11/4.

<sup>76</sup> Mâtürîdî, el-Kâ'bi'nin Allah'ın kullara ait fiilleri yarattığını ve her şeyi takdir ettiğini kabul etmeyişine kinâye olarak bu ayetleri delil getirmiştir. (Bkz. el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/164-165).

<sup>77</sup> el-Mâtürîdî, *Tevhid*, 133-134. Krş. el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/57.

tutunmakla, birleşik ve ayrışık olmakla, karşılıklı bulunmak ve sırt sırta dönmekle, uzun ve kısa olmakla, aydınlık ve karanlıkla, duran yahut hareket eden olmakla, temas eden ve ayrı duran olmakla, dışarıda ya da içeride olmakla vasıflandırılmaz. Rû'yetullah'ın; insan aklının takdir edip şekillendirebileceği, vehmin tasavvur edip kavrayabileceği bir anlamı yoktur. Çünkü Allah bütün bu sayılan nitelendirmelerden münezzehtir.<sup>78</sup>

Son olarak Mâtürîdî, rû'yetullah meselesi ile ilgili *Tevhîd*'de yer vermediği Ebû Bekir el-Asam ve Hasan-ı Basrî'nin görüşlerine *Te'vilât*'ta değinmiştir. Ona göre Ebû Bekir el-Asam, Hz. Mûsâ'nın Allah'ın zâtını görmeyi talep etmediğini, bilakis kendileri vasıtasıyla görülebildiği mucizeler talep ettiğini söylemiştir.<sup>79</sup> Ebû Bekir el-Asam'ın bu görüşüyle el-Kâ'bî gibi düşündüğü anlaşılmaktadır. Mâtürîdî'ye göre Hasan-ı Basrî ise, rû'yeti kabul etmektedir. Ancak ona göre Hz. Mûsâ'nın rû'yet talebi, bu dünyada olmuştur. Oysaki dünyanın yapısı buna müsait değildir, o yüzden de dünyada Allah'ın görülmesi mümkün değildir. Yüce Allah, ahirette rû'yeteye güç yetirebilen bir yapıyı, mü'minler için yaratacaktır. Ayrıca Mâtürîdî, "And olsun ki onu apaçık ufukta görmüştür"<sup>80</sup> ayetini yorumlarken, Hasan-ı Basrî'den şu görüşü nakletmiştir: "Hz. Peygamber, Allah'ı kalbiyle görmüştür. O, Allah'ın hiçbir yaratılmışı benzemeyen saltanat ve azametini yakinen görüp idrak etmiştir."<sup>81</sup>

Mâtürîdî daha sonra Tevil ehlinin görüşü olarak, "Rabb'i dağa tecelli etti"<sup>82</sup> ayetinin zuhur manasına geldiğini, ancak bunun yaratılmışların zuhuruyla aynı olmadığı hususundaki görüşlerini aktarmıştır. En sonunda Hz. Mûsâ'nın talebiyle ilgili çeşitli ihtimallerden bahsederek, önceki söylediklerine ilaveten bazı varsayımlarda bulunmuştur.<sup>83</sup>

Mâtürîdî, bazı kimselerin Hz. Peygamberin bizzat gözleriyle Rabb'i görüp müşahede ettiğini söylediklerini de zikretmiştir. Ancak ona göre bu görüş; Allah'ın ahirette görüleceğini belirten kitap ve mütevatir sünnete uymamaktadır. Çünkü onların söyledikleri gibi Allah resulü Rabb'i görmüş olsaydı, Rabb'in büyük ayetlerini görmeye ihtiyaç duymazdı. Nitekim ona Rabb'ini gördün mü diye sorulduğunda, "kalbimle iki defa Rabb'imi gördüm" demiştir. Yine onun "Rabbimi

<sup>78</sup> el-Mâtürîdî, *Tevhîd*, 134. Krş. el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/58.

<sup>79</sup> Daha geniş bilgi için bkz. el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/58.

<sup>80</sup> et-Tekvîr 81/23.

<sup>81</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/58; 17/77.

<sup>82</sup> el-A'râf 7/143.

<sup>83</sup> Daha geniş bilgi için bkz. el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/58-59.

gözümle görmedim lakin kalbimle iki defa gördüm” dediği de gelen rivayetler arasındadır. Kalple görmek demek, ilimle bilmek anlamına gelmektedir. Ancak bu görüş sıkıntılıdır. Şayet hadis sahih ise, elbette doğru olan Allah resulünün söylediğidir ki; o bunun yorumlanmamasını emir buyurmuştur. Ayrıca, “Sonra yaklaştıkça yaklaştı. Öyle ki, iki yay kadar hatta daha yakın oldu”<sup>84</sup> anlamındaki ayetlerde, Allah resulüne yaklaşan Cibril (a.s)’dir. Yani bu yakınlaşma, Allah resulü ile Cibril’in yakınlaşmasıdır. Bu ayetleri, “Allah resulü Rabb’ine yaklaştı” şeklinde yorumlayanlar, çok çirkin bir söz söylemişlerdir. Çünkü bu sözde Allah’a mekân isnadı ve yaratılana benzetme vardır. Allah bu iddia ve eksikliklerden münezzehtir.<sup>85</sup>

### Sonuç

Rü’yetullah meselesi, İslam tarihinde ilk gündeme gelmesinden itibaren Allah’ın ahirette görüleceğini savunanlar ile bunu reddedenlerin arasında tartışılan bir konudur. Zaman içinde bu iki yaklaşımın tarafları, Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile olarak belirginlik kazanmıştır. Bu mesele, Mâtürîdî döneminin de aktüel bir tartışma konusu olmalıdır ki; o da konuya kayıtsız kalmamış, Ehl-i Sünnet âlimlerine taraf olarak, Rabb’in ahirette görüleceğini, her iki eserinde de geniş bir şekilde ele almıştır. Bu meselenin tahlilinde, *Kitâbü’t-Tevhîd* ve *Kitâbü’t-Te’vilât*’ta izlediği yöntem, delillerin arzı, kullandığı ayet, hadis ve istidlale dayalı akli çıkarımları, hatta delil sıralaması neredeyse birbirinin aynısı olup, eserleri arasındaki uyumu ortaya koymaktadır. Bu uyum, eserlerinin ona aidiyetini şüpheli gösteren bazı müsteşrik iddialarını çürütmekte olup, elimizdeki her iki eserindeki düşünce ve görüşlerin tamamen ona ait olduğunu ispatlamaktadır. Nitekim onun ele aldığı rü’yetullah meselesi, her iki eserinde de küçük ibare farklılıkları hariç tutulduğunda, lafız ve mana olarak birbiriyle örtüşmektedir.

Mâtürîdî konuyu delillendirirken nakli delillere öncelik vermiş, nassın hükmünün açıklanmasında akli kullanmıştır. Buna göre cenetlikler yüksek derecelere ve ikramlara erişip, ahirette Allah’ı göreceklerdir. Gözlerin Allah’a bakıp göreceği hususundaki bu bilgi dinen mevcuttur. Hatta Kur’an, hadis ve akla göre rü’yetullahın gerçekleşeceğine dair görüşü benimsemek vaciptir. Bu konuya işaret eden naslar te’vil edilemeyecek kadar muhkemdir. Zaten rü’yetullaha dair gelen haberlerin sahih olduğu hususunda, âlimler de ittifak etmişlerdir. Mü’minlerin Allah’ı görmesi; onlar için en yüce ve en âlâ ikramdır. Allah istikbalde neyin vukû bulacağını haber verip bildir-

<sup>84</sup> en-Necm 53/8-9.

<sup>85</sup> el-Mâtürîdî, *Te’vilât*, 14/192-196.

mişse, bu gerçek olmuştur. Öyleyse Allah'ın görülmesi de gerçek olacaktır. Bununla birlikte, Allah'ın görülmesi keyfiyet belirtilmeden kabul edilmelidir. O şekil sahibi olmadığına göre keyfiyetsiz görülecektir. Allah resulünün bu dünyada Allah'ı gördüğüne dair rivayetler ise; kitap ve mütevatir sünnetin işaret ettiği Rabb'in ahirette görüleceği hakikatine ters düştüğünden dolayı, imkân dahilinde değildir.

Mu'tezile'nin rü'yetullah'ı reddetmesinin temelinde tenzih akidesi ve teşbih kaygısının etkili olduğu düşünülse de; Mâtürîdî, dönemindeki Mu'tezile'nin önde gelenlerinden el-Kâ'bî'ye yönelttiği eleştirilerinde, en az onun kadar tenzih vurgusu yapmış ve teşbihten kaçınmıştır. Hatta el-Kâ'bî'yi, teşbihe düşmekle ve Müşebbihe'den olmakla itham etmiştir.

Netice olarak; Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemin şartlarında rü'yetullah ile ilgili ortaya koyduğu delillerin, bilim ve teknolojinin zirveye ulaştığı günümüzde kabul edilebilir olduğu daha iyi anlaşılmaktadır.

#### **Kaynakça**

- Ak, Ahmet. *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Baskı, 2017.
- Ak, Ahmet. "Mâtürîdîliğin Temel Kaynakları". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîyye Geleneği*. ed. Hülya Alper. 385-386. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Ak, Ahmet. "Mâtürîdî ve Mâtürîdilik ile İlgili Türkçe Akademik Çalışmaların Değerlendirmesi". *İslami Araştırmalar Dergisi, Journal of Islamic Research* 29/2 (2018), 380-98.
- Alâuddîn es-Semerkindî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed (539/1144). *Şerhu Kitâbi't-Te'vilât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Medine, 179, 1a-217b.
- Atay, Hüseyin. "Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcazetnameleri". *Vakıflar Dergisi* 13(1981), 172-234.
- Avcı, Metin. *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Batman, Mustafa Murat. *Mâtürîdî ve Râzî Tefsirlerinde Mu'tezile Eleştirilerinin Mukayesesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Bilgin, Ömer Faruk. *el-Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili*. Bursa: Emin Yayınları Bursa Akademi, 2015.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'uş-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Gül, Ali Rıza. "Mâtürîdî'nin Tevilâtü'l-Kur'an'da Kullandığı Veri Kaynaklarına Ahkâm Ayetleri Ekseninde Bir Yaklaşım". *Eskişehir Osmaniye Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Aralık 2015), 7-46.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütûbi ve'l-Fünun*. haz. M. Şerafeddin Yaltkaya-Rıfat Bilge. 2 Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971.
- Kılıç, Mehmet Şükrü. *İlk Dönem Sünnî Kelamında Ulûhiyet Anlayışı-Tahâvî ve Mâtürîdî Örneği*. Konya: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Koçoğlu, Kıyasettin. *Mâtürîdî'nin Mutezile'ye Bakışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî". *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. haz. Sönmez Kutlu. 17-55. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.
- Kutlu, Sönmez. "İmam Mâtürîdî ve Maturidilik Çalışmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*. ed. Cengiz Çuhadar vd. 1/193-222. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2005.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4.Baskı, 2009.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. thk. Bekir Topaloğlu. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005-2011.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*. trc. Fadıl Aygün. ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Vakfı Yayınları, 2017.
- Memiş, Murat. "Rü'yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2020) 47-104.
- Musahan, Ali Yıldız. *Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi-Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî Bağlamında*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Musahan, Ali Yıldız. "Mutezile Ekolünün Orta Asya Temsilcisi: Ebu'l-Kasım el-Ka'bî el-Belhî (Görüşleri, Eserleri, Etkileri)". *Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Murat Şimşek vd. ss. 238-270. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021.

- en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- el-Pezdevî, el-İmam Ebû'l-Yüsr Sadrülsîlâm Muhammed b. Hüseyin. *Usûlü'd-Dîn*, nşr. H. P. Linss. thk. Ahmed Hicâzî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.
- Oral, Osman. "Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar'a Göre Rü'yetullah Sorunu". *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi* 29(2020): 71-98.
- Özcan, Hanifi. "İlk Müslüman Türk Devletlerinde Düşünce". *Yeni Türkiye* 32/91 (2016) 111-135.
- Özcan, Hanifi. *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdilik*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2012.
- Özen, Şükrü. "Mâtürîdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/149. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Özervarlı, M. Sait. "The Authenticity of the Manuscript of Mâtürîdî's Kitâb al-Tawhid: A Reexamination". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 1(Temmuz 1997): 19-29.
- Rudolph, Ulrich. *Mâtürîdî-Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*. trc. Özcan Taşcı. İstanbul: Litera Yayınları, 2016.
- Sabırlı, Esat. *Te'vilâtü'l-Kur'an'da İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. "Maturîdî'nin Din Anlayışında Hoşgörü". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Ocak 2011): 146-164.
- Topaloğlu, Bekir. "Te'vilât'ül-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/32-33. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Nesefî, Ebû'l-Muîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/570. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Türkel, Rifat. "Netâyicü'l-İtikâdiyye fi Usûli'l-Fıraki'l-İslâmiyye İsimli Risâlenin İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Değerlendirmesi". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 48 (Nisan 2016): 365-386.
- Yeşilyurt, Temel. "Rü'yetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/311. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yeşilyurt, Temel. *Sözün Anlamı, -Teolojik Dilin Paradoksal Görünümü Üzerine Bir Çözümleme-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Yüce Kur'an ve Açıklamalı- Yorumlu Meâli. trc. Abdülkadir Şener-M. Cemal Sofuoğlu-Mustafa Yıldırım. İzmir: Tibyan Yayıncılık ve Matbaacılık, 2. Basım, 2020.

### Extended Summary

History of Islamic Sects is not only about political formations. It also includes the fundamental provisions of religion, that is, the principles of faith, in its subject. Therefore, the views of religious sects on faith and belief are within the scope of the History of Islamic Sects.

Mind; He does not deny man's inherent curiosity and desire to see what he loves; on the contrary, he sees this as a human need. Believers' love and desire to see Allah is like this. As a matter of fact, they; He is given the good news of the blessings of heaven that eyes cannot see, ears cannot hear, and human heart cannot even think of while on earth. According to them, this good news means that Allah will be seen in the afterlife. This is the common opinion of Ahl al-Sunnah scholars. According to Mu'tazila; The act of seeing cannot occur unless physical conditions are met. Therefore, it is not possible to see God, who is a transcendent being.

In this study we; We compared the issue of rü'yetullah, which is discussed in Mâtürîdî's two works, Kitâbü't-Tevhîd and Kitâbü't-Te'vîlât. Our aim is to refute the claims and opinions that these works do not belong to Maturidi, to prove that these works belong to him, and to gather his views on the issue. For this reason, we tried to reveal the harmony between the works by citing the method he followed and the verses, hadiths and inferences he presented as evidence.

Maturidi's evidence is as follows:

1-His first evidence; It is the verse "The eyes cannot perceive Him, but He perceives the eyes." According to him, if God could not be seen, it would be meaningless to say in the verse that the eyes cannot perceive Him. In fact, nothing outside of Allah can be perceived without eyes. In other words, man can perceive and perceive everything with his eyes, but he cannot perceive Allah.

2-Maturidi's second evidence; "My God! Show yourself to me so I can take a look at you!" His explanation about the verse is as follows: "If Allah were not to be seen; Moses, who wanted to see Allah, would have been ignorant about Allah. It would not be possible for someone who is ignorant about Allah to be a prophet. According to him, Hz. Moses was not an ignorant person in his desire to see Allah. He made this request knowing that it was possible for Allah to be seen.

3-Mâtürîdî's third evidence; Hz. This is what Abraham said during his debate with his people. When the sun, moon and other stars set and disappeared, Hz. To the people of Abraham; "I don't like things that sink and disappear," he said. Because something sinking and



disappearing is a sign that it has no continuity. Hz. The meaning of this word of Abraham; It means "I love a Lord who can be seen."

4-Fourth evidence; "On that day, some faces will be bright with joy. It is a verse meaning "Because they are watching their Lord." According to him, the Mu'tazila sect does not accept the "Because they are watching their Lord" part of this verse in this sense, but interprets it as "They wait for the blessings of their Lord". Mu'tazila gives the wrong meaning to the verse.

5-Maturidi's fifth evidence; It is a verse that means "For those who do good deeds, there is something better and more." According to him, the multiplicity expressed in this verse directly evokes that God will be seen in the afterlife.

6-Maturidi's sixth evidence; It is the hadith: "On the Day of Judgment, you will see your Lord as you see the moon, without being subjected to any injustice." Muhammad SAW said that he saw Allah with his heart.

7-Allah will reward believers in the afterlife with better than what they did in this world. This means that believers will see Allah in the afterlife. He reached this view from the verses.  
8. Maturidi's eighth evidence: Seeing Allah cannot be a science that remains only in theory. Because all scholars have stated with certainty that leaves no room for doubt that Allah will be seen in the afterlife.

After listing his evidence in this way, Māturīdī directed some criticism towards his contemporary al-Kā'bi. He even described al-Kā'bi as being from the Mūṣebbihe sect.

As a result, the issue of Ru'yetullah has been a debated issue between those who defend that Allah will be seen in the afterlife and those who deny this since it first came to the agenda in Islamic history. Over time, the sides of these two approaches became evident as Ahl al-Sunnah and Mu'tazila. Māturīdī extensively discussed the fact that Allah will be seen in the afterlife in both of his works. While analyzing the issue; The method he follows in both works, the presentation of evidence, the verses he uses, the rational inferences based on hadith and inference, and even the order of evidence are almost identical, revealing the harmony between his works. This harmony refutes the claims of some orientalist who say that his works do not belong to him. The issue of Rū'yetullah overlaps with both of his works in terms of wording and meaning, excluding minor differences in phrases.

In short, it is better understood that the evidence that Māturīdī put forward regarding vision in the conditions of the period in which

she lived is acceptable today, when science and technology have reached their peak.

**Evzâi'nin İtikadî Yönü\***

The Theological Aspect of Awza'i

Ali Osman BALCI\*\* - Murat ÖNDER\*\*\*

**Öz**

Fikhî mezhepler içerisine dâhil edilen ve Şam merkezli bir mezhep olan Evzâilik, özellikle Emevîler döneminde siyasi olarak desteklenerek yayılma fırsatı bulmuştur. Evzâi'nin görüşleri Emevîler tarafından desteklenmesinin bir sonucu olarak yayılma fırsatı bulmuştur. Hicrî II. asrın sonları itikadî konulardaki tartışmaların yoğun olarak yaşandığı yıllardır. Ehl-i Hadis grubuna dâhil edilen Evzâi, bu tartışmalara yeri geldikçe dâhil olarak kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Siyasi anlamda Emevîlerce desteklenen Evzâilik, Abbâsîler'in iktidarı ele geçirmesinden sonra deyim yerinde ise kaybolmaya yüz tutmuştur. Genel olarak itikadî konulardaki tartışmalara girmemeye ve bundan sakın-

**Abstract**

The Evzai sect, included in the jurisprudential schools of thought and based in Damascus, had opportunities for dissemination, particularly during the Umayyad era, with political support. The political backing from the Umayyads allowed the doctrines of Evzai to be disseminated. The latter part of the 2nd century of the Hijra was a period marked by intense theological debates. Evzai, affiliated with the Ahl al-Hadith (People of Hadith) group, occasionally participated in these discussions, expressing his views when necessary. Politically endorsed by the Umayyads, Evzai's influence began to diminish, almost to the point of disappearance, following the rise of the Abbasids to power. In general, despite his expressions advocating refraining from theological debates and discouraging involvement in such discussions, Evzâi, in the views he puts forth when

\* Bu makale Gazze'de İsrail tarafından soykırımı uğratılan tüm mazlumlara ithâf edilmiştir.

\*\* Doktor, İslam Mezhepleri Tarihi, Konya, Türkiye / aliosmanbalci@hotmail.com / <https://orcid.org/0000-0001-5044-9779>

\*\*\* Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi, Konya, Türkiye / murat-onder76@hotmail.com / <https://orcid.org/0009-0003-5673-3422>

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
07.09.2023	20.12.2023	31.12.2023

DOI

dırmaya yönelik söylemlerine karşın Evzâî, gereken durumlarda ortaya koyduğu görüşlerde Selef itikadına vurgu yaparak bunun dışına çıkmamaya gayret etmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Evzâî, Evzâîlik, Allahın Sıfatları, Hilafet, İman.

necessary, strives to emphasize adherence to the Salafi creed, making an effort not to deviate beyond its boundaries.

**Keywords:** Awza'i, Awza'i school, Attributes of Allah, Caliphate, Faith.

### Giriş

Emevîler'in son dönemlerinde Şam'da çok geniş bir taraftar kitlesine sahip olan Evzâî, daha çok fikhî konulardaki görüşleri ile ön plana çıkmıştır. Siyasî olarak Emevîler tarafından desteklenen Evzâî'nin görüşleri Evzâîlik ismiyle anılmış ve Emevîler'in hüküm sürdüğü pek çok coğrafyaya ulaşmıştır. Evzâîliğin ulaşım yaygınlaştığı en önemli merkezlerden birisi de Endülüs olmuş ve bu coğrafyanın resmî mezhebi haline gelmiştir.<sup>1</sup> Bu anlamda Evzâîlik, o kadar etkili olmuştur ki bir dönem itibar edilen fıkıh mezhepleri arasında ismi zikredilmiştir. Evzâî, daha çok fikhî görüşleri ile ön plana çıkmış bir âlimdir. Çalışmamızda Evzâî'nin itkadî yönü bu konudaki görüşleri, bu görüşlerinin arka planı, siyasî yapı ile ilişkisi ve yaşadığı dönemdeki itikadî çevre ortaya konularak bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uyularak yansıtılmaya çalışılmıştır.

Evzâî'nin dönem olarak Emevîlerin son dönemi ile Abbâsîler'in ilk yıllarında yaşamış olması görüşlerinin yayılmasını da etkilemiştir. Bu durumun bir sonucu olarak Emevîler döneminde çok etkili olmasına karşın Abbâsîler döneminde durum tersine dönmüş Dımaşk'dan ayrılmak durumunda kalarak Beyrut'a taşınmış, sessizce bir köşeye çekilmiştir. Arkasındaki siyasî desteği kaybetmiş olması mezhebinin kaybolma nedenlerinden birisi olmuştur.<sup>2</sup>

Evzâî'nin görüşleri ağırlıklı olarak fikhî alanda olmasına karşın yaşadığı dönemdeki itikadî oluşumların da etkisi ile bazı meselelerde görüş bildirmek durumunda kalmıştır. Selefî bir anlayışla ortaya koyduğu bu görüşler Evzâî'nin itikadî bakış açısının belirlenmesi açı-

<sup>1</sup> Evzâîliğin Endülüs'te yayılması ve gelişmesi ile ilgili bkz. Ebü'l-Hasan Nuredin Ali b. Mûsâ İbn Sa'îd (ö. 685/1286) el-Mağribî, *el-Muğrib fi hule'l-Mağrib*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1955), 1/144; Ali Osman Balcı, *Endülüs'te İslam Mezhepleri* (Konya: Kitap Dünyası, 2023), 108-109.

<sup>2</sup> Ertuğrul Boynukalın, "Evzâî ve Fikhî Mezhebi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (15 Haziran 2011), 1/33; Salim Ögüt, "Evzâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/546-548.

sından büyük bir öneme sahiptir. Ancak hem görüşlerinin tamamının günümüze aktarılamamış olması hem de daha çok fikhî alanda kendisine yer bulmuş olması onun itikadî yönünün ortaya konulmasını zorlaştırmaktadır. Belki de bu durumun etkisi ile Evzâî'nin itikadî yönüne yönelik kapsamlı çalışmalar ortaya konulamamıştır.

İtikadî konularda itidalli bir duruş sergileyen Evzâî, her ne kadar bu konulara girmek istemese de yaşadığı dönemde ortaya atılan ve Müslümanları meşgul eden bu tür konulara karşı cevap verme ihtiyacı hissetmiş bazende diğer âlimlerle müzakerelerde bulunmuştur. Evzâî bu konularda görüş bildirirken özellikle Selef akidesi ve bid'at söylemlerini ön plana çıkarmıştır.<sup>3</sup>

Evzâî'nin yaşadığı dönemde hem İslam toplumunun geniş bir alana yayılması hem de yeni karşılaşılan sorunların çözümüne yönelik düşünsel faaliyetlerin gelişmesinin bir sonucu olarak farklı dinî akımların ortaya çıkmış olması itikadî alanda farklı görüşlerin tartışılmaya başlamasına sebep olmuştur. Evzâî gibi Selef akidesini ön plana alan dönemin âlimleri bu yeni karşılaştıkları itikadî alandaki tartışılan konulara ihtiyatla yaklaşarak öncelikle bu konuların asla tartışılmamasını isteyerek engellemeye çalışmışlar ancak bu yaklaşım farklı siyasi yaklaşımların da etkisi ile başarılı olamamıştır. Hal böyle olunca dönemin âlimleri bu yeni duruma karşı sessiz kalmak yerine Selef itikadını esas alarak tartışılmalı konularda kendi görüşlerini ortaya koymaya çalışmışlardır.

İslam toplumunda Hâricilerle birlikte başlayan siyasi ayrışmalara paralel olarak itikadî ayrışmalar da süreç içerisinde gelişerek devam etmiştir. Bu ayrışmalarda öncelikle tartışılan konular imamet ve kebire (büyük günah) gibi yaşanan çatışmaların dinî alandaki karşılıkları olmuştur. Emevîlerin iktidarı ele geçirmesi ile birlikte kaderle ilgili tartışmalar da siyasi alana evrilmiş, tartışma alanını genişleterek hicrî II. yüzyılın başlarında gelişen Allah'ın sıfatları ile ilgili tartışmalara yeni bir boyut kazandırmıştır. Emevîlerin siyasi kabulünü dinî alanda da elde etmek istemesi ve bu anlamda iktidarlarına ilahî bir anlam yüklemek istemeleri de bu anlamda kader tartışmalarını alevlendirmiştir. Hicrî II. yüzyılın ortalarından itibaren tartışılan konulara Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân tarafından başlatılan halku'l-Kur'ân da eklenmiştir.

### 1. Ebû Amr el-Evzâî'nin Hayatı

Evzaîliğin kurucusu olarak kabul edilen İmam Evzâî'nin tam adı, Ebû Amr Abdurrahmân b. Amr b. Yuhmid el-Evzâî'dir. Evzâî, 88/707

<sup>3</sup> Ebu'l Kasım Hibetullah Mansur et-Taberî er-Razi (ö. 418/1027) el-Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâa*, thk. Ahmed b. Said b. Hamedân el-Ğâmidî (Riyad: Dâru't-Taybe, 2003), 1/174.

yılında Ba'lebek'te dünyaya gelmiş olup küçük yaşta babasını kaybettikten dolayı, annesinin gözetiminde büyüüp eğitim almıştır. Evzâi olarak anılmasının sebebi ile ilgili, Şam yakınlarındaki Bâbü'l-Ferâdis civarındaki Evzâ'da yaşamasından veya Yemen'de bir kabile isminden geldiği söylenmektedir. Evzâi, ilk eğitimini, çocukluk yıllarını geçirdiği Ba'lebek'te almıştır. Şam'da eğitimine devam eden Evzâi, burada Numeyr b. Evs el-Eş'arî ve Mekhûl b. Ebî Müslim gibi âlimlerden ders almıştır. Daha sonra Evzâi, bir tanıdığı vasıtası ile divanda kâtiplik görevi yapmış, Yemâme'ye elçi olarak gönderilmiştir.<sup>4</sup>

Yemâme'deki görevi sırasında Evzâi, Yahya b. Ebû Kesîr (ö. 129/747) ile tanışmış ve ondan eğitim görmüştür. Ebû Kesîr'in tavsiyesi ile Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve İbn Sîrîn (ö. 110/729)'den ders almak üzere Bağdat'a giden Evzâi, Hasan'ı Basrî'nin vefat etmiş olması, İbn Sîrîn'in de hasta olması nedeniyle onlardan eğitim alamamıştır. Daha sonra Evzâi, ilim yolculuklarına başlamış, Yemâme, Basra, Kûfe, Hicaz gibi pek çok bölgeye giderek, Tabiünden Atâ b. Ebî Rebah (ö. 114/732), Kâsım b. Muhaymir (ö. 111/729) ve Muhammed b. Munkedir (ö. 131/748) gibi meşhur âlimlerden ders almıştır.<sup>5</sup> İmam Evzâi, bu yolculukları esnasında, Muhammed el-Bâkir (ö. 114/733), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Nâfi (ö. 117/735), Katâde (ö. 117/735), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) gibi dönemin meşhur âlimleriyle fikir ve hadis müzakere imkânı bulmuştur.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Ebû'l-Fidâ İsmail b. Amr b. Kesîr el-Kureşî İbn Kesîr (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şirî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1988), 10/123-124; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1348) *ez-Zehabî, Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Abdu's-Selam et-Tedmürî (Beyrut: Daru'l-Kitâbü'l-Arabî, 1993), 9/485-486; Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen ed-Dımaşkî (ö. 571/1176) İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dımaşk*, thk. Ömer b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 35/157-158; Salim Ögüt, "Evezâi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/546-548.

<sup>5</sup> İbn Asâkir, *Târih*, 35/153; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 9/484; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1348) Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Muhammed Eymen eş-Şebrâvî (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 7/289; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/124; Ögüt, "Evezâi", 11/546-548.

<sup>6</sup> Evzâi'nin eğitim aldığı alimlerle ilgili bilgiler için bkz. Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî (ö. 748/1348), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Muhammed Eymen eş-Şebrâvî (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 6/542; Salâhüddin Halil b. Aybek es-Safedî (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâût, *Türki Mustafa* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000), 18/123; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/24.

İmam Evzâî, yapmış olduğu ilim yolculuklarından sonra Şam (Dımaşk)'a dönmüş ve burada ilmi ile ön plana çıkmıştır. Şam'da birçok âlim tarafından otorite kabul edilen Evzâî, bölgede müctehid fakihler arasında zikredilmeye başlanmıştır. Evzâî, Abbasilerin ilk dönemlerinde Şam valisi olan Sürâka tarafından Şam müftüsü olarak görevlendirilmiştir.<sup>7</sup> İmam Evzâî, ilerleyen süreçte Beyrut'a taşınmış ve burada vefat etmiştir.

Evzâî'nin *Kitâbü's-Sünen fi'l-Fıkh*, *Kitâbü'l-Mesâil fi'l-Fıkh*, *Müsned* ve günümüze ulaşan, savaş hukuku ile alakalı olan *Siyer* isimli eserleri bulunmaktadır.<sup>8</sup> *Siyeru Evzâî* isimli eserine Ebu Hanife'nin öğrencisi, Ebû Yusuf tarafından *er-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'* isimli bir reddiye yazılmıştır.

## 2. Siyasi Otorite ile İlişkisi

Evzâîliğin fikri çerçevesinin belirlenmesinde öncelikle ortaya çıkış döneminin siyasi ve sosyal yapısının ortaya konulması gerekmektedir. Evzâî'nin yaşadığı dönem hicri I. asrın sonu ve hicri II. asrın başına tekabül etmektedir. Bu dönem aynı zamanda, Emevilerin son dönemleri, Abbasilerin ilk dönemlerine denk geldiğinden, siyasi anlamda karışıklıkların yaşandığı bir dönemdir. Dönemin bu siyasi yapısı nedeniyle Evzâî, her iki iktidarla da iyi geçinmeye çalışmıştır. Emevi halifelerine yakınlığı nedeniyle Evzâî ile Süfyân es-Sevri'nin mezhepleri, bazı batılı kaynaklarda "Emevi mezhebi" olarak zikredilmektedir. Ancak onun mezhebinin Abbasiler döneminde de kabul görmüş olması, Emevilerin son dönemlerinde görüşlerinin kabul görmesi, Emevi halifelerinden sadece Ömer b. Abdulaziz'in görüşlerine değer vermiş olması<sup>10</sup> gibi nedenlerle bu görüş makul görünmemektedir.

Evzâî yaşamı boyunca dokuz Emevî halifesi, iki Abbâsî halifesi görmüştür. Evzâî halk tarafından büyük bir değer görmüş, sultanlar da ona değer vermişler izzet ve ikramlarda bulunmuşlardır. Devlet ile

<sup>7</sup> İbn Asâkir, *Târih*, 35/204.

<sup>8</sup> Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris el-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 3/320; Boynukalın, "Evzâî ve Fıkhî Mezhebi", 1-33.

<sup>9</sup> Ebû Ya'kûb İshâk b. Mansûr b. Behrâm el-Mervezî İshâk el-Kevsec, *Mesâilu'l-İmâm Ahmed ve İshâk b. Râheveyh* (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1425/2002), 1/20.

<sup>10</sup> Steven C. Judd, "Al-Awzai and Sufyan al-Thawri: the Umayyad Madhab?", *The Islamic School of Law Evolution Devolution and Progress*, ed. Peri Bearman vd. (b.y.: Cambridge & Massachusetts: Harvard Law School, 2005), 11-25; Boynukalın, "Evzâî ve Fıkhî Mezhebi".

yaşadıkları sıkıntıları çözemeyen insanlar çözüm için Evzâî'ye müracaat etmişlerdir. Evzâî'nin valilere, vezirlere ve halifelere yazmış olduğu mektuplar bulunmaktadır. Bu mektupların yazılmasında temel amaçlar nasihat, adaletin tesis edilmesi, hakkı savunmak olarak sıralanabilir.<sup>11</sup>

### 3. Mezhebî Konum

Evzâî'nin görüşleri ve metodolojisi üzerinden yapılan değerlendirmeler sonucu çoğunlukla Ehl-i Hadis içerisinde ismi zikredilmektedir. Ehl-i Hadis, öncekilerin amellerini ve geleneklerini ön plana alarak, rivayeti esas alan ve rivayetle birlikte kendi görüşlerini de öncelleyen Ehl-i Re'y karşısına konumlanmış, bir ekol olarak değerlendirilmektedir.<sup>12</sup> Ancak Evzâî'yi Ahmed b. Hanbel gibi bazı âlimler Ehl-i Re'y içerisinde zikretmişlerdir. Bu konuda Ahmed b. Hanbel "Evzâî, Mâlik, Ebû Hanife hepsinin ortaya koydukları kendi görüşleridir. Bence bunların hiçbirinin birbirinden farkı yoktur. Gerçek şu ki delil ayet, hadis ve Sahâbe kavlidir."<sup>13</sup> demektedir ve bunun dışına çıkan herkesi Ehl-i Re'y olarak görmektedir. Ancak kaynaklar incelendiğinde Evzâî'nin Ehl-i Re'y'e yönelik pek çok eleştirisi bulunmaktadır. Bu durumda hem görüşleri hem de uyguladığı usul açısından Evzâî'yi Ehl-i Re'y olarak değerlendirmek makul görünmemektedir.

Ehl-i Hadis-Ehl-i Re'y arasında kendine has yöntemleri ile temayüz eden Suriye Ekolü içerisinde yer alan Evzâî, Ehl-i Hadis çizgisine daha yakın olarak değerlendirilmektedir. Evzâî, bir mesele hakkında hüküm verirken öncelikle ayet ve hadislerin merkeze alınmasını ayrıca Sahâbe ve tâbiînin uygulamalarının da delil olarak kabul edilmesi gerektiğini belirterek, bunlarda bulunamayan hususlarda ictihad edilmesini ilke edinmiştir. Evzâî bu anlamda Ebû Hanife'yi, bazı konularda elinde hadis bulunmasına rağmen ictihad etmesi sebebiyle eleştirmiştir.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Abdülkadir Bükâde, "el-İmâmü'l-Evzâî: Devrühü'l-ictimâî ve's-siyâsî", *el-Vâdîha* 7 (Mayıs 2012), 161-192. Örneğin Ebû Ca'fer el-Mansûr'a yazdığı bir mektupta Evzâî şu ifadeleri kullanmıştır: "Allah'a karşı takvalı ve tevazulu olasın ki Allah da haksız yere büyüklenenleri hakettikleri yere yerleştirirken seni yüceltsin. Bil ki Rasûlullâh'a yakınlığın Allah'ın senin üzerindeki hakkını ancak azminle artırır, ona itaatın de ancak görevlerini yerine getirmenle mümkün olur." Bkz. Zehebî, *Târhu'l-İslâm*, 9/496.

<sup>12</sup> Sıddık Korkmaz, *İmam Matürîdî ve Mezhep Eleştirileri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 103.

<sup>13</sup> Salih b. Muhammed b. Nuh b. Abdullah el-Amrî Füllânî (ö. 1218/1803), *İkâzü Himemi Üli'l-Ebsâr* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 21; Mahmud Abdülmecid Abdülmecid, *el-İtticâhâtü'l-Fıkhiyye* (Mısır: Mektebet'u l-Hâncî, 1979), 131.

<sup>14</sup> Zehebî, *Târhu'l-İslâm*, 9/492; Safedî, *el-Vâfi*, 18/124.



### 3. Evzâî'nin İtikadî Konularda Metodu

Evzâî, görüşlerini ortaya koyarken Kur'ân ve Sünnet merkezli bir yaklaşım sergilemiştir. Ancak nasslarda bulunmayan konularda kıyasa da girmekten çekinmemiştir. Selef'in söz ve fiillerine de vurgu yapan Evzâî bu konuda " Sen Sünnet'e tabi ol. Sünnet'e tabi olanların durdukları yerde sen de dur. Onların söylediklerini söyle. Onların kaçındıklarından sen de kaçın. Selef-i Sâlihîn'in yolunu tut. Çünkü onlara kâfi gelen sana da kâfidir."<sup>15</sup> diyerek temel bakış açısını ortaya koymaktadır.

Hadislerin delil olarak kullanılması hususunda Evzâî, Kur'ân'a arz edilerek, kullanılması gerektiğini<sup>16</sup> söylemekle birlikte, Kur'ân'ın Sünnet'e olan ihtiyacının, Sünnetin Kur'ân'a olan ihtiyacından daha fazla olduğunu söylemesi<sup>17</sup> Sünnet'i delil olarak kullanma yaklaşımını ortaya koymasının bakımından dikkat çekicidir. Hadislerin dini konularda delil olarak kabul edilip edilmeyeceği konusu Evzâî döneminde de tartışılmıştır. Dinî konularda sadece Kur'ân'ın kabul edilmesini isteyen bu anlayışa karşı Evzâî: "Bir kişiye Sünnet'ten bir şeyler söylediğinde, karşısındaki onu bırak, bize Kur'ân'dan söyle derse, o kişi sapıtmış ve sapıklardan olmuştur."<sup>18</sup> demektedir. Bu anlamda Evzâî Sünnet'i saf dışı bırakmak isteyen anlayışlara karşı sert bir tavır takınmıştır.

Evzâî, yaşadığı dönemde ortaya çıkmış olan itikadî konularda cevap vermekten kaçınan bir görüntü çizmiş ve bu tür konuları genel anlamda bidat olarak değerlendirmiştir. Evzâî, bidat konusu üzerinde önemle durmuş ve Selef'e uymayan her şeyi bidat olarak nitelendirmiştir.<sup>19</sup> Buna rağmen bazı itikadî meselelerde görüşlerini ortaya koymaktan çekinmemiştir. Evzâî'nin itikadî konulardaki metodunun temelini Selef metodolojisi şekillendirmiştir. Bu metodolojinin

<sup>15</sup> Ebu'l Kasım Hibetullah Mansur et-Taberî er-Raziel-Lâlekâi (ö. 418/1027), *Şerhu usûli i'tikâdi Ehlî's-sünne ve'l-cemâ'a*, thk. Ahmed b. Said b. Hamedân el-Ğâmîdî (Riyad: Dâru't-Taybe, 2003), 1/174.

<sup>16</sup> İbn Asâkir, *Târîh*, 60/378.

<sup>17</sup> Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. İbn 'Abdülber en-Nemerî (ö. 462/1069), *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Zehîrî (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1415/1994), 2/1193.

<sup>18</sup> Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *el-Kifâye fi 'İlmi'r-Rivâye*, thk. Ebû 'Abdullâh es-Sevrakî, İbrâhîm Hamdî el-Medenî (Medine: y.y., ts.), 16.

<sup>19</sup> Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. OsmanZehebî (ö. 748/1348), *Tezkiretül-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 1/135.

özü de konu hakkında hadis varsa Mürsel bile olsa onu dikkate almak, sahabe kavlini öncelemek olarak değerlendirilebilir.<sup>20</sup> Bu durum re'yin asgari düzeyde kullanılması anlamına gelmektedir.

#### 4. Evzâî'nin Yaşadığı Dönem İtikadî Çevre

Evzâî, döneminin siyasi ve itikadi oluşumlarını yakından takip etmiş ve bu oluşumlara karşı tavrını, Selef'in tavrı üzerinden oluşturmuştur. Bu dönemde, siyasi ve itikadi tartışmalar üzerinden gruplaşmalar yoğun olarak yaşanmıştır. Siyasi ve itkadî hareketlere yön veren siyasetin odağını, Emevi iktidarına karşı muhalefet oluşturmaktaydı.

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi açısından Emevîlerin dinî ideolojilerinin ortaya konulması önem arz etmektedir. Emevîler iktidarı ele geçirmelerinden itibaren yaşanan tüm olumsuz durumlardan kendi paylarına düşen kısmı en asgariye düşürerek itibarlarını sağlamak adına cebri kader anlayışını benimsemişlerdir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki bu görüşlerinden dolayı Emevîler tamamen Cebriyyeci olarak kabul edilemez. Esasen Emevîlerdeki bu kader anlayışının temeli Muâviye tarafından atılmıştır. Sonraki dönem kader temelli bu ideoloji Kureyşlilik yönetim anlayışının etkisi ile kabilevi merkezli bir yaklaşımla geliştirilerek resmi ideoloji haline getirilmiş yapılan tüm olumsuz uygulamalar ilahî bir temele bağlanarak meşrulaştırılmıştır.<sup>21</sup>

Emevîler dinî ideolojilerini sağlam temeller üzerine oturttukları halk tabanında kabul görmesi için önemli faaliyetler yürütmüşlerdir. Bu faaliyetlerin başında halka etki eden âlimlerin Emevîleri ve yaptıklarını desteklemelerini sağlamak gelmektedir. Bu amaçla Emevî yöneticileri âlimleri etki altına almak için maaş bağlamak, makam vermek gibi uygulamaların yanında muhalif tutumunu sürdürenlere yönelik zindana atma, işkence, idam gibi baskıları da çekinmeden uygulamaya koymuşlardır.<sup>22</sup>

Emevîler dinî ideolojilerini tarihsel süreç içerisinde geliştirip yerleştirirken farklı dinî anlayışlar da gelişmekte ve varlıkları için mücadele etmekteydiler. Hz. Ali ve Muâviye arasındaki mücadele sonu-

<sup>20</sup> Ögüt, "Evzâî", 11/546-548.

<sup>21</sup> Hanifi Şahin, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (30 Aralık 2011), 47-70.

<sup>22</sup> Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz (Mana Yayınları, 2020), 1176-1178; Serhan Yıldırım, "Emevîlerde Siyasi Otoritenin Meşruiyet Araçları ve Bazı Hukuk Kurumlarına Etkileri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 6/1 (30 Haziran 2023), 133-150.

cunda tekfir söylemi üzerinden büyük günah, iman-amel ilişkisi, hilafet gibi konuların tartışma zeminini oluşturan Hariciler bu dönemde de faaliyetlerine devam etmiştir. Özellikle çıkardıkları isyan hareketleriyle Emevî yönetimini uğraştırmışlardır.<sup>23</sup>

Hilafet söylemlerinin yoğun bir şekilde tartışıldığı bu dönemde Şiiiler de olgunlaşmaya başlayan görüşleriyle faaliyetlerini artırmıştır. Evzâî gençlik döneminde divanda işe başlamak için gerekli şartlardan olan Hz. Ali'ye hakaret filini yerine getirmiş ancak daha sonra bu görevi bırakarak yaptığından pişman olmuştur. Ancak bu durum genç yaşta olması ve geçimini sağlamak amacı ile yapılması gibi nedenlerle onun Hz. Ali'ye gerçek bakış açısını yansıtmamaktadır.<sup>24</sup> Nitekim Evzâî Hz. Ali ile ilgili hadisler rivayet etmiş<sup>25</sup> ve Hz. Ali ile Hz. Osman sevgisinin ancak mü'min bir kalpte birleşeceğini<sup>26</sup> söylemiştir.

Müslümanlar arasında meydana gelen olumsuzların etkisi ile birlikte ortaya çıkan tartışmalı konulara çözüm arayışları, eski dinlerin tartışmalı konularının mü'lümanların tartışma konularına dâhil edilmesi ve tercüme faaliyetlerinin etkisi ile birlikte akılcı bir yaklaşım olan Mu'tezile ortaya çıkmıştır. Mu'tezile, Emevîlerin son dönemlerinde *el-menziletü beyne'l-menziletayn* fikri ile Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd isimleri etrafında Basra'da oluşmuştur.<sup>27</sup> Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatları, büyük günah, kader gibi tartışmalar etrafında ortaya attığı görüşler kendilerine taraftar kazandırdığı kadar muhalif de kazandırmıştır.<sup>28</sup> Evzâî onlar tarafından ortaya atılan konularda da konuşma gereği duymuş ve görüş bildirmiştir. Örneğin Evzâî Zührî'ye Hz. Peygamber'in "Zina eden kimse mü'min olduğu halde zina edemez." hadisini sormuş ardından Mu'tezilî ve Hâricîlerin bu kişi mü'min değilse o halde nedir? sorusunu tartıştıklarını aktarmıştır.

<sup>23</sup> Cabiri, *Arap Siyasal Aklı*, 1475-1478.

<sup>24</sup> Boynukalın, "Evzâî ve Fıkhî Mezhebi", 1/33.

<sup>25</sup> Ebü Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefekkih*, thk. 'Âdil b. Yûsuf el-Ğarâzî (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421/2000), 1/560; İbnü'l-Esir, *Usdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, thk. 'Alî Muhammed Mu'avvid, 'Âdil Ahmed 'Abdülmevcüd (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/24.

<sup>26</sup> İbn Asâkir, *Târîh*, 35/201.

<sup>27</sup> Osman Aydın, "Mu'tezile Ekolü ve Akıl Belirleyiciliği", *İslami İlimler Dergisi* 1-2 (2009), 145-161.

<sup>28</sup> Osman Aydın, "Mu'tezile Ekolünün Tarihsel Serüveni", *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (01 Aralık 2017), 9-41.

Bunun üzerine Zührî, bu iddiaları reddederek bu konunun tartışılmasını doğru bulmamıştır.<sup>29</sup> Bu rivayet Evzâî'nin Mu'tezile ve Hâricilerin görüşlerini yakından takip ve müzakere ettiğini göstermektedir.

## 5. Evzâî'nin Bazı İtikadî Görüşleri

### 5.1. İman

Hız. Peygamber'den itibaren toplumu derinden etkileyen olaylarla birlikte iman konusu da tartışılmaya başlamıştır. Özellikle Hâricilerin bir grup olarak ortaya çıkışları ve tekfir temelli yaklaşımlarının bir sonucu olarak iman konusundaki tartışmalar farklı bir boyut kazanmıştır. Küfür, büyük günah gibi temel problemler çevresinde gelişerek tartışılan iman konusu sonraki süreçlerde iman-amel ilişkisi, imanda istisna, imanın artıp eksilmesi konularında tartışılmaya devam edilerek güncelliğini korumuştur. İmanla ilgili tartışmalar Emevîlerin iktidarı ele geçirmelerinden itibaren İslam coğrafyasının geniş bir alana yayılmasının da etkisi ile siyasî anlamda önemini artırmıştır. Hâricilerin imanı kâfir kavramı üzerinden ele almalarına tepki olarak imanı mü'min yönünden ele alan Mürcie ortaya çıkmış ve dil ile tasdiki yeterli görerek günahın imana zarar vermeyeceğini savunmuşlardır. Bu iki yaklaşım arasında Mu'tezile fîsk kavramı ile denge kurmaya çalışmıştır.<sup>30</sup>

İman tartışmalarının güncelliğini koruduğu dönemlerde yaşamış olan Evzâî, iman-amel ilişkisi konusunda kalb ile tasdik, dil ile ikrar, amel ve Sünnet'e dayanan niyet şeklinde bir görüş öne sürerek, amelin imandan bir cüz olduğunu söylemiştir. Bu konuda Evzâî: "Bizden öncekiler ne imanı amelden, ne de ameli imandan ayırmazlardı. İman bunların tümünü toplayan bir isimdir. Amel imanı tasdik etmektir. Kim inandığını diliyle söyler, kalbi ile bunu bilir ve ameliyle bunu tasdik ederse sağlam bir kulpa yapışmıştır. Her kim de bunu dili ile söyler fakat kalbi ile onaylamaz, ameli ile tasdik etmez ise bu iman kabul edilmez ve ahirette hüsrana uğrayanlardan olur."<sup>31</sup> diyerek sadece dil ile imanın yetersiz olduğunu vurgulamaktadır. Evzâî'nin bu

<sup>29</sup> Ebü Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî İbn Batta (ö. 387/997), *el-İbânetü'l-Kübrâ*, thk. Rızâ Mu'tî vd. (Riyad: el-Mektebü'l-İslâmî, 2005), 2/711.

<sup>30</sup> Recep Önal, "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (23 Mart 2016), 121-146.

<sup>31</sup> Ebu'l Kasım Hibetullah Mansur et-Taberî er-Razi el-Lâlekâî (ö. 418/1027), *Şerhu Usûli'l-İtikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, thk. Ahmed b. Said b. Hamedân el-Ğamidî (Riyad: Dâru't-Taybe, 2003), 5/956; Ebü Nuaym Ahmed İsfehânî (ö.

tanımında imanın amelden ayrılarak bir tarifinin yapılmasının yanlış olduğu anlaşılacakla birlikte imanı kabul edilmeyecek yani kâfir statüsünde değerlendirilecek iman tarifinde amelin yokluğu ve kalp ile tasdiğin birlikte verilmesi konuya itidalli yaklaştığını göstermektedir.

İmanın farklı tariflerinin yapılması ile birlikte imanın artması ve eksilmesi konusu gündeme gelmiştir. Bu konuda ortaya atılan görüşler ise genel anlamda yapılan iman tariflerine paralel olarak gelişmiştir. Büyük çoğunlukla iman tarifine ameli ekleyenler onun artıp eksildiğini söyleyerek olumlu yaklaşmışlar, ameli imandan ayıranlar ise bu görüşü kabul etmeyerek olumsuz bir tavır takınmışlardır.<sup>32</sup> İmanın artıp eksilmesi ile ilgili sorulara kayıtsız kalmayan Evzâî, “Evet dağ gibi oluncaya kadar artar, ondan bir şey kalmayınca kadar eksilir”<sup>33</sup> diyerek bu konudaki net tavrını ortaya koymuştur. Yine bu konuda “İman iyi olan şeyleri yapmakla artar, kötü olan şeyleri yapmakla azalır.”<sup>34</sup> diyerek amel-iman çerçevesinde konuyu ele alan Evzâî, imanın artıp eksildiğini savunmuştur.

İmanda istisna konusunun kökenleri Sahâbelere kadar götürülmektedir. Abdullah b. Mes'ud'un belli bir süre imanda istisnanın gerektiğine inandığı ancak daha sonra bu görüşünden vazgeçtiği kaynaklarda yer almaktadır. İmanda istisnayı benimseyenler amellerdeki eksiklikten şüphe duyulabileceğinden hareketle genelde ameli imana dâhil edenler olmuştur. Bu konunun Emevîlerle birlikte siyasi içerik kazandığını da belirtmek gerekir.<sup>35</sup> Evzâî, imanda istisna meselesi ile ilgili kendisine “Sen gerçekten mümin misin?” diye soran birisine bu soruyu sormanın bidat olduğunu, bu tür sorularla uğraşmanın müslümanın sorumlulukları arasında olmadığını söyleyerek uyarmıştır. Yine bu konu ile ilgili olarak “Gerçekten mü'min olsam,

430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ* (Mısır: es-Saâde, 1974), 6/143.

<sup>32</sup> İsmail Yörük, “Sistemik Kelâm Problemi Olarak İmanın Artması ve Eksilmesi Meselesi”, *Diyanet İlmî Dergi* XXIX/2 (1993), 49-58.

<sup>33</sup> Ebû'l-'Abbâs b. el-Esam Muhammed b. Ya'kûb b. Yûsuf en-Nisâbüri (ö. 346/956), *Mecmû' fihî Musannefâti Ebî'l-'Abbâs el-Esam ve İsmâ'îl es-Saffâr*, thk. Nebîl Sa'du'd-Dîn Cerrâr (b.y.: y.y., 1425/2004), 153; Lâlekâî, *Şerhu Usûl*, 5/1030.

<sup>34</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 18/82.

<sup>35</sup> Ebû 'Abdullâh Huseyn b. el-Hasen b. Muhammed b. Halîm el-Curcânî el-Halîmî, *el-Minhâc fî Şu'abi'l-İmân*, thk. Hilmî Muhammed Fûde (b.y.: y.y., 1399/1979), 1/127; Zübeyir Bulut, “Kelâmda İman'da İstisna' Tartışmaları”, *İslami İlimler Dergisi* IV/1-2 (2009), 199-214.

olmadığını söylemem bir zarar vermediği gibi gerçekten mü'min olmasam olduğumu söylemem de bir yarar sağlamaz"<sup>36</sup>diyerek bu konunun konuşulmasının gereksiz olduğuna vurgu yapmıştır. Her ne kadar Evzâi bu tür konuların konuşulmasına karşı çıksa da ameli imana dâhil etmesinin bir sunucu olarak imanda istisnayı kabul edenlerin içerisinde ismi zikredilmektedir.<sup>37</sup>

## 5.2. Allah'ın Sıfatları

Hicrî II. yüzyılın başlarından itibaren halku'l-Kur'ân tartışmaları ile birlikte gündeme gelen Allah'ın sıfatları konusu genel olarak bu sıfatların ortaya konulması, zât-sıfat ilişkisi, sıfatların kadim-hadis oluşu ve sıfatların tasnifi konuları etrafında gelişmiştir. Mu'tezile'nin kurucu isimleri olan Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd, Cehm b. Safvân'ın görüşleri üzerinden Allah'ın zatı dışındaki sıfatları kabul etmeyerek tevhid anlayışlarını temellendirmişlerdir.<sup>38</sup> Mu'tezile'nin sıfatlar konusunda üzerinde şekillenen bu tevhid anlayışında ortaya koydukları diğer dinlerden gelen düalist yaklaşıma, bazı İslâmî firkalardaki teşbih ve teçsime kaçan görüşlerine ve Ehl-i Hadîs'in bazı gruplarının zâhiri tutumlarına dayanmaktadır.<sup>39</sup> İbn Haldun Sahâbe ve Tabiîn neslinin Allah'ın ilahî ve Kelam sıfatlarını tesbit ve kabule yanaşmakla birlikte bunların dışında kalan eksiklik şeklinde anlaşılacak sıfatlar konusunda susmayı ve Allah'a havale etmeyi tercih ettiklerini ancak sonrasında ihtilafların ortaya çıktığını söylemektedir.<sup>40</sup>

Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki görüşlerine karşın Ehl-i Sünnet'e mensup isimler bu yaklaşımı eleştirerek farklı noktalarda ayrıştırmalarına karşın sıfatların kadim olduğu noktasında birleşmişler ancak fiili sıfatlar konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Ehl-

<sup>36</sup> Lâlekâi, *Şerhu Usûl*, 5/1055; İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/254; Zehebî, *A'lâmi'n-Nübelâ*, 7/475.

<sup>37</sup> Bulut, "Kelamda İman'da İstisna' Tartışmaları", 199-214.

<sup>38</sup> Emre Köksal, "İlk Dönem Müslüman İtikadının Oluşmasında Kelamın Belirleyiciliği: Allah'ın İsim/Sıfatları Bağlamında Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (01 Aralık 2016), 129-150; İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/100-106.

<sup>39</sup> Aydın, "Mu'tezile Ekolü ve Aklın Belirleyiciliği", 145-161.

<sup>40</sup> Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn (ö. 808/1406), *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-Mübtede' ve'l-haber fi eyyâmi'l-Arabi ve'l-Acemi ve'l-Berber ve men âsârahüm min zevî's-sultâni'l-ekber*, thk. Halil Şehhâde (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1988), 1/603.

i Sünnet'in ihtiyatlı yaklaştığı bu konu üzerinde sonraki dönemlerde yeni tartışma alanları ve yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.<sup>41</sup>

İtikadî meselelere bakış açısını Selef anlayışını merkeze alarak oluşturan Evzâî, Allah'ın sıfatları konusunda, nasıl gelmişse, o şekilde iman edilmesi gerektiğini söyleyerek üzerinde yorum yapılmasına, teşbih ve tecsime kaçılmasına karşı çıkmıştır. Böylelikle bu konularda konuşanların tehlikeli görüşlere kaymasını büyük bir risk olarak görmüş, kendisinden önceki âlimlerin bu tür itikadî boyuttaki konulara girmediğini ve bu konulara girilmemesi noktasında uyarılarda bulduklarını vurgulamıştır.<sup>42</sup>

Allah'ın sıfatları konusunda Evzâî, döneminde yapılan tartışmalara karşı sessiz kalamamıştır. Bu hususta Selefî bir yaklaşım sergileyen Evzâî, Allah'ın arşa istivası konusu kendisine sorulduğu zaman: "Allah arşının üzerindedir, buna ve diğer sıfatlara Sünnet'te nasıl geliyorsa o şekilde iman ederiz." diyerek istivânın olduğuna, keyfiyetinin bilinemeyeceğine, yoruma gitmenin kişiyi tehlikeli bir yola sokacağına vurgu yaparak cevap vermiştir. Evzâî'nin Allah'ın sıfatları konusundaki tartışmalara temel yaklaşımı nassların aynen alınarak yoruma gidilmemesidir.<sup>43</sup>

### 5.3. Kader

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren merak uyandıran ve tartışma konusu olan kader konusu Emevîlerin iktidarı ele geçirmesi ile birlikte farklı bir boyuta taşınmıştır. Şüphesiz bu durumda Emevîlerin ilk halifesi olan Muâviye'nin konuyu siyasî alana kaydırmasının önemli bir rolü bulunmaktadır. Muâviye hem Sıffin savaşı sırasında yaptığı konuşmada hem iktidarı eline aldıktan sonra hem de oğlu Yezid'e biat edilmesini isterken kader vurgusu yapmış ve mutlak cebir

<sup>41</sup> Köksal, "İlk Dönem Müslüman İtikadının Oluşmasında Kelamın Belirleyiciliği", 129-150.

<sup>42</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 1/135; a.mlf., *Târihu'l-İslâm*, 9/488; Ebû Abdillâh ed-Dımeşki İbn Abdülhâdi (ö. 744/1343), *Tabakâtü ulemâi'l-Hadîs* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996).1/279.

<sup>43</sup> Lâlekâî, *Şerhu Usûl*, 1/202; İbn Abdülhâdi, *Tabakât*, 1/279; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî (ö. 748/1348), *Târihu'l-İslâm ve ve-feyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Abdu's-Selam et-Tedmürî (Beyrut: Daru'l-Kitâbü'l-Arabî, 1993), 9/488; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/135.

ideolojisinin temellerini atmıştır. Emevî kader anlayışının şekillenmesinde sadece Muâviye'nin sözleri değil aynı zamanda Hz. Peygamber'den nakledilen kader merkezli hadislerde etkili olmuştur.<sup>44</sup>

Muâviye'den sonra gelen Emevî halifeleri de aynı düşünce yapısını genişleterek devam etmişlerdir. Böylece Emevîler hem iktidarı ele geçirme ve ellerinde tutma konusunda hem de yaptıkları tüm kötü uygulamalarda kader kalkanını kullanarak cebri anlayışlarını devam ettirmişlerdir. Örneğin Yezîd b. Muâviye bir konuşmasında “Boşuna uğraşmayın, Allah bizi istiyor. Eğer Allah bir işi beğenmez ise onu değiştirir.”<sup>45</sup> diyerek yaptıklarının ilahî olduğunu vurgulamış ve aynı anlayışı sürdürmüştür. Emevîlerin hilafet isimlendirmesinde “Allah'ın halifesi” terkinini kullanmalarının arkasında da aynı düşünce yer almaktadır. Emevîlerin kader konusundaki bu düşünceleri karşıt görüşlerin ortaya çıkmasını hızlandırmıştır. Kader konusundaki bu karşıt görüşlerin öncülüğünü Hasan-ı Basrî, Ma'bed el-Cühenî, Atâ b. Yesâr, Gaylân ed-Dımeşkî gibi isimler yapmıştır.<sup>46</sup>

Kader konusundaki tartışmalara dâhil olan Mu'tezile ise insanın yapıp ettiklerinde hür olduğu kendi fiilinin yaratıcısı olduğu ve sorumluluk sahibi kılındığı fikrini ortaya koymuştur. Mu'tezile'nin kulların işlerindeki adaletsizliğin Allah'a bağlanmasının yanlışlığı sonucuyla ortaya koyduğu kader anlayışı, beş temel esaslarından olan *adl* prensibinin oluşmasına da zemin hazırlamıştır.<sup>47</sup>

Ezvâî kendi döneminde de yoğun bir şekilde devam eden kader tartışmalarında yerini alarak Selef itikadı üzere olunması bu konuda tartışmalara girilmemesi gerektiğini şu şekilde ifade etmiştir, “Abitlerimiz ve hayırlılarımız kader konusundaki görüşlerinden dolayı helak

<sup>44</sup> Mu'aviye Sıffin savaşı sırasında “Allah'ın takdiri sonucunda kader bizi yeryüzünün bu bölümüne sürükledi. Bizimle Iraklıları karşı karşıya getirdi. Biz Allah'ın takdirine razıyız” diyerek olanları tamamen kadere bağlamıştır. Küfe'de halka yaptığı konuşmada Ey Küfe halkı! Sizinle namaz, zekât ve hac uğrunda savaştığımı mı sanırsınız? Sizin namaz kıldığınızı, zekât ödediğinizi ve hac ettiğinizi biliyorum. Ben sizinle sizi yola getirmek için savaştım. Allah bunu bana siz istemediğiniz halde verdi.” diyerek kader teolojisini sürdüren Mu'aviye oğlu Yezîd adına biat alırken de “Yezîd işi kaza ve kaderdir. Kulların bu konuda başka seçeneği yoktur.” diyerek aynı düşünceyi sürdürmüştür. Bkz. Cabiri, *Arap Siyasal Aklı*, 1256-1259.

<sup>45</sup> Şahîn, “İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü”, 47-70.

<sup>46</sup> Cemalettin Erdemci, “İlk Dönem (Hicri 1. Asır) Kader Tartışmaları Gaylan ed-Dımeşkî-Ömer b. Abdülaziz”, *Tezkire (Dergi)* 43-44 (2006), 198-223.

<sup>47</sup> Aydınlı, “Mu'tezile Ekolü ve Aklın Belirleyiciliği”, 145-161.



oldular.”<sup>48</sup> Emevî iktidarına yakınlığı ile bilinen Evzâî, Emevî halifesi Hişam b. Abdulmelik (ö. 125/743)’in huzurunda, Kaderiyye’nin ikinci önemli ismi Gaylan ed-Dımeşkî ile münazarada bulunmuştur. Gaylan bu tartışmadan sonra Evzâî’nin fetvası ile halife tarafından idam edilmiştir. Bu durum o dönem kaderle ilgili tartışmalara karşı siyasilere de bakış açısını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Ayrıca Evzâî’nin kader konusunda bazı risaleler kaleme aldığı kaynaklarda geçmektedir. Bu durum onun bu konuya önem verdiğini göstermektedir.<sup>49</sup>

Evzâî kader konusunu ilk ortaya atan kişinin Iraklı Sevsen isimli biri olduğunu, bu kişinin Hristiyan iken Müslüman olup daha sonra tekrar İslam dininden çıktığını, ondan Ma’bed el-Cühenî ondan da Gaylan ed-Dımeşkî’nin bu görüşleri aldığını söylemiştir.<sup>50</sup> Evzâî’nin aktardığı bu bilgilerden kader konusundaki tartışmaları Hristiyanlığa dayandırdığı anlaşılmaktadır. Evzâî, ircâ konusunda ilk konuşan kişinin Kûfe halkından Kays el-Mâsir olduğunu söylemektedir.<sup>51</sup>

#### 5.4. Halku’l-Kur’ân

Allah’ın insanlarla *kelam* sıfatı ile iletişime geçmiş olması, bu iletişimin mahiyeti, gönderilen kitaplar üzerinden tarih boyunca tartışılmalıdır. Hz. Peygamberden Emevîler dönemine kadar halku’l-Kur’ân konusunda bir tartışma bulunmamasına karşın bu konunun arkaplanını oluşturabilecek siyasî ve düşünsel süreçler yaşanmıştır. Halku’l-Kur’ân tartışmasının hicri I. yüzyılın sonlarında Ca’d b. Dirhem tarafından ortaya atıldığı düşünülmektedir.<sup>52</sup> Ca’d b. Dirhem’in Emevî yönetimine yakınlığı ilk başta bu fikri rahat bir şekilde tartışmasına olanak sağlamasına rağmen dönemin âlimlerinin ve dolayısı ile halkın tepkisinin büyümesi onun idam edilmesine neden olmuştur. Halku’l-Kur’ân konusunun arkaplanı konusunda Grek kültürü ve felsefenin etkisi, Yahudiliğin etkisi, Hristiyanlığın etkisi, Allah’ın

<sup>48</sup> Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. ‘Abdillâh b. Muhammed İbn ‘Abdülber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed ‘Atâ, Muhammed ‘Ali Mu’avvid (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1421/2000), 8/263.

<sup>49</sup> Zehebi, *Târîhu’l-İslâm*, 7/441.

<sup>50</sup> Ebû’l-Huseyn Yahyâ b. Ebi’l-Hayr b. Sâlim el-‘İmrânî el-Yemenî eş-Şâfi’î el-‘İmrânî, *el-İntisâr fi’r-Reddi ‘ale’l-Mu’tezileti’l-Kaderiyyeti’l-Eşrâr*, thk. Su’ûd b. Abdulaziz el-Halef (Riyad: y.y., 1419/1999), 2/496.

<sup>51</sup> Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. ‘Ali b. Muhammed el-‘Askalânî İbn Hacer el-‘Askalânî, *Tehzîbü’t-Tehzîb* (Hindistan: Dâiratü’l-Me’ârifü’l-‘Osmâniyye, 1326/1908), 7/490.

<sup>52</sup> İbn Asâkir, *Târîh*, 72/99; Zehebi, *Târîhu’l-İslâm*, 7/337-338; Muharrem Açoğlu, “Siyasallaşma Sürecinde Halku’l-Kur’ân Tartışmaları”, *Bilimname* 2019/37 (30 Nisan 2019), 353-382.

sıfatları konusundaki tartışmaların etkisi şeklinde dört görüş öne sürülmektedir.<sup>53</sup>

Halku'l-Kur'ân konusundaki tartışmalar Emevilerin son dönemlerine kadar ara sıra gündeme gelmesine karşın dönemin âlimleri genel olarak tartışmaya girmeyerek konuyu kapatma eğiliminde olmuşlardır. Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatları konusundaki yaklaşımı onların halk'ul-Kur'ân konusunu benimsemelerine ve ateşli bir savunucusu haline gelmelerine neden olmuştur.<sup>54</sup>

Evsâî'nin Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı konusunda fikir beyan etmiş olması yaşadığı dönem itibari ile bu konunun tartışıldığını göstermektedir. Halku'l-Kur'ân tartışmalarına dâhil olan Evsâî, böyle bir tartışmanın bidat olduğunu, Şam bölgesinde böyle bir tartışmanın olmadığını, Irak bölgesinden birinin bu tartışmayı bölgeye taşıdığını, âlimlerin gerekli cevapları vererek meseleyi hallettiklerini, ancak bazı kimselerin bu konuya yönelerek ihtilafa daldıklarını<sup>55</sup> söylemektedir. Evsâî'nin bu konu ile ilgili tavrı, önceki dönemlerde olmayan bir tartışmanın yaşanması ve insanların bu konuda birbirlerine düşmelerinin anlamsız olduğu ve bu tür tartışmaların bidat olarak değerlendirilerek uzak durulması gerektiği şeklindedir. Evsâî'nin bu konuda ayrıntılı bilgiler vermiş olması onun bu tartışma ile ilgili süreçleri yakından takip ettiğini göstermektedir.

### 5.5. Hilâfet

Birbirlerinin yerine kullanılan hilâfet ve imamet konusu Hz. Peygamber'den itibaren Müslümanların gündeminde her zaman güncelliğini korumaya devam etmiştir. İslam bireysel ve toplumsal alanda birçok düzenleme getirmesine karşın tarihsel süreçlerde meydana gelecek toplumsal değişimlere uygun olması açısından siyasî alana yönelik sadece temel ilkeleri belirlemekle yetinmiştir.<sup>56</sup> Bu anlamda İslam toplumunun yönetimiyle alakalı temel ilkelerini adalet, ehliyet, emanet, biat, istişare gibi temel kavramlar oluşturmaktadır.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Akoğlu, "Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları", 353-382.

<sup>54</sup> Harun Ögmüş, "Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/28 (01 Mayıs 2009), 19-46.

<sup>55</sup> Lâlekâî, *Şerhu Usûl*, 1/174.

<sup>56</sup> "Siyaset", *Temel İslam Ansiklopedisi*, ed. Tuncay Başoğlu (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları-İSAM Yayınları, 2020), 7/264-270.

<sup>57</sup> Hızır Murat Köse, "Siyaset", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/294-299.

Hilâfet konusundaki ilk tartışmalar Hz. Peygamber'in vefatı üzerine başlamış, Hz. Ebûbekir'in halife seçilmesi sürecinde pek çok husus ortaya atılarak tartışılmıştır. Müslümanlar arasında meydana gelen Cemel ve Sıffin savaşları ve akabinde Hâricilerin bir grup olarak ortaya çıkışları hilâfet konusundaki tartışmaları hızlandırmıştır. Hâriciler, Allah'ın hükümlerine karşı gelen yöneticiye tabi olmayarak başkaldırmak, Allah'a itaat, liyakat, ilim zühd gibi özellikleri kendisinde toplayarak istişare ve biat ile başa geçen yönetici bir köle bile olsa tabi olmak şeklinde halifelik konusunda genel çerçevelerini çizmişlerdir.<sup>58</sup>

Hilâfet konusundaki görüşleri ile ön plana çıkan Şiâ'nın Cemel, Sıffin, Hz. Ali'nin şehit edilmesi, Muâviye'nin iktidarı ele geçirmesi, Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi gibi İslam toplumunu derinden sarsan olayların etkisi ile teşekkül süreci hızlanmıştır. İmamın kim olması gerektiği konusunda genel olarak ortak görüşe sahip olan Şii fırkalar diğer bazı konularda farklı görüşlerle ayrılmışlardır. Hz. Ali'nin en faziletli olduğu konusunda tüm Şii gruplar görüş birliği içerisinde olduklarıdır.<sup>59</sup> En faziletli kişinin imam olması noktasında da Zeydiler dışında neredeyse bütün Şiiler aynı düşünmektedirler. Örneğin Zeydilere göre imam zulme karşı çıkararak imametini ilan etmesi gerektiğini söylerken İsmâîliler ise imamet bir rükün olduğunu imam seçiminin ise tamamen ilahî kaynaklı olduğunu savunmaktadır. Hâricî ve Şiilerin imamet konusundaki görüşlerine karşı mücadele veren Mürçie'ye göre imam olacak kişinin Kureyş'ten olması gerektiğini savunanlarla birlikte herkesin olabileceği noktasında görüş bildirenler de bulunmaktadır.<sup>60</sup> Ehl-i Sünnet mezhepleri de yine Şiilerin imâmet görüşlerine karşı çıkararak imamın adalet ve liyakat sahibi olması ve istişare ile seçilmesi gerektiğini savunmuşlar ancak imamın Kureyşli olması konusunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir.<sup>61</sup>

Hilâfet meselesi ile ilgili olarak Evzâi, Hz. Peygamber'den bir vasiyet olmadığını vurgulamıştır. Hz. Ebû Bekir'e sövülmesi ile ilgili olarak

<sup>58</sup> Ethem Ruhi Fıçlalı, "Hâriciler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/169-175.

<sup>59</sup> Ebû'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl (ö. 324/935-36)el- Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Dâru Franz Steiner, 1400/1980), 74-75; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm (ö. 456/1064), *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâi ve'n-nihal* (Kahire: Mektebet'ül-Hâncî, ts.), 4/76.

<sup>60</sup> Mustafa Öz - Avni İlhan, "İmâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/201-203.

<sup>61</sup> Mehmet Kubat, "İtikadî Mezheplerin İmâmet Tasavvuru", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2018), 25-41.

Evezâî: “Kim Hz. Ebû Bekir Sıddik’a söverse dinden çıkmıştır ve kanı helaldir.”<sup>62</sup> demektir. Ayrıca Evezâî: “Hz. Ali ve Hz. Osman sevgisi ancak mü’min bir kalpte birleşir.”<sup>63</sup> diyerek iki halife arasında ayırım yapmanın yanlışlığını dile getirmektedir. Evezâî’nin bu görüşü ile Sahâbeye küfredenin kâfir olduğuna hükmetmesi, bu konudaki tavizsiz tutumunu göstermesi açısından önemlidir. Evezâî’nin Hulefâ-i Râşidîn ile ilgili bu sözleri meşru bir şekilde seçilen halifeye biat etmek gerektiği mesajını da içermektedir.

Evezâî bir şekilde yönetime gelmiş ve kendisine biat edilmiş halifeye isyanı doğru bulmamaktadır. Evezâî’nin bu görüşünde muhtemelen Emevîler tarafından el üstünde tutulması ve kendisine değer verilmesi yatmaktadır. Bu hususta Ebû Hanîfe’nin görüşüne şiddetle karşı çıkan Evezâî, “Ebû Hanîfe bir görüş öne sürdü sabrettik ikinci bir görüşle geldi sabrettik, üçüncü bir görüşle geldi ona da sabrettik. Ancak o bunların üzerine Muhammed (sav.) ümmetine karşı kılıçla ayaklanma görüşü ile geldi. Biz buna da sabredek değiliz.”<sup>64</sup> diyerek eleştiride bulunmuştur. Evezâî’nin bu sözlerindeki “sabrettik” kelimesi esasen Ebû Hanîfe’ye karşı bir saygının göstergesi olarak kabul edilebilir. Evezâî’nin Emevîlerle olan sıkı ilişkisi Ebû Hanîfe’ye karşı tutumunun temel sebeplerinden birisi olarak düşünülebilir.

Emevîler yıkılıp Abbâsiler hâkimiyeti ele geçince Evezâî, yaklaşık üç gün boyunca saklanmıştı. Abbâsî komutanlarından Abdullah b. Ali, Dimaşk’ı ele geçirdiği zaman Evezâî’yi huzuruna çağırarak, dökükleri Emevî kanlarının ve ele geçirdikleri malların hükmünü sormuştur. Evezâî, ele geçirdikleri mallar için “Bu mallar onlar için haramsa size de haramdır, onlar için helal ise, size ancak şer’î bir şekilde helal olabilir.” diyerek cevap vermiştir. Dökülen kanlar için ise Evezâî, kanın ancak üç şekilde helal olacağını bildiren hadisi delil getirerek cevap vermiştir. Bu cevap üzerine Abdullah b. Ali, “Eğer hilafet Rasulullah’ın (s.a.v.) vasiyeti olmasaydı Hz. Ali Sıffin’de hilafet için niçin savaşsın?” diye sormuş, Evezâî bu soruya “Eğer vasiyet olsaydı,

<sup>62</sup> Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî İbn Batta (ö. 387/997), *eş-Şerh ve’l-ibâne ‘alâ usûli’s-sünne ve’d-diyâne*, thk. Rızâ b. Na’sân Mu’tî (Medine: el-Mektebetü’l-Ulûmü ve’l-Hikem, 2002), 178.

<sup>63</sup> İbn Asâkir, *Târîh*, 35/201; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehbi (ö. 748/1348), *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ* (Kahire: Dâru’l-Hadis, 2006), 6/549.

<sup>64</sup> Ebû Abdurrahman Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel Abdullâh b. Ahmed, *es-Sunne*, thk. Muhammed b. Sa’id b. Sâlim el-Kahtânî (Dammâm: Dâru İbni’l-Kayyim, 1406/1986), 1/185.

Hız. Ali bunu terkedip iki hakeme razı olur muydu?" diye cevap vermiştir. Evzâî, korku içerisinde verdiği bu cevaplardan sonra serbest bırakılmıştır.<sup>65</sup>

Evzâî'nin Abbâsî yönetimi ile yüzleşmesini net bir şekilde ortaya koyan bu görüşme aynı zamanda onun bilgi birikimi ile ortaya koyduğu siyasî bir manevrayı da içermektedir. Böylelikle yaptıklarına dinî bir zemin hazırlamak isteyen Abbâsî yönetimine karşı Evzâî, tavrını hadis ekseninde rahat bir şekilde ortaya koymuştur. Evzâî'nin bu yüzleşme için belli bir süre saklanmış olması, cevapları verirken yaşadığı gerginlik, Emevîlerin dinî düşüncelerini şekillendirmiş olması hasebiyle Abbâsî karşıtı olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Abbâsîlere karşı bir isyan hareketi içerisinde bulunmamış olması da durumu kabullenmek zorunda olduğunu göstermektedir.

### Sonuç

Evzâî'nin yaşadığı dönem yoğun itikadî tartışmaların yaşandığı ve itikadî grupların faaliyetlerini artırdığı bir dönemdir. İtikadî tartışmaların halk tabakasına da inerek itikadî grupların taraftar toplamaya başlaması bu konulara girmek istemeyen âlimleri zorunlu olarak cevap vermeye itmiştir. İtikadî konuların arka planına bakıldığında siyasî bir takım olayların etkilerinin bulunduğu da bir gerçektir. Bu durum iktidar açısından da rahatsız edici olarak algılanarak siyasî anlamda yaptırımlar da uygulamaya konulmuştur. Genel olarak Ehl-i Hadis çizgisi içerisinde değerlendirilen Evzâî, fıkıh ve hadis alanlarında ön plana çıkmıştır. Ancak bazı meselelerde re'ye önem vermiş olması Ehl-i Hadis'in bazı önemli isimleri tarafından eleştirilmiştir. Ancak bu durum onun Ehl-i Re'ye içerisinde değerlendirilmesini mümkün kılmamaktadır. Evzâî'nin de Ehl-i Re'ye yönelik eleştirileri örneğin Ebû Hanîfe'ye karşı tavrı bu durumu doğrular niteliktedir. Evzâî'nin Ebû Hanîfe'ye karşı tavrının arkasında Emevîlere yönelik farklı tutumların etkisinin de bulunduğu gözardı edilmemelidir.

Evzâî'nin Emevîler dönemi dikkate alındığında siyasî bir tarafı da bulunmaktadır. Hem Halifeleri hem de diğer devlet kademesindeki yöneticileri etkilemiş ve Şam'da muteber bir konum elde etmiş olan Evzâî, bu duruma istinaden birçok meselenin çözümünde rol almıştır. Bu durum halkın ona olan muhabbetini etkilemiş ve bölgede sevilen biri haline gelmiştir. Emevîlerin hukuk sisteminde önemli bir yere sahip olan Evzâî'nin bu konumu üst düzey yöneticilerin de ona karşı tavrını etkilemiş ve hürmette kusur etmemeye gayret etmişlerdir. Ancak Abbâsîler'in iktidarı ele geçirmesi ile birlikte Evzâî'nin bu konumu sarsılmış ve bir süre saklanmak zorunda kalmıştır. Abbâsî

<sup>65</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9/495-496; İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 6/141.

hilafeti ile yüzleşen Evzâî kendisine teklif edilen kadılık teklifini kabul etmemiş ve Beyrut'a gitmiştir. Bu durum siyasetin din üzerinden onay alması bağlamında değerlendirilebilir.

Evzâî'nin yaşadığı dönem, siyasî ve itikadî boyuttaki tartışmaların ve bunun bir sonucu olarak derin ayrışmaların yaşandığı bir dönem olarak görülmektedir. Evzâî itikadî konularda yapılan tartışmaları bidat olarak değerlendirmiş, bazı durumlarda ise bu tür tartışmaları ortaya atanları dinden çıkmakla itham etmiştir. Onun bu tavrı verdiği hükümlere de yansımış ve idam kararı vermekten de çekinmemiştir. Emevî hukuk sisteminin en önemli ismi olarak kabul edilen Evzâî'nin verdiği kararlar siyasî olarak da desteklenmiştir.

Evzâî görüşlerinde temel olarak Selefî bir anlayışı ilke edinmiştir. Bu tavrının bir sonucu olarak da itikadî konularda yaşanan tartışmalara itidalli bir yaklaşım sergilemiş, önceki dönemlerde olmayan konuların gündeme getirilmesine şiddetle karşı çıkmıştır. Bazı durumlarda da sessiz kalmak yerine Selef'e atıflar yaparak cevap vermiştir. Özellikle iman, Allah'ın sıfatları, kader, Halku'l-Kur'ân gibi o dönem yoğun olarak tartışılan konularda cevap verme gereği hissetmiştir.

İmanın tarifinde amele de yer veren Evzâî, amelsiz bir iman tarifinin daha önceden bulunmadığını sonradan ortaya atıldığını, imanın artıp eksildiğini vurgulamaktadır. Allah'ın sıfatları konusunda ise Evzâî, nasıl geldiyse öyle anlaşılması gerektiğini söyleyerek yoruma gidilmesine karşı çıkmaktadır. Kader konusu üzerinde yoğun bir şekilde duran Evzâî, bu türden tartışmalara girilmesini bidat olarak değerlendirmiş, bu tür tartışmalara giren âlimlerin bile helake sürüklediğini ifade etmiştir. Evzâî'nin kader konusunda risale yazmış olması bu konuya verdiği önemi göstermektedir. Evzâî, Halku'l-Kur'ân ile ilgili tartışmaları bidat ve gereksiz görmektedir.

Hilafet konusunda bir rivayet olmadığını söyleyen Evzâî bu konunun ümmete bırakıldığını düşünmektedir. Bu konuda Ebû Hanîfe'nin zalim yöneticiye karşı isyanı vacip olarak gören görüşüne Evzâî, muhtemelen Emevî yönetimi ile arasının iyi olması nedeniyle karşı çıkmış, bu görüşe tahammül edilemeyeceğini dile getirmiştir. Evzâî'nin genel anlamda itikadî konulardaki yaklaşımını dönemin siyasî durumu da etkilemiş görünmektedir. Her ne kadar siyasetle içli dışlı görünmese de Evzâî, siyasî alanda en azından Emevîler döneminde nüfuzlu bir görüntü çizmiştir. Belki de bunun en büyük göstergelerinden birisi de siyasî ve itikadî konulardaki söylemlerinde Emevîlerin tepkisini çekebilecek söylemlerden uzak durması olarak görülebilir.

### Kaynakça

- Abdullâh b. Ahmed, Ebû Abdurrahman Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *es-Sunne*. thk. Muhammed b. Sa'îd b. Sâlim el-Kahtânî. 2 Cilt. Dammâm: Dâru İbni'l-Kayyim, 1406/1986.
- Abdûlmecîd, Mahmud Abdûlmecîd. *el-İtticâhâtü'l-Fıkhiyye*. Mısır: Mektebet'ü l-Hâncî, 1979.
- Akoğlu, Muharrem. "Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları". *Bilimname* 2019/37 (30 Nisan 2019), 353-382. <https://doi.org/10.28949/bilimname.469726>
- Aydınlı, Osman. "Mu'tezile Ekolü ve Aklın Belirleyiciliği". *İslami İlimler Dergisi* 1-2 (2009), 145-161.
- Aydınlı, Osman. "Mu'tezile Ekolünün Tarihsel Serüveni". *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (01 Aralık 2017), 9-41.
- Balcı, Ali Osman. *Endülüs'te İslam Mezhepleri*. Konya: Kitap Dünyası, 1. Basım, 2023.
- "Siyaset". *Temel İslam Ansiklopedisi*. ed. Tuncay Başoğlu. 7/264-270. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları-İSAM Yayınları, 2020.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Evzâi ve Fıkhi Mezhebi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (15 Haziran 2011), 1-33. <https://doi.org/10.17335/suifd.18848>
- Bûakâde, Abdülkadir. "el-İmâmü'l-Evzâi: Devrühü'l-ictimâi ve's-siyâsi". *el-Vâdiha* 7 (Mayıs 2012), 161-192.
- Bulut, Zübeyir. "Kelamda İman'da İstisna' Tartışmaları". *İslami İlimler Dergisi* IV/1-2 (2009), 199-214.
- Cabiri, Muhammed Abid el-. *Arap Siyasal Akl.* çev. Vecdi Akyüz. Mana Yayınları, 2020.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Erdemci, Cemalettin. "İlk Dönem (Hicri 1. Asır) Kader Tartışmaları Gaylan ed-Dımaşki-Ömer b. Abdülaziz". *Tezkire (Dergi)* 43-44 (2006), 198-223.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl (ö. 324/935-36). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Dâru Franz Steiner, 3. Basım, 1400/1980.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/169-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Füllânî, Salih b. Muhammed b. Nuh b. Abdullah el-Amrî (ö. 1218/1803). *İkâzü Himemi Üli'l-Ebsâr*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.

- Halîmî, Ebû ‘Abdullâh Huseyn b. el-Hasen b. Muhammed b. Halîm el-Curcânî el-. *el-Minhâc fî Şu‘abi’l-Îmân*. thk. Hilmî Muhammed Fûde. 3 Cilt. b.y.: y.y., 1399/1979.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. ‘Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Fakîh ve’l-Mütefekkih*. thk. ‘Âdil b. Yûsuf el-Ğarâzî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni’l-Cevzî, 1421/2000.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. ‘Alî b. Sâbit el-Bağdâdî (ö. 463/1071). *el-Kifâye fî ‘İlmi’r-Rivâye*. thk. Ebû ‘Abdullâh es-Sevrakî, İbrâhîm Hamdî el-Medenî. Medine: y.y., ts.
- İbn Abdülhâdî, Ebû Abdillâh ed-Dîmeşkî (ö. 744/1343). *Tabakâtü ulemâi’l-Hadis*. Beyrut: Müessetü’r-Risâle, 1996.
- İbn Asâkir, Ebû’l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dîmaşkî (ö. 571/1176). *Târîhu medîneti Dîmaşk*. thk. Ömer b. Garâme el-Amrî. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1995.
- İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî (ö. 387/997). *el-İbânetü’l-Kübrâ*. thk. Rızâ Mu’tî vd. 9 Cilt. Riyad: el-Mektebû’l-İslâmî, 2005.
- İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî (ö. 387/997). *eş-Şerh ve’l-ibâne ‘alâ usûli’s-sünne ve’d-diyâne*. thk. Rızâ b. Na’sân Mu’tî. Medine: el-Mektebetü’l-Ulûmü ve’l-Hikem, 2002.
- İbn Hacer el-‘Askalânî, Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. ‘Alî b. Muhammed el-‘Askalânî. *Tehzîbü’t-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Dâiratü’l-Me‘ârifî’l-Osmâniyye, 1326/1908.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed (ö. 808/1406). *Kitâbü’l-İber ve dîvânü’l-Mübtede’ ve’l-haber fî eyyâmi’l-Arabi ve’l-Acemi ve’l-Berber ve men âsârahüm min zevi’s-sultâni’l-ekber*. thk. Halil Şehhâde. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1988.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd (ö. 456/1064). *el-Fasl fî’l-mîlel ve’l-ehvâi ve’n-nihal*. Kahire: Mektebetül-Hâncî, ts.
- İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ İsmail b. Amr b. Kesîr el-Kureşî (ö. 774/1373). *el-Bidâye ve’n-Nihâye*. thk. Ali Şirî. Beyrut: Dârü İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1988.
- İbn ‘Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. ‘Abdillâh (462/1069). *Câmi’u Beyâni’l-ilm ve Fadlih*. thk. Ebû’l-Eşbâl ez-Zehîrî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni’l-Cevzî, 1415/1994.
- İbn ‘Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. ‘Abdillâh b. Muhammed. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed ‘Atâ, Muhammed ‘Alî Mu’avvid. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1421/2000.



- İbnü'l-Esir. *Usdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*. thk. 'Alî Muhammed Mu'avvid, 'Âdil Ahmed 'Abdülmevcüd. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed (ö. 430/1038). *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Mısır: es-Saâde, 1974.
- İshâk el-Kevsec, Ebû Ya'kûb İshâk b. Mansûr b. Behrâm el-Mervezî. *Mesâilu'l-İmâm Ahmed ve İshâk b. Râheveyh*. 9 Cilt. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1425/2002.
- Judd, Steven C. "Al-Awzai and Sufyan al-Thawri: the Umayyad Madhab?" *The Islamic School of Law Evolution Devolution and Progress*. ed. Peri Bearman vd. 11-25. b.y.: Cambridge & Massachusetts: Harvard Law School, 2005.
- Korkmaz, Sıddık. *İmam Matürîdî ve Mezhep Eleştirileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Köksal, Emre. "İlk Dönem Müslüman İtikadının Oluşmasında Kelamın Belirleyiciliği: Allah'ın İsim/Sıfatları Bağlamında Bir Değerlendirme". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (01 Aralık 2016), 129-150.
- Köse, Hızır Murat. "Siyaset". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/294-299. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kubat, Mehmet. "İtikadî Mezheplerin İmâmet Tasavvuru". *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2018), 25-41.
- Lâlekâî, Ebu'l Kasım Hibetullah Mansur et-Taberî er-Razi (ö. 418/1027). *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâa*. thk. Ahmed b. Said b. Hamedân el-Ğâmidî. Riyad: Dâru't-Taybe, 2003.
- Mağribî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Mûsâ İbn Sa'îd (ö. 685/1286). *el-Muğrib fî hule'l-Mağrib*. thk. Şevki Dayf. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1955.
- Nisâbü'rî, Ebû'l-'Abbâs b. el-Esam Muhammed b. Ya'kûb b. Yûsuf (ö. 346/956). *Mecmû' fîhi Musannefâti Ebî'l-'Abbâs el-Esam ve İsmâ'ül es-Saffâr*. thk. Nebil Sa'du'd-Din Cerrâr. b.y.: y.y., 1425/2004.
- Öğmüç, Harun. "Halku'l-Kur'an Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/28 (01 Mayıs 2009), 19-46.
- Öğüt, Salim. "Evzâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/546-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Önal, Recep. "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39

- (23 Mart 2016), 121-146. <https://doi.org/10.17120/omufid.84385>
- Öz, Mustafa - İlhan, Avni. "İmâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/201-203. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Safedî, Salâhuddîn Halil b. Aybek (ö. 764/1363) es-. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâût, Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000.
- Şahin, Hanifi. "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (30 Aralık 2011), 47-70.
- Yıldırım, Serhan. "Emevilerde Siyasi Otoritenin Meşruiyet Araçları ve Bazı Hukuk Kurumlarına Etkileri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 6/1 (30 Haziran 2023), 133-150.
- Yörük, İsmail. "Sistematik Kelâm Problemi Olarak İmanın Artması ve Eksilmesi Meselesi". *Diyanet İlmi Dergi* XXIX/2 (1993), 49-58.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1348). *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Muhammed Eymen eş-Şebrâvî. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1348). *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1348). *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Abdu's-Selam et-Tedmûrî. Beyrut: Daru'l-Kitâbü'l-Arabî, 1993.
- Ziriklî, Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris el-. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.
- İmrânî, Ebû'l-Huseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim el-İmrânî el-Yemenî eş-Şâfi'î. *el-İntisâr fi'r-Reddi 'ale'l-Mu'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-Eşrâr*. thk. Su'ûd b. Abdulaziz el-Halef. 3 Cilt. Riyad: y.y., 1419/1999.

### **Extended Summary**

During the final stages of the Umayyad period, Evza'i, who had a significant following in Damascus, became more prominent due to his views on jurisprudential matters. Politically endorsed by the Umayyads, Evza'i's opinions came to be known as Evza'iyya and spread to numerous regions under Umayyad rule. In this context, Evza'ism had such a significant influence during a period that its name was mentioned among respected jurisprudential schools. Evza'i, as a scholar, gained prominence mainly due to his jurisprudential opinions.

Although Evza'i's views were primarily focused on jurisprudence, he found himself compelled to express opinions on certain matters due to the influence of the theological developments of his era. The opinions he articulated with a Salafi perspective hold significant importance in determining Evza'i's theological standpoint.

The primary aim of this study is to elucidate the political and theological aspects of Evza'i, who held a influential position during the Umayyad period.

In this study, employing a scientific research method, the political and theological aspect of Evza'i were primarily addressed using primary sources.

As a result of this study, Evza'i's relationship with political authority, his perspective on the political and theological developments of his era, and his views on theological matters have been elucidated.

In consideration of the Umayyad era, Evza'i also had a political aspect. Having influenced both the Caliphs and officials in other governmental positions, Evza'i acquired a respected position in Damascus. Consequently, he played a role in resolving many issues. This status influenced people's affection for him, making him beloved in the region. Evza'i held a significant position in the Umayyad legal system, impacting the attitudes of high-ranking officials toward him, and they strived to show him respect.

However, with the rise of the Abbasid rule, Evza'i's position was shaken, and he had to remain in hiding for a period. Confronting the Abbasid caliphate, Evza'i declined the offer of a judge's position and moved to Beirut. This circumstance can be interpreted in the context of politics gaining approval through religion.

Broadly categorized within the line of Ahl al-Hadith, Evza'i stood out in the fields of jurisprudence and hadith. Yet, his emphasis on reasoning in certain matters led to criticism by some prominent figures within Ahl al-Hadith. However, this situation doesn't classify him as part of Ahl al-Ra'y. Evza'i's criticisms towards Ahl al-Ra'y,

such as his stance against Abu Hanifa, affirm this distinction. The background of his attitude towards Abu Hanifa should not disregard the impact of varying stances towards the Umayyad rulers.

Evza'i's views predominantly aligned with a Salafî perspective. Consequently, he displayed a moderate approach in theological matters, opposed vehemently to raising new issues that hadn't been discussed in previous eras. In some instances, he responded by referring to the Salaf instead of remaining silent. Especially on topics extensively debated during his time, such as faith, the attributes of Allah, destiny, and the createdness of the Quran, he felt compelled to respond.

The period in which Evzâî lived is considered a time marked by political and doctrinal debates, leading to profound divisions. Evzâî regarded doctrinal discussions as innovations (bid'ah) and, in some cases, accused those who initiated such debates of deviating from the faith. His stance on these matters was reflected in the judgments he issued, and he did not hesitate to pass death sentences. Evzâî, recognized as a key figure in the Umayyad legal system, received political support for his decisions as well.

In defining faith, Evza'i incorporated deeds, asserting that an iman definition without deeds did not exist before and was introduced later. Regarding the attributes of Allah, Evza'i rejected interpretations and emphasized understanding them as they were presented. On the topic of destiny (qadar), he considered discussions on this matter as innovations and claimed that even scholars engaging in such debates would face damnation. Evza'i's writings on destiny underscored its significance to him. He viewed discussions on the createdness of the Quran as unnecessary innovations.

Evzâî, who asserts the absence of a narration on the topic of caliphate, believes that this matter has been left to the Ummah (Muslim community). Regarding the viewpoint of Abu Hanifa, who deems rebellion against an oppressive ruler as obligatory, Evzâî, likely due to his favorable relations with the Umayyad administration, opposes this perspective, expressing that such a stance is intolerable. It appears that the political situation of the time has influenced Evzâî's overall doctrinal approach. Although he may not appear deeply involved in politics, Evzâî has portrayed a influential image in the political arena, at least during the Umayyad period. Perhaps one of the most significant indicators of this is his avoidance of statements that could provoke a reaction from the Umayyads in his political and doctrinal discourses.

**Ebû Firas Ubeydullah b. Şibl'in *er-Red 'ale'r-Râfıda ve'l-Yezıdiyye* Adlı Eserinde Râfızî Fırkalar ve Bu Fırkaların Tasnifi**

Râfidî Sects in the Book Named *al-Rad 'alâ al-Râfıda va al-Yazıdiyye* written by Abu Firâs Ubeydullah b. Shibl and Classification of These Sects

Ali DURMUŞ\*

**Öz**

İslâm tarihinde fırak yazıcılığı oldukça erken dönemlerde başlamıştır. Bazı fırak müellifleri tamamen bilimsel bir amaçla tarihte yaşamış fırkaları kayıt altına alarak sonraki asırlara aktarmayı hedeflemiş ve eserlerinde olabildiğince objektif olmaya çalışmışlardır. Bazı müellifler ise, bu tür eserleri ait oldukları mezhebin ve inancın kendilerine biçtiği görevi ifa etmek gibi dinî ve ulvî bir amaçla kaleme almışlardır. Bu müellifler kendi mezheplerini diğerlerinin fikri saldırılarından korumayı ve onlardan üstün tutmayı hedeflemiş, dolayısıyla eserlerinde nesnel bir tutum geliştirmemişlerdir. Bu durum zamanla bir fırak edebiyatının oluşmasını beraberinde getirmiştir. VII/XIII. yüzyılın ortalarında, Ebû Firâs (ö. 658/1260) tarafından kaleme alınmış olan *er-Red 'ale'r-Râfıda ve'l-Yezıdiyye* adlı eser de bu literatürün bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eser, Bağdat'ta zuhur eden Râfızî ve Yezıdî akımlara karşı, Ehl-i sünnet inancının pekiştirilerek, bu fırkaların bölgenin Ehl-i sünnet halkına verebileceği zararların engellenmesi için kaleme alınmıştır. Bu makalede ise, söz konusu eserin ve

**Abstract**

Fıraq writing started very early in Islamic history. Some fıraq authors aimed to record the sects that lived in history and transfer them to the next centuries for a purely scientific purpose, and they tried to be as objective as possible in their books. On the other hand, some authors, wrote such works for a religious and lofty purpose, such as fulfilling the duty assigned to them by the sect and belief they belong to. These authors aimed to protect their sects from the intellectual attacks of other sects and to keep them superior to them, and therefore they didn't develop an objective style in their books. This situation has led to the formation of fiction literature over time. The book named *al-Rad 'alâ al-Râfıda va al-Yazıdiyye*, written by Abu Firâs (d. 658/1260) in the middle of the 7/13st century, also appears as a product of this literature. This work was written to strengthen the Ahl al-Sunnah belief against the

\* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Bursa, Türkiye, alidurmus6116@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-9279-1983>

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
26.10.2023	19.12.2023	31.12.2023

DOI 10.18403/emakalat.1381912

müellifinin tanıtılmasının yanı sıra, müellifin eserde ele aldığı “Râfîzî fırkalar” kısmının tercüme edilerek, bu fırkaların tasnifinin ve metodunun tahlil edilmesi ve incelenmesi hedeflenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Mezhepleri Tarihi, Râfîza, Şîa, Yezîdiyye, Ebû Firâs.

Râfîdî and Yazîdî movements that emerged in Baghdad and to prevent the harm that these sects could cause to the Ahl al-Sunnah people of the region.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Râfîda, Shia, Yazîdiyye, Abu Firâs.

### Giriş

Hız Peygamber’in vefatından sonra müslümanlar arasında çıkan itikadî-siyasî bazı problemler, zamanla müslümanların ekolleşmesine ve bölünmesine neden olmuştur. Zamanla bu ekoller kendi hakimiyet alanını genişletmek ve doğru olduğuna inandıkları akidelerini yaymak için birbirleriyle mücadele eder hale gelmiştir. Öte yandan siyasî meselelerden uzak kalan ve sahabeye karşı daima saygı ve minnet içerisinde olan, Hız Peygamber’in sünnet-i seniyesi üzerinden ayrılmayıp Kur’ân ve sünneti bu amaç doğrultusunda yorumlayan bir ana kitle daima var olagelmıştır. İslâm fırkalarının birbirleriyle olan itikadî mücadeleleri sebebiyle bu ekoller çeşitli eserlere de konu olmuş, kimi müellifler kendi inandıkları siyasî-itikadî fırkanın doğruluğunu savunmak ve diğer fırkaları reddetmek amacıyla, kimi müellifler ise mevcut fırkaları ve görüşleri bir araya getirmek amacıyla çeşitli fırak risaleleri kaleme almışlardır. Bu eserler zamanla bir fırak literatürünün oluşmasına neden olmuştur.

Bu çalışmada ele alınan *er-Red ‘ale’r-Râfîda ve’l-Yezîdiyye* adlı eser de, VII/XIII. yüzyılın ortalarında, Bağdat bölgesinde, Ehl-i sünnet itikadını savunmak ve buna karşılık mezkûr yüzyılda bu bölgede varlığını sürdüren Yezîdilik ve Râfîzilik gibi fırkaların mensuplarına cevap vermek amacıyla kaleme alınmış olan, kısmen de fırak edebiyatı içerisinde sayılabilecek önemli bir eserdir. Bir nüshasının İstanbul’da, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesinde yer alan bu eserin Râfîzî fırkalarla alakalı olan kısmı üzerine herhangi bir çalışma yapılmaması, bizleri bu çalışmaya sevk eden ana sebeptir. Zira bu eserin Yezîdilikle alakalı olan bölümünden derlenen bazı bilgiler ilk olarak Yaltkaya tarafından, İstanbul Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası’nda eski harflerle yayınlanmıştır<sup>1</sup> ki bu makale sadeleştirme

<sup>1</sup> Mehmet Şerefettin Yaltkaya, “Yezîdiler”, *İstanbul Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası [DİFM]* 1/3 (1926), 1-29; Yaltkaya, “Yezîdiler”, *İstanbul Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası [DİFM]* 1/4 (1926), 273-275. Yaltkaya’dan sonra bazı müelliflerin yaptıkları çalışmalarda, Ebû Firâs’ın eserinden önemli ölçüde istifade ettikleri görülmektedir. Örneğin bk. M. Saffet Sarıkaya, “Güneydoğu

ve değerlendirilmeye tabi tutularak Bulut tarafından yeniden çalışılmıştır.<sup>2</sup> Yine bu eserin 'Adeviyye ve Yezîdiyye ile ilgili bölümleri Sarıkaya tarafından özetlenerek bildiri olarak sunulmuş ve yayınlanmıştır.<sup>3</sup> Ancak bu eserin Râfîzî fırkaları ele aldığı kısım üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Dolayısıyla bu çalışmada, gerek dönemin meselelerine ışık tutması, gerekse İslâm fırkalarından Râfîzîlik ve Yezîdîlik gibi iki önemli fırkayı konu edinmesi bakımından dikkat çeken bu eserin, yalnızca Râfîzî fırkalar kısmının tercüme edilerek, hem bu kısmın muhteviyatının hem de Râfîzî fırkaların tasnif metodolojisinin incelenerek tahlil ve değerlendirmeye tabi tutulması amaçlanmıştır.

### 1. Ebû Firâs'ın Hayatı ve Eserleri

Kaynaklarda tam adı Ebû Firâs Ubeydullah b. Şibl b. Cemil b. Mahfûz b. Şeddâd İbnü'l-Cübbî et-Taglibî el-Hitî olarak geçmekte olup hakkında nakledilen bilgiler oldukça sınırlıdır.<sup>4</sup> Kendisinden bahseden Zehebî, onun daha çok hadis ilmiyle ilgilendiğini, züht ve takva sahibi bir kişiliğe sahip olduğunu ve "İbnü'l-Cübbî" olarak da bilindiğini belirtmektedir.<sup>5</sup> Kaç yılında dünyaya geldiği bilinmemekle birlikte VII/XIII. yüzyılın ortalarında Irak'ta yaşadığı belirtilen Ebû Firâs'ın, Bağdat'ın 656/1258'de Moğollar tarafından işgalinin<sup>6</sup> akabinde kendisini ribâtına adadığı ve bundan iki yıl sonra hicrî 658 yılının sonlarında (milâdî 1260 yılında) vefat ettiği kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>7</sup>

Anadolu'da Görülen Gâli Fırkaların Bektâşîlikle İlişkisi", *Dini Araştırmalar* 12 (2009), 235-251.

<sup>2</sup> Halil İbrahim Bulut, "Mehmet Şerefettin Yaltkaya ve Yezîdiler Başlıklı Makalesi Tahlil Değerlendirme ve Sadeleştirme", *e-Makâlât* 10/1, 1-50.

<sup>3</sup> M. Saffet Sarıkaya, "Ebû Firâs'ın Eseri Işığında Yezîdiler Hakkında Bir Değerlendirme", *Mardin Artuklu Üniversitesi Uluslararası Midyat Sempozyumu 7-9 Ekim 2011 Sempozyum Bildirileri*, ed. İbrahim Özcoşar, (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012), 661-670.

<sup>4</sup> Yaltkaya Müellifin adını "Ebû Firâs Ubeydullah İbn Cemil" olarak vermektedir. Geniş bilgi için bk. Bulut, "Mehmet Şerefettin Yaltkaya ve Yezîdiler Başlıklı Makalesi", 43.

<sup>5</sup> Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Târîhü'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1999), 48/348-349.

<sup>6</sup> Abdülazîz ed-Dürî, "Bağdat (Genel Bakış)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/431-432.

<sup>7</sup> Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 48/349. Sarıkaya Ebû Firâs'ın ölüm tarihini, muhtemelen eserin Fazıl Ahmed Paşa nüshasının katalog kaydındaki bilgilerden esinlenerek 774/1372 olarak vermektedir. Ancak bu bilgi, biyografisinin ele

el-Cübbî ve el-Hitî künyelerinden hareketle, Irak bölgesinde Bağdat'ın doğusunda yaşadığını söylemek mümkündür. Zira Hit, Fırat nehri üzerine kurulu olup, Bağdat'ın yaklaşık 160 km batısında yer alan bugünkü Anbar şehrine bağlı küçük bir kasabadan ibarettir. el-Cübbe ise yine Fırat nehri üzerinde yer alan ve tarihte Hit sınırları içerisinde kaldığı bildirilen, küçük bir yerleşim yeridir.<sup>8</sup> Ebû Firâs eserinin girişinde, kendisinin bu bölgede doğduğunu ve eğitimini bu bölgede tamamladığını belirtmektedir<sup>9</sup> ki bu hususta kaynaklarda da bir takım bilgiler mevcuttur. Örneğin aynı bölgede yer alan Sarsar'da Halil b. Ahmed b. Cevsekî'den dersler alıp ondan hadis dinlediği kaynaklarda mervidir.<sup>10</sup> Sarsar ise, Hit'in hemen batısında yer alan gölüyle meşhur olan bir başka yerleşim yeridir.

Ebû Firâs dönemin âlimlerinden dersler alarak yetişmiştir ancak kimlerden ders aldığı hususunda kaynaklarda herhangi bir malumat zikredilmemiştir. Talebelerine baktığımızda hem tarihçiliğiyle hem de muhaddisliğiyle tanınan İbnü'l-Fuvatî'ye (ö. 723/1323) hocalık yaptığı, hadis nakletmesi için İbnü'l-Fuvatî'nin 650/1252-53 yılında kendisinden icazet aldığı bildirilmektedir.<sup>11</sup> Bu bilgiden hareketle onun İbnü'l-Fuvatî'nin hocalarıyla Ebû Muhammed İbnü'l-Cevzî (ö. 656/1258), Ebü'l-Hasan Kemâlüddin Ali b. Muhammed, Nasîrüddin et-Tüsî (ö. 672/1274) gibi âlimlerle aynı dönemde yaşadığını söylemek mümkündür.<sup>12</sup>

Kaynaklarda ayrıca Ebû Firâs'ın Bağdat'ta medrese hocalığı görevinde bulunan Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ubeydullah İbnü'l-Cübbî adında bir oğlu olduğu ve oğlunun Ebû Muhammed Yûsuf b. Ebi'l-Ferec b. Cevzî'den dersler aldığı, 671/1272-73 yılında da vefat ettiği belirtilmektedir.<sup>13</sup>

---

alındığı eserlerle uyuşmamaktadır. Bk. Sarıkaya, "Ebû Firâs'ın Eseri Işığında Yezidiler Hakkında Bir Değerlendirme", 661-662.

<sup>8</sup> İbn Nâsirüddin Şemseddin Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Kaysi ed-Dımaşkî, *Tavzihü'l-Müştebih fi Zabtı Esmâ'ir-Ruvâ ve Ensâbuhum ve Elkâbuhum ve Künâhum*, thk Muhammed Naîm el-Araksûsî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 2/224.

<sup>9</sup> Ebû Firâs Ubeydullah b. Şibl, *er-Red 'ale'r-Râfıza ve'l-Yezidiyye* (İstanbul: Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 1617/2), 49b.

<sup>10</sup> Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 48/349; İbn Nâsirüddin, *et-Tavzih*, 2/224.

<sup>11</sup> Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 48/349; İbn Nâsirüddin, *et-Tavzih*, 2/224 ve 9/160.

<sup>12</sup> Fuvatî'nin hocaları hakkında geniş bilgi için bk. Cengiz Tomar, "İbnü'l-Fuvatî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/48.

<sup>13</sup> İbn Nâsirüddin, *et-Tavzih*, 2/224



Ebû Fîrâs'ın ölüm yılı olan 658/1260 tarihini düşündüğümüzde, onun, hayatlarının bir kısmını Bağdat civarında geçiren Seyfüddin el-Âmidî (ö. 631/1233)<sup>14</sup> ve İbn Ebi'd-Dem (ö. 642/1244)<sup>15</sup> gibi aynı yüzyılın makâlât müellifleriyle görüşüp görüşmediğine dair herhangi bir bilgi elde mevcut değildir. Ancak ölüm tarihleri göz önüne alındığında onun hem Âmidî ile hem de İbn Ebi'd-Dem ile görüşme ihtimalinin oldukça yüksek olduğunu söylemek mümkündür.

Ebû Firâs'ın aşağıda ele aldığımız *er-Red 'ale'r-Râfıda* adlı eserinde naklettiği bilgiler göz önüne alındığında onun Şâfi'î-Eş'arî olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Zira bu eserde Râfızî fırkaları ele aldığı kısmın hemen akabinde Ehl-i sünnet inancı adı altında Eş'arî inançlarını kısa bir özetle sunmakta ve İmâm Şâfi'î'den alıntılarda bulunmaktadır. Bu özetle en dikkat çeken husus ise imanın artması ve eksilmesi hususunda müellifin imanın artıp eksilebileceğini öne sürmesidir ki bu Eş'arîliğin görüşüdür.<sup>16</sup>

Kaynaklarda Ebû Firâs'a ait yalnızca üç eser adı zikredilmekte olup, bunlar *Feğâilü'l-Kur'ân*, *eş-Şifâ'ü mine'd-Dâ'i* ve *Şemâilü'n-Nebiyyi'l-Kerîm* adlı eserlerdir. Dolayısıyla çalışmamıza konu olan *er-Red 'ale'r-Râfıda ve'l-Yezîdiyye* adlı eserinin adı kaynaklarda geçmemektedir.<sup>17</sup>

## 2. *er-Red 'ale'r-Râfıda ve'l-Yezîdiyye* Adlı Eseri

Adından da anlaşılacağı üzere Râfızilere ve Yezidilere reddiye mahiyetinde kaleme alınmış olan bu eserin yazma nüshası, ilk olarak İstanbul'da bulunan Köprülü Yazma Eser Kütüphanesinde Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonunda karşımıza çıkmaktadır. 1617/2 demirbaş numarasında kayıtlı bulunan bu yazma eser, 48a-124b varakları arasında yer almaktadır. Nohudi renk varaklar üzerine oldukça kötü bir nesih hattıyla 21 satır düzeninde istinsah edilmiştir. İstinsah tarihi kütüphane kataloglarında 725/1324-25 olarak kaydedilmiş olsa da, nüsha üzerinde bu tarihi belirten herhangi bir ibareye rastlanmamıştır. Eserin başındaki varakta ve mukaddime kısmında eserin

<sup>14</sup> Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Emrullah Yüksel, "Seyfeddin Âmidî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/57-58.

<sup>15</sup> Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Sabri Hizmetli, "İbn Ebû'd-Dem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/455-456.

<sup>16</sup> Geniş bilgi için bk. Ebû Firâs, *er-Red 'ale'r-Râfıza*, 110b-111b.

<sup>17</sup> Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 48/349; İbn Nâsirüddin, *et-Tavzih*, 2/224.

adı *er-Red 'ale'r-Râfıda ve'l-Yezîdiyyeti'l-Muhâlifîn li'l-Milleti'l-İslâmiyyeti'l-Muhammediyye* olarak geçmektedir.<sup>18</sup> Bu nüsha Hamdi Abdülmecid es-Selefi ve Tahsin İbrâhîm ed-Düskî tarafından 2015 yılında tahkik edilerek yayınlanmıştır.<sup>19</sup>

Aynı mücellerde ilk sırada 1a-47b varakları arasında Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak el-İsfahânî'ye (ö. 430/1038) atfedilen *Kitâbü'l-İmâme* adlı bir başka eser mevcuttur. *er-Red 'ale'r-Râfıda ve'l-Yezîdiyye* adlı eserden sonra üçüncü sırada 125a-134b varakları arasında Ebû Hayyan Ali b. Muhammed et-Tevhidî'ye (ö. 380/990) atfedilen *Hadîsü's-Sakîfe* adlı eser; dördüncü sırada 135a-138b varakları arasında ise müellifi zikredilmeyen *Suâlü'l-Horasân li'l-İmâm Hasan b. Ali* adında bir başka eser mevcuttur.

Yukarıda da belirtildiği gibi klasik kaynaklarda *er-Red 'ale'r-Râfıda ve'l-Yezîdiyye*'nin Ebû Firâs'a aidiyeti hususunda herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Ancak bu hususta herhangi bir şüphe yoktur. Zira nüshanın girişinde, eserin adının hemen altında müellifin adı zikredilmektedir.<sup>20</sup> Buna ilaveten müellif eserin mukaddimesinde kendi adını zikretmeksizin Fırat nehri üzerindeki nahiyelerinden kendisine bir grup insanın geldiğini anlatırken kendisinin de aslen buralı olduğunu, burada doğduğunu ve burada yetiştiğini belirtmektedir.<sup>21</sup> Bu bilgilerin tamamı genişçe değerlendirildiğinde, söz konusu eserin müellifinin kendisi olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>22</sup>

Eser beş babdan müteşekkil olup birinci babda Kur'ân'ın fazileti ele alınmıştır. Kaynaklarda müellife atfedilen *Fedâilü'l-Kur'ân* adlı eserin bu bölümle herhangi bir alakasının olup olmadığı ise doğrusu merak konusudur. İkinci bab hulefâ-i râşidîn faziletlerine dairdir. "Fi'r-reddi 'ale'r-Râfıda" adlı üçüncü bab, Râfıziliğe reddiye olarak kaleme alınmıştır ki bu bölüm çalışmamızın konusunu teşkil etmektedir. Dördüncü bab ise Yezidiliğe reddiye olarak kaleme alınmıştır ancak içerikte bu başlık "fi'r-reddi 'ale'l-'Adeviyye ve'l-Yezîdiyye" şek-

<sup>18</sup> Ebû Firâs, *er-Red 'ale'r-Râfıza*, 49a, 50a.

<sup>19</sup> Ubeydullah b. Şibl b. Ebî Firâs el-Cübbî et-Taglibî, *er-Red 'ale'r-Râfıda ve'l-Yezîdiyyeti'l-Muhâlifîn li'l-Milleti'l-İslâmiyyeti'l-Muhammediyye*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi, Tahsin İbrâhîm ed-Düskî, (y.y.: y.y., 2015).

<sup>20</sup> Ebû Firâs, *er-Red 'ale'r-Râfıza*, 49a.

<sup>21</sup> Ebû Firâs, *er-Red 'ale'r-Râfıza*, 49b.

<sup>22</sup> Eserin kendisine aidiyeti hususunda ayrıca bk. Ubeydullah b. Şibl b. Ebî Firâs el-Cübbî et-Taglibî, *er-Red 'ale'r-Râfıda ve'l-Yezîdiyyeti'l-Muhâlifîn li'l-Milleti'l-İslâmiyyeti'l-Muhammediyye*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi, Tahsin İbrâhîm ed-Düskî, (y.y.: y.y., 2015), 6.

linde verilmiş, yani Yezîdiyye'nin yanı sıra 'Adeviyye de zikredilmiştir.<sup>23</sup> Son bab olan beşinci babda ise hulefâ-i raşidinden naklolunan kırk hadise yer verilmiştir.<sup>24</sup>

Ebû Firâs eserinin girişinde, aslen Fırat bölgesinden olan Ehl-i sünnet salihlerinden bir cemaatin kendine vardığını ve bu bölgede şeytana uymaları sebebiyle yoldan çıkan, bid'at ve dalâlet peşinde koşan, birbirine muhalif itikadî görüşleri savunan insanların türediğini; bu insanların bir kısmının Râfıza ve Zeydiyye mezheplerinin, diğer bir kısmının ise 'Adeviyye ve Yezîdiyye'nin peşinden gittiklerini; kendilerinin ise bu sapkın görüşlü insanlara cevap vermekte zorlandıklarını belirtmektedir. Dolayısıyla kendi yanına gelen bu cemaatin ricası üzerine, bazı şüpheler ortaya atarak kendi itikatlarını bozan bu sapkın kişilere cevap sadedinde bir eser yazmasını rica ettiklerini belirten Ebû Firâs, onların talepleri üzerine bu eseri kaleme aldığını belirtmektedir. Dolayısıyla eserin kaleme alınma amacı, dönemin mezhebî-itikadî yapısı gereği toplumun ihtiyacına cevap verebilmek ve dolayısıyla Râfızilerin ve Yezidilerin düşüncelerini ortaya koymak suretiyle, Ehl-i sünnet itikadından ayrıştığı hususlar üzerinde durarak Ehl-i sünnet inancını savunmaktır.<sup>25</sup>

### 3. Ebû Firâs'ın Râfızî Fırkaları Tasnifi ve Metodu

Makâlât türünde kaleme alınan eserlerin tasniflerini kapsamına göre "İslâm fırkalarının tamamını kapsayanlar", "hem İslâm fırkalarını hem de İslâm dışı dinleri ihtiva edenler" ve "sadece belli bir (veya birkaç) fırkayı kapsayanlar" olmak üzere üç kısımda ele almak mümkündür.<sup>26</sup> Yukarıda etraflıca ele alındığı gibi *er-Red 'ale'r-Râfıza ve'l-Yezîdiyye*, sadece Yezidiliği ve Râfıziliği konu edinen bir eserdir. Dolayısıyla müellifin Râfızilik kısmında yalnızca Râfızî fırkaları sıralaması hasebiyle, bu eser kapsamına göre değerlendirildiğine "sadece belli bir (veya birkaç) fırkayı kapsayan tasnifler" arasında zikredilmesi mümkündür. Ancak bu eser içerik bakımından sadece Râfıziler üzerine kaleme alınmadığı için salt Râfızilik veya Şiilik üzerine kaleme alınan makâlât türü eserlerden ayrışmaktadır. Örneğin, kapsamı bakımından bu tasnif türüne örnek olarak sayabileceğimiz, Hasan b. Müsa en-Nevbahtî'nin (ö. 310/922[?]) *Fıraku's-Şi'a'sı* ve Muhammed b. Hasan el-Kummi'nin (ö. 290/903) *Kitâbu'l-Makâlâtı*, yal-

<sup>23</sup> Ebû Firâs, *er-Red 'ale'r-Râfıza*, 112b.

<sup>24</sup> Ebû Firâs, *er-Red 'ale'r-Râfıza*, 50a.

<sup>25</sup> Geniş bilgi için bk. Ebû Firâs, *er-Red 'ale'r-Râfıza*, 49b-50a.

<sup>26</sup> Geniş bilgi için bk. Kadir Gömbeyaz, *İslâm Literatüründe İtikadî Fırka Tasnifleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 80-95.

nızca Şia'yı konu edinmekte ve Şii fırkaları sıralamaktadır. Öte yandan bu iki müellifin Şia'ya aidiyetleri göz önüne alındığında, bu eserlerin ikisinin de içerden yazıldığı anlaşılmaktadır. *er-Red 'ale'r-Râfıda ve'l-Yezîdiyye* ise bu açıdan değerlendirildiğinde, müellifin ele alarak eleştirdiği her iki fırkanın dışında yer alması dikkate şayandır ki bu durum müellifin söz konusu iki fırkaya reddedici bir üslupla yaklaşmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla, Ebû Firâs, mezhebî aidiyet duygularıyla Ehl-i sünnet inancını savunduğu bu eserde Râfızîliği ve Râfızî fırkaları ele alırken ötekileştirici ve dışlayıcı bir dil kullanmaktan imtina etmemektedir. İslâm Mezhepleri Tarihi ilminde apolojetik tasnif olarak nitelendirilen bu tür tasnifleri içeren eserler, fırkaları tanımlayıcı bir üslupla ele almaktan öte, ötekileştirici bir tavırla tasvir ettiği için, araştırmacıların kendilerine temkinle yaklaşmasına neden olmaktadır. Zira deskriptif tasniflerde, amaç sadece olanı olduğu gibi resmetmek olup, ele alınan fırkaları yerme veya övme gayesi içerisinde girmemek esastır. Ötekileştirici bir üslupla, ait olunan fırkayı “nâciye” olarak sayıp, diğer fırkaları sert eleştirilerin, hakaretlerin hedefi haline getirerek onlara lânet okumak, her ne kadar İslâm Mezhepleri Tarihi klasiklerinin kaleme alınış amaçları arasında önemli bir etken olduğu gerçeğine muvafık olsa da, bu durum nakledilen bilgilere ihtiyatla yaklaşmayı gerekli kılmaktadır. Örnek vermek gerekirse bu eserde de müellifin Kâmilîyye'yi “melun” olarak nitelemesi; Albâiyye ve Nu'mâniyye gibi bazı fırkalara lânet okuması; Bâkiriyye'nin görüşlerini “ahmaklık” olarak nitelemesi,<sup>27</sup> tasnifinin apolojetik bir tasnif olduğunu ortaya koymaktadır.

Ebû Firâs, Râfızî fırkaların tasnifinde fırka merkezli bir tasnife gitmiş, Râfızîlikten ayrılan fırkaları bu fırkaların tali kollarını alt alta sıralayarak her bir fırka hakkında kısa kısa izahatlarda bulunmuştur.<sup>28</sup>

Ebû Firâs, Râfızî fırkaları Keysâniyye, Zeydiyye, Bâkiriyye, Nâvusiyye, Eftahiyye, Şemtiyye, İsmâiliyye, Bâtîniyye, Müseviyye (Mufaddaliyye), İsnâ'âşeriyye ve Gulât olmak üzere 11 ana fırkaya ayırmıştır ki onun bu tasnifi oldukça ilginçtir.<sup>29</sup> Zira fırak literatüründe böyle bir tasnife rastlanmamaktadır. Bu tasnife en yakın tasniflerden biri olan Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihâl*'indeki tasnifidir ki bu tasnifle Ebû Firâs'ın tasnifi arasında birtakım farklılıklar mevcuttur. Öncelikle Şehristânî “Râfıza” yerine “Şia” adını tercih etmiştir. Ancak Ebû Firâs tasnifinde Râfıza adını tercih etmiş, eserinde Şia

<sup>27</sup> Ebû Firâs, *er-Red 'ale'r-Râfıza*, 109a, 109b, 110a,

<sup>28</sup> Ebû Firâs, *er-Red 'ale'r-Râfıza*, 107b-110a.

<sup>29</sup> Geniş bilgi için ekte yer alan Tablo 1'e bakınız.

adını kullanmaktan imtina etmiştir.<sup>30</sup> Şehristânî ayrıca Şia'nın ana fırkalarını Keysâniyye, Zeydiyye, İmâmiyye, Gâliye ve Bâtıniyye (İsmâiliyye) olmak üzere 5'e ayırmıştır. Ebû Firâs ise Şehristânî gibi Keysâniyye, Zeydiyye, Bâtıniyye ve Gulât'ı ana fırkalar arasında sayarken, Şehristânî'nin İmâmiyye'nin alt kolu olarak sıraladığı Bâkiriyye, Nâvusiyye, Eftahiyye, Şümeytiyye, İsmâiliyye, Müseviyye (Mufaddaliyye) ve İsnâ'aşeriyye'yi Râvâfız'ın ana fırkaları arasında saymıştır.

Öte yandan Ebû Firâs bu tasnifte, fırak literatüründe Yahya b. Ebî Şümeyt'e (ö. 67/687) nispet edilen, genellikle İmâmiyye'nin alt kolları arasında sayılan Şümeytiyye'nin<sup>31</sup> adını "Şemtıyye" olarak vermekte ve İbn Ebi's-Şemt'e nispet etmektedir.<sup>32</sup>

Ebû Firâs, Ravâfız'ın ana fırkalarından ilki olarak saydığı Keysâniyye'nin alt kollarını Muhtâriyye, Hâşimiyye, Beyâniyye ve Rizâmiyye olmak üzere 4 fırkaya ayırmaktadır.<sup>33</sup> Bu taksim yine akla Eş'arî fırka tasnif geleneğinden Şehristânî ve Şemseddîn el-Âmulî'nin (ö. 753/1352) taksimini getirmektedir. Zira her ikisi de Şia'nın ana kolları arasında zikrettiği Keysâniyye'yi Muhtâriyye, Hâşimiyye, Beyâniyye ve Rizâmiyye olmak üzere 4 fırkaya ayırmaktadır. Ancak Âmulî'nin taksiminde Beyâniyye'nin adı Benâniyye olarak verilmektedir.<sup>34</sup>

Ebû Firâs, Ravâfız'ın ikinci fırkası olarak addettiği Zeydiyye'yi ise, Cârudiyye, Selmâniyye ve Sâlihiyye olmak üzere 3'e ayırmaktadır<sup>35</sup> ki

<sup>30</sup> Ebû Firâs eserinde yalnızca Muhtâriyye'nin kurucusu Muhtar b. Ebî Ubeyd'den bahsederken onun Keysânî olmadan önce Şii olduğunu belirttiği yerde, "Râfızî" yerine "Şii" adını tercih etmiş, bunun haricinde eserinde Şia veya Şii gibi herhangi bir kelime kullanmamıştır. Bk. Ebû Firâs, *er-Red 'ale'r-Râfıza*, 108a.

<sup>31</sup> Geniş bilgi için bk. Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Osman el-Hasan, (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, t.s.), 62; Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1983), 38; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihâl*, thk. Emir Ali Mihnâ, Ali Hasan Fâ'ûr, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 1/196; Fahreddin er-Râzî, *İtikâdât Fıraku'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* (Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1982), 54; Sedreddinzâde eş-Şirvânî, *Tercümânü'l-Ümem* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Dârü'l-Mesnevî, 258/7), 77b; Mustafa Öz, "İmâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/208.

<sup>32</sup> Ebû Firâs, *er-Red 'ale'r-Râfıza*, 109a.

<sup>33</sup> Geniş bilgi için Tablo 1'e bakınız.

<sup>34</sup> Âmulî'nin fırka tasnif tablosu için bk. Gömbeyaz, *İtikâdî Fırka Tasnifleri*, 288.

<sup>35</sup> Geniş bilgi için Tablo 1'e bakınız.

bu taksim de Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) (*Hadâiku'l-envâr*), Şehristânî, Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Seyfüddin el-Âmidî (ö. 631/1233) ve Şîrvânî'nin (ö. 1036/1627) taksimlerini akla getirmektedir.<sup>36</sup> Ancak Ebû Firâs, Zeydî fırkalardan ikincisini Selmân b. Cerîr'e nispet ederek "Selmâniyye" olarak isimlendirirken,<sup>37</sup> yukarıda isimleri zikredilen fırak müellifleri başta olmak üzere hemen hemen tüm kaynaklarda bu fırka Süleyman b. Cerîr'e (ö. 187/853'ten sonra) nispetle "Süleymâniyye" olarak isimlendirilmektedir.<sup>38</sup> Bu isimlendirmenin bir istinsah hatasından mütevellit olabileceği de akla gelmektedir. Ancak *er-Red 'ale'r-Râfıza ve'l-Yezidiyye*'nin ikinci bir nüshasının henüz tespit edilememiş olması bu hususta yorum yapmamızı güçleştirmektedir.

Öte yandan Âmidî, Bağdâdî ve Şîrvânî, Zeydî fırkalardan üçüncüsünün adını Sâlihiyye olarak değil de Betriyye olarak vermektedir<sup>39</sup> ki bu durumu Şehristânî'nin tasnifinde de görmek mümkündür. Zira Şehristânî, Sâlihiyye'yi diğer bir adı olan Betriyye ile vermektedir.<sup>40</sup> Aslında bu durum söz konusu fırkanın temsilcileri olan Hasan b. Sâlih (ö. 168/784-85) ve Ebter olarak anılan Kesîrünnevâ'yla (ö. 168/784-85) ilgili bir husustur. Bu fırka kaynaklarda Hasan b. Sâlih'e aidiyeti sebebiyle Sâlihiyye, Kesîrünnevâ'ya aidiyeti sebebiyle Betriyye/Bütriyye veya Ebteriyye olarak isimlendirilmektedir.<sup>41</sup>

Ebû Firâs, Râfızî fırkalar arasında on birinci sırada Gulât olarak isimlendirdiği Gâliye'yi ise Sebbâiyye, Kâmilîyye, 'Albâiyye, Muğîriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Keyyâliyye, Hişâmîyye, Nu'mâniyye, Yûnusiyye ve Nusayriyye (İshâkiyye) olmak üzere 11 alt kola ayırmaktadır.<sup>42</sup> Ebû Firâs'ın bu taksimi, Şehristânî'nin *el-Milel*

<sup>36</sup> Geniş bilgi için bk. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/179-189; Seyfüddin el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fi Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdi, (Kahire: Dârü'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002), 5/70-71; eş-Şîrvânî, *Tercümânü'l-Ümem*, 77b; Gömbeyaz, *İtikadi Fırka Tasnifleri*, 289.

<sup>37</sup> Ebû Firâs, *er-Red 'ale'r-Râfıza*, 108b-109a.

<sup>38</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/186-187; el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 5/71; eş-Şîrvânî, *Tercümânü'l-Ümem*, 77b; Gömbeyaz, *İtikadi Fırka Tasnifleri*, 289. Hatta İbn Ebi'd-Dem de bu fırkayı "Süleymâniyye" olarak isimlendirmiştir. Geniş bilgi için bk. Şihâbüddin Ebû İshâk İbrâhîm b. Abdullah el-Hamedânî el-Hamevî eş-Şâfi'î İbn Ebi'd-Dem el-Hamevî, *el-Fıraku'l-İslâmiyye*, thk. Seyit Bahçıvan, (Konya: Adal Ofset, 2007), 86.

<sup>39</sup> el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 5/71; eş-Şîrvânî, *Tercümânü'l-Ümem*, 77b; Gömbeyaz, *İtikadi Fırka Tasnifleri*, 289.

<sup>40</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/187.

<sup>41</sup> Geniş bilgi için bk. Yusuf Gökâlp, "Zeydiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/330.

<sup>42</sup> Geniş bilgi için Tablo 1'e bakınız.

*ve'n-nihâl* adlı eserindeki gâli fırkaların tasnifiyle aynıdır.<sup>43</sup> Öte yandan bu tasnif ile, Fahreddin er-Râzî'nin *Hadâiku'l-envâr*'daki tasnifi arasında ise önemli bir benzerlik söz konusudur. Râzî'nin bu taksiminde, üçüncü fırkanın adının 'Albâiyye'den farklı olarak 'Ulyâiyye olduğunu görmek mümkündür.<sup>44</sup> Yazım farklılığına/hatasına dayalı olarak ortaya çıkan bu durumları diğer bazı fırka isimlerinde de müşahede etmek mümkündür. Ayrıca bu fırka, mensuplarının Hz. Peygamber'e yönelttikleri eleştirileri sebebiyle "zem" kökünden türetilen "Zemmiyye, Zemîmiyye, Müzemmiyye, Zemîme" veya "Zâmiyye" gibi isimlerle de anılmaktadır.<sup>45</sup>

Öte yandan Ebû Firâs'ın ve Şehristânî'nin onuncu sırada zikrettikleri Yûnusiyye'nin, Râzî'nin gâli fırkaların tasnifinde yer almaması ve bunun yerine on birinci sırada "Hulûliyye"nin bulunması da dikkate şayandır.<sup>46</sup> Dolayısıyla bu iki farklılığın haricinde Râzî'nin *Hadâiku'l-Envâr*'daki gâli fırkaların tasnifi ile Ebû Firâs'ın Şii-Gâli fırkaların tasnifi arasında herhangi bir farklılık söz konusu değildir.

Ebû Firâs'ın bu eserinin haricinde İslâm mezheplerinin tamamını kapsayan bir fırak risâlesi olup olmadığına dair elimizde herhangi bir bilgi mevcut değildir. Dolayısıyla tasnifinde 73 fırka hadisine bağlı kalıp kalmadığı hakkında net bir bilgi vermek güçtür. Zira müellif bu eserde yalnızca Yezîdîliğe ve Râfîzîliğe yer vermiştir. Râfîzî fırkaları ise, Keysâniyye'ye ait 4, Zeydiyye'ye ait 3, Galiye'ye ait ise 11 alt fırka zikredip, bu fırkaların haricinde alt kola ayırmadığı 8 ana Râfîzî fırka ismi vererek, sayıyı 26'ya tamamlamaktadır.

Öte yandan Ebû Firâs'ın taksiminin fırka tasnif geleneklerinden hangisi içerisinde değerlendirilebileceği hususunda kesin bir bilgi vermek mümkün değildir. Ancak, müellifin Râfîzî fırkaları taksiminde 73 şubeli Eş'arî fırka tasnif geleneğinin önemli temsilcilerinden biri olan ve müelliften sadece bir asır kadar önce yaşamış Şehristânî başta olmak üzere, bu gelenek içerisinde değerlendirebileceğimiz Fahreddin er-Râzî gibi bazı fırak âlimlerinden önemli ölçüde istifade ettiğini, özellikle *el-Milel ve'n-Nihâl*'i ana kaynak olarak kullandığını söylemek mümkündür. Zira eserin içeriği metodolojik açı-

<sup>43</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/203-225.

<sup>44</sup> Râzî'nin *Hadâiku'l-envâr*'daki fırka tasnif şeması için bk. Gömbeyaz, *İtikadî Fırka Tasnifleri*, 289.

<sup>45</sup> Geniş bilgi için bk. Bağdâdî, *el-Fark*, 222; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 5/57; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/206-207; Muhammed b. Hasan b. Mahlûf el-Eb-rekân, *Zikrû'l-Fırak* (İstanbul: Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Hafız Ahmed Paşa, 156/2), 195b-196a.

<sup>46</sup> Ebû Firâs, *er-Red 'ale'r-Râfıza*, 110a; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/220; Gömbeyaz, *İtikadî Fırka Tasnifleri*, 289.

dan değerlendirildiğinde, fırkalara dair yapılan açıklamaların Şehristâni'nin izahatlarının bir hulasâsından ibaret olduğu izlenimini vermesi bu duruma delil teşkil etmektedir.

Öte yandan yukarıda yaptığımız değerlendirmeler esnasında bazı hususlarda Şemseddin el-Âmulî'nin, diğer bazı hususlarda da Mehmed Emin Şirvânî'nin Şii fırkaların tasnifinin, Ebû Firâs'ın tasnifiyle bazı benzerlikler ihtiva ettiğine değinmiştik. Bu durumda söz konusu iki müellifin, Ebû Firâs'tan sonra yaşadıklarını göz önünde bulunduracak olursak, bu benzerliğin altında iki ihtimal mevcuttur. Bunlardan ilki Âmulî'nin Ebû Firâs'tan, Şirvânî'nin ise her ikisinden istifade edebileceği hususudur. İkincisi ise fırka tasnifinde, her üç müellifin tamamının, aynı veya benzer kaynaklardan istifade edebilecekleri hususudur ki bize göre bu yaklaşım daha isabetlidir.

#### **4. Eserin Râfîzî Fırkalar Kısımının Tercümesi**

##### **4.1. Tercüme Metinde İzlenen Metot**

Çalışmamızda tercüme edilen kısım, *er-Red 'ale'r-Râfıda ve'l-Yezidiyye* adlı eserin yalnızca Râfîzî fırkaların ele alındığı kısımdan ibarettir. Tercümede faydalanılan nüsha ise, birincil kaynak olması bakımından Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonunda yer alan yazma nüshadır. Dolayısıyla tercüme edilen kısımda söz konusu eserin tahkikli metni dikkate alınmamıştır. Tercüme metinde asıl nüshada yer almayan, ancak tercüme esnasında ibarelerin anlaşılmasına ve cümlelerin tamamlanmasına katkıda bulunacak olan her türlü açıklama parantez içerisinde zikredilmiştir.

Nüsha üzerinde yapılan bariz istinsah hataları, tercüme metinde düzeltilmiş ancak metne yapılan ilaveler parantez içerisinde verilerek, bu ilavelerin ana metinle karışması engellenmiştir. Ayrıca bu hususta dipnotlarda gerekli açıklamalar yapılmıştır. Fırka isimleri siyah punto ile yazılmış, her bir fırka adı, taksimine göre tarafımızca numaralandırılmış ancak bu numaralar ana metinle karışmaması için parantez içerisinde verilmiştir. Metinde yer alan âyet ve hadisler tahrîç edilerek dipnotlandırılmıştır. Nüsha üzerinde yapılan diğer istinsah hatalarına dair bilgiler dipnotlarda zikredilmiş, varak numaraları her bir varığın bitiminde köşeli parantez içerisinde verilmiştir.

##### **4.2. *er-Red 'ale'r-Râfıda'nın Râfîzî Fırkalar Kısımının Tercümesi***

Râfıza çok sayıda fırkaya ayrılmış ve bu fırkalar zaman zaman birbirlerini lânetlemişlerdir. Bunlardan her biri yek diğerinin inşa ettiği hususları (yani savunduğu görüşleri) yıkacak ve nakzedecek kadar ileri gitmiştir.



**(1.)<sup>47</sup> Keysâniyye:** Keysâniyye, Hz. Ali aleyhisselâmın<sup>48</sup> kölesi olan Keysân'ın takipçileridir. Onlara göre din bir kişiye itaattan ibarettir ki onlar bununla imâmı kastederler. Onların bir kısmı bu zata, yani imâma, itaat derecesine ulaştıktan sonra farzları terk ederler. Onlar ayrıca [107b] ölümden sonra hulûl ve rec'atı da savunur; imâmın ilminin bütün ilimleri kuşattığına inanırlar.

**(1.1.) Muhtâriyye:** Muhtâriyye, Muhtar b. (Ebi)<sup>49</sup> Ubeyd'in takipçileridir. O daha önce Hâricî mezhebine mensuptu. Sonra Zübeyrî oldu.<sup>50</sup> Sonra Şii ve Keysânî oldu. O, Hz. Ali'nin ölümünden sonra imâmetin Muhammed b. el-Hanefiyye'ye geçmesi gerektiğini iddia etmiştir. O insanları çeşitli süslerle ve kamufle edilmiş yalanlarla, bâtil görüşlerle ve saçma sapan sözlerle kandırmıştır. Onun rezilliklerinden ve süslü işlerinden biri de şudur: “Yanında türlü türlü ziynetlerle bezenmiş ve ipekle süslenmiş bir kürsü bulundurur ve şöyle der: ‘İşte bu, müminlerin emiri Hz. Ali'den bize intikal etmiş hazinelerindedir. İsrailoğulları için ahid sandığı (tabut) ne ise bize göre bu kürsü odur.’ Bir grupla savaşırken onu getirip ön safa koyar ve savaşçılarını meleklerin balk (yılık) atları<sup>51</sup> ile kendilerine yardım etmek üzere geldiğini iddia ederdi.” Onunla beraber olan bazı kişiler melekler hakkında Muhtâr ile istihza ederek şöyle diyordu:

“Benden Ebû İshak'a (şu haberi) ulaştır:

Güçlü ve alaca atlar gördüm.

<sup>47</sup> Metin üzerinde numaralandırma yer almamaktadır. Ancak hem firkaların sayısını görebilmek hem de birbirleriyle olan münasebetini anlayabilmek için, tercüme metnimizde fırka isimlerinin başlarına tarafımızca numaralar getirilmiştir.

<sup>48</sup> Bilindiği üzere İslâm ilim ve kültür geleneğinde, “aleyhisselâm” ifadesi genellikle melek adları ile Peygamber adlarından sonra kullanılır. Ancak müellif bu ifadeleri zaman zaman sahabe adlarından sonra kullanmıştır. Dolayısıyla tercüme metinde bu farklılığa dikkat çekmek için bu ifadeler tarafımızca olduğu gibi metne aktarılmıştır.

<sup>49</sup> Bu kelime nüsha üzerinde yer almamaktadır. İsimdeki bu eksikliğin giderilmesi için tarafımızca metne ilave edilmiştir. Ebû Firâs, *er-Red 'ale'r-Râfıza*, 108a.

<sup>50</sup> Müellif burada onun Abdullah b. Zübeyr'e intisap ettiğini kastetmektedir. Burada Zübeyrî olmak itikadi değil siyasi bir duruşu ifade etmektedir. Nitekim Abdullah b. Zübeyr, Kerbelâ sonrası Yezid'e karşı muhalefetin lideri konumuna gelmiş biridir. Muhtar'ın Zübeyrî oluşu Emevilere karşı Abdullah b. Zübeyr'in arkasındaki muhalefet safında yer alması anlamındadır. Geniş bilgi için bk. eş-Şehristânî, *el-Müel ve'n-Nihâl*, 1/171; Mustafa Öz, “Keysâniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/362.

<sup>51</sup> Buradaki ifade, “dört nala koşan yaban/yılık atları” anlamına gelmektedir.

Gözlerime sizin görmediğiniz şeyler gösterildi.

İkimiz de (bu sözün) yalan olduğunu biliyoruz.”

**(1.2.) Hâşimiyye:** Hâşimiyye Ebû Hâşim b. Muhammed b. el-Hanefiyye'ye tabi olanlardır. Bunlar imâmetin babası Muhammed İbnü'l-Hanefiyye'den sonra Ebû Hâşim'e geçmesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Ebû Hâşim'in taraftarları, akıllarının enteresanlığı sebebiyle, ilginç görüşleriyle, kendi hevalarıyla (dine aykırı fikirleriyle) beş fırkaya ayrılmışlardır. Onlar, ruhların ister insan olsun ister hayvan olsun başka bir bedene intikal ettiğine (tenasüh) inanırlar. Sevap ve 'ikâbın ruhun kendisine intikal ettiği şahıslarda meydana geleceğine inanırlar. Kıyâmeti kabul ederler.<sup>52</sup> Onlar ayrıca, kendi imâmîlerinin gaybın tamamına muttali olduğunu; imâmı bilen kişinin yiyip içmesinde herhangi bir sınırlama olmayacağını iddia ederler. Bunların haricinde birçok sapkın düşünceleri mevcuttur.

**(1.3.) Beyâniyye:** Beyâniyye, Beyân b. Sem'ân el-Hüzelî'nin<sup>53</sup> takipçileridir. Bunlar imâmetin Ebû Hâşim'den ona (yani Beyân'a) intikal ettiğine [108a] inanırlar. Hz. Ali'nin ilâhlığını iddia eden bu fırka Gulât'tandı. Onlar ayrıca gök gürültüsünün Hz. Ali'nin sesi, şimşegin ise onun tebessümü olduğunu iddia ederler. Beyân, Muhammed Bâkır'a bütün kendi sapkın görüşlerini ve cehaletini ifade eden bir mektup yazarak onu kendine inanmaya davet etmiştir. Ona "İslâm'a gir ki selâmette olasın!" demiştir. Bâkır ise mektubu getiren elçiye onu yemesini emretmiş, elçi de mektubu yiyince o anda ölmüştür.

**(1.4.) Rizâmîyye:** Rizâm'ın takipçileri olup, imâmeti Ebû Hâşim b. Muhammed b. el-Hanefiyye'ye, ondan sonra vasiyyet yoluyla Ali b. Abdullah b. Abbâs'a, ondan sonra Ebû Muhammed b. Ali'ye, ondan sonra da Ebû Müslim el-Horasânî'nin arkadaşı İbrâhîm el-İmâm'a nispet ederler. Bunlar ruhların tenasüh ettiğine inanırlar. Onlar "Din iki emirden ibarettir, bunlar 'imâmı bilmek' ve 'emaneti eda etmektir.'

<sup>52</sup> Haşimiyye mensuplarının tenasüh görüşü sebebiyle kıyâmeti ve ahiret hallerini reddettikleri kaynaklarda bilinmektedir. Burada nüsha üzerinde ise bu görüşlerin tam aksine "وأفروا بالقيامة" ifadesi yer almaktadır. Burada fiilin "انكروا" şeklinde olabileceği ve istinsah hatasıyla bu hale dönüşebileceği ihtimaller arasındadır. Geniş bilgi için bk. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/174-176.

<sup>53</sup> Beyân b. Sem'ân'ın künyesi kaynaklarda "et-Temîmî, en-Nehdî ve el-Yemenî" olarak isimlendirilmiştir. Geniş bilgi için bk. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/174-176; Ebû'l-Hasen el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 35. Beyâniyye ile ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Kummî ve Nevbahtî, *Şit Fırkalar*, çev. Hasan Onat v.d., (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 122; Hasan b. Mahlûf el-Ebrekân, *İslâm'da Fırkalar: Zikrû'l-Fırak*, thk. Ali Durmuş, (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023), 93.

Her kim bunları eda ederse, kemâl mertebesine erişir ve ondan artık sorumluluk kalkar.” derler.

**(2.) Zeydiyye:** Zeydiyye, Zeyd b. Ali b. el-Hüseyin aleyhisselâma tabi olanlardır. Onlar imâmetin Fâtıma aleyhasselâmın oğlundan devam edeceğini öne sürmüşlerdir. İster Hz. Hasan'ın isterse de Hz. Hüseyin'in evladından olsun farketmez. Onlara göre Hz. Fâtıma'nın soyundan olduğu halde cesur, cömert ve âlim olan her kişi imâmet iddiasıyla zuhur ederse o imâm sayılır. Hatta onlara göre bu şartları taşıdığı halde iki farklı diyarda, iki farklı imâm ortaya çıksa dahi ikisine de itaat etmek gereklidir. Onlar aynı zamanda Hz. Ebû Bekir'in ve Hz. Ömer b. Hattâb'ın imâmetini de kabul ederler. Zeyd bu iki halifenin hakkını gözetir, faziletlerini ve öncelikli olması gerektiğini (yani Hz. Ali'den önce bu makamda bulunmaları gerektiğini) bilir. Ancak ona göre Hz. Ali onların ikisinden üstündü. Ehl-i Küfe (Küfe Şiileri) ve Şîa onun Hz Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den teberrî etmediğini görünce, onu reddettiler. Bu sebeple onlar (Şiiler) “Râfıza” olarak isimlendirildi. Zeydiyye kendi içinde üç fırkaya ayrıldı:

**(2.1.) Cârüdiyye:** Ebû Cârüd'un takipçileridir.

Selmâniyye<sup>54</sup> ve Sâlihiyye.

**(2.2.) Selmâniyye:** Selmân b. Cerîr'in takipçileridir. Onlar imâmetin halk arasında şûrâ ile olması gerektiğini iddia ederlerdi. Bu nedenle Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in -r.anhümâ- [108b] imâmetlerini, halkın kendilerini seçmesi sebebiyle câiz görürler. Onlar ayrıca Râfıza'yı iki görüşü sebebiyle kınamışlardır ki bunlardan biri “rec'at” diğeri ise “takiyye”dir.

**(2.3.) Sâlihiyye:** el-Hasan b. Sâlih'in takipçileridir. İmâmet hakkındaki iddiaları Selmâniyye'nin iddiaları gibidir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in imâmetini sahih olduğunu öne sürmüşlerdir. Onlar ayrıca Hz. Ali'nin Hz. Ömer'e ve Ebû Bekir'e kendi rızasıyla, bilerek ve isteyerek biat ettiğini; onların da müminlerin emirinin (Hz. Ali'nin) razı olduğu hususa razı olduklarını iddia ederler. Ancak Hz. Osman hakkında tevakkuf ederler.

**(3.) Bâkırıyye:** Bunlar Râfızî ve Ca'ferî olup Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır b. Ca'fer es-Sâdık aleyhisselâmın takipçileridir. Ca'fer es-Sâdık aleyhisselâm rec'at, tenâsüh ve hulûl gibi onların (Râfızîlerin) ahmaklıklarını yasaklamıştır.

<sup>54</sup> Bu fırka adı literatürde Süleymâniyye olarak geçmekte ve Süleymân b. Cerîr'e nispet edilmektedir. Geniş bilgi için bk. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/186-187; el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, 5/71; eş-Şîrvânî, *Tercümânü'l-Ümem*, 77b; İbn Ebi'd-Dem, *el-Fıraku'l-İslâmiyye*, 86.

**(4.) Nâvusiyye:** Nâvusiyye, “Nâvus” adlı bir zâtın takipçileridir.

**(5.) Eftahiyye:** Bunlar imâmetin Ca’fer es-Sâdık’tan onun oğlu Abdullah el-Eftah’a intikal ettiğini öne sürmektedirler. Abdullah el-Eftah ise İsmâil’in anasından ve babasından olan (yani anne baba bir olan) kardeşidir.

**(6.) Şemtiyye:**<sup>55</sup> Şemtiyye İbn Ebi’s-Şemt’in takipçileridir.

**(7.) İsmâiliyye:** Bunlar **Vâkıfe** olarak da bilinirler.

**(8.) Bâtıniyye:** Mülhid olan Bâtıniyye onlardandır (Râfızilerdendir). Onlar Allah’ın haram kıldığı hususları helâl kılar; onlar imâmın nassa dayalı olarak İsmâil b. Cafer olduğunu öne sürerler.

**(9.) Müseviyye ve Mufaddaliyye:** Müseviyye ve Mufaddaliyye de onlardandır (Râfızilerdendir). Bunlar imâmetin Mûsâ b. Ca’fer’in hakkı olduğunu iddia ederler. Fakat Mûsâ b. Ca’fer’in takipçileri imâm hakkında ihtilafa düşmüştür. Bazısı onun öldüğünü iddia ederken bazısı onun ölmediğini öne sürmüştür.

**(10.) İsnâ’aşeriyye:** İmâmları hususunda aralarındaki ihtilaflar oldukça fazladır ki bunları burada açıklamak uzun sürer. Aynı şekilde beklenen imâmın kim olduğu hususunda da aralarında ihtilaf vardır. İmâmların -aleyhisselâm- sayısı on ikidir. İmâmiyye’ye göre imâmlar şöyledir: el-Murtazâ -ki o müminlerin emiri Hz. Ali aleyhisselâmdır-, el-Müctebâ -ki o Hasan aleyhisselâmdır-, eş-Şehid -ki o Hüseyin aleyhisselâmdır-, es-Seccâd -ki o Ali b. Hüseyin Zeyne’l-Âbidin’dir-, onun oğlu el-Bâkır -ki o Muhammed’dir-, onun oğlu es-Sâdık -ki o Ca’fer’dir-, onun oğlu el-Kâzım [109a] -ki o Mûsâ b. Ca’fer’dir-, er-Rızâ -ki o onun oğlu Ali’dir-, et-Takî ez-Zekî el-Hüccetü’l-Kâimi’l-muntazar -bunların tamamına ve temiz olan atalarına salât-ü selâm olsun-.

**(10.) Gulât:** Bunlar çok sayıda fırkaya ayrılmışlardır. Onlar din-den çıkmışlar, İslâm’dan ve müslümanlardan ayrı düşmüşlerdir. Hz. Ali hakkında aşırıya gitmişler ve onu ilâh edinmişlerdir.

**(10.1.) Sebâiyye:** Bunlar Hz. Ali zamanında yaşayan bir Yahudi olan Abdullah b. Sebe’nin takipçileridir. Bu şahsın İslâm’a girdiği iddiası doğru değildir. Zira onun maksadı ümmeti sapkınlığa sürüklemektir ki o ilk gâli iddialara sahip olan ve sahabeye küfreden kişiydi.

<sup>55</sup> Nûsha üzerinde sehven Semtiyye olarak yazılmıştır. Ancak cümlenin devamında mezhebin reisinin adı Şemtiyye olarak yazıldığı için, müstensihnin mezhep adını yazarken ش harfinin yerine sehven س harfi yazdığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle fırka adı tarafımızca düzeltilmiştir. Öte yandan Mezhepler Tarihi klasiklerinde bu fırka adı “Şümeytiyye” olarak geçmekte ve Yahya b. Ebi Şümeyt’e nispet edilmektedir. Geniş bilgi için bk. eş-Şehristânî, *el-Müel ve’n-Nihâl*, 1/196.

Müminlerin emiri Hz. Ali onu Medâyin'e sürdü. Zira o Hz. Ali'nin ilâh olduğunu iddia ediyordu. Rec'at ve gaybet fikrini ortaya atan ilk oydu. "Hz. Ali öldürülmemiştir, o bulutların arasındadır, gök gürültüsü onun sesidir, şimşek ise onun kamçısıdır." derdi.

**(10.2.) Kâmilîyye:** Ebû Kâmil'in takipçileridir. Bu lânetliler, sahabeyi Hz. Ali'ye biatı terk etmesi sebebiyle tekfir ederler. Sonra aynı şekilde hakkını aramadığı gerekçesiyle Hz. Ali'ye de söverler. Hakkını aramayıp oturması hususunda onun özrünü reddederler. Ebû Kâmil aynı şekilde ruh göçünü ve hulûl görüşünü savunurdu.

**(10.3.) 'Albâiyye:** 'Albâ<sup>56</sup> el-Esedî'nin takipçileridir. Esedî, Hz. Ali'yi Hz. Peygamber'den üstün tutar. O -Allah onu ve onun gibi düşünenleri kahretsin- Hz. Peygamber'in insanları Hz. Ali'ye davet etmesi için gönderildiğini, ancak onun (Hz. Peygamber'in) insanları Hz. Ali'ye değil kendine davet ettiğini iddia etti. Onun bir takım kötü sözleri vardır ki onları zikretmeye değmez. Allah'ın lâneti onun ve onun dalâlete sürüklediği herkesin üzerine olsun.

**(10.4.) Mugîriyye:** Mugîre b. Sa'îd el-İclî'nin takipçileridir. Onlar Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn'den sonra imâmetin Resûlullah'ın Medine'sinde isyan eden Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye b. Abdullah b. el-Hasan b. el-Hasan'a intikal ettiğini öne sürdü.<sup>57</sup> Ayrıca onun ölmediğini ve halen hayatta olduğunu, onun kelâm sıfatına sahip olduğunu ancak hiçbir âkil varlığın onunla konuşamayacağını ve onu tasavvur edemeyeceğini iddia etmiştir. Sonra o, teşbih hususunda Allah Teâlâ hakkında büyük iftiralar içeren kabul edilemez birtakım iddialarda bulundu. Onun küfür ve dalâlette birçok fırkaya ayrılan [109b] takipçileri vardır.

**(10.5.) Mansûriyye:** Mansûriyye, Ebû Mansûr el-İclî'nin takipçileridir. O kendisini Ebû Ca'fer İbn Muhammed el-Bâkır'a nispet etti. Ebû Ca'fer onu kovunca, Ebû Mansûr ondan uzaklaştı ve kendi

<sup>56</sup> Nüsha üzerinde bu şahsın adı "Albân" olarak zikredilmiştir. Oysa kaynaklarda bu isim "Albâ el-Esedî" olarak geçmektedir. Burada yer alan nun harfinin ('Albâ[n]) bir istinsah hatası olabileceği de ihtimal dahilindedir. Zira müellifin nüsha üzerinde belirttiği fırka adında bu harf yoktur. Geniş bilgi için bk. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/206-207.

<sup>57</sup> Yazma eser üzerinde bu cümle şöyledir: *زعم أن الإمامة بعد محمد بن علي بن الحسن الخارج بمدنية الرسول الله صلى الله عليه وسلم.*

Görüldüğü gibi nüsha üzerindeki bu cümlede bazı eksiklikler mevcuttur. İmâmetin kimden sonra kime intikal ettiği bilgisi net değildir. Dolayısıyla bu cümle diğer makâlât türü eserlerde yer alan bilgilere dayanarak şöyle tashih edilerek tercüme edilmiştir:

*زعم أن الإمامة بعد محمد بن علي بن الحسين إلى محمد النفس الزكية ابن عبد الله بن الحسن بن الحسن الخارج بمدنية الرسول الله صلى الله عليه وسلم.*

imâmlığını iddia ederek insanları kendisine davet etti. Sözlerinde birçok karışıklıklar mevcuttur ki bunları burada zikretmem gereksizdir. “Cennet kendisiyle dost olunmamız hususunda bize emredilen bir adamdır, cehennem ise kendisine karşı durmamız hususunda bize emredilen bir adamdır. Kendisinden kaçınmamız hususunda emrolduğumuz kişi ise imâmın hasmıdır. Kendisiyle dost olmamız hususunda emrolduğumuz kişi ise imâmdır.” sözleri onun karmakarışık olan iddialarından bir kısmıdır.

**(10.6.) Hattâbiyye:** Bunlar Ebü'l-Hattâb b. Ebî Zeynep el-Ecda'ın müntesipleridir. O kendisini Ebû Abdullah Ca'fer (b. Muhammed)<sup>58</sup> es-Sâdık'a nispet etmiştir. es-Sâdık onu yanından kovunca, ondan teberri etmiş ve insanları kendi imâmetine davet etmeye başlamıştır. Onun birçok kötü sözleri vardır ki bu kitabı onun bu çirkin sözlerini zikretmekten tenzih ederiz.

**(10.7.) Keyyâliyye:** Bunlar Muhammed el-Keyyâl'in<sup>59</sup> takipçileridir. Onun öyle sözleri vardır ki bunları akıl hastanesinde zincire vurulmuş deliler dahi dile getirmez.

**(10.8.) Hişâmiyye:** Bunlar iki Hişâm'ın takipçileridir: Teşbih hususundaki görüşlerin sahibi Hişâm b. el-Hakem ve teşbih hususunda Hişâm b. el-Hakem'in yolundan giden Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî. Hişâm b. el-Hakem Şîa kelâmcılarından. Hz. Ali hakkında aşırıya gitmiş ve “O kendisine taat vacip olan bir ilâhtır.” demiştir.

**(10.9.) Nu'mâniyye:** Bunlar Muhammed b. Nu'mân'ın takipçileridir. Muhammed b. Nu'mân ise teşbih ve teccime yönelmiştir. Fîillerinin çirkinliği sebebiyle Allah onu ve onun gibileri kahretsin.

**(10.10.) Yûnusiyye:** Bunlar Yûnus b. Abdurrahman el-Kummî'nin takipçileridir. O da Şîa'dan teşbih görüşünü savunanlardandır (Yani Şîa Müşebbihe'sindendir).

**(10.11.) Nusayriyye ve İshâkiyye:** Nusayriyye ve İshâkiyye de onlardandır (Râfızilerdendir). Onlar Hz. Ali hakkında aşırıya gidenlerdir. Onların görüşlerinin tamamı açıkça küfür ve dalâlete dayanmakta, Hz. Ali'nin ilâhlığını iddia etmektedirler.

Müslümanların mezhep fırkalarının farklılığı hakkında bidat, dalâlet, sapkınlık ve kargaşa ehlinin görüşlerini dikkatli inceleyenler, [110a] Râfıza fırkasının, diğer fırkaların tamamında dağınık halde yer alan bütün bid'atları benimsemiş olduğunu görürler.

<sup>58</sup> Nûsha üzerinde bu ifade düşmüştür. Ancak ismin tamamlanması için bu ifade metne tarafımızca ilave edilmiştir. Bu hususta geniş bilgi için bk. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/210-212.

<sup>59</sup> Bu isim kaynaklarda “Ahmed el-Keyyâl” olarak geçmektedir. Geniş bilgi için bk. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/212-216.

Nitekim içlerinde Müşebbihe'nin ve Kaderiyye'nin fikirlerini benimseyenler olduğu gibi, Kur'an-ı Mecid'in mahlûk olduğunu iddia edenler ve diğer bidatları benimseyenler de vardır.

Onlara verdiği musibetten bizi afiyette kılan; Hz. Peygamber'in ashâbına ve ümmetin salihlerine karşı kalplerini dolduran kin, nefret ve düşmanlıktan kalbimizi temiz kılan; akidemizi ümmetin selef-i sâlihinin akidesi kılan Allah'a hamdolsun.

Bu akide şöyledir:

Allah Teala'nın bir ve tek olduğuna, biricik ve samed olduğuna; doğmamış ve doğurulmamış olduğuna, hiç kimsenin O'na denk olmadığına, kadim ve ezeli olduğuna, varlığının başı ve sonu olmadığına, O'nun bir cisim olmadığına, düşüncenin O'nu tasavvur edemeyeceğine, hudûs emarelerinden münezzehe olduğuna, bütün muhdeslerden kıdem sıfatıyla ayrıştığına, kitabında ve Peygamberinin lisanında kendisini nitelediği sıfatlar ile muttasıf olduğuna, Vâcib (hükümünde bulunan) O'nu tanıma ve isimlendirme işinde aklın bir yeri olmadığına ve bunu ancak O'nun tarafından gelen bir lütufla bildiğimize itikad etmemizdir.

O; bütün iştirilenleri iştirilen (es-semî'), bütün görülenleri gören (el-basîr), bütün güç yetirilenlere güç yetiren (el-kâdir), bütün bilinenleri bilen (el-âlim), bütün mahlûkâtı yaratan (el-hâlık) ve yoktan var eden (el-bârî) ve bütün mahlûkâta suret veren (el-musavvir), bütün muhdesâtı ve irade edilenleri irade eden (el-mürîd), hayat sahibi olan (el-hayy), fânî olmayan (ed-dâim), varlığının sonu olmayan (el-bâkî), konuşabilen (el-mütekellim), bütün mahlûkâta hüküm ve hikmet sahibi olandır (el-hakîm).

O'ndan başka ilâh yoktur, O'nun dışında bir rab yoktur. O'nun herhangi bir ortağı ve yardımcısı, benzeri ve dengi, rakibi, zıttı ve destekçisi yoktur. Eşi ve çocuğu olmaktan beridir, kendisinde eksiklik ve bozukluk bulunan şeylerden münezzehtir. Mahlûkâtı yaratmadan önce takdir edilecekleri takdir etmiş ve kıyamete kadar olacak işleri tamamlamıştır. Bütün yaratılmışlarda ancak O'nun irade ve hükmü, takdir edip karar kıldığı şey gerçekleşir. Her yaratılmışta bulunan amel, eser, rızık, ecel, hayır (iyilik), şer (kötülük), fayda, zarar, taat, günah, hidâyet veya dalâlet O'nun kazasıyla ve kaderi ile gerçekleşir. İlmi bunları kuşatmış, Kitabı onları sayıp dökmüş ve meşîyyeti bunlara işlemiştir. Kulları için hiçbir şey O'na vâcib değildir. [110b] Mükâfat verdiği lütufluyla mükâfat vermiş, azap ettiğine de adaletiyle azap etmiştir.

Hız. Muhammed'i bütün yaratılmışlara (peygamber olarak) göndermiştir. O'nunla peygamberliği sona erdirmiştir. Şeriatı ile şeriatına aykırı olan şeriatları neshetmiştir. Bütün yaratılmışların ona karşı koymakta âciz kaldığı Kur'an-ı Azîz'i O'nun (resûlünün) doğruluğunu

ve nübüvvetini gösteren bir mucize kılmıştır. Bunu; ayın (ikiye) yarılması, yağmur yağdırması, bir zararı ortadan kaldırması, parmakları arasından su fişkırması, elindeki çakıl taşlarını tespih etmesi, hayvanların onunla konuşması, kuru hurma kütüğünün ona ağlaması ve yaygınlık kazanmış diğer mucizeler gibi kendisinde meydana gelip elinden ortaya çıkan karşı konulmaz burhanlar ve apaçık deliller ile desteklemiştir.

Biz imanını; akıl, söz ve amel olduğuna, taatle arttığına ve günahla azaldığına inanıyoruz.

Nitekim Allah Teâlâ “Doğru yolu bulanlara gelince, (Allah) onların hidayetini arttırır.”<sup>60</sup> buyurmuştur.

Artma, ancak bir eksiklikten sonra gerçekleşir. Allah şöyle buyurmuştur:

“...bu onların ancak imanlarını ve teslimiyet duygularını arttırdı.”<sup>61</sup>

“Kendilerine Allah’ın âyetleri okunduğunda bu onların imanlarını arttırır.”<sup>62</sup>

Ve imanının arttığına delalet eden daha nice ayetler...

Akıl, Allah’ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve haber verilen her şeyi tasdik etmektir. Söz, yalnızca Allah’ın Rab olduğuna ve Peygamber’inin peygamberliğine şahadet etmektir. Amel, şeriatin getirdiği söze, yapılacak işlere (fiil) ve terk edilmesi gereken işlere tutunmaktır.

İslâm beş temel üzerine bina edilmiştir: “Allah’tan başka ilâh olmadığına, O’nun bir ortağı bulunmadığına ve Hz. Muhammed’in O’nun kulu ve elçisi olduğuna şahadet etmek; namaz kılmak, zekât vermek, ramazan ayı orucunu tutmak, güç yetirilirse hacetmektir.”

Kur’an Allah’ın kelâmıdır ve nasıl okunup tilavet edilirse edilsin, nasıl yazılsa yazılsın ve nasıl ezberlenirse ezberlesin mahlûk değildir. Hâdis ve muhdes değildir.

Hz. Muhammed’in ümmetinin en faziletlisi muhâcir ve ensardan (oluşan) ashâbıdır. Onların en faziletlisi Hz. Peygamber’in onlar için cennetle müjdelediği on sahabidir. Bunlar Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Talha, Zübeyr, Sa’d, Said, Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve Abdurrahman [111a] b. Avf’tır. Bunların da içinde en faziletli olanı ismi ilk zikredilendir.

<sup>60</sup> Muhammed 47/17

<sup>61</sup> el-Ahzâb 33/22.

<sup>62</sup> el-Enfâl 8/2.



Resûlullah'ın ehl-i beytinin üstünlüğünü ve hakkını kabul ediyoruz. Onlara salât ve selâm olsun.

Hız. Peygamberin eşlerinin haklarını kabul ediyoruz. Bütün sahabe için başışlanma diliyoruz, onların iyiliklerini anıyoruz ve aralarında meydana gelen hadiseler hakkında tevakkuf ediyoruz.

Kabir azâbının ve nimetinin varlığına, Münker ve Nekir meleklerinin görüleceğine ve onların sorguya çekeceğine ve kendilerine cevap verileceğine iman ediyoruz.

Öldükten sonra dirilişe (ba's), cennet ve cehenneme, hesaba, sırata, mizana, cennet ve cehennem hâl-i hazırda yaratılmış olduğuna, Allah'ın kullarından bu iki yere kimlerin gireceğini bildiğine iman ediyoruz.

(Kevser) havzının varlığına, Hız. Peygamber'in şefaatine iman ediyoruz.

Kıyamet günü iman ve tevhid ehlinin Allah Teala'yı göreceğine (ru'yetullah) iman ediyoruz. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur:

“Oysa o gün bir kısım yüzler Rablerine bakarak mutlulukla parılayacaktır.”<sup>63</sup>

Kıyamet günü Allah Teala'nın görülmesi hususu Hız. Peygamber'e sorulduğunda, o sahabeye “Siz bulutsuz bir öğle vakti güneşi görebilmek için hiç birbirinizle itişip kakışır mısınız (sıkışır mısınız)?” diye sormuştur. Ashâb: “Hayır.” deyince Resûlullah onlara “Peki yine bulutsuz bir gecede dolunayı görebilmek için hiç birbirinizle itişip kakışır mısınız?” diye sormuştur. Ashâb yine: “Hayır” diye cevap verince, bunun üzerine Resûlullah şöyle buyurmuştur: “İşte güneşi ve ayı görmek için itişip kakışmadığınız (sıkışmadığınız) gibi kıyamet günü Allah'ı görmek için de itişip kakışmayacaksınız.”<sup>64</sup>

Bu akidede yer alan her kelime için kitap ve sünnetten açık deliller vardır. Bunları yalnızca hatalı olanlar inkâr eder, yalnızca inat edenler reddederler.

Biz “Sıfatlar hakkındaki âyetlere ve sıfatlar hakkındaki rivâyetlere iman ediyor, bunları te'vil etmeden, inkâr etmeden ve teşbihe gitmeden tasdik ediyoruz; geldiği gibi kabul ediyoruz.” deriz.

<sup>63</sup> el-Kıyamet 75/22-23.

<sup>64</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim Cu'fi Buhârî, *Sahîh-i Buhârî* (İstanbul: y.y., t.y.), 6204, 6573, 7000, 7437; Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac, *Sahîh-i Müslim* (Kahire: y.y., 1331), 469. Diğer varyantları için ayrıca bk. Buhârî, *Sahîh*, 4305, 4581; Müslim, *Sahîh*, 472.

İmâm- Şafî'î'ye sıfat âyetleri ve rivâyetleri hakkında sorulunca “Ben, Allah katından gelene Allah'ın irade ettiği şekliyle iman ediyorum. Resûlullah'tan gelene Resûlullah'ın irade ettiği şekliyle iman ediyorum.” demiştir.

Sıfat âyetleri ve sıfat rivâyetleri hakkında ve onları geldiği gibi kabul etmek hususunda Allah Teala'nın buyurduğu gibi söylüyoruz:

“O'na benzer hiçbir şey yoktur. O her şeyi işitir, her şeyi görür.”<sup>65</sup>  
[111b]

### Sonuç

*er-Red 'ale'r-Râfıda ve'l-Yezîdiyye*, VII/XIII. yüzyılda Irak coğrafyasında Fırat nehri nahiyelerinde zuhur eden Yezîdilik ve Râfızîlik gibi Ehl-i sünnet dışı akımların bölge halkının inançlarına verdiği zararı asgariye indirmek amacıyla Ebû Firâs tarafından kaleme alınmıştır. Eserin Râfızîlikle ilgili olan kısmında yer alan Râfızî fırkalar kısmı çalışmamızın konusunu teşkil etmiştir. Yalnızca Râfızîliği ve Yezîdiliği konu edinmesi bakımından bu eserin Râfızî fırkaları tasnifi, kapsamına göre tasnifler arasında “sadece belli bir veya birkaç fırkayı kapsayan tasnifler” arasında yer almıştır. Eser, Ehl-i sünnet inancı adı altında Şafî'î-Eşarî inançlarını savunma amacıyla kaleme alındığı için, Râfızî fırkaların tasnifinde tarafsız ve nesnel bir üsluba sahip olmadığı, dolayısıyla apolojetik tasnifler arasında yer aldığı anlaşılmıştır. Fırka merkezli bir tasnifle müellif Râfızî fırkaları Keysâniyye, Zeydiyye, Bâkırıyye, Nâvusiyye, Eftahiyye, Şemtiyye, İsmâliyye, Bâtıniyye, Müseviyye (Mufaddaliyye), İsnâ aşeriyye ve Gulât olmak üzere 11 ana fırkaya ayırmış; ardından Keysâniyye'yi Muhtâriyye, Hâşimiyye, Beyâniyye ve Rizâmiyye olmak üzere 4 alt fırkaya; Zeydiyye'yi ise, Cârudiyye, Selmâniyye ve Sâlihiyye olmak üzere 3 alt fırkaya Gâliyye'yi ise Sebbâiyye, Kâmiliyye, 'Albâiyye, Muğiriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Keyyâliyye, Hişâmiyye, Nu'mâniyye, Yûnusiyye ve Nusayriyye (İshâkiyye) olmak üzere 11 alt fırkaya ayırmıştır. Böylece toplamda 26 Râfızî fırka sıralamıştır. Sıraladığı Râfızî fırkaların hem tasnifinde hem de içeriğinde Ebû Firâs'a Şehristânî'nin önemli ölçüde kaynaklık ettiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla Ebû Firâs'ın bu tasnifinin Eş'arî fırka tasnif geleneğinden önemli ölçüde etkilendiği ispat edilmiştir.

Öte yandan Ebû Firâs'ın *er-Red 'ale'r-Râfıda ve'l-Yezîdiyye* adlı eserinin, kendisiyle aynı yüzyılda ve kısa bir dönem de olsa aynı coğrafyada yaşayan İbn Ebi'd-Dem ve Seyfeddin el-Âmidî gibi firak müelliflerinin makâlât türü eserlerinin gölgesinde kaldığı ve bu nedenle pek bilinmediği ve tanınmadığı ortadadır. İslâm fırkalarının tamamını

<sup>65</sup> eş-Şûrâ 42/11.

ele alan fırak edebiyatına dair eserler kadar olmasa da, dönemin meseleleriyle iç içe olarak kaleme alınan *er-Red 'ale'r-Râfıda ve'l-Yezîdiyye* adlı eserin özellikle de “Râfîzî fırkalar” kısmının, sahada çalışmalarda bulunan araştırmacıların kayıtsız kalamayacağı bir kaynak olduğu ortaya konulmuştur.

### Kaynakça

- el-Âmidî, Seyfüddîn. *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-Fırak*. thk. Muhammed Osman el-Hasan. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, t.s..
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim Cu'fî. *Sahîh-i Buhârî*. 8 cilt. İstanbul: y.y., t.y..
- Bulut, Halil İbrahim. “Mehmet Şerefettin Yaltkaya ve Yezidiler Başlıklı Makalesi Tahlil Değerlendirme ve Sadeleştirme”. *e-Makâlât* 10/1, 1-50.
- ed-Dürî, Abdülazîz. “Bağdat (Genel Bakış)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/425-433. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- el-Ebrekân, Hasan b. Mahlûf. *İslâm'da Fırkalar: Zikrû'l-Fırak*, thk. Ali Durmuş. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023.
- Ebû Firâs, Ubeydullah b. Şibl. *er-Red 'ale'r-Râfıza ve'l-Yezîdiyye*. İstanbul: Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 1617/2.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Gökalp, Yusuf. “Zeydiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/328-223. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Gömbeyaz, Kadir. *İslâm Literatüründe İtikadi Fırka Tasnifleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Hizmetli, Sabri. “İbn Ebü'd-Dem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/455-456. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- İbn Ebi'd-Dem, Şihâbüddin Ebû İshâk İbrâhim b. Abdullâh el-Hamedânî el-Hamevî eş-Şâfi'î el-Hamevî. *el-Fıraku'l-İslâmiyye*. thk. Seyit Bahçivan. Konya: Adal Ofset, 2007.
- İbn Mahlûf, Muhammed b. Hasan el-Ebrekân. *Zikrû'l-Fırak*. İstanbul: Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Hafız Ahmed Paşa, 156/2.

- İbn Nâsirüddin, Şemseddin Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Kaysî ed-Dımaşkî. *Tavzîhü'l-Müştebih fi Zabtî Esmâ'ir-Ruvâ ve Ensâbuhum ve Elkâbuhum ve Künâhum*. Thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî. 10 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- el-İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer. *et-Tabsîr fi'd-Dîn*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Kummî ve Nevbahtî. *Şû Fırkalar*. çev. Hasan Onat v.d.. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Müslim b. el-Haccac, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi. *Sahîh-i Müslim*. 5 cilt. Kahire: y.y., 1331.
- Öz, Mustafa. "İmâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/207-209. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Öz, Mustafa. "Keysâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/362-363. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- er-Râzî, Fahrüddin. *İ'tikâdât Fıraku'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982.
- Sarıkaya, M. Saffet. "Ebü Firâs'ın Eseri Işığında Yezidiler Hakkında Bir Değerlendirme". *Mardin Artuklu Üniversitesi Uluslararası Midyat Sempozyumu 7-9 Ekim 2011 Sempozyum Bildirileri*. ed. İbrahim Özcoşar. 661-670. (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2012).
- Sarıkaya, M. Saffet. "Güneydoğu Anadolu'da Görülen Gâli Fırkaların Bektâşilikle İlişkisi". *Dinî Araştırmalar* 12 (2009), 235-251.
- eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebî Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihâl*. thk. Emir Ali Mihnâ ve Ali Hasan Fâ'ür. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- eş-Şirvânî, Sedreddinzâde. *Tercümânü'l-Ümem*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Dâru'l-Mesnevî, 258/7.
- et-Taglibî, Ubeydullah b. Şibl b. Ebî Firâs el-Cübbî. *er-Red 'ale'r-Râfîda ve'l-Yezidiyyeti'l-Muhâlifîn li'l-Milleti'l-İslâmiyyeti'l-Muhammediyye*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi. Tahsin İbrâhim ed-Düskî. y.y.: y.y., 2015.
- Tomar, Cengiz. "İbnü'l-Fuvatî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/47-49. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yaltkaya, Mehmet Şerefettin. "Yezidiler". *İstanbul Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası [DİFM]* 1/3 (1926), 1-29.
- Yaltkaya, Mehmet Şerefettin. "Yezidiler". *İstanbul Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası [DİFM]* 1/4 (1926), 273-275.
- Yüksel, Emrullah. "Seyfeddin Âmidî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/57-58. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

ez-Zehebi, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhü'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 53 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1999.*

**Tablo 1: Ebû Firâs'a Göre Râfîzî Fırkaların Tasnifi**

<b>Ebû Firâs'a Göre Râfîzî Fırkaların Tasnif Tablosu</b>		
<b>Râfîzî Ana Fırkalar</b>	<b>Tâli Fırkalar</b>	<b>Fırka Sayısı</b>
<b>1. Keysâniyye</b>		4
	1.1. Muhtâriyye	
	1.2. Hâşimiyye	
	1.3. Beyâniyye	
	1.4. Rizâmiyye	
<b>2. Zeydiyye</b>		3
	2.1. Cârudiyye	
	2.2. Selmâniyye	
	2.3. Sâlihiyye	
<b>3. Bâkiriyye</b>		1
<b>4. Nâvusiyye</b>		1
<b>5. Eftahiyye</b>		1
<b>6. Şemtiyye (Şümeysiyye)</b>		1
<b>7. İsmâiliyye</b>		1
<b>8. Bâtıniyye</b>		1
<b>9. Müseviyye Mufaddaliyye</b>		1
<b>10. İsnâ aşeriyye</b>		1
<b>11. Gulât</b>		11
	11.1. Sebbâiyye	
	11.2. Kâmiyye	
	11.3. 'Albâiyye	
	11.4. Mugîriyye	
	11.5. Mansûriyye	
	11.6. Hattâbiyye	
	11.7. Keyyâliyye	
	11.8. Hişâmiyye	
	11.9. Nu'mâniyye	
	11.10. Yûnusiyye	
	11.11. Nusayriyye İshâkiyye	
<b>Toplam Fırka Sayısı</b>		26

### Extended Summary

After the Prophet Mohammed, Muslims were divided into various, sects due to their various political and belief problems. Over time, these sects began to struggle with each other to expand their beliefs and spread their creeds. This situation led the scholars of the sect to write various works in order to legitimize the views of their own sects and to criticize other schools. In these books, authors generally considered their own sects as *fırqa al-nājiye* and rejected the other sects. These works have led to the formation of a literature of *fıraq* (sects) over time.

The book called *al-Rad 'alā al-Rāfiḍa ve al-Yazīdiyya*, which is discussed in this article, was written in the middle of the 13th century in the Baghdad region in order to defend the Ahl al-Sunnah belief and respond to the members of sects such as Yazīdism and Rāfizism that continued their existence in this region in the mentioned century. Therefore, this book is an important work that can be partially considered within the literature of *fıraq* (sects). The main reason that led us to this study is that no study has been done on the part of this work related to the Rāfizī sects, a copy of which is in the Koprulu Manuscript Library in Istanbul.

The information conveyed in the sources about Abu Firās is quite limited. In the sources, his full name is Abu Firās Ubeyd Allah b. Shibl b. Jamīl b. Mahfuz b. Sheddād Ibn al-Jubbi al-Taglibī al-Hitī, and it is stated that he lived in the middle of the 13th century in a place called al-Jubba within the borders of Hittite, around the Euphrates river in Baghdad. Abu Firās, who grew up in this region by taking lessons from the scholars of period, worked as a teacher in a madrasah. It is mentioned in the sources that he devoted himself to *ribat* after the occupation of Baghdad by the Mongols in 656/1258 and that he died two years later, at the end of 658 Hijri (in the 1260 AD). In the introduction part of his book, Abu Firās states that a group of Ahl al-Sunnah righteous people living in the Euphrates region came to him and that the members of Rāfiza, Zaydiyya, 'Adawiyya and Yazīdiyya, who emerged with views opposing the Ahl al-Sunnah in their own country, harmed the people's faith; he stated that they had difficulty in responding to these perverted people.

Therefore, Ebu Firās wrote this book, upon the request of this group that came to him, to reveal the beliefs of the Rāfizis and Yazīdis, and to defend the Ahl al-Sunnah belief by emphasizing the issues on which these two sects differ from the Ahl al-Sunnah belief. In our study, first of all, Rāfizī sects of Abu Firās classification method was examined and analyzed; then this part which deals with the Rāfizī

sects, was translated. As can be understood from the purpose of writing the work, Abu Firas preferred an apologetic classification and tried to marginalize the Rāfizī sects in this book. On the other hand he used a sect-centered classification in classifying the sects and gave information about the sub-sects of each sect by listing them one under the other.

Abu Firās divided the Rāfizī sects into 11 main sects: Kaysaniyya, Bāqiriyya, Nāvusiyya, Aftahiyya, Shamtiyya, Ismāiliyya, Bātiniyya, Musaviyya (Mufaddaliyya), Isnā‘asheriyya and Gulāt. Although his classification is similar to Shahrīstānī’s classification, Abu Firās listed Bāqiriyya, Nāvusiyya, Aftahiyya, Shumaytiyya, Ismāiliyya, Musaviyya (Mufaddaliyya), Isnā‘asheriyya, which Shahrīstānī counted as sub-sects of Imāmiyya, among the main sects. Abu Firās divides the sub-sects of Kaysāniyya, which he counts as the first of Ravāfiz’s main sects, into 4 sects: Muhtāriyya, Hāshimiyya, Bayāniyya and Rizāmiyya. This division is of Shahrīstānī and Shams al-Dīn al-Amulī. Abu Firās divides Zaydiyya, which he considers as the second sects of Ravāfiz, into 3: Jārudiyya, Salmāniyya and Sālihiyya. Abu Firās divides Gāliyya, which he named Gulāt in the eleventh place among the Rāfizī sects, into 11 sub-sects: Sabbāiyya, Kāmiliyya, ‘Albāiyya, Mugīriyya, Mansuriyya, Hattābiyya, Keyyāliyya, Hishāmiyya, Nu‘māniyya, Yunusiyya ve Nusayriyya (İshāqiyya). This division of Abu Firās is the same as the classification of the main sects in Shahrīstānī’s work called *al-Milal ve al-Nihāl*.

Abu Firās first listed 11 main Rāfizī sects, then divided Kaysāniyya into 4, Zaydiyya into 3 and Gulāt into 11; thus he listing a total of 26 Rāfizī sects with the 4+3+1+1+1+1+1+1+1+1+1 formula. As a result, although it is not as much as the works on sects literature that deal with all Islamic sects, it has been revealed that this book is called *al-Rad alā al-Rāfiḍa ve al-Yazīdiyya* and especially the “Rāfizī sects” section, is a source that researchers working in the field can.

## İbâdî Âlim Ebû Ya'kûb el-Vercelânî'ye Göre Halku'l-Kur'ân\*

Halku'l-Qur'an According to Ibâdî Scholar Ebû Ya'kûb el-Vercelânî

Osman BİLEN\*\*

### Öz

Halku'l-Kur'ân tabiri Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığıyla ilgilidir. Bu kavram Kur'ân-ı Kerim'de yer almamaktadır. Erken dönem hadis kaynaklarında da bu tabire rastlamak mümkün değildir. Bu mesele ilâhî sıfatlar çerçevesinde tartışılmıştır. Bu tartışmaların sonucunda fırkaların ayrışmasında odak konulardan birisi durumuna gelerek, siyasi ve itikadî bir mesele halini almıştır. İtikadî ve siyasi sonuçları olması nedeniyle farklı düşünen grupların ve tarafların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Toplumda meydana gelen kamplaşmalar dolayısıyla yöneticilerin tutumlarını da etkilemiştir. Halku'l-Kur'ân konusu Abbasiler döneminde yöneticilerin sert tutumları nedeniyle içinde âlimlerin olduğu birçok kesimi olumsuz yönde etkilemiştir. Siyasi ve itikadî tartışmaları beraberinde getiren bu konunun İbâdîler tarafından nasıl tartışıldığını, hangi konular merkeze alındığını İbâdîlerin önemli bir âlimi olan Ebû Ya'kûb el-

### Abstract

The term Halku'l-Qur'an is related to whether the Quran was created or not. This concept does not appear in the Holy Quran. It is not possible to come across this expression in early hadith sources. This issue has been discussed within the framework of divine attributes. As a result of these discussions, it became one of the focal issues in the separation of sects and became a political and religious issue. Due to its religious and political consequences, it has led to the emergence of groups and parties that think differently. The polarizations that occurred in the society therefore also affected the attitudes of the administrators. The issue of Halku'l-Qur'an negatively affected many groups, including scholars, due to the harsh attitudes of the rulers during the Abbasid period. We tried to reveal how this issue, which brought about political and theological debates, was discussed by the Ibâdîs, and which topics were focused on, by

\* Bu çalışma "Ebû Ya'kûb el-Vercelânî (ö. 570/1175) ve İbâdiyye" adlı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. (Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Danışman: Doç. Dr. Fevzi Rençber, Şırnak, 2022)

\*\* Dr, Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen, Sosyolog, Şırnak, Türkiye / osmanbil371@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-0128-5402>.

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
06.12.2023	30.12.2023	31.12.2023
DOI	10.18403/emakalat.1401080	



Vercelâni'nin (ö. 570/1175) eserlerini inceleyerek ortaya koymaya çalıştık. İbâdilerin önemli âlimlerinden olan Ebû Ya'kûb el-Vercelâni'nin *ed-Delîl ve'l-burhân li-ehli'l-'uqûl* adlı eserinde Vercelâni, Halku'l-Kur'an konusunu ilâhî sıfatları merkeze alarak izah etmeye çalışmış ve bu konuda farklı düşünen fırkalara karşı eleştirilerini ortaya koymuştur. Çalışmamızda İbâdilerin Halku'l-Kur'an meselesine dair fikirlerini ve Vercelâni'nin meseleye dair görüşlerini, iddialarını ve eleştirilerini tespit etmeye çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, İbâdilik, Vercelâni, Halku'l-Kur'an, İlahî Sıfatlar.

examining the works of Ebû Ya'kûb al-Vercelâni (d. 570/1175), an important scholar of the Ibâdis. In the work titled *ed-Delîl ve'l-burhân li-ehli'l-'uqûl* by Ebû Ya'kûb al-Vercelâni, one of the important scholars of the Ibâdis, Vercelâni tried to explain the subject of the people of the Qur'an by focusing on divine attributes and He put forward his criticisms against sects that thought differently. In our study, we tried to determine the ideas of the Ibâdis on the issue of Khalq al-Qur'an and Vercelâni's views, claims and criticisms on the issue.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Ibadism, Vercelâni, Halku'l-Qur'an, Divine Attributes.

### Giriş

Kur'an'ın Allah kelamı olduğu naslarla kesinleşmiştir. Ancak Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı konusu ayet ve hadislerde sabit değildir. Halku'l-Kur'an tabiri Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığıyla ilgilidir. Bu kavram Kur'an-ı Kerim'de yer almamaktadır. Erken dönem hadis kaynaklarında da bu tabire rastlamak mümkün değildir. Halku'l-Kur'an tabiri, itikadî bir sorun olarak tartışılmaya başlandıktan sonra konuya ilişkin rivayetler peygambere atfedilmiştir.<sup>1</sup> Bu rivayetlerde Peygamberin "Kur'an Allah kelâmıdır; mahlûk değildir." Diye açıklamada bulunduğu ve bu açıklamaların sahabeye de nispet edildiğine dair rivayetler mevcuttur. Ancak bu rivayetler metin açısından sahih olarak görülmemiştir.<sup>2</sup> Halku'l-Kur'an mevzusu Allah'ın zatı ve ilâhî sıfatlar konusu ile ilişkili tartışmaların bir uzantısıdır. Halku'l-Kur'an konusundaki ihtilaflar, Allah'ın sıfatları ile ilgili hicri ikinci asırda başlamış ve Mihne Dönemi'nde zirveye ulaşmıştır.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/371-375.

<sup>2</sup> Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Kitâbü'l-Esmâ' ve's-şifât*, nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: 1405), 1/373.

<sup>3</sup> Halil İbrahim Doğan, "Hicri IV. ve V. Asırdaki Halku'l-Kur'an Tartışmalarının Beyhaki'nin (Ö. 458/1066) Eserlerine Yansımaları", *Diyanet İlmî Dergi* LIX/2 (2023), 479.

Kur'ân'ın mahlûk olduğu konusu ilk olarak sıfatların farklı yorumlanması nedeniyle ortaya çıkmıştır. Bu konu fırkaların ayrışmasında odak konulardan biridir.<sup>4</sup> Özellikle Allah'ın "kelam" sıfatı çerçevesinde tartışmalar yoğunlaşmıştır.<sup>5</sup> Halku'l-Kur'ân meselesinin tarihsel sürecine baktığımızda ilk olarak bu görüşün savunuculuğunun Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ve Cehm b. Safvân (ö. 128/746) tarafından yapıldığı kaynaklarda geçmektedir. Bu tartışmalarla ortaya çıkan fikirler kelâmî bir tartışmaya dönüşmüştür.<sup>6</sup> Tartışma Abbâsî halifesi Me'mûn (ö. 218-833) döneminde zirve noktasına ulaşmıştır.<sup>7</sup> Hicrî 212 yılında Me'mûn döneminde Kur'ân'ın yaratılmış olduğu resmen ilan edilmiştir.<sup>8</sup> Farklı düşünen bazı âlimlerin sorguya çekilmesi ve bir kısmına eziyet edilmesi ile ilgili yönetimin tutumu Mihne olarak tanımlanmıştır. Me'mûn döneminde Mihne politikası ideolojik bir yapıya bürünerek sistemli bir şekilde devam etmiştir. Me'mûn döneminde Mihne politikasına Mu'tezilî görüş hâkim olmuştur.<sup>9</sup> Abbâsîler döneminde Halku'l-Kur'ân meselesi hem itikadî hem de siyasi bir konu olarak Mihne Dönemi olaylarının odak noktasını oluşturmuştur.<sup>10</sup> Mihne döneminde "Kur'ân yaratılmıştır" söylemi slogan olarak kullanılmıştır.<sup>11</sup> Mihne dönemi siyasi bir baskı ve ötekileştirme aracına dönüşmüştür.<sup>12</sup> Abbâsî halifesi Me'mûn döneminde Affân b. Müslim, Ali b. Medînî, Ubeydullah b. Muhammed, Ahmet b. Hanbel gibi birçok devrin önemli fakih ve âlimin işkencelere maruz kalmasına, hapse atılmalarına sebep olmuştur. Ahmet b. Hanbel, Kur'ân'ın mahlûk olmadığı görüşünü savunanlardandı.<sup>13</sup> Bu konunun tartışılmasının bid'ât kabilinde olduğunu savunurdu.<sup>14</sup> Halku'l-Kur'ân meselesi siyasi ve itikadî bir mesele olmakla beraber

<sup>4</sup> Eyüp Gür, "Kemalpâşazâde'nin Halku'l-Kur'an Problemine Yaklaşımı", *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2022), 161.

<sup>5</sup> Câbirî, *el-Bu'du'l-Hadârî li'l-Akideti'l-İbâdîyye*, 1/324.

<sup>6</sup> Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", 15/371-375.

<sup>7</sup> Câbirî, *el-Bu'du'l-Hadârî li'l-Akideti'l-İbâdîyye*, 1/329.

<sup>8</sup> Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Osman Eskicioğlu (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1970), 206.

<sup>9</sup> Mahmut Ay, *Mu'tezile-Siyaset İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000), 242-243.

<sup>10</sup> Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 3/133.

<sup>11</sup> Mahmut Ay, *Mu'tezile-Siyaset İlişkisi*, 243-247.

<sup>12</sup> M. Yaşar Kandemir, "Ahmet b. Hanbel" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/75-80.

<sup>13</sup> Nurullah Agitoğlu, "Halku'l-Kur'ân ve Rü'yetullah Konuları Bağlamında İbnü'l-Mülakki'nin Buhârî'nin Bab Başlıklarına Yaklaşımı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/10 (Şubat 2014), 105.

<sup>14</sup> Zehra, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, 211-212.

aynı zamanda Kur'ân hakkındaki bir nazariye olarak hala bilimsel çalışmalarda tartışılmaktadır.<sup>15</sup> Bu konunun tartışılması hem bilimsel açıdan hem de çıkış noktası itibariyle önemlidir.<sup>16</sup>

Halku'l-Kur'ân meselesinde fırkaların farklı düşündüğünü, itikadi bir mesele olduktan sonra tartışılan önemli konulardan birisi olduğunu belirtmiştik.<sup>17</sup> Mu'tezile, Halku'l-Kur'ân meselesini "Tevhid" esaslı çerçevesinde anlamaya çalışmıştır. Mu'tezile'ye göre Allah tektir. Allah kadimdir. Kendisiyle beraber ikinci bir kadim yoktur. Allah zatı ve sıfatlarıyla tektir. Mu'tezile'ye göre Kur'ân mahlûktur, dolasıyla hâdistir. Yani sonradan yaratılmıştır. Mu'tezile'ye göre bu ilâhî kelâmı yaratan Allah'tır.<sup>18</sup> Halku'l-Kur'ân meselesi Mu'tezile'nin sıfatları nefyetmesiyle başlamıştır. Allah'ın sıfatları olan *kudret, irade, semî, basar ve kelâm* sıfatları nefyedilirken, bu kavramların te'vil edilmesi ihmal edilmemiştir. Mu'tezile'ye göre Kur'ân'da geçen sıfatlar isimdir. Onun vasıfları değildir.<sup>19</sup> Mu'tezile, Allah'ın *eli (yed)* ve Allah'ın *gözü (ayn)* anlamındaki yorumları inkâr etmektedir. Bu konuda insanlara benzetilme fikrine karşı çıkmaktadır. Buradaki *yed* ve *ayn* kavramlarının mecazi olarak *nîmet* anlamında anlaşılması gerektiğini savunurlar.<sup>20</sup> Mu'tezile'ye göre Allah için *âlim* demek O'nun zâtının ispatı demektir. Yani ondan cehaleti nefyetmektir. *Kadir* demek onun zâtının ispatı demektir. Yani Allah'tan aczi nefyetmek demektir. Mu'tezile diğer zâtî sıfatları da bu şekilde açıklamaya çalışmaktadır. Yani Allah'ın sıfatlarını nefyederek anlamaya ve anlatmaya çalışmaktadır.<sup>21</sup>

Eş'arîlere göre Kur'ân Allah'ın kelâmıdır. Yaratılmış değildir.<sup>22</sup> Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunanların küfre girdiği görüşü

<sup>15</sup> Fevzi Rençber, "Anadolu Aleviliğinde Şecere Geleneği -Bir Ağuiçen Ocağı Örneği", *Alevilik Araştırmaları Dergisi = The Journal of Alevi Studies* 3 (2013), 178.

<sup>16</sup> Fevzi Rençber, "İslam Mezhepleri Tarihi Dersine Yönelik Görüş ve Beklentiler (Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* XI/1 (2018), 38.

<sup>17</sup> Fevzi Rençber, "İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* X/1 (2017), 94.

<sup>18</sup> Muzaffer Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 129-142.

<sup>19</sup> Zehra, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, 204-205.

<sup>20</sup> Ebü'l Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 290.

<sup>21</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 250-252.

<sup>22</sup> Muzaffer Barlak, *İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Anlayışları 1 / Eş'arîler* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 21.

hâkimdir. Eş'ariler Allah'ın sıfatlarını izah ederken benzetme metodunu kullanırlar. Yani Allah'ın *yüzü* (vech), *eli* (yed) kavramlarından kasıt insanlardaki *yüz* ve *el* kavramı değildir. Burada kastedilen şey bir teşbih görevi görmektedir. Yoksa Allah'ın insanlara benzediği anlamında bir görüş değildir.<sup>23</sup> Eş'arilerin görüşüne göre Allah'ın yaratılanlara benzetilmesinin tenzihi konusunda bir ittifak vardır. Sıfatların mevcudiyeti konusunda bir sorun yoktur. Ancak sıfatlara yüklenilen anlam, Allah'ın yarattıklarına benzemesi konusunda değildir. Eş'arilere göre Allah, arâz, cisim ve cevher değildir. Allah zaman, mekân ve yön açısından münezzehtir. Fiili sıfatlar zat-ı ilâhiye ile kaim olmayıp hadistirler. Ebü'l-Hasan el-Eş'ari ve Bâkîllânî gibi âlimlere göre Allah yaratılanlara benzemekten münezzehtir. Ancak haberi sıfatların te'vil edileceğini uygun bulmuşlardır.<sup>24</sup> Eş'ariler ve Mu'tezile Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusunda ilâhî sıfatlara yükledikleri farklı anlamlar nedeniyle farklı sonuçlara varmışlardır. Mu'tezile'de Allah'ın tekliğine ve kadim olduğuna bir vurgu iddiası vardır. Bu vurguya göre yaratan sadece Allah'tır. Yaratan Allah olduğuna göre onun dışında olan her şey yaratılmıştır. Bu Allah kelamı Kur'an bile olsa böyledir. Mu'tezile, Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı meselesinde tezini ortaya koyarken bir küfür korkusu taşımamaktadır. Ancak Eş'ariler açıklamalarında Allah'ın insanlara benzetileceği çekincesi nedeniyle Allah'ın sınırlandırılacağı korkusu mevcuttur. Onlara göre Allah'ın yaratılanlar gibi bir cevher değildir. Allah için bir mekân ve zaman söz konusu değildir. Bu bakış sürekli vurgulanmaktadır.

Çalışma iki başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlık altında Halku'l-Kur'an konusunda İbâdîlerin klasik ve çağdaş âlimlerinin bu mesele hakkındaki görüşlerine başvurarak, diğer fırkaların görüşleriyle kıyaslayarak farklılık ve benzerlikleri ortaya koymaya çalıştık. İkinci başlık altında ise İbâdîler için önemli bir âlim olan Vercelânî'nin *ed-Delîl ve'l-burhân li-ehli'l-ukûl* adlı eserini merkeze alınarak onun görüşlerini, ilâhî sıfatlar çerçevesinde konuya yaklaşımını ve diğer fırkalara yönelttiği eleştirilerini kapsayacak şekilde bir sonuca ulaşmaya çalıştık. Çalışmada bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına titizlikle uyulmaya çalışılmıştır.

### 1. İbâdîlerde Halku'l-Kur'an

Hâricî grupların hemen hepsinde Kur'an'ın yaratıldığı görüşü hâkimdir. Halku'l-Kur'an meselesi İbâdîlerin gündemine ilk olarak

<sup>23</sup> Zehra, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, 224-226.

<sup>24</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/447-455.

Abdullah b. Yezîd el-Fezârî ile girmiştir. Abdullah b. Yezid el-Fezârî İbâdî fıkıh ve kelam meselelerinde söz sahibi olan ilk teorisyenlerden birisidir.<sup>25</sup> İbâdîlere göre Kur'ân, Ehl-i sünnet'in görüşünün aksine mahlûktur. İbâdîlerin Halku'l-Kur'ân hakkındaki görüşleri, Mu'tezile'nin, Mürcie'nin ve Zeydiyye'nin genelinin görüşlerine benzemektedir. Temel nokta Allah'ın bir olma vasfını yani tevhid inancını ön plana çıkararak şirkten münezzeh olduğunu savunmaktır.<sup>26</sup>

İbadî Müslümanlar tarafından Kuzey Afrika'da kurulan Tâhert'in imamlığını yirmi yıl süreyle yapan Ebü'l-Yakzân Muhammed b. el-Eflah'ın (ö. 281/894) Müslümanlara hitaben yazdığı mektubun merkezinde Halku'l-Kur'ân meselesi vardır. Önemli tabakat yazarlarından Dercini, eserlerinde Ebu'l-Yakzan'ın önemli bir âlim, iyi bir müderris, iyi bir müellif olduğu ve diğer mezheplere bazı konularda cevaplar yazdığından bahsetmektedir.<sup>27</sup> Bu mektup İbâdîlerin bir âlimi ve yöneticisinin bu olaya bakışının irdelenmesi açısından önem arz etmektedir. İlmi içeriği olan bir metin olmakla beraber aynı zamanda siyasi yönü olan bir metindir. Ebü'l-Yakzân, Kur'ân'ın Allah kelamı olduğu konusunda ümmetin icmâ ettiğini savunmaktadır. Kur'ân'ın bir kelam olarak kabul edilmesi durumunda ona bir "şey" denmesi gerektiğini, değil ise "şey" olmadığını kabul edilmesini savunmaktadır.<sup>28</sup> Burada "şey" kavramı bir cevher veya araz olarak anlaşılmalıdır. Eğer Allah kelamı bir "şey" olarak kabul edilmez ise dört kitapta geçtiği düşünülen kelam ortadan kalkmış olur. Eğer "şey" olarak kabul edilir ise kelam Allah'ın zâtıdır, Allah'ın kelamı, tümelin tikelin bir parçası olduğu gibi onun zâtının bir parçasıdır veya bu kelam Allah'ın zâtının dışında başka bir şeydir. Allah'ın kelamı, Allah'ın zâtıdır görüşünü kabul edenler, İsa Mesih'i Allah'ın kendisi olarak gören, Hıristiyanların Yakubiyye mezhebinin görüşüne benzer bir görüşe sahip olduklarını ifade etmektedir. Allah'ın kelamı, Allah'ın zâtıdır görüşünü savunanların bunu Allah'ın bir sıfatı gibi kabul etmeleri gerekir. Bu ortaya çıkan ilahî sıfatların beraberinde farklı anlamları getireceğinden pek mümkün olmayacağını iddia eder. Allah'ın bir tümelin parçası olduğu görüşüne karşı çıkararak Allah'ın parçalanamaz

<sup>25</sup> Bilal Taşkın, "Erken Dönem Bir İbâzî Teorisyeni: Abdullah b. Yezîd el-Fezârî'nin (II. -III. yüzyıl) Kitâbü't-tevhîd'i ve Kelâmî Perspektifi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 10 (2021), 3962.

<sup>26</sup> Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 232-240.

<sup>27</sup> Ebu Hafs Amrus b. Feth el-Nefûsî, *Usûlü'd-deynûneti's-sâfiye*, thk. Hâc Ahmed b. Hamu Karrûm (Maskat: Vizâretü't-Turâs ve's-Sekâfe, 1999), 34; Said b. Nâsır el-Gaysî, *İzâhu't-tevhîd bi-nûri't-tevhîd*, thk. Muhammed b. Mûsâ Bâbâammî - Mustafa b. Muhammed Şerîf, 1996, 201.

<sup>28</sup> Muhammed b. Eflah, *Risaletü'l-İmam Muhammed b. Eflah fi Halkul'Kur'an* (el-Mektebetü's-Şâmile el- İbâdiyye, ts.), 2-3.

ve bölünemez bir varlık olduğunu dile getirir. Çünkü parçalanma ve bölünme, parçalayan ve bölen birinin varlığına ihtiyaç duymayı gerektirir. Bu ihtiyaç sonradan yaratılmış (muhtes) bir durum ortaya çıkaracaktır. Hâlbuki Allah bu tür yakıştırmalardan uzaktır.<sup>29</sup>

Ebü'l-Yakzân'a göre Kur'an, sonradan yaratılmış olup kadim olmayan Allah'ın kelimidir. Kur'an'ın harflerden meydana geldiğini ifade eder. Ona göre harfler, tek başına bir şey ifade etmemektedir. Bir araya geldiklerinde bir bütünlük ve mana ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla varlığı başka bir araza ihtiyaç duyan bir şeyin kadim olması mümkün değildir. Ona göre: “İnsanların konuşmalarında kullandığı harfler, kadim kabul edilirse Kur'an'daki harfler de kadim kabul edilir ve o takdirde kendisiyle konuşulan varlık ve kendisine hitap edilen varlık olan insan henüz yaratılmamışken Allah'ın onlarla konuşup onlara hitap ettiği söz konusu olur ki bu durum imkânsızdır.”<sup>30</sup> Bu görüş, Mu'tezile'nin görüşüne benzer bir görüştür. Çünkü Mu'tezile'ye göre Allah'ın kelamı bir mekânda yaratılmış olup harf ve sestemeydan gelmiştir. Bir mekânda bulunan şey ancak araz olabilir. Araz olan şey ortadan yok olmaya mahkûmdur.<sup>31</sup>

İbâdilerin çağdaş kelimcilerinden Ebî Muhammed Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî'ye göre (ö. 1332/1914) Kur'an harflerden oluşmuştur. Her harf kendinden önceki ve sonraki harfe muhtaçtır. Dolayısıyla bir başlangıcı ve sonu vardır. Onun Arapça olması onun hadis olduğunu gösterir. Bu sebepten dolayı Kur'an mahlûktur.<sup>32</sup>

İbâdiler, Kur'an'ın mahlûk olduğu konusunda Mu'tezile ile benzer görüşlere sahiptir. İbâdilere göre Kur'an Allah kelimidir. Cebrail vasıtasıyla Hz. Muhammed'in kalbine vahiy inmiştir.<sup>33</sup> Çağdaş âlimlerden olan ve Uman müftülüğü görevini yürüten Ahmed b. Hamed el-Halîlî “*el-Hakku'd-dâmiğ*” adlı eserinde Halku'l-Kur'an konusunda şunları zikretmektedir: “Kur'an harf ve kelime olarak Peygambere inen mucizevi bir kelimedir. Kur'an dağınık veya toplu olarak inmiş olsa bile beyinlere iner oradan da dile aksetmiştir. Peygambere inen vahiy oradan kelime ve sözcük olarak Peygamberin dilinden harf ve mana

<sup>29</sup> Ebu'l-Kâsım b. İbrâhim el-Berrâdî, *el-Cevâhir'l Muntekât*, thk. Ahmet b. Suud es-Siyâbî (Londra: Dâru'l-Hikme, 2014), 202-204.

<sup>30</sup> el-Berrâdî, *el-Cevâhir'l Muntekât*, 204-205.

<sup>31</sup> Muhammed Şehristani, *Mîlel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 57.

<sup>32</sup> İmam Ebî Muhammed Abdullah b. Humeyd Sâlimî, *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, tsh. Ahmed b. Hemd el-Heylelî, thk. Doktor Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1409), 2/778.

<sup>33</sup> Hasan Onat vd. (ed.), *İslâm Mezhepler Tarihi El Kitabı* (Grafiker Yayınları, 2018), 82.

olarak meydana gelir.”<sup>34</sup> Halilî, bazı âlimlerin Kur’ân’ın Allah’ın emri ile indirilmiş olmasını kabul etmelerine rağmen yaratılmış olmasına itiraz etmelerinde bir çelişki olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Kur’ân’ın yaratıldığını Allah kendisi Kur’ân’da zikretmiştir. Ona göre Allah’ın emir vermesi, zaten Kur’ân’ın yaratıldığının delilidir. Ahzâb Suresinde “Allah’ın emri yerine getirilmiştir.” âyeti ile yine Ahzâb suresinde geçen “Allah’ın emri mutlaka yerine gelecek, yazılmış bir kâderdir.”<sup>35</sup> âyetlerinin buna delil olduğunu aktarmaktadır. Halilî, emir kavramının yerine getirilmesi gereken bir iş olması hasebiyle Kur’ân’ın bir emir icabı olması hasebiyle yaratıldığını ifade etmektedir.<sup>36</sup>

İbâdî müfessirlerden olan Muhammed Eттаfeyyiş (ö. 1332/1914) Halku’l-Kur’ân meselesine İbâdîlerin prensipleri çerçevesinde yaklaşmıştır. Ona göre Kur’ân yaratılmıştır. Allah’ın kelimasında nefsi veya lafzi anlamda bir ikilik bulunmamaktadır. Bu ikilik Allah’ın insanlara benzetilmesine neden olmaktadır. Allah’ın insanlara benzetilmesi onu sınırlandırmak anlamına gelir. Halku’l-Kur’ân konusunda Mu’tezile ile aynı fikirde olduğunu belirtir.<sup>37</sup>

## 2. Vercelâni’ye Göre İlâhî Sıfatlar ve Halku’l-Kur’ân

İbâdîler, kendi içerisinden birçok âlim çıkarabilmiş bir mezheptir. Bu mezhebin eserlerine sürekli başvuru alan âlimlerinden birisi Vercelâni’dir. Asıl adı Ebû Ya’kûb Yûsuf b. İbrâhîm es-Sedrâti el-Vercelâni (ö. 570/1175)’dir. Vercelâni, 500 (1106) yılında Cezayir’in güneyinde İbâdîlerin önemli merkezlerinden biri olan Vercelân şehrine bağlı Sedrâte köyünde dünyaya gelmiştir. Vercelâni künyesi buraya nispet edilmiştir. Vercelâni, birçok alanda eserler vermiş, üretken bir ilim adamıdır. İlim ile meşguliyeti sadece doğduğu ve eğitim aldığı yerler ile sınırlı değildir. Vercelâni birçok ülkeye ilim, ticaret ve ibadet vesilesiyle ziyaretlerde bulunmuştur. Bu seyahatleri onun birçok alanda gelişmesini sağlamıştır. Birçok eser telif etmiş ve birçok öğrenci yetiştirmiştir.<sup>38</sup> Dercini, “*Tabakat’ul Meşayih*” adlı eserin ikinci cildinde şöyle bahsetmektedir: “*Vercelâni tefsir, dil bilgisi, hadis, seyahat notları, miras hukuku ve hadis âlimleri konularında çalışmış bir*

<sup>34</sup> Ahmed b. Hamed el-Halilî, *el-Hakku’d-dâmiğ* (Cezayir: el-Mektebetu’s-Şâmile el- İbâdiyye, 1991), 27-30.

<sup>35</sup> el-Ahzâb 33/37-38.

<sup>36</sup> el-Halilî, *el-Hakku’d-dâmiğ*, 155-156.

<sup>37</sup> Muhammed Eттаfeyyiş, *Himyânu’z-Zâd ilâ Dâri’l-Meâd* (Vizâretu’t-Turâs ve’s-Sekâfe, 1980), I/448.

<sup>38</sup> Yâkût b. Abdillâh el-Hamavî, *Mu’cemü’l-Buldan* (Beyrut: Daru’s-Sadr, 1983), 5/371.

âlimdir. Bu alanlarda yetkindir.”<sup>39</sup> Ebü'l- Fazl Ebü'l-Kâsım Muhammed b. İbrâhim el-Berrâdî (IX./XV.),<sup>40</sup> “el-Cevâhürü'l -müntekât” adlı eserinde Vercelânî'nin Kur'ân Tefsirinin 700 sayfa olduğunu dile getirmiştir. Bu tefsiri yaptığı seyahatler esnasında yazdığını söylemiştir.<sup>41</sup>

Vercelânî'nin on üç eseri olduğu kaynaklarda geçmektedir. *El-'Adl ve'l-inşâf fi ma'rifeti uşûli'l-fıkh ve'l-ihtilâf*, *ed-Delîl ve'l-burhân li-ehli'l-'ukûl*, *Tertîbu Müsnedi'r-Rebî' b. Habîb*, *Merecü'l-bahreyn*, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-kerîm*, *el-Kaşîdetü'l-Hicâziyye*, *Dîvânü şî'r*, *Risâle fi terâcimi ricâli'l-Müsned*, *Kitâbü'l-Esmâ'*, *Resâ'il mütenevvi'a*, *Şerhu Siyeri Maḥbûb b. er-Raḥîl fi târîhi'l-İbâziyye bi'l-Meşriḳ*, *Fütûhu'l-Mağrib*, *Ec-vibetun Fıkhîyetun* adlı eserleridir. Günümüze ulaşan en önemli eserleri arasında olan *el-'Adl ve'l-inşâf fi ma'rifeti uşûli'l-fıkh ve'l-ihtilâf*, ve *ed-Delîl ve'l-burhân li-ehli'l-'ukûl* adlı eserleri İbâdî kelâm kitabı olmalarının yanında içinde, felsefe, mantık, coğrafya, matematik, fıkıh, dil, tarih, siyaset, tefsir ve hadis alanlarını ihtiva eder. İbâdiyye'nin Kur'ân-ı Kerim'den sonra en güvenilir kaynak olarak kabul ettikleri<sup>42</sup> hadis kitabı olan *Tertîbu Müsnedi'r-Rebî' b. Habîb* adlı eseri de İbâdiyye mezhebi için önemli eserlerden birisidir.<sup>43</sup>

Vercelânî, Halku'l-Kur'ân meselesinin Milâdî II. yüzyılın sonu ile III. yüzyılın başlarında kurulan Deysaniyye'nin kurucusu İbn Deysân (ö. 222) tarafından İslâm dinine sokulduğunu iddia etmektedir. İbn Deysan Süryânice'de Bar Daysan, İslâmî kaynaklarda İbn Deysân, batıda ise İbn Deysân olarak bilinmektedir. İbn Deysan İran ve Süryânî gnostisizmi üzerinde etkisi olan bir düşünürdür.<sup>44</sup> Vercelânî, İbn Deysân'ın Sünnîlerin sohbet halkalarına kendisini bir Acem olarak tanıttığını, üslubunun yumuşak ve tatlı olması nedeniyle çabucak aralarına karıştığını savunmaktadır. İbn Deysân'ın bu sohbet

<sup>39</sup> Ebu'l-Abbâs Ahmet b. Said Dercîni, *Tabakâtu'l- Meşâyih bi'l-Mağrib*, thk. İbrahim Tallay (Kasantine-Cezayir: Matbaatu'l-Ba's, 1974), 2/460-463; Mustafa b. Şâlih Bâcû, *Ebû Ya'kûb el-Vercelânî ve fikrühü'l- uşûli mukârene bi-Ebî Hâmid el-Ğazzâlî* (Maskat: Vizâretü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1995), 10-11.

<sup>40</sup> Harun Yıldız, “Berrâdî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK-1/188.

<sup>41</sup> el-Berrâdî, *el-Cevâhir'l Muntekât*, 220.

<sup>42</sup> Ahmet Özdemir, *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebî'b B. Habîb'in Müsnedi* (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 76; Ahmet Özdemir, “İbâdiyye'nin Erken Dönem Hadis Kaynakları”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (Şubat 2019), 539.

<sup>43</sup> Osman Bilen, *Ebû Ya'kûb el-Vercelânî (ö. 570/1175) ve İbâdiyye* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Lisansüstü Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 91-93.

<sup>44</sup> Mustafa Öz, “Deysâniyye”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/270.



halkaları sayesinde insanların arasına tefrika soktuğunu, bazılarının İsmail b. Hammad b. Hanefi taraftarları olduğunu bazılarının Kadriyye tarafına geçtiğini söylemektedir. İslam tarihinde keskin bir bölünmenin bu nedenle olduğunu açıklamaktadır.<sup>45</sup> Kanaatimizce keskin bir bölünmenin sebeplerinden olduğu iddiası yanlıştır. Vercelânî'nin bu iddiasını eserlerinde dile getirmesi ve bunun üzerinden konusunu savunmaya çalışmasının bir delile dayanmadığını burada belirtmemiz gerekmektedir.

Vercelânî ilâhî sıfatlar konusundan hareketle Halku'l-Kur'ân meselesini izah etmeye çalışmaktadır. İlahi sıfatların anlaşıldıktan sonra Halku'l-Kur'ân meselesinin daha iyi anlaşılacağı görüşünü sürekli dile getirmektedir. Vercelânî, sıfatlar konusundaki yanlış tasavvurların temelinde iki sebep olduğunu anlatmaktadır. Birincisi, Arapça dilinden kaynaklanan problemlerdir. Dil insanın anlama ve anlatma aracı olduğu için bu konuda ortaya çıkan bir farklılık Allah'ın sıfatları konusunda da farklı anlayışları doğurabilmektedir. Allah'ın arazlara, parçalara bölünmesinin farklı dil anlayışlarından kaynaklandığını ifade etmektedir. Arazlara parçalanması meselesi bazı İbâdî âlimlerde de gündeme gelmiştir. Bunun da yanlış olduğunu dile getirir. İkinci sebep olarak nefsi davranmalarının bu yanlış tasavvurlara sebep olduğunu savunur. Allah'ın vahdaniyetine sadece söz olarak kabul edildiğini, hakikatten uzak, gafil ve aciz bir düşünceye sahip olduklarını ifade eder. Acizliği idrakin aşağıya doğru azalması olarak tanımlamaktadır. Ayrıca yetersiz algı ve yetersiz anlamının yıkıma neden olduğunu savunur.<sup>46</sup>

Vercelânî'nin eserlerinde sürekli eleştirdiği bazı fırkalar mevcuttur. Eserlerinde Müşebbihe, Mücessime ve Eş'ariyye gibi fırkalara cevaplar vermeye çalışmaktadır. Konuyu Vercelânî'nin ilâhî sıfatlar ekserinde Halku'l-Kur'ân meselesine bakışını ve diğer fırkaları eleştirileri üzerinden daha anlaşılır kılmaya çalışacağız.

Müşebbihe, Kur'ân'da geçen *istiva*, *vech*, *yed*, *cenb* gibi kelimeleri anlaşıldığı gibi cismani olarak açıklamaktadır. Yani bu kavramların Allah için bile doğrudan kullanılabileceğini savunmaktadır. Müşebbihe, te'vil yapılmasına karşı çıkmaktadır. Te'vil yapılmasının yanlış olduğunu, âyetlerin olduğu gibi zahiri bir şekilde anlaşılması gerektiğini savunmaktadırlar.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Ebû Yâkub el-Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, thk. Salim b. Hamed el-Harisi (Uman: Vizâretu't Turâs ve Sekafetu, 2006), 1/30-31.

<sup>46</sup> Ebu Yâ' kub Yusuf b. İbrâhîm es-Sedrâti Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, thk. Sâlim b. Hamed el-Hârisi (Uman: Vizâretu't Turâs ve Sekafetu, 2006), 1/70.

<sup>47</sup> Yaşar Kutluay, *Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1968), 81.

Vercelânî, Müşebbihe'yi eleştirerek Müşebbihe'nin Allah konusundaki tasavvurunun iftira içerdiğini ve önceki ataları gibi putlara taptıklarını iddia etmektedir. Müşebbihe'nin Allah hakkında tasavvurunun bir alet veya malzeme bilgisi kadar olduğunu iddia etmektedir. Müşebbihe'nin Kur'ânda muhtelif yerlerde geçen, *yed*, *vech*, *ayn*, *sâg*, *cenb*, *arş* v.b müteşabih âyetleri, Allah'ın eli, yüzü, gözü, bacakları ve kürsüsü gibi mutlak kelimeler olarak anlamlarına bağlı kalarak Allah'ı tanımlamasını eleştirmiştir. Bu Allah'ın insanlara benzetilmesi bakımından Allah'ı sınırlı bir varlık gibi tanımladığını, bir cisim gibi mekândan mekâna sıkıştırılmış bir duruma soktuğunu söylemektedir. Müşebbihe'nin Allah'ı insan suretinde tanımlamaya çalıştığını, bunun çok yanlış olduğunu, Allah'ın bu sığ tanımlamalardan münezzehe olduğunu açıklamaktadır. Bu ve benzeri benzetmelerin Allah'ı yok saydığını, ortadan kaldırdığını, bu konuda yapılan yorumların yanlış anlamlara sebep olduğunu iddia etmektedir.<sup>48</sup>

Vercelânî'ye göre *yed* kavramından Allah'ın gücü, *vech* kavramından Allah'ın zâtı, sağ ve sol kavramlarından ise her tarafa hükmeden Allah'ın gücü anlaşılmalıdır. *Cenb* kavramından Allah'ın himayesi ve koruması kastedilmektedir. Müslümanların Allah'ı insanlara benzeterek bir mekâna veya bir zamana bağlanmış gibi benzetmelerden kaçınarak doğru anlamlar vermeleri gerektiğini savunur.<sup>49</sup> Eş'ariler *yed* ve *vech* kavramlarını haberi sıfat olarak kabul etmektedir. Bu sıfatların nakli delillerde geçtiğini, dolayısıyla bu şekilde kabul etmek gerektiğini savunur. Eş'ariler bu sıfatların te'vil edilmesine karşı çıkmamaktadır. Vercelânî'nin müteşabih âyetlerin te'vil edilebilmesine bakışını ve müteşabih âyetleri açıklama yönteminin Eş'ariyye ile aynı paralelde olduğunu söylemek mümkündür. Bu paralellik Eş'ariyye'de müteşabih âyetler dışında kalan sıfatlar için geçerli değildir. Vercelânî'nin Eş'ariler ile paralel olduğu en önemli nokta, Allah'ın insanlara benzetilmesi ve bir mekâna sıkıştırılmaya çalışılması noktasına itiraz etmeleridir. Vercelânî ve Eş'ariler bu konuda hem fikirdir.<sup>50</sup> Vercelânî'nin özellikle sıfatlar konusunda Müşebbihe'nin teviline karşı çıktığını görmekteyiz. Aslında tevil karşı çıkmaktan çok yanlış tevil edilmesine itiraz ettiğini görmekteyiz. Zira kendisinin de sıfatlar konusunda bir tevil yaptığını görmekteyiz. Allah tasavvuru Vercelânî'de Antropomorfizm'den kaçış olarak anlaşılmalıdır.<sup>51</sup>

Vercelânî, “*ed-Delil ve'l-burhân li-ehli'l-ukul*” adlı eserinin birinci cildinde “*Bari ve Sübhan olan Allahın Sıfatları Hakkında Eş'ariyye*”

<sup>48</sup> Vercelânî, *ed-Delil ve'l-burhân*, 1/35.

<sup>49</sup> Vercelânî, *ed-Delil ve'l-burhân*, 1/46.

<sup>50</sup> Vercelânî, *ed-Delil ve'l-burhân*, 1/54-55.

<sup>51</sup> Osman Bilen, *Ebû Ya'kûb el-Vercelânî (ö. 570/1175) ve İbâdiyye*, 118.

*Cevaplar*” başlığını vermiştir. Bu konuda tartışmanın ve fikir yürütmenin iki tehlikeli boyutu olduğunu açıklamaktadır. Birincisi Allah'ın ulu sıfatları ve güzel isimleri hakkında yanlış ve gerçek olmayan yorumların ortaya çıkma tehlikesidir. Bu konuda gerekli ihtimam gösterilmediğinde Allah hakkında doğru olmayan evhamlar hakikatmiş gibi gösterilir. Vercelâni bazı metaforların insanlar için kullanılabileceğini ancak Allah için kullanılamayacağını savunur. İnsanlar için kullanılan sıfatlar ve hitap cümlelerinin normal olduğunu, ancak her şeyi duyan ve gören Allah için bu sıfat ve benzetmelerin yapılmasının doğru olmadığını savunur. İnsanoğlu için bir hitap kullanıldığında içinde bir kinaye mevcuttur. “Allah rahman ve rahimdir” dediğimizde içinde bir kinaye durumu anlaşılmalıdır.<sup>52</sup> Kinaye kavramını savunan Eş'arilere karşı bir cevap verdiğini söylemek mümkündür.<sup>53</sup> Vercelâni, ikinci tehlike olarak gereksiz olan bu konunun gündemi meşgul etmesini görmektedir. Çünkü bu konunun tartışılması ibadetlere etki etmez, haramların terk edilmesine de yardımcı olmaz. Belki insanların kalplerine etkisi olabilir, en az tehlikeli olanı da budur.<sup>54</sup>

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre Allah, ilimle âlim, kudretle kâdir, hayatla diri, irade ile mürid, kelâm ile mutekellim, işitme ile duyan ve görme ile görendir. Ona göre bu sıfatlar ezelidir, Allah'ın zâtı ile ortaya çıkmaktadır. Bu sıfatları tanımlarken bunların Allah olduğunu veya olmadığını, ya da Allah'ın dışında başka bir şey olmadığını söylemeyeceğini savunur.<sup>55</sup> İbn Hazm, bu görüşün tam bir açıklamaya yetmediğini dile getirerek şöyle demiştir: “*O zaman bu konuda bir şey denilmez*” diyerek bu konuda bir şey söylenmediğini savunur.<sup>56</sup> Eş'arî, iddiasını şu şekilde anlatmaya çalışır: “*Allah meliktir, melik emri ve yasağı olandır. O reddeder veya sonradan meydana gelen bir emirle emr eder. Eğer yaratılmış bir emirle emrederse, bu emri ya kendi zatında yaratır ki bu ilâhi zâtın yaratıklar için mekân olmasını gerektirir. Bu da imkânsızdır. Yahut da onu bir yerde yaratması gerekir ki, bu o yerin kendi özellikleriyle nitelendirilmesini gerektirir veya mekânsız olarak yaratır ki, bu da akla uygun değildir. Sonuçta Allah'ın*

<sup>52</sup> Vercelâni, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1/52.

<sup>53</sup> Osman Bilen, *Ebû Ya'kûb el-Vercelâni (ö. 570/1175) ve İbâdîyye*, 118-120.

<sup>54</sup> Vercelâni, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1/52-53.

<sup>55</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmîyyîn*, 258-260.

<sup>56</sup> İbn Hazm, *El-Fasl Fi'l-Mîl Ve'l-Ehva' Ve'n - Nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/82.

*kâdim, sıfatların da kendisiyle birlikte bulunduğu ortaya çıkmış olur. İrade, görme ve işitmedeki bölümlenme de böyledir.*<sup>57</sup>

Vercelânî, Allah'ın ilim, kudret ve irade sıfatlarını vasıf olarak tanımlamaktadır. Ona göre: “Bazıları Allah'ın ilim, kudret, irade ve diğer sıfatlarının vasıf olmadığını, mana olduğunu savunduğunu dile getirmektedirler. (Burada Eş'arîlerin görüşü kastedilmektedir.) İlim bizim için sıfattır onlarda ise manadır. Yani sıfat değildir. Kudret bizim için sıfattır onlar için manadır. Böyle irade ve diğer sıfatlar da dâhil hepsi bizim için sıfattır. Onlarda ise manadır.”<sup>58</sup> Vercelânî, Allah'ın sıfatlarına mana demenin Allah'ın dışında başka bir şeyi ortaya çıkaracağını ve bunun bir çelişkiye sebep olacağını ifade eder. Bu çelişki Allah ile ilgisi olmayan manaların ortaya çıkmasını gerektirir. Allah'ın dışında başka manalar ortaya çıktığında bir kadim durumu söz konusu olacaktır. Ona göre Allah'ın dışında ortaya çıkan manalar Allah'la beraber kadim değildir. Bu şekilde bir tanımlamadan hareket edilirse eksik tanımlanmış olur. İlim ilimle, kudret kudretle irade irade ile hay ile hayat, kadim ile kadim sonucunu doğurur. Vercelânî'ye göre manadan kasıt sıfattır. Bu sıfat kaim olan mananın kendisidir. Bu mana, eleştirdiği Eş'arîlerin tanımladığı anlamdaki bir mana değildir. Allah'ın sıfatları olan *vech, yed, re's, ayn, cenb, celse, yemin, kadem, istiva, meyl* manadır. Allah'ın mana olarak bütün nurlardan daha nur olduğunu dile getirir. Ona göre kelam sıfatı da onun zatı ile kaimdir. Kur'ân-ı Kerim ve diğer indirilen kitaplar Allah'tandır. Yani mana olarak Allah'tandır. Yani onun zatı ile vasıflandırılmıştır. Bu hala devam etmektedir.<sup>59</sup>

Vercelânî'ye göre Allah hiçbir yön ve şekilden yaratılanlara benzetilememelidir. Ona göre Allah'ın ortağı yoktur. Allah birdir. İlâhi sıfatlar ve Allah'ın yaratılanlara benzetilmesi konusunda Eş'arîler'in Arapça dilini bozmalarının da etkisi olduğunu iddia etmektedir. Eş'arîler'in sıfatı vasıf olarak kabul etmelerinin yanlış olduğunu, sıfatın ancak mevsuf olabileceğini savunmaktadır. Ona göre vasıf vasıf içindir. Yani o isim faildir. O yapandır. Sıfatlar konusunda bir sayının olamayacağını söylemektedir. Çünkü sayı, zamanı belli olan sınırlı şeyler içindir. Yani başı ve sonu belli olan şeyler içindir. Eş'arîler'in sıfatlarda kinaye ve mecaz arayarak anlatmaya çalışmasının doğru olmadığını dile getirmektedir. Çünkü hakikat mecaz değildir.<sup>60</sup> Bize göre Vercelânî'nin vasıf kavramından kastettiği şey fail olandır. Yani bir ve kadim olandır. Fail olanın benzeri yoktur. Fail için mecaz veya

<sup>57</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/94-96.

<sup>58</sup> Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1/53.

<sup>59</sup> Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1/54.

<sup>60</sup> Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1/55.

başka anlamlara gerek yoktur. O bizzat yapandır. Onun bu yaklaşımı onun Halku'l-Kur'ân meselesine bakışında etkin rol oynamaktadır. Allah vasıf ve bir olduğu için onun dışındaki her şey yaratılmıştır. Dolayısıyla ses ve harften oluşan Kur'ân-ı Kerim de mahlûktur.

Tecsim anlayışını benimseyen Mücessime görüşüne karşı da eleştirileri mevcuttur. Mücessime'ye göre Allah sadece zihinde değil, aynı zamanda gerçekte de vardır. İlahi sıfatlar konusunda farklı düşünen birçok görüş olmasına rağmen, Allah'a insanların özelliklerin atfeden en aşırı görüş mücessime olarak karşımıza çıkmıştır. Antropofornik bir ulûhiyet anlayışına sahiptirler.<sup>61</sup> İbn Hazm, mücessimeyi savunanların Allah'ın cevher olduğu yönündeki iddiasına sert bir cevap vermeye çalışmaktadır. Bu görüşü savunanların Allah'ı inkâr etmekle eş değer olduğunu iddia eder. Doğru bilginin kaynağının Allah olduğunu, Allah'ın bu konuda Kur'ân'da bir bilgi vermediği için bu konuda yoruma gitmenin yanlış olduğunu açıklar. Allah'ın cevher olduğunu iddia etmenin, onun arazlarının olduğunu da kabul etmeyi gerektirdiğini savunmaktadır. İbn Hazm devamında şöyle izah etmektedir: *“Buna ilaveten, şüphesiz cevher kendisine ait arazları taşıyan bir varlıktır. Şâyet Allah Teâlâ arazlara mahâl teşkil etmiş olsa idi, bu durum da o zat ve arazlarından mürekkep olurdu. Bu ise bâtıldır.”*<sup>62</sup>

Vercelâni'ye göre sıfatların anlaşılması için akli ve nakli metotların kullanılması gerekmektedir. Ona göre akıl, her şeyin bir yaratıcısı olduğunu bilir. Bir bina sahipsiz ve kendiliğinden ortaya çıkamaz. Her eser, o eseri yaratana delalet eder. Bu konuyu şöyle aktarmaktadır: *“Akıl yoluyla üç şekilde söylediklerimizi ispatlayabiliriz. Bunlar “vâcib'ul vücud”, “cevaiz'ul caiz” ve “istihale'tul mustehillat” şeklindedir. Birincisi vacibattır. Yani ortaya çıkma durumudur. Bu durum eserdir. Ancak müessir değildir. Kitaptır. Ancak kâtip değildir. Bina-dır. Ancak binayı yapan değildir. Vercelâni, bir konuda bir bilgi vermek istediği zaman o konunun akli, şer'i ve dil açısından delillendirilmesi gerektiğini savunur. İstikr'â metodunu kullanır. Diğer bir deyişle, önermelerden hareket ederek kendi görüşü için ispatlamaya ve sonuca varmaya çalışmaktadır. Allah'ın sıfatları konusunda nassın verilerini kullanmayı ihmal etmemektedir. Kur'ân-ı Kerim'in delil sunduğunu açıklamaktadır. Vercelâni Bakara suresini referans vermektedir: *“Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden**

<sup>61</sup> İlyas Üzüm, “Mücessime” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 31/448-449.

<sup>62</sup> İbn Hazm, *El-Fasl Fi'l-Milel Ve'l-Ehva' Ve'n-Nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 3/828.

gemilerde, Allah'ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can verdiği ve orada her çeşit canlının yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârları ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirip yönlendirmesinde aklını işleten bir topluluk için elbette nice deliller vardır.<sup>63</sup> Ayrıca Yasin suresi 77-79 geçen ayetlerin önemli kanıtlar sunduğunu ifade etmektedir. “İnsan kendisini bir nutfeden yarattığımızı görmez mi? Oysa bak, şimdi o, açıktan açığa bize karşı duran biri olmuştur. Kendi yaratılışını unutup bize örnek getirmeye kalkışıyor ve “Şu çürümüş kemiklere kim can verecekmiş?” diyor. De ki: “Onları ilk başta yaratmış olan diriltecek. O yaratmanın her türlüşünü bilir.”<sup>64</sup>

Vercelâni, Allah'ın insan tasavvurunda veya insanın tasavvurunu da aşan her şeyi yapabileceğini, her şeye gücü yetme ve yapabilme özelliğine sahip olduğunu, bunun bir sıfatla izah edilmesine gerek olmadığı görüşünü savunur. Yani Allah yapabilir, ama bahsedilen sıfatlarla değil, bu sıfatlar Allah'ı sınırlandıracağından, yaratmanın öncesi, sonrası gibi konulara neden olacağından yaratma ile ilgili başka yanlış anlamlara sebep olacağı görüşündedir. Allah'ın zatı hakkındaki farklılıkların, insanın kendisinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Bununda farklı yorumlara sebebiyet verdiğini savunmaktadır. Allah'ın zat kavramı konusunda birden fazla yorumun ortaya çıkması, insanların farklı olmasından kaynaklandığını dile getirmektedir. Bu konuya kendince bir mecazla şöyle örnek veriyor: “Bir aynanın arkasından bakıldığında, resim aynaya basılmıştır. Orada gözükene zatı etkilemez. Yani onunla ilgili bir değişiklik olmaz. Yani o kişiyi ne arttırır ne de eksiltir. En yüce örnek Allah'tır. Bizim inancımız bu yöndedir.”<sup>65</sup>

Vercelâni, Allah'ın zatı hakkında da muhalifleri eleştirmektedir. Ona göre Allah insanların anladığı anlamda zat ise bu zatın yaratılmış olması ve ölümlü olması gerekmektedir. Şöyle devam etmektedir. “Allah ile ilgili sadece bir ilim bilgisi mi var? Yoksa Allah hakkında birçok ilim bilgisi mi var? Allah eğer tek bir ilim sahibi ise o zaman bu tek ilimle ölüleri yaşatır veya yaşayanları öldürür diyebiliriz. Allah birçok ilim sahibi dersiniz “taaddüd-i kudemâ” durumunu ortaya çıkarmış olursunuz. Siz onsuz bir ilim dersiniz, Allah'ı muhal yaparsınız. Biz Allah'ın yaşatırken de öldürürken de bildiğini söyleriz. Bu iki durum arasında hal farkı vardır. Ama iki ilim arasında fark yoktur. Allah her şeyi aynı ilimle bilir. Siz Âlim için tek diyordunuz. İlim de tektir. Biz

<sup>63</sup> el-Bakara 2/164.

<sup>64</sup> Vercelâni, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1/61.

<sup>65</sup> Vercelâni, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1/66.

*muhaliflere karşı bu konuyu bu şekilde cevaplarız.*” Vercelâni, zat hakkındaki görüşünün sıfatlar içinde geçerli olduğunu ifade eder. Vercelâni, muhaliflerin Allah dışında kadim manalar olduğunu savunmalarının yanlış olduğunu, Kur’ân’da geçen “*Allah’tan başka düzmece tanrılar mı elde etmek istiyorsunuz?*”<sup>66</sup> âyetlerini delil getirmektedir.<sup>67</sup> Allah’ın her şeyden önce var olduğunu, her şeyin ve yaratılışın daha sonra gerçekleştiğini savunur. Allah’ın varlığıyla yaratması arasında bir mesafe, süre, sayı yoktur. Her şey Allah’la beraber var oldu. Eleştirdiği muhaliflerin konuyu yanlış anlamaları nedeniyle Dehriyye (materyalist) anlayışına yöneldiğini savunmaktadır. Allah’ın zatı diye nitelendirilecek hiçbir isim ve sıfat Vercelâni’de karşılık bulmamaktadır.<sup>68</sup>

Vercelâni, muhaliflerin insanlar için kullandığı isim ve sıfatların Allah için kullanılmasından kaçınmaktadır. Hiçbir sıfatın Allah için kullanılamayacağını, kullanıldığı takdirde dilden de kaynaklanan sebepler nedeniyle yanlış bir sonuç doğuracağını savunur. Sıfat veya mana kavramının kullanılmasının dil açısından kaçınılması gereken bir durum olduğunu söylemektedir. Çünkü Allah’ın zatı hakkında yapılan yorumların yanlışına neden olduğunu düşünmektedir. Allah’ın hiçbir şekilde yaratılanlara benzetilemeyeceğini ısrarla savunmaktadır. Allah için kullanılan sıfatlar ve yanlış kavramların Allah’ın zatını bölmeye ve arazlara parçalanmasına neden olduğunu dile getirmektedir. Burada hakikatten uzaklaşıldığını, Allah’ın zaman üstü, mekân üstü, parçalanmaz ve bölünemez olduğunu unuttuklarını açıklamaktadır. Allah için varlık, nesne, zat, mana, ön, arka, sağ, sol, üst, şimdi, yarın ve gelecek kavramlarının kullanılamayacağını iddia etmektedir. Allah’ın bu nitelermelerden münezzehe olduğunu savunmaktadır.<sup>69</sup>

Vercelâni, ulûhiyet konusunda kendince bir tez öne sürmektedir. Ona göre ulûhiyet için belirli öncüllere ihtiyaç vardır. Bu öncüller varlık ve fiillerdir. Varlık ispat için kullanılır. Fiiller ise yaratılmıştır. Bu iki öncül arasındakine sıfat denir. Allah’ın farklı sıfatlara ayrılmasının mümkün olmadığını belirtir. Allah belirli özelliklere sahiptir. Ancak bunlar sıfat anlamında değildir. Allah bütün kastedilen özellikleri kendisinde barındırmıştır. Bütün sıfatların ayrılamayacağını, Allah’ın her şey olduğu görüşü Vercelâni’yi bu konuda Cehmiyye ile

<sup>66</sup> es-Sâffât 37/86-87.

<sup>67</sup> Vercelâni, *ed-Delîl ve’l-burhân*, 1/66-67.

<sup>68</sup> Vercelâni, *ed-Delîl ve’l-burhân*, 1/74-75.

<sup>69</sup> Vercelâni, *ed-Delîl ve’l-burhân*, 1/68-70.

yakın görüşte olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>70</sup> Örneklerle bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Eğer hayat yaratıldıysa, (hay) öncesinin ölümlü olurdu. Eğer ilim(ilm), yaratıldıysa öncesi bilinemezdi. Eğer kudret, yaratıldıysa öncesinde acizlik olurdu. Eğer irade (mürid) yaratıldıysa, öncesinde kınanırdı. Kur’ân kelamı hay sıfatı ile bağlantılı değildir. Kur’ân yaratılmış olmasaydı, öncesinde sessizlik olmalıydı. Çünkü konuşmayanın sessiz veya suskun olması doğru değildir. Bu durum ilim sıfatı gibi değildir. Âlim olmayan cahildir. Gücü yetmeyen acizdir. Sessizlik konuşmanın zıddı değildir. Susturmak onun zıddıdır.”<sup>71</sup> Vercelâni, Allah’ın sıfatlar üzerinden insanlara benzetilmesinin Allah’ı değersizleştirildiğini savunmaktadır. Vercelâni’nin bu konudaki görüşleri Mu‘tezile ‘ye yakın gözükmektedir. Çünkü Mu‘tezile ‘ye göre Allah’a *âlim* demenin Allah’ın cehaletten nefyedildiği, “Allah *Semî’dir*” demenin de Allah’ı sağırılıktan nefyettiği anlamına geldiğini savunmaktadır.<sup>72</sup>

Vercelâni’ye göre Kur’ân yaratılmıştır. Yani mahlûktur. Kur’ân’ın mahlûk olduğunun birçok delili olduğunu söyler. En büyük delil olarak Allah’ın her şeyin yaratıcısı olduğunu gösteren deliller ve Kuran’ın mahlûk olduğuna dair çıkarımlardır. Bu çıkarımlardan kasıt, indirilen âyetler olarak gösterilmektedir. Vercelâni Kur’ân’ın mahlûk olduğunu Kur’ân’ın kendisinin beyan ettiğini şu âyetlerle açıklamaktadır: “Biz onu mübarek bir gecede indirdik” “Biz onu düşünesiniz diye Arapça indirdik” Allah’ın Kur’ân’ı indirdiğini söylemiş olması, bir dilde gönderdiğini söylemiş olması, yaratıldığını, dolayısıyla muhdes bir özelliğe sahip olduğunu dile getirir. Kur’ân’ın mahlûk olmasının bu âyetlerle ispatlandığını savunmaktadır. Ayrıca nakli delil kadar, akli delil sunmaya çalışmaktadır. Kur’ân’ın mahlûk olduğunu inkâr etmek bunu iddia edenlerin de yaratılmadığını söylemeyi gerektirir. Kur’ân-ı Kerim’de şöyle buyuruyor: “Anlayıp düşünesiniz diye onu Arapça Kur’ân olarak indirdik.” “Biz onu mübarek bir gecede indirdik; biz daima uyarmaktayız.” “Biz onu (Kur’ân’ı) Kadir gecesinde indirdik.” “Fakat Allah sana indirdiğine, onu ilmiyle (ilminin bir eseri olarak) indirdiğine şahitlik eder; melekler de şahitlik ederler. Ve şahit olarak Allah yeterlidir.” Vercelâni’ye göre bu âyetler Kur’ân’ın yaratıldığının ve indirildiğinin delilidir. İşitilmesi ve okunması yaratıldığının göstergesidir. Ayrıca bu deliller ortadayken hala

<sup>70</sup> Vercelâni, *ed-Delîl ve’l-burhân*, 1/70.

<sup>71</sup> Vercelâni, *ed-Delîl ve’l-burhân*, 1/71.

<sup>72</sup> Eş’arî, *Maqâlâtü’l İslamiyyîn, İlk Dönem Mezhepler Tarihi*, çev. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 260.



Kur'an'ın mahlûk olmadığını iddia edenlerin, putlara tapan müşrikler gibi Kur'an'ı inkâr ettiklerini savunur. Vercelâni açıklamalarına şöyle devam eder: "Cebrail'in Hz. Muhammed'in Kur'an'ı kalbine sadece mana olarak indirdiğini, yani lafız olarak inmediğini söylediler. Cebrail'in tasavvuru Hz. Muhammed'e inen tasavvurdur."<sup>73</sup>

Vercelâni'ye göre Allah dışında kadim olan bir şey mevcut değildir. Dolayısıyla Kur'an'da kadim olamaz. Bu durumun Kur'an'ın yaratıldığını ortaya koyduğunu belirtmektedir. Kur'an'ın ses ve harften meydana geldiğini savunmaktadır. Bu nedenle Kur'an'ın cisim veya araz olduğunu belirtir. Yaratılan, parçalanmış, cisim olan ve araz bir şeyin kadim olmasının mümkün olmadığını ifade eder.<sup>74</sup>

Vercelâni, Halku'l-Kur'an meselesinde Mu'tezile gibi düşünürken, yöntem olarak farklı bir şekilde izah etmeye çalıştığını görmekteyiz. Mu'tezile, Kur'an'ın mahlûk olduğu konusunu Allah'ın zat ve sıfatları açısından değerlendirmeye çalışırken, İbâdiyye daha çok mahiyet açısından anlamaya çalışmaktadırlar.<sup>75</sup> Vercelâni ise hem mahiyet hem de sıfatları açısından açıklamaya çalışırken, yöntem olarak akli ve nakli delilleri beraber kullanarak izah etmektedir.<sup>76</sup> Yani hem sistematik kelama dair bir açıklama (cevher-araz bağlamında) iddiasını savunurken, aynı zamanda diğer fırkaların öne sürdüğü görüşleri de hesaba katarak tez ve anti tezlerini öne sürmektedir. Vercelâni, eleştirdiği fırkaların görüşlerini akli ve nakli deliller öne sürmek suretiyle çürütmeye çalışmaktadır. Eleştirilerini yaparken de iddiasını savunurken de aynı yöntemi kullanmaktadır.<sup>77</sup>

### Sonuç

İbâdiyye'nin itikâdi görüşlerinin temelini, onların tevhid ve iman anlayışı belirlemiştir. İman dil ile ikrar ve amellerle desteklenmesi gerekmektedir. Dil ve amel birlikteliği önemlidir. İlâhi sıfatlar konusunda temelinde tevhid vardır. Teşbih kesinlikle reddedilmiştir. Vercelâni'nin itikâdi görüşleri İbâdiyye'nin görüşlerinden farklı değildir. İlâhi sıfatlar konusunu eserlerinde derin bir şekilde incelemiştir.

Vercelâni, muhaliflerinin insanlar için kullandığı isim ve sıfatların Allah için kullanılmasından kaçınmaktadır. Hiçbir sıfatın Allah için kullanılamayacağını, kullanıldığı takdirde dilden de kaynaklanan se-

<sup>73</sup> Vercelâni, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1/73.

<sup>74</sup> Osman Bilen, *Ebû Ya'kûb el-Vercelâni (ö. 570/1175) ve İbâdiyye*, 74.

<sup>75</sup> Ahmet Bardak, "İbâdi Âlimlerinden İbn Humeyd es-Sâlimî'nin Kelâmî Görüşleri", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/2 (24) (2019), 777-778.

<sup>76</sup> Vercelâni, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1/70-74.

<sup>77</sup> Vercelâni, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1/73-78.

bepler nedeniyle yanlış bir sonuç doğuracağını savunur. Allah'ın hiçbir şekilde yaratılanlara benzetilemeyeceğini ısrarla savunmaktadır. Allah için kullanılan sıfatlar ve yanlış kavramların Allah'ın zatını bölmeye ve arazlara parçalanmasına neden olduğunu dile getirmektedir. Bu düşüncesini Halku'l-Kur'ân konusunda da ortaya koymaktadır. Yani Kur'ân'ın yaratılmış olup olmamasının sıfatları tam ve doğru anlayarak anlaşılabilirliğini savunmaktadır. Vercelâni, varlık anlamında Allah dışında kadim olan bir şey olmadığını savunmaktadır. Kur'ân'ın da bu nedenle kadim olmadığını ifade eder. Vercelâni, Kur'ân'ın ses ve harften meydana geldiğini savunmaktadır. Bu nedenle Kur'ân'ın cisim veya araz olduğunu belirtir. Yaratılan, parçalanmış, cisim olan ve araz bir şeyin kadim olmasının mümkün olmadığını ifade eder.

Vercelâni'ye göre Kur'ân yaratılmıştır. Yani mahlûktur. Kur'ân'ın mahlûk olduğunun birçok delili olduğunu söyler. En büyük delil olarak Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu gösteren deliller ve Kur'an'ın mahlûk olduğuna dair çıkarımlardır. Çıkarımlardan indirilen âyetler kastedilmektedir. Vercelâni, Halku'l-Kur'ân meselesinde Mu'tezile gibi düşünürken, yöntem olarak farklı bir şekilde izah etmeye çalışmıştır. Mu'tezile, Kur'ân'ın mahlûk olduğu konusunu Allah'ın zat ve sıfatları açısından değerlendirmeye çalışırken, İbâdiyye daha çok mahiyet açısından anlamaya çalışmıştır.<sup>78</sup> Vercelâni ise hem mahiyet hem de sıfatları açısından açıklamaya çalışmış, yöntem olarak akli ve nakli delilleri beraber kullanarak izah etmiştir. Halku'l-Kur'ân konusunda en çok Eş'arileri, Müşebbihe'yi ve Mücessime'yi eleştirmektedir. Mu'tezile ile benzer bir görüşü savunmaktadır.

### Kaynakça

- Agitoğlu, Nurullah. "Halku'l-Kur'ân ve Rü'yetullah Konuları Bağlamında İbnü'l-Mülakki'nin Buhârî'nin Bab Başlıklarına Yaklaşımı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/10 (Şubat 2014), 99-123.
- Altuntaş, Hayrani. "Dehriyye". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 107-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ay, Mahmut. *Mu'tezile-Siyaset İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000.
- Bâcû, Muştafa b. Şâlih. *Ebû Ya'qûb el-Vercelâni ve fikrühü'l- uşûli mukârene bi-Ebî Hâmid el-Gazzâlî*. Maskat: Vizâretü't-Türâsîl- Kâvmi ve's-Sekâfe, 1995.

<sup>78</sup> Ahmet Bardak, "İbâdi Âlimlerinden İbn Humeyd es-Sâlimî'nin Kelamî Görüşleri", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/2 (24) (2019), 777-778.

- Bağdadi, Abdülkahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fıglalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.
- Bardak, Ahmet. "İbâdî Âlimlerinden İbn Humeyd es-Sâlimî'nin Kelamî Görüşleri". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/2 (24) (2019), 763-788.
- Barlak, Muzaffer. *İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Anlayışları 1 / Eş'ariler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Barlak, Muzaffer. *Kelam'da Nübüvvet Tartışmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Berrâdî, Ebu'l Kâsım b. İbrahîm. *İbâzî Biyografi Seçkisi İbâzî Tarihi*. çev. Orhan Ateş. Ankara: Astana Yayınları, 2021.
- Berrâdî, Ebu'l-Kâsım b. İbrâhim. *el-Cevâhir'l Muntekât*, thk. Ahmet b. Suud es-Siyâbî. Londra: Dâru'l-Hikme, 2014.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Kitâbü'l-Esmâ' ve ş-şifât*. nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar, 1 Cilt. Beyrut: 1405.
- Bilen, Osman. *Ebû Ya'kûb el-Vercelânî (ö. 570/ 1175) ve İbâdiyye*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Lisansüstü Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Câbirî, Ferhat b. Ali. *el-Bu'du'l-Hadârî li'l-Akideti'l-İbâdiyye*. 3 Cilt. Tunus: el-Mektebetu's-Şâmîle el-İbâdiyye, 1985.
- Dede, Mehmet Fatih. *Kur'an'ın İbâzî Yorumu (İtfiyiş'in Teysiru't-Tefsiri Örneği)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Dercinî, Ebu'l-Abbâs Ahmet b. Said. *Tabakâtu'l- Meşâyih bi'l-Mağrib*, thk. İbrahim Tallay. 2 Cilt. Kasantine-Cezayir: Matbaatu'l-Ba's, 1974.
- Doğan, Halil İbrahim. "Hicrî IV. ve V. Asırdaki Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Beyhakî'nin (Ö. 458/1066) Eserlerine Yansıması". *Diyanet İlmi Dergi* LIX/2 (2023)
- Gaysî, Said b. Nâsır. *İzâhu't-tevhîd bi-nûri't-tevhîd*, thk. Muhammed b. Mûsâ Bâbâammî - Mustafa b. Muhammed Şerîf, 1996.
- Eflah, Muhammed b. *Risaletü'l-İmam Muhammed b. Eflah fi Halkul'Kur'an*. el-Mektebetu's-Şâmîle el-İbâdiyye, ts.
- Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- Eş'ârî, Ebü'l Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Ettafeyyîş, Muhammed. *Himyanu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Meâd*. Vizâretu't-Turâs ve's-Sekâfe, 1980.

- Gür, Eyüp. “Kemalpâşazâde'nin Halku'l-Kur'an Problemine Yaklaşımı”. *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2022).
- Halilî, Ahmed b. Hamed el-. *el-Hakku'd-dâmiğ*. Cezayir: el-Mektebetu's-Şâmile el-İbâdiyye, 2. Basım, 1991.
- Hamavî, Yâkût b. Abdillâh el-. *Mu'cemü'l-Buldan*. 5 Cilt. Beyrut: Daru's-Sadr, 1983.
- İbn Hazm. *El-Fasl Fi'l-Milel Ve'l-Ehva' Ve'n-Nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*. çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Kandemir, M. Yaşar. “Ahmet b. Hanbel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/75-80. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kutluay, Yaşar. *Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri*. Ankara: Ay-yıldız Matbaası, 1968.
- Ma'mer, Ali Yahyâ. *el-İbâdiyye Beyne'l-Firaki'l-İslamiyye*. el-Mektebetu's-Şâmile el-İbâdiyye, ts.
- Nallino, Carlo A. “Rapport fra la Dogmatica Mu'tazilite e quella degli ibâditî dell'afrika settentrionale”. *Rivista degli studi orientali* 7/2 (1916), 455-460.
- Nefûsî, Ebu Hafs Amrus b. Feth. *Usûlü'd-deynûneti's-sâfiye*, thk. Hâc Ahmed b. Hamu Karrûm. Maskat: Vizâretu't-Turâs ve's-Sekâfe, 1999.
- Onat, Hasan. vd. (ed.). *İslâm Mezhepler Tarihi El Kitabı*. Grafiker Yayınları, 2018.
- Öz, Mustafa. “Deysâniyye”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 9/270. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özdemir, Ahmet. *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebî'b B. Habib'in Müsnedi*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Özdemir, Ahmet. “İbâdiyye'nin Erken Dönem Hadis Kaynakları”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/36 (Şubat 2019), 526-556.
- Rençber, Fevzi. “Anadolu Aleviliğinde Şecere Geleneği -Bir Ağuiçen Ocağı Örneği”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi = The Journal of Alevi Studies* 3 (2013).
- Rençber, Fevzi. “İslam Mezhepleri Tarihi Dersine Yönelik Görüş ve Beklentiler (Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* XI/1 (2018).
- Rençber, Fevzi. “İslam Birliği İnşâsında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* X/1 (2017).

- Sâlimî, el-İmam Ebî Muhammed Abdullah b. Humejd. *Meşâriku'l-Envâri'l-Ukûl*, Tsh. Ahmed b. Hemd el-Heleyli, thk. Doktor Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1409.
- Şehristani, Muhammed. *Milel ve Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Taşkın, Bilal. "Erken Dönem Bir İbâzî Teorisyonu: Abdullah b. Yezîd el-Fezârî'nin (II. -III. yüzyıl) Kitâbü't-tevhîd'i ve Kelâmî Perspektifi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 10 (2021).
- Üzüm, İlyas. "Mücessime". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 31. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Vercelânî, Ebu Yâ' kub Yusuf b. İbrâhîm es-Sedrâtî. *ed-Delîl ve'l-burhân*, thk. Sâlim b. Hamed el-Hârisî. 3 Cilt. Uman: Vizâretu't Turâs ve Sekafetu, 2. Basım, 2006.
- Vercelânî, Ebu Yâ' kub Yusuf b. İbrâhîm es-Sedrâtî. *ed-Delîl ve'l-burhân*, thk. Sâlim b. Hamed el-Hârisî. 1-2 Cilt. Uman: Vizâretu't Turâs ve Sekafetu, 2. Basım, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Eş'ariyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/447-455. İstanbul:TDV Yayınları, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Halk'ul-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.15/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yıldız, Harun. "Berrâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. EK-1. Ankara: TDV yayınları, 2020.
- Zehra, Muhammed Ebu. *İslâmda Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*. çev. Ethem Ruhi Fıglalı, Osman Eskicioğlu. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1970.

### Extended Summary

The term Khalq al-Qur'an is related to whether the Quran was created or not. This concept does not appear in the Holy Quran. It is not possible to come across this expression in early hadith sources. This issue has been discussed within the framework of divine attributes. As a result of these discussions, it became one of the focal issues in the separation of sects and became a political and religious issue. Due to its religious and political consequences, it has led to the emergence of groups and parties that think differently. The polarizations that occurred in the society therefore also affected the attitudes of the administrators. The issue of Khalq al-Qur'an negatively affected many groups, including scholars, due to the harsh attitudes of the rulers during the Abbasid period. We tried to reveal how this issue, which brought about political and theological debates, was discussed by the Ibādīs, and which topics were focused on, by examining the works of Ebû Ya'kûb al-Vercelânî (d. 570/1175), an important scholar of the Ibādīs. In his work titled *ed-Delîl ve'l-burhân li-ehli'l-`uqûl* by Ebû Ya'kûb al-Vercelânî, one of the important scholars of the Ibādīs, Vercelânî tried to explain the subject of Khalq al-Qur'an by centering on the divine attributes and in this regard, he put forward his criticisms against sects that thought differently. In our study, we tried to determine the ideas of the Ibādīs on the issue of Khalq al-Qur'an and Vercelânî's views, claims and criticisms on the issue.

Our study consists of two headings. Under the first heading, we tried to reveal the differences and similarities by referring to the views of classical and contemporary scholars of the Ibādīs on this issue and comparing them with the views of other sects. Under the second heading, we worked by focusing on the work of Vercelânî, an important scholar for Ibādīs, called *ed-Delîl ve'l-burhân li-ehli'l-`uqûl*, we try to reach a conclusion covering his views, his approach to the subject within the framework of divine attributes, and his criticisms towards other sects.

It is seen that Vercelânî meticulously criticized the Ash'arites, Mu-sabbiha, and Mucassima regarding the creation of the Quran. While Vercelânî thinks like Mu'tazila on the issue of the Qur'an, we see that he tries to explain it differently in terms of method. While Mu'tazila tries to evaluate the issue of the creation of the Quran in terms of God's person and attributes, Ibadiyya tries to understand it more in terms of essence. While Vercelânî tries to explain it in terms of both its nature and attributes, he explains it by using both rational and transmitted evidence as a method.

The basis of Ibadiyya's theological views was determined by their understanding of monotheism and faith. Faith must be supported by verbal confession and deeds. The unity of language and deeds is important. The basis of divine attributes is monotheism. The simile is rejected. Vercelâni's theological views are not different from the views of Ibâdiyye. He examined the subject of divine attributes in depth in his works.

Vercelâni avoids using the names and adjectives used by opponents for people for God. He argues that no adjective can be used for Allah, and that if used, it will produce a wrong result due to reasons arising from language. He insistently argues that God cannot be compared to created things in any way. He states that the adjectives and wrong concepts used for God cause God's essence to be divided and fragmented into symptoms. He also reveals this thought about the people of the Qur'an. In other words, he argues that whether the Quran was created or not can be understood by understanding the attributes fully and correctly. Vercelâni argues that there is nothing ancient in terms of existence other than God. He states that the Quran is not ancient for this reason. Vercelâni argues that the Quran consists of sounds and letters. For this reason, he states that the Quran is an object or an accident. It expresses that it is not possible for something that is created, fragmented, material and accidental to be ancient.

Vercelâni puts forward his own thesis about divinity. According to him, certain premises are needed for divinity. These premises are entities and verbs. It is used to prove existence. Verbs are created. The one between these two premises is called an adjective. He states that Allah can't be divided into different attributes. God has certain characteristics. However, these do not mean adjectives. Allah has all the intended features within Himself. The view that all attributes cannot be separated and that Allah is everything reveals that Vercelâni is in close agreement with Cehmiyye on this issue. He explains this situation with examples as follows: "If life was created, the pre-life would have been mortal. If knowledge (ilm) was created, it could not be known before. If power was created, there would have been weakness before it. If the will (disciple) was created, it would be condemned beforehand. The words of the Quran are not connected with the attributes of life. If the Quran had not been created, there would have been silence before it. Because it is not right for those who do not speak to be silent or silent. This situation is not like the adjective of science. He who is not a scholar is ignorant. He who has no power is helpless. Silence is not the opposite of speech. Silencing is its opposite." Vercelâni argues that comparing God to humans through attributes devalues God. Vercelâni's views on this subject seem to be

close to Mu'tazila. Because, according to Mu'tazila, calling Allah knowledgeable means that Allah is negated due to ignorance, and saying "Allah is Semite" means negating Allah due to deafness.

According to Vercelânî, the Quran was created. In other words, it is a creature. He says that there are many proofs that the Quran is created. The greatest evidence is the evidence showing that Allah is the creator of everything and the inferences that the Quran is a creation. The verses sent down are meant by inferences. While Vercelânî thought like the Mu'tazila on the issue of the Qur'an, he tried to explain it differently in terms of method. While Mu'tazila tried to evaluate the issue of the creation of the Quran in terms of God's person and attributes, Ibadıyya tried to understand it more in terms of essence. Vercelânî, on the other hand, tried to explain it in terms of both its nature and attributes and explained it by using both rational and transmitted evidence as a method. He mostly criticizes Ash'arites, Musabbiha, and Mucassima regarding Khalq al-Qur'an. He advocates a similar view to Mu'tazila.



**İran'da Vehhâbilik Konulu Akademik Yayınlar Bibliyografyası:  
Medreselerin Üçüncü Seviye Seminer Risaleleri ve Mezûniyet  
Risaleleri ile Üniversitelerin Dinî İlimler Programlarının Yüksek  
Lisans ve Doktora Tezleri\***

Bibliography of Academic Publications on Wahhabism in Iran: Third  
Level Seminar Risales and Graduation Risales of Madrasas and  
Master's and Doctoral Theses of Religious Sciences Programs of  
Universities

Zekeriya DOĞRUSÖZLÜ\*\* - Mehmet KUBAT\*\*\*

**Öz**

Son yıllarda Suudi Arabistan'da Şiilik üzerine, İran'da ise Vehhâbilik konusunda yapılan yayınların sayısının önemli ölçüde arttığı gözlenmektedir. Bu yayınların tümünü ele almak çalışmanın kapsamını aşacağından biz bu makalede yalnızca İran'da geleneksel ve modern dinî ilimler alanında Vehhâbilik üzerine yapılan akademik çalışmaları aktaracağız. Öncelikle belirtmek gerekir ki, İran'da Vehhâbilik üzerine yapılan yayınların çokluğu, bu konuda yapılacak bilimsel araştırmalardaki kaynak taramalarını bir hayli

**Abstract**

In recent years, the number of publications on Shiism in Saudi Arabia and on Wahhabism in Iran has increased significantly. Since it would be beyond the scope of this study to deal with all of these publications, in this article, we will only present the publications on Wahhabism in the field of traditional and modern religious sciences in Iran. First of all, it should be noted that the large number of publications on Wahhabism in Iran makes it very difficult to scan the sources in scienti-

\* Bu çalışma İnönü Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince Desteklenmiştir. Proje Numarası: SUA-2018-901

\*\* Arş. Gör. İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı; Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Temel İslam Bilimleri, Malatya, Türkiye / zekeriya.dogrusoğlu@inonu.edu.tr / <https://orcid.org/0000-0002-5481-7302>

\*\*\* Prof. Dr. İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı, Malatya, Türkiye / mehmet.kubat@inonu.edu.tr / <https://orcid.org/0000-0001-6729-7652>

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
25.10.2023	18.12.2023	31.12.2023

DOI 10.18403/emakalat.1381250

zorlaştırmaktadır. Bu durum konuya dair biyografik çalışmaların yapılmasını zorunlu hale getirmektedir. Bu nedenle biz bu makalede öncelikle akademik araştırmalarda bibliyografik çalışmaların önemine değindik, daha sonra da kaynakların konulara göre sistemli bir şekilde bir araya getirilmesinin söz konusu eserlere kolayca ulaşılmasını sağladığına, bunun da bilgi paylaşımının etkinleşmesini kolaylaştırdığına işaret ettik. İslam Mezhepleri Tarihi alanında yapılan bibliyografik çalışmaları örnek alarak yaptığımız bu çalışmada İran'da sayısı yüzleri bulan Vehhâbîlik konulu çalışmaların künyelerinin bir araya getirilmesini amaçladık.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Tezler, Bibliyografya, Şîilik, Vehhâbîlik.

fic research on this subject. This situation makes it compulsory to carry out biographical studies on the subject. For this reason, in this article, we first mentioned the importance of bibliographical studies in academic researches, and then pointed out that the systematic gathering of sources according to the subjects enables easy access to the works in question, which facilitates the activation of information sharing. In this study, we aimed to bring together the bibliographical works on Wahhabism, which numbered hundreds in Iran, by taking bibliographical studies in the field of History of Islamic Sects as an example.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Theses, Bibliography, Shi'ism, Wahhabism.

## Giriş

Bibliyografik çalışmalar, akademik ve bilimsel araştırmalar için kritik bir öneme sahiptir. Bu çalışmalar genellikle sistematik ve analitik olmak üzere iki ana kategoriye ayrılır. Sistematik bibliyografyalar, belirli bir konu veya disiplin hakkında yayınlanmış kaynakların genel bir listesini sağlar. Analitik bibliyografyalar ise, kitapların veya diğer yazılı materyallerin üretim süreçlerini inceler.<sup>1</sup> Bibliyografik çalışmaların akademik süreçlere katkılarında bir kısmı şöyledir:

-Erişilebilirlik: Kaynaklara kolay erişim sağlar, böylece araştırmacılar ve öğrenciler için bilgi toplama süreci hızlanır.

-Seçicilik: Disipline özgü kaynakların belirlenmesine yardımcı olur, bu da daha güvenilir ve odaklı araştırmaların yapılmasına olanak tanır.

-Kalite Kontrolü: Kaynakların güvenilirliğini ve kalitesini değerlendirmeye olanak tanır, bu da araştırmaların bütünlüğünü korur.

-Kapsamlı İnceleme: Konuyu derinlemesine incelemeye olanak tanır, bu da daha sağlam ve kapsamlı araştırmaların yapılmasına zemin hazırlar.

<sup>1</sup> Çeşitli tanımlamaları ve sınıflandırmaları için Bkz. Philip Gaskell, *A new introduction to bibliography* (New Castle, Del: Oak Knoll Press, 2007), 313-336.

-Zaman Tasarrufu: Yanlış veya gereksiz kaynaklarla zaman kaybetmeyi önler, bu da araştırma sürecini daha verimli kılar.

-Beceri Geliştirme: Kaynak bulma ve değerlendirme becerilerini geliştirir, bu da gelecekteki araştırmalar için önemli bir temel oluşturur.

Özetle, bibliyografik çalışmalar, bilimsel ve akademik süreçlerin etkinliği, güvenilirliği ve bütünlüğü açısından vazgeçilmezdir. Özellikle bilgi teknolojilerinin hızla geliştiği günümüzde, bu tür çalışmaların yapılması ve güncel tutulması daha da önem kazanmıştır.

İslam Mezhepleri Tarihi alanında yapılan bibliyografik çalışmalar son dönemlerde büyük ilgi görmekte ve bu alanda yapılan çalışmalar çeşitli kategorilerde derlenmektedir. Türkiye’de bu alanda gerçekleştirilen bazı özel çalışmalar özellikle dikkat çekmektedir. İlk olarak, Pervin Usburak tarafından Ahmet İshak Demir’in danışmanlığında hazırlanan “Mezhepler Tarihi Akademik Makaleler Bibliyografyası” bu alanda yapılan akademik makaleleri alfabetik sıralama ile listelemekte ve geniş bir literatürü kapsamaktadır.<sup>2</sup> İkinci olarak, Gülsüm Kaba tarafından yine Ahmet İshak Demir danışmanlığında hazırlanan “Mezhepler Tarihi Akademik Yayınlar Bibliyografyası” ise alandaki kitap ve tez çalışmalarını derleyerek kaynakların geniş bir yelpazesini sunmaktadır.<sup>3</sup> Ayrıca, “Hasan Onat’ın Danışmanlığında Alevilik-Bektaşilikle İlgili Yapılan Lisansüstü Tezlerin Değerlendirilmesi” başlıklı çalışma, bu alana büyük emekler veren Hasan Onat hocanın danışmanlığında hazırlanan tezler üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu çalışma, Alevilik ve Bektaşilik konularında yapılan lisansüstü tezleri ele alarak, Hasan Onat hocanın bu alandaki katkılarını ve bu konulardaki akademik gelişmeleri incelemektedir.<sup>4</sup> Sönmez Kutlu’nun çalışması ise belirli bir konu üzerine kategorize edilmiş ve son zamanlarda akademik çevrelerin ilgi odağında olan Matüridilik konusundaki çalışmalarını bir araya getirmiştir. “Ebû Mansûr Mâturidî ve Mâturidî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya” başlıklı bu eser, Matüridilikle

<sup>2</sup> Ahmet İshak Demir-Pervin Usburak, “Mezhepler Tarihi Akademik Makaleler Bibliyografyası”, *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları V/1* (2012), 142-143.

<sup>3</sup> Ahmet İshak Demir - Gülsüm Kaba, “Mezhepler Tarihi Akademik Yayınlar Bibliyografyası”, *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları IV/2* (2011), 185-186.

<sup>4</sup> Ömer Faruk Teber-Doğan Kaplan, “Hasan Onat’ın Danışmanlığında Alevilik-Bektaşilikle İlgili Yapılan Lisansüstü Tezlerin Değerlendirilmesi”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 1/17 (2021), 507-524.

ilgili geniş bir literatürü kapsamlı bir şekilde sunmakta ve bu konudaki akademik araştırmaları kategorize etmektedir.<sup>5</sup> Son olarak, Ali Avcu'nun "İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı'nda Yapılan Yüksek Lisans Tezlerinin Bir Değerlendirmesi" başlıklı çalışması, İslam Mezhepleri Tarihi alanında yapılan çalışmaların genel bir değerlendirmesini sunmakta ve bu alandaki yüksek lisans tezlerini inceleyerek, bu çalışmaların kapsamını, yöntemlerini ve katkılarını detaylı bir şekilde analiz etmektedir.<sup>6</sup> Bu eser, alandaki akademik araştırmaların mevcut durumunu ve gelişimini ortaya koymakta ve gelecekte yapılacak araştırmalar için önemli bir kaynak olarak öne çıkmaktadır.

Bu bağlamda bu bibliyografik çalışmamızın ana mihverini İran'da geleneksel ve modern müfredata tabi akademik enstitülerde Vehhâbilik üzerine hazırlanan yayınlar oluşturmaktadır. İran'da Vehhâbilik üzerine yapılan akademik çalışmaların sayısı ve çeşitliliği göz önüne alındığında, bu çalışmalara dair bibliyografik kaynakların araştırmacılara önemli bir rehberlik sunacağı kanaatindeyiz.

Bugün İran'da Vehhâbilik üzerine yapılan akademik çalışmaların motivasyonunun tarihi izleri iki asır öncesinde Vehhâbiliğe yazılan reddiyelere kadar geri götürülebilir. XIX. asrın başlarında Vehhâbi milislerin Kerbelâ ve Necef'teki imamların türbelerine yönelik saldırılarından sonra bir tür dinî reaksiyon olarak başlayan bu tedvîn faaliyetlerinde Şeyh Ca'fer Kâşifü'l-Ğitâ (ö. 1228/1813) öne çıkan âlimlerden biridir. Fiili olarak da Vehhâbilere karşı mücadele eden Kâşifü'l-Ğitâ'nın, onların görüşlerini eleştirmek üzere kaleme aldığı *Mehneçü'r-Reşâd limen Erâde's-Sedâd* adlı eseri Vehhâbilere yazılan ilk reddiye olarak kaydedilmektedir.<sup>7</sup> Daha sonra Irak'taki ilmî havzalarda yazımına devam eden reddiye tedvînine, Vehhâbilerin 1926'daki Medine'ye saldırılarından sonra İran'daki Şii âlimler de katılmışlardır. 1979 İran İslam Devrimi'yle birlikte İran devletinin resmî mezhep hüviyetine kavuşan İmâmiyye Şiası için Vehhâbilik, sadece dinî değil aynı zamanda siyasî rakip haline gelmiştir. Bu zamana kadar bireysel çabanın ürünü olan reddiyeler, kurumsal bir literatüre dönüşerek devletin dinî propagandasının aracı haline gelmiştir.

<sup>5</sup> Sönmez Kutlu, "Ebû Mansûr Mâturîdî ve Mâturîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya", İmam Mâturîdî ve Mâturîdilik, Haz. Sönmez Kutlu, (Ankara: Otto Yayınları) 2017, 441-504

<sup>6</sup> Ali Avcu, "İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı'nda Yapılan Yüksek Lisans Tezlerinin Bir Değerlendirmesi", *İslâmi Araştırmalar=Journal of Islamic Research*, 2/29 (2018), 399-421.

<sup>7</sup> es-Seyyid Muhsin el-Emin, *A'yânü's-Şî'a* (Beyrut: Dârü't-Te'âruf, 1973), 10: 221-222.

İran'da yüksek dinî öğretim kurumları, ülkenin dinî ve kültürel mirasının önemli bir parçasıdır ve iki ana kategoriye ayrılır: Geleneksel dinî okullar (medreseler) ve modern üniversitelerdeki dinî fakülteler. İran medreseleri, (havza-i ilmiyye) ülkenin dinî tarihi ve din eğitimi açısından büyük öneme sahiptir. Bu medreseler, İmâmiyye Şîası mezhebine bağlıdır. Medreselerde öğrencilere, Kur'an, hadis, fıkıh, kelâm, mantık, ahlak ve felsefe gibi dersler okutulmaktadır. Medreselerdeki eğitim, öğrencilerin dinî liderler (müçtehitler) olarak yetiştirilmesine odaklanmaktadır. Modern dinî eğitim ise XX. yüzyılın ortalarından itibaren modern üniversitelerde de yer almaya başlamıştır. Bu üniversitelerde dinî fakülteler kurulmuş ve öğrencilere İslam ve diğer dinlerle ilgili bilgiler sunulmaktadır. Dinî fakültelerde eğitim alan öğrenciler, din adamları, akademisyenler ve araştırmacılar olarak çalışmaktadır. Yani üniversitelerdeki din ilimleri fakülteleriyle medreseler karşılıklı olarak birbirlerinin akademik formasyonlarını tanımaktadırlar. Buna göre, medreselerin dört dönemlik yüksek ihtisas seviyesinin üçüncü seviyesinde seminer olarak verilen risâleler, üniversitelerin yüksek lisans tezi ile medreselerin dördüncü seviyedeki mezuniyet risaleleri, üniversitelerin doktora tezleri ile eşdeğer görülmektedir. Ayrıca, her ne kadar geleneksel bir eğitim kurumu olsa da medrese risalelerinin (bitirme tezleri), üniversitelerin lisansüstü tezlerinin akademik formatları ile aynı niteliği taşıdığı görülmektedir.

Hem geleneksel dinî medreseler hem de modern üniversitelerdeki dinî fakülteler akademik yayınlarında Vehhâbilik konusuna önemli bir yer ayırmıştır. Bu bağlamda medreseler ve üniversitelerden derlediğimiz bu bibliyografik makalede 5 mezûniyet risalesi, 5 doktora tezi, 176 yüksek lisans tezi ve 16 üçüncü seviye seminer risâlesi olarak toplamda 202 çalışma bir araya getirilmiştir.

## 1. Doktora Tezleri ve Mezuniyet Risaleleri

### 1.1. Doktora Tezleri

1. Âbidî, Ahmed, *Berresî-yi ve Nakdi Bâbı Devvôm ez Kitâb-ı Usûl-ü Mezhebi's-Şîa'l-İmâmiyye*, dan. Ahmed Beheştî, Dânişgâh-ı Tahrân, Dânişgede-i İlahiyât ve Meârif-i İslâm, Reşte-i Felsefe ve Kelâm, s. 416, 1381.

2. Haydarî, Seyyid Abdülkerim, *Câyigâh-ı Sünnet der Mekteb-i Ehl-i Beyt: Nakdi ber Faslı Usûlü Mezheb-i Şîayı İmâmiyye el-İsnâşeriyye*, dan. Muhammed Hâdî Ma'rifet, Dânişgâh-ı Tahrân, Reşte-i İlahiyât s. 201, 1385.

3. Nicarzâdegân, Fethullah, *Nüzâhe-i'l-Kur'ân ani't-Tahrîf ve Mevâzini'l-Vehhâbiyye*, dan. Muhammed Hâdî Marifet, Reşte-i Ulûmu Kur'an ve Hâdis, Dânişgâh-ı Tahrân, Dânişkede-i İlahiyat ve Mearifi İslâm, s.y, 1378.

4. Arâni, Mehdî Fermâniyyân, *Mebânî-yi Fikrî Selefîyye*, dan. Ahmed Beheştî, Dânişgâh-ı Kum, Dânişkede-i İlähiyyât, s.198, 1379.

### 1.2. Mezûniyet Risaleleri

1. Rüstem Nejât, Mehdî, *et-Teveessül fi'l-Kitab ve's-Sünne*, Muhammed Hâdî Ma'rifet, Merkez-i Müdüriyyeti Havzâ-i İlmiyyeyi Kum, Reşte-i Felsefe ve Kelâm, s.164, 1381.

2. Fellâhî, Ahmed Hüseyin, *Ziyârat ve Teveessül ve Rabitâ-i ân bâ Tevhîd-i İbâdî*, dan. Ahmed Âbidî, Havza-i İlmiyyeyi Kum, Reşte-i Felsefe ve Kelâm-i İslâmî, s. 241, 1385.

3. Kazvîni, Seyyid Muhammed Hüseyinî, *Munâzarât der Haremeyni Şerifeyn*, Havza-i İlmiyyeyi Kum, Reşte-i Felsefe ve Kelâmî İslâmî, s. 186, 1382.

4. Seccâdî, Seyyid Hüseyin, *Nakdi Berresî-yi Ârâyı Selefîyye der Bâre Tevhîd ve Nübüvvet*, dan. Ahmed Beheştî, Havzâ-i İlmiyyeyi Kum, Reşte-i Felsefe ve Kelâmî İslâmî, sy. 1382

5. Âyetî Secezeî, Nusret, *Nakdi Berresî-yi Şübehât Doktor Nâsır el-Kaffârî der Bâre Endişe-i Mehdeviyyet*, dan. Seyyid Mes'ûd Pür Seyyid Âgayı, Reşte-i Felsefe ve Kelâmî İslâmî, 1378.

6. Nikhâh, Hüseyin, *Berresiyi-i Tatbîkî Akâidi Selef bâ Vehhâbiyyet*, dan. Mehdî Fermâniyyân, Havzâyi İlmiyyey-i Kum, Reşte-i Felsefe ve Kelâm s.y, t.y.

## 2. Yüksek Lisans Tezleri ve Üçüncü Seviye Seminer Risaleleri

### 2.1. Yüksek Lisans Tezleri

1. Âdî, Muhammed, *Teveessül ez Didgâhı Vehhâbiyyet ve Ehl-i Sünnet*, dan. Ali Rızâ Muhtârî, Dânişgâh-ı Âzâdî İslâmî, Vâhidî Fasâ, s. 155, 1392.

2. Abbâs, Tâhir, *Kitâbşinâsiyyi Tevsîfî Te'lîfâtı Ülemâyı Şîa der Pâsûh be Şübehât ve Kitabhâyı Ehl-i Sünnet ez Safevviye tâ Asrı Hâzır*, dan. Hüseyin Abdülmammedî, Câmîatü'l-Mustafa el-Âlemiyye, Mucteme'i Âmuzeşi Âli Fıkh, s. 145, 1384.

3. Ali Beg, Ali Rızâ Hâcî, *İstiratejiyi Arabistânı Su'ûdî Birâyi Gostereşi Vehhâbiyyet der Menâtik-ı Sünnî Neşin İrân ve Siterâtejiyi İrân der Takviyyet Şüyyânı Arabistân*, dan. Rıza Bâkizâde Pelâmî, Dânişgâh-ı Azâdî İslâmî, Vâhid-i Aştıyân, s. 165, 1390.

4. Âlim Nakavî, Seyyid Esed, *Tevhîdî 'İbâdî ez Didgâhı Ehl-i Şîa ve Ehl-i Sünnet*, dan. Ahmed Abidî, Dânişgâh-ı Usûlüddîn, Kum, s. 185, 1382.

5. Alipûr, Fatıma, *Hayâti Fikrî ve Siyâsî İbn Teymiyye*, dan. Seyyid Hüseyin Felâhzâde, Reşte-i Târihi İslâm, Dânişgâh-ı Bakırû'l-Ulûm, s. 162, 1379.

6. Asğarî, Şah Velî, *Şefâ'at der Kur'an*, dan. Muhammed Ca'ferî Hüseyinîyân, Câmîatü'l-Mustafa el-Alemîyye, Reşte-i Fıkh ve Me'arifi İslâmî, Kum, s. 178, 1381.

7. Âzâd, Hüseyin, *Berresî-yi ve Tahlîli Ta'aruzâtî Fıkriyyi Vehhabîyyet bâ Âyâtî Kur'an*, dan. Ali Rızâ Muhtarî, Dânişgâh-ı Âzâdi İslâmî, s.136, 1374.

8. Azîziyyân, Meryem, *Vehhâbiyyet ve Emâkini Mukaddese tâ Karnî Bistôm*, dan. Hasan Hazretî, Dânişgâh-ı Tahrân, Reşte-i Târih, Dânişkede-i Edebiyyât ve Ulûmu İnsânî, s.y, 1386.

9. Babâyî, Ali, *Ceriyân Şinâsî Târihi Fıkhi Selefî*, dan. Âryâ Muhammed Takî Fahlaî, Dânişgâh-ı Firdevsî Meşhed, Reşte-i Fıkh ve Mebânî Hukûk, Dânişkede-i İlâhiyyât ve Me'arifi İslâmî, s.y. 1388.

10. Bâbilî, Hasan Fellah *Tevhîdi Sıfâtî ve İnhirâfi Güruhhâyi Muh-telif ez Cümle-i Eşâire ve Vehhâbîhâ ve Nakşi Eimme*, dan. Muham-med Hüseyin Zâilî, Dânişgâh-ı Kum, Reşte-i İlâhiyyat ve Me'arifi İslâmî, Merkezi Terbiyyeti Müderris, 1371.

11. Bağbânî, Kâdis, *Şefâat ve Âsârî an der Zendeğî-yi İnsân*, dan. Melihâ Pürsetâr Mehâdi, Dânişgâh-ı Âzâdi İslâmî, Reşte-i İlâhiyyât ve Me'arifi İslâmî, Girâyîşi Ulûmu Kur'an ve Hadîs, Danişkede-i Ulûmu İnsânî, s. 201, 1388.

12. Bahşâyîş, Ahmed, *Siyâseti Amelkerdi Vehhâbiyyet der Cumhûri İslâmîyyi İrân*, dan. Hasan Debistânî, Câmîatü'l-Mustafa el-Alemîyye, Reşte-i Fıkh ve Me'arifi İslâmî, s. 144, 1389.

13. Bârberî, Muhammed Sadık, *Berresyi Şübehât der Âyâtî Kur'an ve Tefâsîri Şîa ve Ehl-i Sünnet*, dan. Ali Rıza Muhtarî, Dânişgâh-ı Âzâdi İslâmî, Reşte-i Ulûmu Kur'an ve Hâdis, Vâhidi Erâk, s. 189, 1373.

14. Basîr, Habîbullâh, *Nakdi Didgâhı Vehhâbiyye der Bâre Şefâ'at ez Manzari Allâme Tabatabâi*, dan. Hüseyin Dîbâ, Reşte-i Fıkh Me'arifi İslâmî, Girâyîşi Kelâmî İslâmî, Mucteme'i Âmuzeşi Âli-yi Fıkh, Câmîatü'l-Mustafa el-Alemîyye, Kum, s. 168, 1387.

15. Bâzârî, Ma'sûme, *Nakdi Didgâhı Vehhâbiyyet der Bâre Tevhîd ve Şirk*, Dânişgâh-ı Âzâdi İslâmî, Vâhidi Sârî, s, 254, 1391

16. Behrâmî, Ferdîn, *Bünyâdgirâyî ve Emniyet: Mütâle'a Mevridi Güruhhâyi Selefîyyi Ostânü Kürdistân*, dan. Seyyid Mahmûd Necâtî, Dânişgâh-ı Âzâdi İslâmî, Câmîatü'l-Mustafa el-Alemîyye, s. 186, 1384.

17. Beledistânî, Muhammed Ali, *Berresî-yi Ârâyî Ülemâyî Şîa ve Vehhâbîhâ der Bâre Tevessül ve Şefâ'at*, Seyyid Muhammed Rıza Mu-sevî, Reşte-i Fıkhi ve Me'arifi İslâmî, Mucteme'i Âli-yi Fıkhi, Câmî-atü'l-Mustafa el-Alemîyye, Kum, s. 185, 1384.

18. Bırâderân İftihârî, Ali Rıza, *Nakdi Şübehât Mehdeviyyet der Kitabhâyi Usûlü Mezhebi Şîa el-İsnâaşeriyye (el-Kaffârî) ve'l-İmâm Mehdî*, Dânişgâh-ı Edyân ve Mezâhib, s. 147, 1390.

19. Biknecâd, Ali, *'İleli Gostereşi Endişe-i Selefîgerî der Ostânî Sîstân ve Belûcîstân (Pes ez İnklab-i İslâmî)*, dan. Muhsin Müdirşâneci, Dânişgâh-ı Âzâdi İslâmî, Vâhid-i Meşhed, s. 159, 1390.

20. Ca'ferî, Seyyide Derbân, *Şefa'at ez Didgâhu Fıraki Muhtelifi İslâmî, (Eşâire, Mu'tezile, Teşeyyu' ve Vehhâbiyyet)*, Seyyid Hüseyin Seyyid Musevî, Dânişgâh-ı Firdevsî Meşhed, Reşte-i Müderrisî Me'ârifî İslâmî, Dânişkede-i İlâhiyyat ve Me'ârifî İslâmî, s. 179, 1390.

21. Cân, Tâhir Ali, *Nakd ve Berresî-yi Didgâhu ve Doktor Kaffârî der Bâre İmâmet, Faslı Evvel, Bâbu Sâlis, (Usûlü Mezhebi's-Şîa el-İmâmiyye el-İsnâaşeriyye)*, dan. Seyyid Muhammed Rıza Müsevî, Reşte-i Fıkh ve Me'ârifî İslâmî, Câmîatü'l-Mustafa el-Alemiyeye, s. 194, 1385.

22. Dalvend, Pervîn, *Zemînehâyı Târihî Peydâyîşi Selefîgerî ve Gostereş ân der Cihâni İslâmî*, dan. Çulâm Hüseyin Zergerî, Reşte-i Târih, Dânişgâh-ı Şehîd Beheştî, s. 135, 1389.

23. Dâmîrî, Muhammed Rıza, *Ceriyânâ-yi İslâmî ve Sukûtu İmparâtörî-yi Osmânî bâ Te'kid ber Vehhâbiyyet*, dan. Muhammed Surûr Gûryân, Reşte-i Ulûmu Siyâsî, Dânişgâh-ı Bâkırî'l-Ulûm, Kum, s. 187, 1877.

24. Denküb, Ali, *Berresî-yi Zemînehâyı Siyasiyyi ve İctimaiyyi Gostereşi Vehhâbiyyet der İrân Mevridi Ostân Gülistân*, dan. Mes'ûd Mu-talebî, Dânişgâh-ı Âzâdi İslâmî, s.y. 1390.

25. Ebu'l-Hasanî, Mahbûbe, *Mebânî-yi Fıkhî Ziyârat ve Tevessül*, dan. Muhammed Hüseyinî, Reşte-i Fıkh ve Mebânî Hukûku İslâmî, Dânişkede-i Ulûmu İnsânî, Dânişgâh-ı Tahrân, s. 188, 1387.

26. Efrahte, Abdülmecid, *Endişe-i Siyâsî Selefîgerî der İslâmî Muasır bâ Te'kidî ber Talibân ve'l-Kaide*, Tabatabâi, Muhammed Rıza Ahmedî, Reşte-i Ulûmu Siyâsî, Dânişkede-i Ulûmu Siyâsî ve Me'ârifî İslâmî, Dânişgâhı İmâm Sadık, Tahrân, s.185, 1387.

27. Ekberî, Ahmed, *Tevhîdî 'İbâdî ez Didgâhu Kur'an ve Rivâyet, bâ Ruwîkardî İntikâdî be Nazarât İbn Teymiyye*, Seyyid Mahmûd Müsevî, Dânişkede-i Ulûmu Hadîs, Kum, s. 158, 1388.

28. Ekberîferd, Rızâ, *Nüfûzu Vehhâbiyyet der Kişverhâyı Hemsâye ve Te'sîri ân ber Emniyyeti Millî-yi İrân*, dan. İzzüddîn Necâd, Dânişgâh-ı Azâdi İslâmî, Vâhidî Ulûmu Tahkîkât, s. 197, 1389.



29. Ekberipûr, Rızâ, *Nakşi Fırkağirâyî Mezhebî Vehhâbiyyet der Revâbiti Cumhûri İslâmî İrân ve Pakistân*, Ebû Muhammed Askerhânî, Dânişgâh-ı Tahrân, Reşte-i Revâbiti beyne'l-Mileli, Dânişkede-i Hukuk ve Ulûmu Siyâsî, s. 189, 1376.

30. Ekrem, Muhammed, *Hakîkati Tevhîd ve Şirk*, dan. Muhammed Bâkır Kayyûmî, Câmîatü'l-Mustafa el-Alemiyye, Mucteme-i Âmuzeşi-i Âlî Fıkh, Reşte-i Fıkh ve Me'ârifî İslâmî, s. 145, 1383.

31. el-Kazvînî el-Hâirî, Muhammed Hasan, *Tercüme-i el-Berâhini'l-Celiyye fî Ref'i Teşkilâtî'l-Vehhâbiyye*, dan. İsmail Selîmî Nemînî, Dânişgâhı Meşhed, Danişkede-i İlâhiyyat ve Me'ârifî İslâm, s. 153, 1348.

32. Emînî, Abdülmü'mîn, *Berresî ve Nakdi Didgâhu Kaffârî der Bâre Câyigâhu Eimme der Mektebi Teşeyyü' (Faslı Evvel ez Babı Devvôm ez Usûlü Mezhebi's-Şîa)*, dan. Mansûr Nusayrî, Reşte-i Fıkh ve Me'ârifî İslâm, Mucteme-i Âmuzeşi Âl-yi Fıkh, Câmîatü'l-Mustafa el-Alemiyye, Kum, s. 181, 1388.

33. Ensârî, Zehrâ, *Vehhâbiyyet ve Âsâri Sûi Nâşi ez Te'aruzu Ân bâ Âmuzeşâyî Dînî*, dan. Muhammed Hüseyin Sâinî, dan. Ferhâd İdrîsî, Dânişgâh-ı Âzâdî İslâmî, Vâhidi Fesâ, s. 124, 1390.

34. Enûşe, Seyyide Şeymâ, *Berrasî ve Nakdi Didgâhu Muhammed b. Abdülvehhâb der Bâre Mi'yârîhâyî Tevhîd ve Şirk*, dan. Reşte-i Ulûmu Hadîs Girâyeş Kelâmî ve Akâid, Dânişkede-i Ulûmu Hadîs, Kum, s.y. 1388

35. Fahle'î, Muhammed Takî, *Pejûheşi Mevzû'î der Sünnet ve Bid'at der Pertû Te'âlîmi Mekteb-i Ehli'l-Beyt*, dan. Muhammed Vâizzâde Horasânî, Dânişgâh-ı Firdevsî Meşhed, Reşte-i Fıkh ve Mebâniyyî Hukuku İslâmî, Dânişkede-i İlâhiyyât ve Me'ârifî İslâmî, s. 158, 1374.

36. Fâizî, Abid Hüseyin, *Berresî-yi Tatbîkî Efkâr Vehhâbiyyet bâ Havâric*, dan. İsamuddîn Yahyâ el-'Îmâd, Reşte-i Fıkh ve Me'ârif-i İslâmî, Câmîatü'l-Mustafa el-Alemiyye, Mucema'î Âlî-yi Fıkh ve Me'ârifî İslâmî, s. 145. 1388.

37. Fazelî, Muhammed, *Berresî-yi Kur'an ve Revâyi Tevhîd ve Şirk ez Didgâhu Teşeyyü' ve Vehhâbiyyet*, dan. Ali Rıza Muhtarî, Dânişgâh-ı Âzâdî İslâmî, Vâhidi Fesâ, 1391.

38. Fedâin, İmâr Hozzâ'î, *Tekfîri Şîa: Müdde'ıyyât ve Müstenedât*, Reşte-i Tahassûsi Kelâmî İslâmî, Merkezî Müdiriyyet Havza-i İlmiyyeyi Horasânî, Meşhed, s.y. 1388.

39. Fehhârî, Alî Rızâ, *Berresî-yi Mecmua Şübehâti Vehhâbiyyân der bâre Mehdeviyyet*, dan. Ahmed Abidî, Müessesei Âmuzeşi ve Pejûheşi İmâm Humeynî, 1388.

40. Fellâhî, Nâdir, *Tahlîli Telâkî Jeopolitiki Teşeyyü' ve Vehhâbiyyet der Havza-i Peyrâmûni Cumhûrî İslâmîyyi İrân*, dan. Yusûf Zeynül'abidin, Danişgâhı Âzâdi İslâmî, Vâhid-i Reşt, s. 165, 1390.

41. Ferbûd, Muhammed Cevâd, *Şefâat der Kitâbı Sünnet*, dan. Meryem İmânî Hôşhû, Reşte-i Ulûmü Kur'ân ve Hadis, Dânişgâh-ı Terbiyeti Muallim, Dânişkede-i İlâhiyyat ve Ulûmu İnsânî, s. 163, 1383.

42. Ferdî, Rızâ Ekberî, *Peyâmedhâyı Nufûzi Vehhâbiyyet der Kiş-verhâyi Hemsâye ve Te'siri ân ber Emniyyeti Milliyi İrân*, dan. Muhammed Ahbârî, Dânişgâh-ı Âzâdi İslâmî, Dânişkede-i Ulûmu Siyâsî, Vâhidi Reşt, s. 147, 1389.

43. Ferecî, Müjgân, *Tevhîdi İbâdî ez Didgâhı Şta ve Vehhâbiyyet*, dan. Dânişgâh-ı Bâkiru'l-Ulûm, Kum, s. 144, 1386.

44. Feyzizâde, Ebâsilet, *Berresî-yi Akâidi Vehhâbiyyet der Mevzûi Tevhîd*, dan. Melihâ Pürstârî, Danişgâhı Azâdi İslâmî, Vâhidi Tebriz, 1391.

45. Gevherî, Muhammed Cevâd, *Rabita-i Ze'âmeti Dîni ve Hukûmet ez Didgâhı Vehhâbiyyet*, Muhammed Ali Tashiri, Dânişgâh-ı İmâm Sadık, Reşte-i Me'ârifî İslâmî ve Tebliğ, Dânişkede-i Tebliğ ve Me'ârifî İslâmî, s. 166, 1370.

46. Giyâhpûr, Hâdî, *Mebâniyyi Kur'ânî ve Rivâyî Ziyârat Ma'sûmîn ve Pâsuh be Mühimterini Şübehât der in Zemîne*, dan. Muhsin İhtişâmî Niyâ, Dânişgâh-ı Âzâdi İslâmî, Reşte-i Ulûmu Kur'ân ve Hadis, Vâhidi Tahrân Merkezî, s. 178, 1388.

47. Ğulamrızâi, İbrâhim, *Seyri Târîhi ve İ'tikâdi Vehhâbiyyet ve Pâsuhu be Şübehât*, dan. Ğulam Hüseyin Sa'idiyyân, Dânişgâh-ı Azâdi İslâmî, Vâhid-i Şehrirey, s. 153, 1389.

48. Ğuryân, Muhammed Surûr, *Nakdi Endişehâ-yi Vehhâbiyyet*, dan. Muhammed Rıza Dâmîrî, Câmîatü'l-Mustafa el-Alemîyye, Reşte-i Fıkh ve Me'ârifî İslâmî, s.144, 1380.

49. Habîbî, Hâdim Hüseyin, *Nakd ve Berresî-yi Endişe-i Vehhâbiyyet der Mes'ele-i Tevhîd ve Levâzımı ân*, dan. Ali Ekber Bâbâyî, Müessesesi-i Âmûzeş-i ve Pejûheş-i İmâm Humeynî, Kum, s. 133, 1381.

50. Halilî, İbrâhim, *Şefâat der Kur'ân*, dan. Hüseyin Alevî Mehr, Reşte-i Fıkh ve Me'ârifî İslâmî, Mucmeu Âli-yi Fıkh ve Me'ârifî İslâmî, s. 128, 1380.

51. Hamîdî, Ahmed, *Berresî-yi Mebâniyyi Fikri ve Fikhiyyi Vehhâbiyyet*, dan. Seyyid Muhammed Takî Alevî, Danişgâhı Azâdi İslâmî, Vâhidi Benâb, s. 209, 1388.

52. Hammâd, Sa'îd, *Nakdi ve Berresî-yi İbn Teymiyye ve Riveşi ô der Hadîs*, dan. Fethullah Neccârzâdegân, *Dânişkede-i Usûlüddîn*, Kum, s. 145, 1383.

53. Hasanî, Muhammed, *et-Teberrük fi'l-Akli ve'n-Nakli*, dan. Medrese-i Âli-yi Fıkh ve Me'arifi İslâmî, Merkezî Cihânî Ulûlumu İslâmî, s. 132, 1385.

54. Hasanof, Alân, *Vehhâbiyyet, Mebânî Fikrî ve Kârname-i Amelî*, dan. Şa'bân Dâdâşî, Câbir Ekberizâde, *Câmiatü'l-Mustafa el-Alemiyye, Reşte-i Fıkh ve Me'arifi İslâmî, Mucteme-i Âmuzeşi Âli Fıkh*, Kum, s. 158, 1384.

55. Hasanov, Elmân, *Tercüme-i Kitâbı Vehhâbiyyet, Mebâniyyi Fikrî ve Kârname-i Amelî Ayetullah Ca'ferî Süphânî*, dan. Şa'bân Dâdâşî, *Câmiatü'l-Mustafa el-Alemiyye, Reşte-i Fıkh ve Me'arifi İslâmî, Mucteme-i Âmuzeşi Âli-yi Fıkh*, s. 165, 1384.

56. Hasanzâde, Muhammed Bakır, *Bünyâdi fikri Vehhâbiyyet der Tevhîd*, dan. Asğarî Dîrbâz, *Reşte-i Felsefe ve Kelâm, Mucteme-i Âmuzeşi Âli İmâm Humeynî*, s.y. 1380.

57. Hâşimî, Seyyid Rızâ *Teveşşül ve Ziyârât der Sîre-i Ma'sûmîn*, dan. Muhammed Deştî, *Reşte-i Fıkh ve Me'arifi İslâmî, Câmiatü'l-Mustafa el-Alemiyye, Mucteme-i Âli-yi Fıkh ve Me'arifi İslâmî*, Kum, s. 174, 1385.

58. Hâtîme, Fâtîme, *Şekilgeriyyi Vehhâbiyyet der Arabistân ve Buhrân der Revâbiti Hâriciyyi Cumhûr-u İslâmî İrân (ez Sâle 1357-1368)*, dan. Muhammed Mehdî Mirzâî. *Reşte-i Revâbiti Beyne'l-Milel, Dânişgâh-ı Âzâdi İslâmî, Dânişkede-i Hukûk Ulûmu Siyâsî, Vâhidi Kerec*, s. 139, 1389.

59. Hattî, Meryem, *Nakd ve Berresî-yi Şübehâti Vehhâbiyyet der Mes'ele-i Mehdeviyyet*, dan. Ahmed Âbidî, *Dânişgâh-ı Kum, Reşte-i Felsefe ve Kelâmî İslâmî, Dânişkede-i İlâhiyyât ve Me'arifi İslâmî*, s. 170, 1386.

60. Haydarî Zeydî, Seyyid zî Şa'nî, *Tebyîni Aklânî ve Dînî Tevhîd der İbâdet bâ Te'kid ber Nakd Kitâbi Takviye-i'l-İmân*, dan. Askerî Dîrbâz, *Reşte-i Kelâmî İslâmî, Medrese-i Hikmet ve Din Pejûhî, Mecteme-i Âmuzeşi Âli İmâm Humeynî*, s. 151, 1391.

61. Haydarî, Hüseyin *Teveşşül ve Teberrük ez Nazari İslâm*, dan. Ruhullah Efsalî Gürûh, *Dânişgâhı Âzâdi İslâmî, Vâhid-i Ciyrfit*, s.147, 1389.

62. Hayderî, Şem'un, *Tevhîd ve Şirk ez Didgâhı Selefîyye ve İmâmiyye*, dan. Muhammed Hasan Kaderdân, *Reşte-i Fıkh ve Me'arifi İslâm, Medrese-i Âli-yi Fıkh ve Me'arifi İslâm*, Kum, s. 201, 1385.

63. Hindî, Muhammed Rızâ, *Tevhîd ez Didgâhı İbn Teymiyye ve Allâme Tabatabâî*, dan. Ahmed Hayderîpür, Câmîatü'l-Mustafa el-Alemiyye, Reşte-i Fıkh ve Me'ârifî İslâmî, Girâyişi Felsefe-i İslâm, Mucteme-i Âmuzeşi Âlî-yi Fıkh, Kum, s. 128, 1387.

64. Hosrûşâhî, Muhammed Şarkî, *Berresiyi Câyigâh-ı Tevessül der Kur'an ve Ehâdis*, dan. Nâzî Abdullah Pür, Dânişgâh-ı Âzâdi İslâmî, Vâhidî Tebrîz, s. 178, 1391.

65. Hücetî, Muhammed Bakır, *Bid'at ez Didgâh Kur'an ve Hadis ez Manzari Ferikayn bâ Tekîd ber Mesâdikî Rayici ân, Rübâbe Nâzimî*, Reşte-i Ulûmu Kur'an ve Hadîs, s. 190. 1388.

66. İbrâhimof, Mübâriz, *Nakdi Ârâi İbn Teymiyye der Bahsı İstîşfâ'*, dan. Ebu'l-Fazl Ruhî, Câmîatü'l-Mustafa el-Alemiyye, Reşte-i Felsefe ve Kelâmî İslâmî, Medrese-i Âlî Hikmet ve Dîn Pejühî, Kum, s. 177, 1389.

67. İlâhî, Tâhire Seyfî, *Şefâat ez Nazari Kur'an ve Nakdi Şübehâtü Vâride*, dan. Çulam Hüseyin Tâcirî, Dânişkede-i Usûlüddîn, Kum, s. 183, 1387.

68. İmâmî et-Tarîkî, Muhammed Hasan, *Te'sîrâtü Düseviye-i Vehhâbiyyet ve'l-Kâide der Hâvermiyâne (bâ Te'kid-i Ârabistân)*, dan. Ahmed Bahşâyîş, Reşte-i Endişe-i Siyâsî der İslâmî, Dânişgâh-ı Âzâdi İslâmî, Dânişkede-i Ulûmu Siyâsî, Vâhidî Tahrân Merkezî, s. 168, 1378.

69. İntizârî, Hüseyin Ali, *Nakşi Bünyâdgirâyi Vehhâbiyyet der Âsyâyî Merkezî ve Kafkâz*, dan. Habîbullâh Ebu'l-Hasan Şîrâzî, Dânişgâh-ı Âzâdi İslâmî, Reşte-i Ulûmu Siyâsî, Vâhid-i Tahrân Merkezî, s. 133, 1379.

70. İsfehânî, Ca'fer, *Berresî ve Nakdi İşkâlâtü Kelâmî Ahmed Kâtib ve Doktor Kaffârî Peyrâmûnu Hadîsi Ğadîr*, dan. Ahmed Âbidî, Dânişgâh-ı Kum, Reşte-i Felsefe ve Kelâmî İslâmî, 1385.

71. İskender, Atiyye, *Nakdi Didgahhâyi Münkirâni Şefâ'at ve Tevessül*, dan. Meryem Hacı Abdülbâkî, Dânişgâh-ı Âzâdi İslâmî, Vâhidî Tahrân Şimâl, s. 145, 1389.

72. İsmâ'îlî, Muhammed Rıza, *Te'sîri Vehhâbiyyet ber Emniyyeti Millî Cumhûrî İslâmî*, dan. Ahmed Şühânî, Dânişgâh-ı Âzâdi İslâmî, Vâhid-i Aştîyân, s. 147, 1391.

73. İsmailî, Ali Muhammed *Berresî-yi Mebâniyyi Fikrî Rîşehâyi Târihiyyi Vehhâbiyyet ve Nakşi ân der Ta'âruzâtü Kunûnî Cihâni İslâm: Mutâle'a Mevrîdi Afganistân ve Pakistân*, dan. Ekber Eşrefî, Dânişgâh-ı Azâdi İslâmî, Vâhidî Tahrân Merkezî, s. 165, 1391.

74. Kalipür, Pirüz, *Te'siri Cünbüşü Vehhâbiyyet ber Endişehâ-yi Devrâni Muasır*, dan. Rahime Firdevsî, Dânişgâh-ı Azâdi İslâmî, Vâhidi Ulûmu Tahkikât, s. 152, 1391

75. Kaliyef, Âzer *Peresteş der Kur'an ve Hadîs ez Manzari Şîa ve Vehhâbi (bâ Te'kid ber Şübehât)*, dan. Nasır Rafî'i, Câmîatü'l-Mustayyi'l-Âlemiyye, Reşte-i Tefsîri ve Ulûmu Kur'an, Medrese-i Âli İmam Humeynî, Kum, s. 155, 1384.

76. Kâmil, Muhammed, *Akâidi Vehhâbiyyet ez Didgâhu Ülemâyı Ehl-i Sünnet*, dan. Muhammed Hâdi Yusufğarevî, Mucteme'i Âmuzeşi Âli İmâm Humeynî, Reşte-i Felsefe ve Kelâmi İslâmî, 1384.

77. Kamperipür, Hosrû, *Şefâat ez Didgâhu Kur'an ve Hadîs*, dan. Seyyid Mehdi Kureyşi, Dânişgâh-ı Azâdi İslâmî, Vâhid-i Höy, s. 110, 1389.

78. Karacanlı, Semirâ *Berrâsiyyi Fikhî Akâid ve Ehkâmı Fırkahâyı Dâlle (Vehhâbiyyet ve Şeytân Perestî)*, dan. Gulam Hüseyin Dilâver, Danişgâhı Azadi İslâmî, Vâhidi Meşhed, 1391.

79. Karacanlı, Muhammed Rıza, *Berresî-yi Cünbüşü Vehhâbiyyet ve Te'siri ân ber Emniyyeti Milli Cumhûriyyi İslâmiyyi İrânî*, dan. Merzem Karameşk, Dânişgâh-ı Azâdi İslâmî, Vâhidi Âzâdşehr, s.y. 1391.

80. Kâsimî Şükrî, Ali Muhammed, *Berresî-yi Meşruıyyet-i Ziyâret ez Didgâhu Ehl-i Sünnet bâ Nazari be Şübehâtı Vehhâbiyyet*, dan. Muhammed İbrahîmî, Dânişkede-i İlâhiyyât ve Edyân, Reşte-i Müderrisi Me'ârfi İslâmî, Girâyişi Kur'an ve Mutûnu İslâmî, s. 152, 1391.

81. Kasimî, İbrahim, *Nakd ve Berresî-yi Didgâhhâ-yi Selefi-yi İbn Bâz*, dan. Hamid Melekmekân, Reşte-i Mezâhibi İslâmî, Dânişgâh-ı Edyân ve Mezâhibi Kum, s. 109, 1390.

82. Kâşifi, Muhammed Arif, *Tevhîdi 'İbâdi ez Didgâhu Kur'an*, dan. Muhammed Bakır Sâidi Rüşen, Gürûh-u Fıkh ve Me'ârfi İslâm, Merkezi Cihâni 'Ulûmu İslâmî, s. 128, 1384.

83. Kebirizâde, Hamid, *Tevevül ez Didgâhu Kur'an ve Hadîs*, dan. Ali Kâimî, Reşte-i Ulûmu Kur'an ve Hadîs, Dânişgâh Azâdi İslâmî, Vâhidi Tahrâni Şimâl, 1378.

84. Kelbisâdık Esedî, Muhammed Sıbteyn, *Tercüme-i Kitâbı Vehhâbiyyet, Mebânî-yi Fikrî ve Kârname-i Amelî*, dan. Seyyid Kumeyl Asğari Zeydî, Reşte-i Fıkh ve Me'ârfi İslâmî, Mucteme-i Âmuzeşi Âli-yi Fıkh, s. 192, 1384.

85. Kemerî, Müctebâ, *Siyâset-i Hâricî Amerikâ der Mukâbele bâ İnkılâbı İslâmî İrân bâ Te'kid ber Mes'ele-i Fırkağirâyî Vehhâbiyyet ve Behâiyyet*, dan. Rızâ Celâlî, Dânişgâh-ı Azâdi İslâmî, Vâhid-i Tahrân Merkezi, s. 200, 1391.

86. Keremî, Medine, *Rabita-i Akl ve Dîn ez Didgâhu Molla Sadrâ ve İbn Teymiyye*: dan. Sâid Rahimiyyân, Dânişgâh-ı Şîrâz, Dânişkede-i Edebiyyât ve Ulûmu İnsânî, s. 187, 1388.

87. Kerimî, Firûze, *Şefâat ez Nazari Kur'ân ve Hadîs*, dan. Seyyid Muhammed Bakır Hücçetî, Reşte-i Ulûmu Kur'ân ve Hadîs, Dânişgâh-ı Âzâdi İslâmî, Vâhidi Tahrân Şimâl, s. 149, 1373.

88. Keşkük, Mahmûd Alihânî, *Tekfîri ve Câyigâhu Kelâmiyyi Ân ez Didgâhu Allâme Meclîsî ve İbn Teymiyye*, dan. Seyyid Hasan İslâmî, Dânişgâh-ı Edyân ve Mezâhib, Reşte-i Mezahibi İslâmî, s.199, 1390.

89. Kişâverz, Haydarî, *Te'siri Selefîgerî der Mantikâi Havermiyâne ber Emniyyeti Millî-yi Cumhûru İslâmî İrân*, dan. Seyyid Abdülemir Nebevî, Dânişgâh-ı Azâdi İslâmî, Vâhid-i Kerec, s. 122, 1391.

90. Kiyâmişî, Hayrullah Nîkhâh, *Vehhâbiyyet ez Didgâhu Ehl-i Sünnet*, dan. Hüseyin Kazvîni, Havza-i İlmiyyeyi Kum, Reşte-i Felsefe ve Kelâmi İslâmî, s. 129, 1388.

91. Le'âlî, Mes'ûd, *Mefhûmu Teberrük beyne Şîa ve Vehhâbiyyet*, dan. Muhammed Rızavî, Dânişgâh-ı Âzâdi İslâmî, Dânişkede-i İlâhiyyât ve Me'arifi İslâmî, Reşte-i Ulûmu Kur'ân ve Hadîs, Vâhidi Tahrân Merkezî, s. 110, 1384.

92. Liyâkut, Ali, *Derhâstı Şefaât ez Enbiyâ ve Evlîyâ ez Manzari Farikâyn*, dan. Seyyid Abdülkerim, Reşte-i Ulûmu Kurân ve Hadîs, Mucteme-i Âli-yi İmâm Humeynî, Câmîatü'l-Mustafa el-Alemiyeye, s. 196, 1387.

93. Mecdiniyâ, Nadir, *Vehhâbiyyet, Peydâyîş, Seyri Târihi ve Ârai*, dan. Abdülhüseyin Latifî, Dânişgâh-ı Âzâdi İslâmî, Vâhidi Şehrirey, s. 167, 1392.

94. Mehdî Rızavî, Seyyid Muhammed, *Te'âmülü Beyne'd-Dünyâ ve 'Âlemi Berzâh ez Didgâhu İmâmiyye ve Vehhâbiyye*, dan. Asğarî Dîrbâz, Câmîatü'l-Mustafa el-Alemiyeye, Reşte-i Kelâmi İslâmî, Medrese-i Âli-yi Hikmet ve Dinpejûheşi, Kum, s. 158, 1391

95. Mehdî, Muntazır, *Berresi-yi Mes'ele-i Tevessül ez Didgâhu Mütefekkirâni Şî'i ve Vehhâbi*, Muhammed Mehdî Gürciyân, Câmîatü'l-Mustafeyyi'l-Âlemiyeye, Mecmai Âmuzeş-i Âli İmâm Humeynî, Kum 1384.

96. Mehdiyov, Ağâ Bâlâ, *Şirk ve Eb'âdi ân der Kur'ân*: Muhammed Ali Lisânî Feşârikî, Dânişgâh-ı Terbiyyeti Müderris, Reşte-i Ulûmu Kur'ân ve Hâdis, Dânişkede-i Ulûmu İnsânî, s. 116, 1380.

97. Mes'ûdî, Abdülhâdi, *Tevhîdi 'İbâdi der Kur'ân ve Rivâyet bâ Ruwîkerdi İntikâdi be Nazarâtı İbn Teymiyye*, Reşte-i Kelâm ve Âkâid, Dânişkede-i Ulûmu Hadîs Kum, s. 156, 1388.

98. Meşhedî, Seyyid Muhammed, *Berresî-yi Mukayesehâyı Ma'nâ ve Hudûdu Şirk ez Didgâhu Vehhâbiyyet Hemrâhu Arâyı Şitîyyânî İsnâaşerî ve Ehl-i Tesennün*, dan, Muhammed Mehdî Gürciyân, Dânişgâhı Azâdi İslâmî, Vâhidi Arâk, s.187, 1374.

99. Mirhânî, Şehlâ, *Berresî-yi Şefaât der Âyât ve Rivâyât ve Nakdi Şübehâtı Vâride ber Şefaât*, dan. Mecîd Mu'ârif, Dânişgâh Azâdi İslâmî, Vâhidi Tahrân-ı Şumâl, 1388.

100. Mu'temedî, Müctebâ, *Şefâat ve Tecessümü A'mâl ez Didgâhu Mütakellimîne Şitî ve Vehhâbiyyet*, dan. Abdurrazâ Cemâlzâde, Dânişgâh-ı Azâdi İslâmî, s. 137, 1387.

101. Muhallesî, Muhammed, *Nakd ve Berresî-yi Tatbiki Nazari İmâmiyye ve Selefîyye der Mevzu'u İmâmet*, dan. Şa'bân Dâdâş, Reşte-i Fıkh ve Me'ârifî İslâmî, Müessese-i Âmuzeş-i ve Pejüheş-i İmâm Humeynî, Kum, s. 145, 1385.

102. Muhammedî, Alî Ekber, *Berresî-yi Mes'ele-i Şefâ'ât ez Didgâhu Allâme Tabatabâi ve Fahrurâzî*, dan. Ali Rıza Radibîn, Dânişgâh-ı Kum, Dânişkede-i İlâhiyyât, Reşte-i Felsefe ve Kelâmî İslâmî, s. 158, 1379.

103. Muhammedî, Hasan, *Berresî-yi Fikhî Ziyârât Ehl-i Kubûr ez Didgâhu Mezâhibi Hamse*, dan. Mîr Hasan Âbidiyyân, Dânişgâh-ı Azâdi İslâmî, Vâhidi Kum, s. 189, 1388.

104. Muhammedî, Muhammed İsâ, *Te'sîri Endişehâ-yi Kelâmî İbn Teymiyye ber Vehhâbiyyet*, dan. Ahmed Haydaripûr, Câmîatu'l-Mustafa el-Âlemiyye, Reşte-i Fıkh ve Me'ârifî İslâmî, Girâyîşi Kelâmî İslâmî, Mucteme'i Âmuzeş-i Âli-yi Fıkh, Kum, s. 174, 1386.

105. Muinîzâde, Ebu'l-Fazl, *Berresî-yi ve Nakdi Ahkâm Fikhî Mezerhâ der Mezâhibi Hamse-i İslâmî*, dan. Hüseyin Ahmerî, Dânişgâhı Azâdi İslâmî, Dânişkede-i İlâhiyyat ve Me'ârifî İslâmî, Reşte-i Fıkh ve Mebâniyyi Hukûki İslâmî, Vâhid-i Meşhed s. 169, 1384.

106. Mukaddem, Veliyyullah Nevrûzî, *Tevhîd ve Şirk ez Nazari Teşeyyü' ve Vehhabîyyet*, dan. Ahmed Âbidî, Dânişgâh-ı Kum, Reşte-i Felsefe Kelâmî İslâmî, Dânişkede-i Ulûmu İnsânî, s. 187, 1387.

107. Mukadderî, Fâtma, *Şefâat ve Adli İlâhî bâ Teveccüh be Nakdi Vehhâbiyyün*, dan. Musa Melâyirî, Dânişgâh-ı Azâdi İslâmî, Reşte-i Felsefe ve Hikmeti İslâmî, Vâhid-i Tahrân Merkezî, 1388.

108. Müsevî, Seyyid Emîr, *Câyigâhu ve Tabe'âti Selefîgerî ez Lehâzı Siyasî ve İctmât der Miyânı Kurdhâyi İrân ve Irâk*, dan. Abdurrahman Hasanîfer, Dânişgâh-ı Azâdi İslâmî, Vâhidi Tâkistân, 1390.

109. Müsevî, Seyyid Habîbullah, *Tarihçe-i Peydâyîşi Vehhâbiyyet ve Nakdi Berresî-yi Akâid-i ân*, dan. Behrâm Behrâmî, Dânişgâh-ı Azâdi İslâmî, Vâhidi Zencân, s. 187, 1388.

110. Müsevî, Seyyid Hâmid *Reşdi Radikâlizmi Siyâsî Mezhebî Fırkahâ-yi der Pâkistân ve Te'siri ân ber Emniyyet Millî Cumhûriyyi İslâmî İrân*, dan. Abbas Ali Rehber, Dânişgâh-ı Âzâdî İslâmî, Dânişkede-i Ulûmu Siyâsî, Vâhidi Tahrân Merkezî, s. 160, 1389

111. Muzafferin, Muhammed, *Te vessül ve Şefea'ât ez Manzari Ehl-i Beyt ve Vehhâbiyyet*: Reşte-i Felsefe ve Kelâmi İslâmî, Havza-i İlmiyyeyi Kum, s. 185, 1392.

112. Münâkıb, Seyyid Mustafa, *Nakdi Akâid ve Ârâi Vehhâbiyyet der Mes'ele-i Te vessül bâ İstifâde-i ez Kur'ân ve Sünnet Peyamberi Ekrem*, dan. Muhammed Takî Diyâr, Reşte-i Ulûmu ve Kur'ân ve Hadîs, Dânişkede-i İlåhiyat ve Me'ârifî İslâmî, Dânişgâh-ı Kum, s. 189, 1387.

113. Nâdirî Nejât, Mehdi, *Câyigâhı İmâmet der Mektebi Ehl-i Beyt ve Nakdi ber Faslı imâmet ez Kitabı Usûlü Mezhebi's-Şiati'l-İmâmiyye el-İsnâaşeriyye – Arz ve Nakd-*, Hüseyin Ahmedî, Havza-i İlmiyye-i Hâherân, s. 206, 1392.

114. Nâinî, Asğar Mütevellizâde, *Berresyi Revâbiti İngilistân bâ Vehhâbiyyet der Mantika-i Halic Fars*, dan. Ali Asğar Müntezerî'l-Kâim, Reşte-i Târih, Dânişkede-i Edebiyyat ve Ulûmu İnsânî, Dânişgâh-ı İsfehân, s. 156, 1390.

115. Nakavî, Seyyid Muhammed Haydar, *Endişeyhâyi Hasan b. Ferhan Malikî*, dan. Ussâmü'l-İmâd, Reşte-i Mezâhib-i İslâmî, Mucteme-i Amuzeşi Âlî-yi İmâm Humeynî, Câmîatü'l-Mustafatü'l-Âlemiyye, Kum, s. 161, 1388.

116. Mîr Bâkırî, Seyyid Hüseyin, *Nakdi ve Berresi-yi İthâm be Şia ez Kitâb Ulemâ-i Şia Yakûlûn*, dan. Gulâm Hüseyin Tâcirî, Reşte-i Ulûmu Kur'ân ve Hadîs, Dânişkede-i Usûlüddin, Tahrân, s. 168, 1385.

117. Nâsırâbâdî, Veliyyullâh Muhammedî *Vehhâbiyyet ve Nüfûz der Âfrikâ*, dan. Ali Asğar Halebî, Reşte-i Ulûmu Siyâsî ve Revâbiti Beynelmileli Vezâreti Umûr Hârice, Tahrân, s. 169, 1367

118. Nasrullâhî, Ali, *Berresi-yi İtikâdât ve Efkârı Fırka-i Vehhâbiyyet ez Manzari Kur'ân ve Ehâdis*, dan. Muhammed Ali Rabbî Pür Akdem Sarâyî, Dânişgâh-ı Âzâdî İslâmî, Vâhid-i Tebrîz, s. 161, 1389.

119. Nebeî, Dârâb, *Şirk ez Didgâhı Kur'ân*, dan. Ali Ekber Ğuffârî, Reşte-i Me'ârifî İslâmî ve Teblîğ, Dânişkede-i Teblîğ ve Me'ârifî İslâmî, Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, s. 156, 1370.

120. Necât, Hüseyin Hâdî, *Nakd ve Berresi-yi Tefekkürü Vehhâbiyyet ez Nazari Ülemâ ve Sahibi Nazarân Ehl-i Sünnet*, dan. Ali Rıza Muhtârî, Dânişgâh-ı Âzâdî İslâmî, Vâhidi Fesâ, s. 171, 1388.



121. Necmî, Muhammed Cavîd, *Bid'at ez Didgâhu Kur'an ve Hadîs*, dan. Ahmed Muradhânî, Dânişgâh-ı Azâdi İslâmî, Vâhid-i Tahrân-ı Şumâl, Reşte-i Ulûmu Kur'an ve Hadîs, s. 198, 1377.

122. Ni'meti, Mazhar, *Berresî-yi ve Tatbikî Tefsîri Âyati Sıfâtî Hodâvend beyne Tefsîri'l-Mizân ve Tefsîri'l-Menâr*, dan. Âdil Nâdir Ali, Dânişgâh-ı Râziyyi Kirmanşâh, Dânişkede-i İlâhiyyât, Reşte-i Ulûmu Kur'an ve Hadîs, Ulûmu Kur'an ve Hadîs, s. 213, 1387.

123. Niknâm, Necme, *Câyigâhu Teberrük, ez Nazari Âyâti ve Rivâyât*, dan. Ali Rıza Muhtârî, Dânişgâh-ı Azâdi İslâmî, Vâhidi Fesâ, s. 190, 1389.

124. Nikpey, İhsan, *Berresî-yi Besterihâ ve Terörizm der Hâver-miyâne (Mutâle'a Mevridi'l-Kâide ve Tâlibân)*, dan. Yahyâ Fevzî, Dânişgâhi Beyne'l-Mileli Humeynî, Reşte-i Ulûmu Siyâsî, Kazvîn, s. 158, 1391.

125. Nürpür, Meryem, *Berresî-yi ve Tahlîli Fıkhiyyi Câygâhi Azâdârî ve Mersiye ve Şübehâti Merbût be ân*, dan. Kâmurân Eyzdî, Dânişgâh-ı Azâdi İslâmî, Vâhidi Tâkistân, 1389.

126. Ôğânî, Ma'sume-i Ebrûyi, *Tefsîri be Ra'yhâ ve Tezâdhâ-yı Akîdeti-i Vehhâbiyyet bâ Kur'an'ı Kerîm*, dan. Ferhâd İla'ul-Muhaddisîn, Dânişgâh-ı Azâdi İslâmî, Vâhidi Tahrâni Şimâl, s. 178, 1391.

127. Penâhî, Rukiye, *Şefâat ve Tevessül ez Didgâhu Akl ve Nakl*, dan. Azîzullah Feyyâz Sâbirî, Reşte-i Felsefe ve Kelâmî İslâmî, Dânişgâh-ı Firdevsî-yi Meşhed, Dânişkede-i İlâhiyyat ve Şehîd Mutahharî, s. 145, 1390.

128. Pesendide, Ebu'l-Fazl, *Berresî-yi Vehhâbiyyet ve Nufûzü ân der Şibhi Kâra-i Hind*, dan. Humâyun Himmetî, Dânişkede-i Revâbiti Beyne'l-Mileli, Reşte-i Revâbiti Siyâsî, Vezâreti Umûru Hârice, s. 125, 1374.

129. Pîrjendî, Sânâz, *Selefiyyet ve Hukûku Beşer-i Muasır*, dan. Seyyid Fâtimî, Reşte-i Hukûku Beşer, Dânişgâh-ı Şehîd Beheştî, Dânişkede-i Hukuk, Tahrân, s. 123, 1390.

130. Ra'îti, Muhammed Rıza, *Tevhîdi 'İbâdi ez Manzari İmâmiyye ve Selefiyye*, dan. Ahmed Âbidî, Reşte-i Felsefe ve Kelâmî İslâmî, Dânişgâh-ı Kum, Dânişkede-i İlâhiyyat ve Me'ârifî İslâmî, s. 195, 1386.

131. Ramazânpür, Rübâb, *Tevessül der Miyân Fırakı İslâmî*, dan. Abbas Hümâmî, Dânişgâh-ı Azâd-i İslâmî, Vâhidi Fesâ, s. 146, 1379.

132. Rastgirân, Rıza, *Berrâsiyyi Te'sîri Endişehâyı Selefi ber Gos-tereş İfrâtgirâyı İslâmî bâ Mütâle'a Mevridi Medâris İslâmî Pakistân*, dan. Muhammed Tavhîd Fân, Dânişgâh-ı Azâdi İslâmî, Vâhidi Tahrân Merkezi, s. 189, 1391.

133. Rastikârdâr, Fatıma, *Şefâat ez Manzari Hikmeti Müte'âliye ve İbn Teymiyye*, dan. Mustafa Ahmedî, Reşte-i Felsefe ve Kelâmi İslâmî, Dânişgâh-ı Bakırü'l-Ulûm, Kum, s. 142, 1387.

134. Refî'i, Muhammed Hüseyin, *Nakşi Câyigâhı Mutavvi'ini Vehhâbî der Beseti ve Tesbîti Devlethâ-yı Evvel tâ Sevvômu Su'ûdi*, dan. Veliyyullâh Bozorg Küleysemî, Dânişgâh-ı Beynelmileli İmâm Humeyni, Dânişkede-i İlâhiyyât ve Me'ârifî İslâmî, Kazvîn, s. 190, 1389.

135. Reisiyyân, Ğulâm Rıza, *Ehl-i Beyt ve Tefsîr-i Kur'ân*, dan. Seyyid Muhammed Bakır Hücetî, Dânişgâh-ı Kum, Reşte-i Ulûmu Kur'ân ve Hadîs, s. 169. 1388.

136. Rızavî, Muhammed, *Hükmü Fıkhi Tekfîri ez Didgâhı Vehhâbiyyet*, dan. Seyyid Hüseyin Âmilî, Vâhidi Erdebîl, s.y, 1390.

137. Rızavî, Seyyid Ahmed, *Akâidi Vehhâbiyyet*, dan. Kelbi Sâdık Esedî, Câmîatü'l-Mustafa el-Alemiyye, Mucteme'i Âmuzeş ve Âli Fıkh, Reşte-i Fıkh ve Me'ârifî İslâmî, s.y. 1384.

138. Rızavî, Seyyid Muhammed, *Teberrük der Nezdi Teşeyyü' Mes'ûd La'li*, dan. Dânişgâh-ı Âzadi İslâmî, Vâhidi Tahrân Merkezi, s. 169, 1383.

139. Sâcidî Niyâ, Muhammed, *Berresî-yi Akâidi Selefîyye ez Didgâhı Ehl-i Sünnet*, dan. Seyyid Ali Şehristânî, Reşte-i Kelâmi İslâmî, Merkezi Müdiriyyet-i Havza-i İlmiyyeyi Horasân, s. 165, 1388.

140. Sadâkât, Müctebâ, *Tatavvuru Mes'ele-i Ziyârati Ehl-i Kubûr der Tesennun ve Teşeyyü'*, dan. Mehdi Farmâniyyân, Reşte-i Şiaşinâsi, Dânişgâh-ı Edyân ve Mezâhibi İslâm, Danişkede-i Şiaşinâsi, s. 163, 1390.

141. Sadâkât, Rızâ *Mukâyese-i Tâtbiķi Endiše-i Siyâsi İhwâni'l-Müslimîn bâ Guruhhâyi Selefîyyi Tekfîri*, (bâ Tekîd ber Sâzmân-ı Kâide), dan. Celîl Rahîmî Cihânâbâdi, Dânişgâh-ı Âzadi İslâmî, Vâhidi Meşhed, s. 147, 1389.

142. Sâdât-ı Alevî, Raziye, *Nakd ve Berresî-yi Fıkhi Vehhâbiyyet der Tahrîb-i Kubûru Eimme ve Şefa'ât, Tevessül ve Teberrük*, dan. Veliyyullâh Melekütifer, Reşte-i Fıkh ve Me'ârifî İslâmî, Câmîatü'l-Mustafa el-Alemiyye, s. 126, 1392.

143. Sadîķi Mirzâyî, Fatıma *Tevessül der Kur'ân ve Hadîs*, dan. Muhammed Hüseyin Teberrâiyyân, Dânişgâh-ı Âzadi İslâmî, Reşte-i Ulûmu Kur'ân ve Hadîs, Vâhidi Tahrân Merkezi, s. 174, 1380

144. Sâķi, Emîr Hüseyin, *Ta'zîmi Şe'âri'l-İlâhi ez Manzari Kur'ân ve Rivâyat*, (bâ Te'ķid ber Azâdâri ve Reddi Şübehâti Vehhâbiyyân), dan. Muhammed Nakîbzâde, Câmîatü'l-Mustafa el-Âlemiyye, Reşte-i Fıkh ve Me'ârifî İslâmî, s. 145, 1387.

145. Sâkî, Mecîd, *Nakşi Devleti Su'udî der Gostereşi Vehhâbiyyet der Kişverhâ-yi Hemcivâr (Pâkistân, Bahreyn) der Yek Dehe Ahîr*, dan. Asğari Pertû, Dânişgâh-ı Tahrân, Reşte-i Ulûmu Siyâsî, s. 155, 1376.

146. San'atî, Sümeyye, *Sûgvârî ez Nazari Mezâhib*, dan. Ekber Ahmedipûr, Dânişkede-i İlâhiyyât ve Me'ârif-i İslâm-i Şehîd Mutahhârî, Dânişgâh-ı Firdevsî-yi Meşhed, s. 147, 1390.

147. Seccâdî, Seyyid Hüseyin, *Berresî-yi Bünyâdi Fikri Vehhabiyyet ve Nakdi ân*, dan. Abdurriżâ Cemalzâde, Dânişgâhı Âzâdi İslâmî, s. 201, 1386.

148. Selâçikâ, Sirûs, *Te'sîri Endişe-i Vehhâbiyyet ber Revâbiti beyne Şîa ve Sünnî*, dan. Mehdi Hüseyinî Bakrî, Dânişgâh-ı Âzâdi İslâmî, Vâhidi Baft, s. 137, 1390.

149. Seyyid Hüseyinî, Seyyid Sâdık, *Tevhîd ez Didgâhu Teşeyyü' ve Vehhâbiyyet*, Ahmed Beheştî, Reşte-i İlâhiyyât ve Me'ârif-i İslâmî, Dânişgâh-ı Kum, Merkezi Terbiyyeti Müderrisi, s.y, 1371.

150. Sübhânî, Muhammed Hüseyin, *Berrasî ve Nakdi "Keşfü's-Şüpehât fi't-Tevhîd" Muhammed b. Abdülvehhâb*, dan. Abdurrahman Süleymânî, Câmîatü'l-Mustafa el-Alemiyye, Reşte-i Fıkh ve Me'ârif-i İslâmî, Girâyişi Felsefe-i İslâmî, Medrese-i Âli-yi Fıkh ve Me'ârif-i İslâmî, s.y. 1389.

151. Şehâbî, Ru'yâ, *Nazariyyeyi Te'vîl ez Nazari İbn Teymiyye ve Allâme Hillî*, dan. Muhammed Rıza İrsâdî Niyâ, Dânişgâh-ı Âzâdi İslâmî, Reşte-i İlâhiyyat ve Me'ârif-i İslâmî, Girâyişi Felsefe ve Hikmeti İslâmî, Dânişkede-i Ulûmu İnsânî, Vâhidi Kirmanşâh, s. 205, 1388.

152. Şehzâdenjâde, Mehrengiz, *Berresî-yi Fıkhî ve İ'tikâdiyyi Fıraki Vehhâbiyyet*, dan. Ali Mehdizâde Şehrî, Dânişgâhı Âzâdi İslâmî, Vâhidi Ceyrfet, s. 178, 1390.

153. Şerîf, Mir İmad, *Pejûheşî der Nakdhâyi Allâme Emînî ber Minhâcû's-Sünne*, dan. Emîr Tevhîdî, Dânişgâh-ı Âzâdi İslâmî, Reşte-i Ulûm-u Kur'ân ve Hadîs, Gurûhu İlâhiyyât ve Me'ârif-i İslâmî, Dânişkede-i Edebiyyât ve Ulûmu İnsânî, Vâhid-i Tahrân Merkezi, s. 187, 1389.

154. Şerîfi Niyâ, Ali Ekber, *Şivehâ-yı Nufûz ve Gostereşi Vehhâbiyyet der Şibh-i Kâra-i Hind*, dan. Sâdık Zibâ Kelâm, Dânişgâh-ı Âzâdi İslâmî, Reşte-i Ulûmu Siyâsî, Tahrân Merkezi, s. 196, 1377.

155. Şeyhül-İslâmî, Seyyid Muhsin, *Berresî-yi İ'tikâdi-Siyâsi Peyrâmûnu Vehhâbiyyet ve Nizâmî Âli Su'ûd*, dan. Ali Asğar Halebî, Dânişgâh-ı İmâm Sadık, Reşte-i Ulûmu Siyâsî ve Me'ârif-i İslâmî, 1368.

156. Şîrâzî, Seyyid Velî, *Berresî-yi Çaltşâyı Siyâsî Mevcûd Ferârûyi Şîa bâ Selefîhâyî'l-Kâ'ide bâ Te'kîd ber Kîşverhâyı Hem-sâyeyi İrân*, dan. Hamid Melekmekân Dânişgâh-ı Âzâdi İslâmî, Vâhidi Baft, s. 145, 1389.

157. Şîrincânî, Meryem, *Berresî-yi Şiyvehâyı Teblîğî-yi Vehhâbiyyet bâ Te'kîdi ber Fa'âliyyethâyı Arabistân*, dan. Hamid Melekmekân, Reşte-i Mezâhib-i Kelâmî, Dânişgâh-ı Edyân ve Mezâhib, Kum, 1390.

158. Şîrvânî, Abdülmuhammed *Berresî-yi Tatbîkî Mebâniyyi Fikrî ve Ârâ-i Kelâmî Allâme Hillî ve İbn Teymiyye der Bâb-ı Şirket*, dan. Ali Muhammed Sâcidî, Dânişgâh-ı Şîrâz, Dânişgede-i Edebiyyât ve Ulûmu İnsânî, s. 168, 1388.

159. Tâbân, Ca'fer, *Nakd ve Berresî-yi Efkâr İbn Teymiyye der Kur'ân ve Hadîs*, dan. Mahmûd Fazıl Mutlakyezdi, Reşte-i Ulûmu Kur'ân ve Hadîs, Dânişkede-i İlahiyyât ve Me'ârifî İslâmî, Dânişgâh-ı Firdevsî, Meşhed, s. 148, 1391.

160. Tahanmeneş, Ali Rızâ, *Berresî-yi Guruhhâyı Siyâsî der Irakı Cedîd ve Te'sîri ân ber Emniyeti Milli Cumhuriyeti İslâmiyyi İrân (Mutâle'a Mevridi Ceriyânu Selefî)* dan. Suruş Fethî, Dânişgâhı Azâdi İslâmî, Vâhidi Azâdşehr, s. 181, 1391.

161. Takavî, Nercis, *Nakd ve Berresî-yi Ahkâm Fikhî-yi Mezhebi Vehhâbiyyet*, dan. Muhammed Ali Kurbânî, Dânişgâh-ı Firdevsî Meşhed, Reşte-i İlahiyyat ve Me'ârifî İslâmî, s. 170, 1391.

162. Takavî, Seyyid Muhammd Ali, *Tercüme-i Kitâb Fırka-i Vehhâbî ve Pâsuh be Şübehâti anhâ be Zibân-ı Urdû*, Seyyid Esed Âli Nakavî, Câmîatü'l-Mustafa el-Âlemiyye, Reşte-i Fıkh ve Me'ârifî İslâmî, Mucteme-i Âmuzeşi Âli-yi Fıkh, s. 185, 1384.

163. Talâyî, Ğulâm Ali, *Şefâat der Kur'ân ve Rivâyât*, dan. Ali Rızâ Muhtarî, Dânişgâh-ı Âzâdi İslâmî, Vâhidi Fesâ, s. 210, 1390

164. Tevekkülü, Aliyyullah, *Tevekkül ez Manzari Kur'ân ve Hadîs*, dan. Ali Rıza Muhtarî, Reşte-i İlahiyyât ve Me'ârifî İslâmî Girâyışı Ulûmu Kur'ân ve Hadîs, Danikede-i Ulûmu İnsânî, Dânişgâh-ı Âzâdi İslâmî, Vâhidi Fesâ, s. 178, 1390.

165. Tîbâ Kânâ, Hasan Ali, *el-Vehhâbiyye beyne'l-İ'tidâl ve't-Tefrît*, dan. Muhammed Bakır Kayyûmî, Câmîatü'l-Mustafa el-Âlemiyye, Mucteme-i Âmuzeşi Âli-yi İmâm Humeynî, Kum, s. 181, 1392.

166. Ustûrî, Beşîr Ahmed, *Hakîkati Tevhîd ez Nazari İmâmiyye "Muhakkik Tûsî ve Şehîd Mutahharî" ve Vehhâbiyyet "İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdülvehhâb"* Reşte-i Felsefe İslâmî, Mucteme-i Âmuzeşi Âli İmâm Humeynî, Câmîatü'l-Mustafa el-Âlemiyye, s.y, 1387.

167. Uyuzoğlu, Tûran, *Berresî-yi Muğayerâthâyı Fıkhiyyi Vehhâbiyyet bâ Fıkhi Mezâhibi Erba'â*, dan. Ferec Behzâd, Danişgâhı Azâdi İslâmî, Vâhidi Erbil, s. 196, 1391.

168. Vahidî, Seyyid Cevâd, *Nakd ve Berresî-yi Didgâhhâ-yı Abdülcebbâr Mu'tezilî, Ebû Bekir Bakillânî, İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdülvehhâb der Bâre İmâmet*, dan. Seyyid Muhammed Müsevî, Reşte-i Fıkh ve Me'arifi İslâmî, Muctme'i Âmuzeş ve Âli-yi Fıkh, Câmîatü'l-Mustafa el-Alemiyye, s. 184, 1387.

169. Zari'kâr, Hüseyin, *Berresî-yi Bid'at ve Sünnet ez Manzari Kur'an ve Hadis*, dan. Emîr Tevhîdî, Reşte-i İlâhiyyat ve Me'arifi İslâmî, Girâyeşi Ulûmu Kur'an Ehâdis, Dânişkede-i Edebiyyât ve Ulûmu İslâmî, Dânişgâh-ı Azâdi İslâmî, s.187, 1388.

170. Zekî, Muhammed İbrahim, *Berrâsiyyi Mebânî Kelâmiyyi Vehhâbiyyet der Mevridi Tevhîd ve Şirk*, dan. İzzüddîn Rızâ Necâd, Reşte-i Fıkh ve Me'arifi İslâmî, Câmîatü'l-Mustafa el-Alemiyye, Medrese-i Âli-yi Fıkh ve Me'arifi İslâmî, s. 179, 1384.

171. Zûzenî, Ali Zengûî, *Tezâdı Vehhâbiyyet bâ Diyöbendiyye (Vehhâbiyyet ez Didgâhı Diyöbendiyye)*, dan. Hüseyin Recebî, Havza-i İlmiyye-i Kum, Reşte-i Felsefe ve Kelâmi İslâmî, s. 187, 1390.

## 2.2. Üçüncü Seviye Seminer Risaleleri

1. Abdîpûr, Hasan, *Ceriyânşinâsiyyi Selefîgeriyyi Mu'âsır*, dan. Gulâmırzâ Behrûzlek, Reşte-i Felsefe ve Kelâmi İslâmî, Havza-i İlmiyye-i Kum, 1390.

2. Ali Döst, Abdürrezzâk, *Nakd ve Berresî-yi Didgâhı İbn Teymiyye der Mevridi Âyâti Merbût ve Hazreti Ali*, dan. Muhammed Rıza Zâmîrî, Reşte-i Mezâhibi İslâmî, Girâyeşi Kelâmi İslâmî, Mu'âveneti Pejuheşi Havzahâ-yi İlmiyyeyi Kum, s. 181, 1389.

3. Bakırî, İsâ, *Berresî-yi Mi'yârı Tekfir der Mezâhibi İslâmî*, dan. Hüseyin Recebî, Reşte-i Felsefe ve Kelâmi İslâmî, Havza-i İlmiyyeyi Kum, s.188, 1390.

4. Ca'ferî, Abbâs, *Seyri Târihi ve Peydâyişi Fırkahâ-yi Vehhâbiyyet ve Amelkerdi ân*, dan. Seyyid Muhammed Hâdî, Müessese-i Âmuzeşi ve Pejuheşi İmâm Humeynî, Kum, s. 170, 1379.

5. el-İrâdî, Yunûs Ali, *et-Teberrük ve Câyiğâhı ân ez Didgâhı Ferikayn*, Abdullah Evra'î Mü'mînî, dan. Resul Rızavî, Havza-i İlmiyyeyi Kum, Reşte-i Felsefe ve Kelâm, s. 118, 1389.

6. Hamidî, Kerim, *Şefâ'at der Kur'an-ı Kerim*, Havza-i İlmiyye-i Kum, Reşte-i Felsefe ve Kelâmi İslâmî, s. 180, 1391.

7. Hoddâdî, Ruhullah, *Nakşi Vâsitahâ der Âlem*, dan. Muhammed Rızâ Murtezavîniyâ, Merkezi Müdiriyyeti Havza-i İlmiyye-i Kum, s. 122, 1389.

8. İlmü'l-Hudâ, Seyyid Muhammed Hüseyin, *Şirk ez Didgâhu Kur'an*, dan. Muhammed Hâdî Ma'rifet, Havza-i İlmîyye-i Kum, Merkezi Terbiyeti Müderris, s. 181, 1372.

9. Mahmûdî, Mahmûdyâr, *Şefa'at ez Didgâhu Farikâyn*, dan. Abdülkerim Âbidînî, Havza-i İlmîyye-i Kum, Reşte-i Felsefe ve Kelâmı İslâmî, s. 162, 1389.

10. Muntazirî, Hasan, *Berresî-yi Selefîgerî der Şibh-i Kara Hind*, dan. Necmüddîn Tabesî, İlmîyyeyi Kum, Reşte-i Felsefe ve Kelâmı İslâmî, s. 163, 1388.

11. Müsevî, Seyyid Müctebâ, *Berresî-yi ve Nakdi Ârâ ve Endişehâ-yı Selefî Doktor Yusuf Karadâvî*, dan. Mehdi Fermâniyyân, Reşte-i Felsefe ve Kelâmı İslâmî Havza-i İlmîyye-i Kum, s. 155, 1390.

12. Necât, Masume Nâdir, *Şirk ve Eb'âdi ân der Kur'an*, dan. Muhammed Ali Mehdevîrâd, Reşte-i Ulûmu Kur'an ve Hadîs, Dânişkede-i Usûlüddîn, Kum, s. 158, 1378.

13. Rahimî, Seyyid Daryûş, *Berresî ve Nakdi Selefîyye der Şimâli Afrikâ*, dan. Mehdi Fermâniyyân, Reşte-i Felsefe ve Kelâmı İslâmî, Havza-i İlmîyye-i Kum, 1388.

14. Sâlihî, Abbâs Ali, *Hayâti Berzahî ez Nazari Vehhâbiyyet*, dan. Mehdi Fermâniyyân, Reşte-i Felsefe ve Kelâmı İslâmî, Havza-i İlmîyye-i Kum, s. 178, 1384.

15. Şehrî, Ali Mehdîzâde, *Berresî-yi İhtilâfât Muhammed b. Abdülvehhâb ve Ahmed b. Hanbel*, dan. Rıza İlhamî, Havza-i İlmîyye-i Kum, Reşte-i Felsefe ve Kelâmı İslâmî, s. 167, 1390.

### Sonuç

İran'da XIX. asrın başlarında Vehhâbiliğin iddialarına cevap vermek üzere başlayan telifât süreci günümüze kadar hız kesmeden devam etmiştir. Bu amaçla Şii ulemânın Vehhâbilik üzerine yazmış olduğu eserlerin sayısı adeta müstakil bir literatür haline gelmiştir. Nitekim bibliyografik olarak derlediğimiz eserlerin başlıklarından da anlaşılacağı üzere, İran'da hem medreselerin bitirme risâlelerinde hem de üniversitelerin lisansüstü tezlerinde Vehhâbilik konusu çok yönlü bir şekilde ele alınmıştır. Vehhâbilik, sadece görüşleri reddedilen bir fırka olmaktan çıkmış, birçok boyutuyla bilimsel araştırmaların konusu olmuştur. Derlediğimiz eserlerin başlıklarından hareketle öne çıkan belli başlı konuları şöyle özetlemek mümkündür:

1- Müstakil bir mezhep olarak değerlendirilen Vehhâbiliğin tarihsel süreci, genel fikhî ve itikadî görüşleri, Vehhâbilik eleştirisi, Sünnî ulemanın Vehhâbilik hakkındaki görüşleri, Vehhâbiliğin Selefîlik ile ilişkisi, diğer dört mezhepten ayrıştıkları yönler.

2- Siyasi ve dini bir organizasyon olarak Vehhâbiliğin teşekkül süreci, faaliyetleri, Suudi Arabistan devleti ile olan ilişkisi, el-Kaide gibi çağdaş Selefi gruplarla ilişkisi, Ortadoğu, Asya ve Hind kıtasındaki faaliyetleri, İslâm dünyası için tehdit olarak görülmesi, Sünnilik-Şiilik ilişkisi üzerindeki etkileri, İran İslâm Cumhuriyetine yönelik faaliyetleri.

3- Vehhâbiliğin öne çıkan görüşlerinin analizi, Vehhâbilik ve Şiâ'ya göre tevhid ve şirk, Vehhâbiliğin akâid nazariyesinin temeli olarak tevhîd, Kur'an ve Sünnet'e göre tevhîd ve şirk, Sünnî ülemâya göre şirk, Muhammed b. Abdulvehhâb'ın tevhîd hakkındaki görüşleri, Şiâ'nın tekfir edilmesi, Vehhâbiliğe göre, tekfirin fikhî boyutu, İslam mezheplerinde tekfir olgusu, Vehhâbiğe göre bid'at, İslam mezheplerinin bid'at hakkındaki genel görüşleri.

4- Vehhâbilerin Şiiliği eleştirdiği konular ve bunlara verilen cevaplar, imamet, kabir ehli ve kabirlerin ziyaret edilmesinin dinî hükümleri, İslam Mezheplerinin 'kabirleri ziyaret' konusundaki görüşleri, Kur'an ve hadislerle göre Ehl-i Beyt imamlarının kabirlerini ziyaret etmenin hükmü, şefaatin dinî hükmü, Şiilik ve Sünniliğe göre peygamberlerden ve evliyadan şfaat dilemenin hükmü, diğer mezheplere göre şefaatin dinî hükmü, Kur'an ve hadilerde şfaat, şefaatin insanlar üzerindeki manevi faydaları, tevessül, dinî hükmü ve Vehhâbî ülemanın tevessül hakkındaki görüşleri, Kur'an ve hadise göre tevessülün hükmü, tevessülün fihki boyutları, İslam mezheplerine göre tevessül ve teberrük, Kur'an'ın tahrifi meselesi,

5- Vehhâbiliğin kurucusu ve öne çıkan tarihi ve çağdaş figürlerden Muhammed b. Abdulvehhab ve onun itikadî görüşleri, İbn Teymiyye ve onun Vehhâbilik üzerindeki tesirleri, İbn Teymiyye ve Allame Hillî, Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Abdulvehhab arasındaki ihtilaf- lar, Abdullah b. Bâz ve Şiilik hakkındaki görüşleri, Kur'an'ın tefsirindeki Allâme Tabatabâi ve Reşid Rızâ'nın karşılaştırılması.

Sonuç olarak İran'da Vehhâbilik üzerine yapılan çalışmalarda, Vehhâbiliğin tarihsel ve siyasi boyutunu kapsayan müstakil araştırmaların yanı sıra itikadî açıdan Vehhâbî görüşleri eleştiren çalışmaların da önemli bir yekûn tuttuğu söylenebilir. Bu anlamda Şiilerin Vâhhâbilik algısını oluşturan bu eserler adeta bir külliyat görünümünü arz etmektedir. Buradan hareketle konu ile ilgili yapılacak akademik araştırmalara önemli bir katkı sunacağını umduğumuz bu bibliyografik çalışmanın, Şiâ'ya göre Vehhâbiliğin farklı yönlerini anlamak ve tartışmak üzere kaynak taraması yapmak isteyen akademisyen ve diğer araştırmacılar için bir referans olma niteliği taşıyabileceğini söyleyebiliriz.

**Kaynakça**

- Ali, Avcu, "İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı'nda Yapılan Yüksek Lisans Tezlerinin Bir Değerlendirmesi", *İslâmi Araştırmalar=Journal of Islamic Research*, 2/29 (2018), 399-421
- Bozkurt, Muhammet İlyas, *İnhiraf Kırılma; İslam Mezheplerinin Tarihsel Süreci*. İstanbul: Revizyon Yayınları, 2015.
- Demir, Ahmet İshak - Kaba, Gülsüm. "Mezhepler Tarihi Akademik Yayınlar Bibliyografyası". *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları IV/2* (2011), 185-254.
- Demir, Ahmet İshak - Usburak, Pervin. "Mezhepler Tarihi Akademik Makaleler Bibliyografyası". *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları V/1* (2012), 141-208.
- Deniz, Yıldırım. "Orta Doğuda Şii-Vehhâbi Mücadelesi", *TESAM Akademi Dergisi - Turkish Journal of TESAM Academy*, 1/5 (2018), 63 - 95.
- Emîn, es-Seyyid Muhsin *A'yânü's-Şî'a*. Beyrut: Dârü't-Te'âruf, 1973.
- Gaskell, Philip. *A new introduction to bibliography*. New Castle, Del: Oak Knoll Press, Reprinted with corrections in 1995., 2007.
- Sönmez Kutlu,. "Ebû Mansûr Maturidî ve Mâturidî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya". İmam Mâturidî ve Maturidilik. Haz. Sönmez Kutlu, (Ankara: Otto Yayınları) 2017, 441-504
- Ömer Faruk Teber - Doğan Kaplan, "Hasan Onat'ın Danışmanlığında Alevilik-Bektaşilikle İlgili Yapılan Lisansüstü Tezlerin Değerlendirilmesi, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 1/17 (2021), 507-524.

**Veritabanları:**

- UT, Library, Tahran Üniversitesi Kütüphanesi. "aThe Central Library and Documentation Center of Tehran University". 16 Ekim 2023. <https://library.ut.ac.ir/fa>
- INL, Iran National Library, "Pâyigâh-i İttilât-i Resânî-yi Kitâbhânehâ-yi İrânî". 16 Ekim 2023. <http://www.lib.ir/fa>
- AQ, Azâdi İslâm Kum Üniversitesi. "Kitâbhâne-i Merkezi" 16 Ekim 2023. <http://azad-qom.ac.ir/>
- MIU, Uluslararası al-Mustafa Üniversitesi, "Kitabhâne-i Câmiatu'l-Mustafa" 16 Ekim 2023. <http://dlib.miu.ac.ir/faces/home.jsp>
- DTI, Defteri Tebliğât-i İslâmî, "Kitaphâne-i Dicalî Defteri Tebliğât-i İslâmî", 16 Ekim 2023. <http://dl.islamicdoc.org/faces/home.jsp>



### **Extended Summary**

Bibliographic studies play a vital role in the realm of academic and scientific research, offering a methodical approach to cataloging and assessing literature. These studies, categorized either as systematic or analytical, are indispensable as secondary or tertiary sources. They compile comprehensive lists of writings unified by common factors like subjects, languages, periods, or themes. A typical bibliography entry for a book includes essential details such as the author(s), title, publisher, and date of publication. In contrast, an entry for a journal article encompasses the author(s), article title, journal title, volume, pages, and publication date. These bibliographies are instrumental in streamlining the research process, providing easy access to relevant and reliable sources, and thereby accelerating academic inquiries.

The significance of bibliographic studies is further heightened in fields like religious sciences, where the exponential growth of literature necessitates discerning and systematic cataloging. In Iranian academic circles, particularly, there's a significant focus on Wahhabism, a subject deeply influenced by both historical and contemporary contexts. The genesis of this focus can be traced back to the early 19th century, spurred by reactions to Wahhabi attacks on sacred Shia sites. This historical context set the stage for a rich and diverse scholarly engagement with Wahhabism in Iran, which has evolved considerably, especially following the 1979 Iranian Islamic Revolution. This event marked a turning point, transforming individual scholarly pursuits into a more institutionalized form of literature, serving both religious and political ends.

Iran's educational system, featuring a dual structure of traditional religious schools (madrasas or hawza ilmiyya) and modern university religious faculties, reflects this scholarly dichotomy. Madrasas, integral to the country's religious and cultural heritage, focus on the Imāmīte Shia sect and offer comprehensive teachings in Islamic sciences. Meanwhile, university faculties provide a modern perspective on religious studies. The synergy between these educational frameworks enriches the religious scholarship in Iran, enabling a multifaceted exploration of religious studies.

The extensive body of work on Wahhabism in Iran, spanning its historical evolution, doctrinal critiques, and political implications, forms a significant part of Shia scholarly discourse. These studies not only contribute to the understanding of Shia perspectives on Wahhabism but also serve as an invaluable resource for researchers and academics delving into this complex subject. The bibliographic work in this area is not merely a collection of academic outputs; it

reflects the ongoing dialogue and evolving perspectives within the Iranian religious and academic communities.

Bibliographic studies facilitate access to a wide array of sources, aiding in the selection of discipline-specific and high-quality materials, thereby ensuring rigorous academic research. They enable researchers to conduct comprehensive reviews of their subjects, saving valuable time by directing them to pertinent resources and enhancing their skills in source identification and evaluation. In the case of religious sciences, and specifically studies on Wahhabism, bibliographic works are crucial in navigating the expansive and often complex terrain of literature.

The proliferation of publications in the field of religious sciences, including those on Wahhabism, underscores the need for bibliographic studies that are both disciplinary and subject-centered. These studies compile academic works and publications on specific topics, providing an accessible resource for researchers and interested parties. In religious sciences, especially in areas like Shia studies of Wahhabism, the growing body of literature necessitates such bibliographic endeavors to manage and disseminate knowledge effectively.

The academic investigation of Wahhabism in Iran, stemming from historical reactions to Wahhabi doctrines and actions, has produced a substantial and diverse range of scholarly works. This body of literature, initially sparked by early 19th-century events, has undergone significant evolution, especially in the post-revolutionary era. The Iranian Islamic Revolution of 1979 was a catalyst that transformed individual scholarly efforts into a more structured and institutionalized form of literature, serving as both a religious and political tool.

In Iran, the educational landscape, comprising traditional religious schools and modern university religious faculties, embodies a comprehensive approach to religious scholarship. Madrasas, or *hawza ilmiyya*, play a pivotal role in disseminating religious knowledge, focusing on the *Imâmîte* Shia sect. These institutions provide in-depth teachings in various Islamic sciences, aiming to train students as religious leaders. On the other hand, modern religious education in universities, which began in the mid-20th century, offers a broader perspective on Islam and other religions. Students in these faculties are trained as clerics, academics, and researchers. The interaction between traditional madrasas and university faculties fosters a mutual recognition of academic formations, enhancing the depth and breadth of religious scholarship in Iran.

The extensive literature on Wahhabism in Iran, encompassing various aspects such as its historical development, doctrinal critiques, and political implications, not only forms a significant part of Shia

scholarly discourse but also serves as a critical resource for researchers and academics exploring Shia perspectives on Wahhabism. The bibliographic work in this area, therefore, is not just a compilation of academic outputs but a reflection of the ongoing dialogue and evolving perspectives within the Iranian religious and academic communities. This bibliographic study is expected to contribute significantly to academic research on the subject, offering a reference for academics and researchers interested in understanding and discussing the different facets of Wahhabism from a Shia perspective.

## Anadolu'da Alevî Ocakları ve Gruplar

Alevi Hearths and Groups in Anatolia

Prof. Dr. Cenksu ÜÇER, Ankara Okulu Yayınları, Ankara: 2019,  
512 sayfa.

Hasan ÖZARSLAN\*

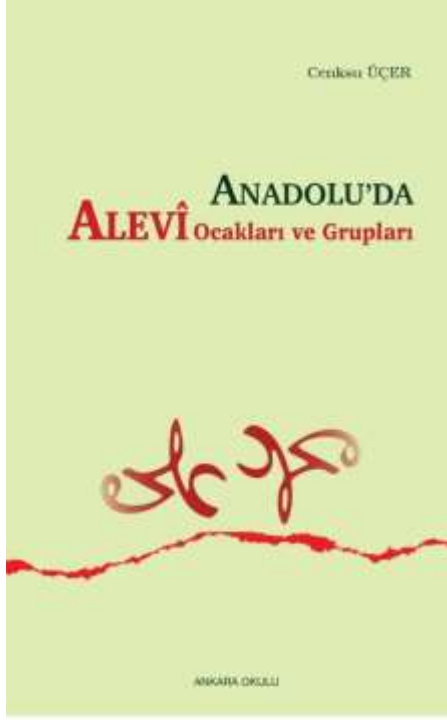
### Öz

Alevi nitelemeli gelenek üzerine yapılacak çalışmalarda, geleneğin tarihi, teolojik ve güncel boyutunu bütüncül olarak ele almak oldukça önemlidir. Bu nedenle çalışmalarda gelenek mensuplarının, “boy, soy, aşiret” yapılanmasına dayanan göçebe/yarı göçebe yaşam tarzını göz önünde bulundurmak, geleneğin tarihi sürecinin bilinmesine; keşif ve ilham merkezli epistemolojik kabullerini dikkate almak da tasavvufi anlayışa/tarikat yapılanmasına dayanan dini/teolojik konumunun anlaşılmasına katkı sunar. Diğer yandan geleneksel dünya görüşünün verileriyle inşa edilen kabullerin, göç, şehirleşme, kitlesel eğitime erişim gibi modern zamanların çıktıkları sonucunda tartışmaya açılması, geleneksel kurumların/rollerin işlevini yer yer modern kurumlara/rollere bırakması gibi bazı hususlar da Alevi nitelemeli gelenek mensuplarının güncel durumunu ele almayı zorunlu kılar. Cenksu Üçer tarafından kaleme alınan *Anadolu'da Alevî Ocakları ve Grupları* isimli eser, konuları bu çerçevede ele almaya özen gösterir. Eserde Alevi nitelemeli geleneğin tarihi, teolojik ve güncel durumu, disiplinler arası kapsayıcı bir yaklaşımla ve mezhepler tarihinin betimleyici üslubu ile ele alınır. Bu bakımdan eser, alana katkı yapma potansiyeline sahip, akademik anlamda veya popüler düzeyde konuya ilgi duyanlara hitap eden bir çalışmadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Alevilik, Gelenek, Ocaklar, Gruplar.

\* Milli eğitim Bakanlığı, hasanozarслан@yahoo.com / <https://orcid.org/0000-0001-9513-157X>

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
05.11.2023	27.11.2023	31.12.2023
DOI	10.18403/emakalat.1199766	



“Alevî nitelemeli geleneğin”<sup>1</sup> tarihi, teolojik, güncel ve ideolojik yönlerini ele alan akademik nitelikte veya popüler düzeyde pek çok çalışma yapılmıştır.<sup>2</sup> Konuya dair akademik nitelikte çalışma yapan disiplinler arasında ilahiyat bilimleri hatırı sayılır bir yere sahiptir. İlahiyat kökenli akademisyenler, alana yadsınamayacak düzeyde büyük katkı yapmıştır.<sup>3</sup> Prof. Dr. Cenkşü Üçer tarafından yapılan *Anadolu’da Alevî Ocakları ve Grupları* adlı çalışma da bu alana sunulan katkıya bir örnektir.

Üçer, önsözde Alevî nitelemeli gelenek üzerine yapılacak çalışmalarda bu geleneğe hâkim olan üç ana karakterin dikkate alınmasını salık vermektedir. Burada sırasıyla (i) gelenekte var olan “boy, soy, aşiret” yapılanmasına dikkat çekmekte, (ii) geleneksel yapının ağırlıklı olarak göçebe ve(ya) yarı göçebe hayat şartlarında

<sup>1</sup> “Alevî nitelemeli gelenek” kavramsallaştırmasına daha sonra değinilecektir.

<sup>2</sup> Ali Yaman, “Alevilik ve Bektaşilik Alanında Üniversitelerde Gerçekleştirilen Akademik Çalışmalara İlişkin Genel Bir Değerlendirme”, *Alevî ve Bektaşî Yayınlarının Temel Sorunları, Çözüm Önerileri*, 13. Bilim Danışma Kurulu Toplantısı, 26-28 Şubat 2010, ed. Gıyasettin Aytaş vd. (İlgaz: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi 2010), 34-41.

<sup>3</sup> Şeref Göküş, “İlahiyat Alanında Yapılan Alevilik-Bektaşilik Çalışmaları: Bibliyografik Bir Deneme”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 7/13 (2014), 159-195; Ahmet İshak Demir - Gülsüm Kaba, “Mezhepler Tarihi Akademik Yayınlar Bibliyografyası”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Aralık 2011), 185-254; Ahmet İshak Demir - Pervin Usburak, “Mezhepler Tarihi Akademik Makaleler Bibliyografyası”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Temmuz 2012), 141-208; Fevzi Rençber, “İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalında Alevilik Üzerine Yapılan Alan Çalışmalarının Bilim Üretimine Katkısı”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Aralık 2017), 455-470.

şekillendiğine vurgu yapmakta, (iii) anılan yapılanmanın dinî ve sosyal boyutunu inşa eden asli unsurun, tasavvuf anlayışı/tarikat yapılanması olduğunu ifade etmektedir. *Bu yöntem önerisinin, eseri alanda yapılan diğer çalışmalardan ayıran başlıca özelliklerden biri olduğu söylenebilir.*

Alevî nitelemeli geleneğe hâkim olan üç ana karakterin anılan yöntem çerçevesinde çalışmaya yansıtıldığı görülebilir. Çalışmada ilahiyat, tarih, teoloji ve sosyoloji gibi farklı disiplinlerin işe koşulması metnin kapsayıcı niteliğini artırmış ve ona disiplinler arası bir zenginlik katmıştır denilebilir. *Ancak bu kapsayıcılık çalışmada, paradoksal bir şekilde metnin orantısız olarak genişlemesine, bazı tekrarlarla kapsam dışı bilgi yığınları oluşmasına sebep olmuştur. Elimizdeki çalışmanın gerek içerik planlaması gerekse hacmi anılan bu paradoksu içermektedir.*

Üçer'in, "Alevî nitelemeli gelenek" üzerine yapılacak çalışmalarda göz ardı edilen "Yol bir, süre bin bir" ilkesini, çalışmada uygulamaya çalıştığı gözlemlenmektedir. Üçer "Geleneksel Alevilik" vurgusu yaparak metodik ve sistematik bir eserde bulunması gereken ölçütleri sıralar. Ardından da Alevî nitelemeli geleneğe ait kabullerin, tasavvufî anlayışların, yol ve süreğin, adap ve erkânın geleneğin içinde var olan çeşitliğin dikkate alınarak işlenmesi gerektiğini vurgular (s. 13). Buna ilave olarak "Alevî gelenek" ile bağlı bulunan *tasavvuf anlayışını, "ocaklar" ile geleneksel örgütlenme biçimini, "gruplar" ile de modern zamanlarda ortaya çıkan yapılanmayı* kastettiğini, bu nedenle kapsayıcılık açısından bu kullanımı tercih ettiğini ifade eder (s. 15).

Çalışma, mezhepler tarihinin tasviri/betimleyici usulü ile yürütülür.<sup>4</sup> Ele alınan konunun fikri arka planı, tarihi süreci, güncel durumu farklı disiplinlerin verileriyle desteklenerek analiz edilir. Mezhepler tarihçilerinin üzerinde durduğu "zaman mekân, fikir

<sup>4</sup> Mehmet Ali Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi 1*, haz. İsmail Kurt (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 441-491; Mehmet Ali Büyükkara, "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Terminolojiyle İlişkili Sorunlar", *İslâmî Araştırmalar* 19/2 (2006), 257-271, Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi 1*, haz. İsmail Kurt (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 391-440.

hadise irtibatı” dikkate alınır. Bu kapsamda sosyal hareketleri motive ve mobilize eden fikirlerin coğrafi zemini, tarihi arka planı, dini temelleri, sosyolojik boyutları tartışılır, yöntem bilimsel temellere oturtulmaya çalışılır (s. 22- 29).

Üçer çalışma boyunca kaynak kullanımında ve yöntem konusunda titiz yaklaşımını devam ettirir. “Yol bir, süre bin bir” ilkesi çerçevesinde klasik kaynakları bağlı buldukları gelenek ve tasavvufi anlayış çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutar. Günümüzde bazı kaynakların, anonimleştirilerek Alevi nitelemeli gelenek mensuplarının tamamını kapsayıcı metinler olarak sunulması meselesini tartışmaya açar. Ocak sistemi dikkate alınmadan metinlerin anonim bir tarzda ele alınmasının sağlıklı sonuçlara ulaştırmayacağını ifade eder, *Buyruklar, Erkânameler, Fütüvvetnameler, Makalat* gibi geleneğe ait klasik metinlerin “kutsal kitap” gibi takdim edilmesinin doğru olmadığını belirtir. Gelenekte her bir metnin kendi evreninde anlam ve değer ifade ettiğine ve farklı ocakların taliplerine rehberlik yaptığına değinir (s. 29-40).

Üçer, *Alevilik* kelimenin zaman içerisinde kazandığı yeni kavramsal çerçeveye ve özellikle 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan yeni kullanım şekline dikkat çeker. *Alevilik* kelimesinin günümüzde, daha önce kendilerini farklı geleneklere nispet eden “ocak merkezli” toplulukları tanımlamak üzere *üst kimlik* ya da *şemsiye bir kavram* olarak kullanıldığını ifade eder. Buradan hareketle Üçer, *Alevilik nitelemesi, Alevi nitelemeli yapı/grup* gibi kavram seti ile kendi kavramsal çerçevesini ortaya koymaya çalışır. Bu betimlemenin, günümüzde *Alevi/Alevilik* kavramının kapsama alanına giren tüm yapı/grup ve toplulukları içine alan bir *nispet* olarak kullanılabileceğini belirtir. Gelenek içerisindeki heterojen yapıya, ocak yapılanmasına ve tasavvufi anlayış farklılıklarına dikkat çekmek için “Alevi nitelemeli gelenek” terkinbine başvurur. Böylece geçmişte kendilerini bağlı oldukları ocağa ve(ya) tasavvufi anlayışa nispetle tanımlayan insanların, günümüzde silsile, yol, üslup, adap erkân farkı gözetilmeksizin anonim bir şekilde tanımlanmasının yerindeliğini tartışmaya açar. *Alevilik* kelimesinin *kavramsal düzeyde kapsama alanına giren tüm bileşenlerini* ifade etmek için “Alevi nitelemeli gelenek” kullanımının tercih edilmesini önerir (s. 41- 46). “*Alevi nitelemeli gelenek*” *kavramsallaştırması, çalışmanın başat*

tezleri arasındadır. Bu kavramsallaştırmanın alan yazınına yeni bir bakış açısı sunması nedeniyle tartışılmaya değer bir tez olduğu söylenebilir.

Üçer, Alevi geleneği boy, soy, aşiret yapılanması içerisinde şekillenen, ocak sistemi içerisinde hiyerarşik biçimde örgütlenen, soya dayalı tasavvufî anlayış olarak görür. Geleneği bu yönden “soya dayalı tarikatlar” olarak niteler. *Keşif* ve *ilhamı* merkeze alan Alevi nitelemeli geleneğin, İslam düşünce sistematigi içerisinde irfani ekol içerisinde değerlendirilmesini salık verir. Bu hususiyetin de Alevi nitelemeli geleneğin ayırt edici yönü olduğunu ifade eder (s. 62-73). *Ortaya konan bu tez, aynı zamanda çalışmanın en özgün yönlerinden birini oluşturur.*

Üçer çalışmada kendinden önce *Hacı Bektaş Ocağı, Dede Garkın Ocağı, Baba Mansur Ocağı, Ağuçan/Ağu İçen Ocağı, Hasan Dede Ocağı* gibi beşli olarak yapılan tasnifi, *Keçeci Baba Ocağı*'nı da ekleyerek *altılı* olarak yeniden yapar (s. 75-87). Bu tasnif de çalışmayı ayrıcalıklı kılan unsurlardandır.<sup>5</sup>

Müslümanlar arasında kanonik bir metin olma özelliği taşıyan “Amentü” ve muhtevasına dair kabuller, diğer Müslüman topluluklarda olduğu gibi Alevi nitelemeli gelenek mensuplarının inanç dünyalarını açıklamada da göz önünde bulundurulması gereken bir durumdur. Alevi nitelemeli geleneğe ait klasik metinlerde *inanç esasları* ile ilgili ortaya konan bazı kabullerin, Ehli Sünnet ile benzerlik göstermesi Üçer’in üzerinde durduğu ve altını çizdiği önemli bir husustur. Nitekim Üçer, Alevi gelenek mensuplarının inanç dünyasına dair yaptığı değerlendirmelerde gözden kaçırılmaması

<sup>5</sup> Alevi gelenekteki ocak yapılanmasını ve bu yapılanmanın Anadolu’daki durumunu farklı boyutlarda ele alan çalışmalar için bk. Harun Yıldız, “Şah İbrahim Veli Ocağı’nın Amasya Yöresindeki İzdüşümleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 63 (Ocak 2013), 127-138; Cenksu Üçer, “Alevi Klasikleri Çalışmalarında Ocak Sisteminin Önemi Üzerine”, *Uluslararası Alevî-Bektâşî Klasikleri Sempozyumu* 8-9 Kasım 2014 (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2016), 383-403; Cenksu Üçer, “Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Ocak ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 12/2 (2019), 353-402; Fevzi Rençber, “Adıyaman Yöresi Alevî Ocakları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/35 (Eylül 2013), 159-170; Rifat Türkel, *Karadonlu Can Baba ve Alevilik* (Kütahya: Acamedia Yayınevi, 2016).



gereken bu ayrıntıya oldukça önem verir ve teorisini bunun üzerine inşa eder (s. 215-254). Üçer'in "Amentü" vurgusu çalışmada öne çıkan önemli tezlerden bir diğeridir. Yazar tarafından burada öne sürülen argümanlar tartışmaya açık olmakla birlikte klasik metinlere yapılan atflar tezi güçlendirmektedir.

*Hak, Muhammed, Ali* anlayışı, "Alevi" nitelemesinin kapsama alanına giren toplulukların alametifarikasıdır. Kendilerini "Alevi" olarak niteleyen topluluklar için, Hak, Allah'ın "ulûhiyetini"; Muhammed, Hz. Muhammed'in "nübüvvetini"; Ali de Hz. Ali'nin "velayetini", velilerin piri olduğunu ifade eder. Aslında "Üçler" olarak da nitelenen *ulûhiyet, nübüvvet, velayet* anlayışı, İslam irfan geleneğinin en önemli kabullerinden biridir. Alevi nitelenebilir gelenek de bunu, kendi anlam dünyasına uyarlayarak *Hak, Muhammed, Ali* olarak ifade eder. Deyişler ve nefeslere verilen değer, bilgi kaynaklarındaki (epistemolojik) hiyerarşide *keşif* ve *ilhama* atfedilen önem, velayet anlayışının bu gelenekteki belirleyici konumuna işaret eder. Üçer, *Hak, Muhammed, Ali* ile ilgili kabulleri, geleneğin teamülüne uygun olarak betimsel olarak analiz eder, kabullerin irfani gelenekteki izdüşümlerine ayrıca değinir, yer yer farklı kaynaklardan yararlanarak karşılaştırmalı durum değerlendirmesi yapar (s. 263-281).

Alevi nitelenebilir geleneğin oluşumunda merkezi öneme sahip bir diğer unsur da "Ehl-i Beyt" terkihiyle ilgili anlayış ve kabullerdir. Üçer, *Ehl-i Beyt* terkihi'nin tarihsel süreçte uğradığı anlam daralması ve(ya) genişlemesi, terkihi'nin İslam düşünce geleneklerindeki algılanma biçimi gibi hususlar üzerinde durur. Bilindiği üzere Alevi nitelenebilir toplulukların selefleri, Safevilerle olan etkileşimlerinin çıktısı olarak bazı yeni anlayış ve kabullerle tanıştılar. Ehl-i Beyt ile ilgili (yeni) anlayış ve kabuller de bunlar arasında yer alır. (s. 281-298). Aslında velayet olgusu, Ehl-i Beyt'e geliştirilen hususi muhabbet gibi meseleler, İslamlaşma deneyimindeki belirgin tasavvufi etki nedeniyle Türk dindarlığının aşına olduğu konular arasındadır.

Üçer çalışmada aktüel tartışmalara da girer. Daha önce başka bir çalışmasında<sup>6</sup> detaylıca ele aldığı “cemev(ler)i” konusunu işler (s. 435-445). Üçer’e göre Alevi nitelermeli geleneğin tasavvufi anlayışının/tarikat yapılanmasının gereklerinden biri olan zikir meclislerinin icra edildiği ve gelenekte tekke, zaviye, dergâh, meydan evi gibi farklı isimlerle anılan mekânlar, modern zamanlarda *cemevi* olarak nitelendirilir. Bu nedenle Üçer’e göre cemev(ler)inin, ne geleneksel anlamda yerine getirdiği roller açısından ne de modern ihtiyaçlar çerçevesinde kendisine yüklenen anlam bakımından cami ile kıyaslanması isabetli bir tutum değildir. Bu anlamda bir kıyaslama söz konusu olacaksa cemev(ler)i, kurumsal ve işlevsel açılardan mukayese edilebilir türdeş yapılar olarak görülebilecek *tekke, zaviye, dergâh gibi* geleneksel irfan merkezleri ile kıyaslanabilir, onlarla eşdeğer görülebilir.

\*\*\*

*Anadolu’da Alevî Ocakları ve Grupları*, giriş ve sonuç bölümleri haricinde on üç bölümden oluşmaktadır. Bu haliyle kitap, 512 sayfalık bir hacme sahiptir. Kitapta “Alevi nitelermeli gelenek” tarihi, teolojik ve güncel bilgiler ışığında işlenmekte, ele alınan konulara dair kapsayıcı bir aktarım yapılmaktadır. Bu yönüyle *Anadolu’da Alevî Ocakları ve Grupları*, “ağyarını mani, efradını cami” bir çalışma olarak değerlendirilebilir. Ancak yer yer tekrara düşen anlatımlar, anlatımda uzun cümlelere yer verilmesi gibi hususlar metnin dil ve üslup yönünden akıcılığını sınırlamaktadır. Sonraki baskılarda çalışma bu açılardan gözden geçirilebilir. Ayrıca kapak ve sayfa tasarımları da geliştirilmeye açık alanlar arasında yer almaktadır.

Üçer, kendi sistematiğini vurgulamak için diğer eserleriyle tekrara düşme riskine rağmen, bazı konuları hemen her çalışmasında tekrar eder. Bu çalışmada da bazı konular, Üçer’in diğer çalışmalarına aşına olanlar için tekrar mahiyeti taşır. Bu yön, çalışmanın geliştirilmeye açık tarafını oluşturmaktadır. İçerisinde pek çok “özgün” tezin yer aldığı çalışma, bahse konu tekrarlardan arındırılarak “yeni” tezlerle

<sup>6</sup> Cenksu Üçer, *Tekke, Zâviye, Dergâh’tan Cemevi’ne, Alevî Nitelemeli Gruplarda Âdâb ve Erkânın İcra Edildiği Mekânlar* (Türkiye Diyanet Vakfı Matbaası, Ankara: 2017; Cenksu Üçer, “Cemevi: Âdâb ve Erkânın İcra Edildiği Mekân”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 88 (2018), 59-84.

güçlendirilebilirse alana daha fazla katkı sunma potansiyeline sahip olabilir.

Üçer, çalışma boyunca Alevi nitelermeli geleneğe dair ele aldığı her konunun tarihi ve teolojik yönünü irdelemekte, konuların günümüze yansımalarına değinmekte, farklı bilim dallarının verilerinden yararlanmakta, disiplinler arası bir perspektif ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu yöntem de çalışmanın, özgün boyutunu öne çıkarmaktadır.

*Anadolu'da Alevî Ocakları ve Grupları*, akademik düzeyde veya popüler anlamda konuya ilgi duyanların faydalanabileceği, doyurucu bilgiler ve detaylı analizler içeren bir çalışmadır. Bu nedenle çalışmanın, alana katkı sunacağı düşünülmektedir. Çalışmada öne çıkan "Alevi nitelermeli gelenek", "soy, boy, aşiret (tarikât) yapılanması", "aşiret evliyalığı", "Amentü merkezli inanç esasları vurgusu", "cemevinin tarihteki ve günümüzdeki durumu", "cemlerde Kur'an'ın Türkçe okunması" gibi yazara özgü bazı tezlerin, dipnotlarda atıf yapılan çalışmalar başta olmak üzere, farklı çalışmalarla karşılaştırılmalı olarak okunması önerilmektedir.

#### **Kaynakça**

- Büyükkara, Mehmet Ali. "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler". *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi I*, haz. İsmail Kurt. 441-491. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Terminolojiyle İlişkili Sorunlar". *İslâmî Araştırmalar* 19/2 (2006), 257-271.
- Demir, Ahmet İshak, Kaba, Gülsüm. "Mezhepler Tarihi Akademik Yayınlar Bibliyografyası". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Aralık 2011): 185-254.
- Demir, Ahmet İshak, Usburak. Pervin. "Mezhepler Tarihi Akademik Makaleler Bibliyografyası". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Temmuz 2012), 141-208.
- Göküş, Şeref. "İlahiyat Alanında Yapılan Alevilik-Bektaşilik Çalışmaları: Bibliyografik Bir Deneme". *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 7/13 (2014), 159-195.
- Kutlu, Sönmez. "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu". *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi I*, haz. İsmail Kurt. 441-491. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

- Rençber, Fevzi. "Adıyaman Yöresi Alevî Ocakları". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 35 / 35 (Eylül 2013), 159-170.
- Rençber, Fevzi. "İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalında Alevilik Üzerine Yapılan Alan Çalışmalarının Bilim Üretimine Katkısı". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Aralık 2017): 455-470. <https://doi.org/10.18403/emakalat.364215>
- Türkel, Rifat. *Karadonlu Can Baba ve Alevîlik*. Kütahya: Acamedia Yayınevi, 2016.
- Üçer, Cenksu. "Alevî Klasikleri Çalışmalarında Ocak Sisteminin Önemi Üzerine". *Uluslararası Alevî-Bektâşi Klasikleri Sempozyumu 8-9 Kasım 2014*. 383-403. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Üçer, Cenksu. "Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Ocak ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 12/2 (2019), 353-402.
- Üçer, Cenksu. "Cemevi: Âdâb ve Erkânın İcrâ Edildiği Mekân". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 88 (2018), 59-84.
- Üçer, Cenksu. *Tekke, Zâviye, Dergâh'tan Cemevi'ne, Alevî Nitelemeli Gruplarda Âdâb ve Erkânın İcra Edildiği Mekânlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Matbaası, 2017.
- Yaman, Ali. "Alevilik ve Bektaşilik Alanında Üniversitelerde Gerçekleştirilen Akademik Çalışmalara İlişkin Genel Bir Değerlendirme". *Alevî ve Bektaşî Yayınlarının Temel Sorunları, Çözüm Önerileri, 13. Bilim Danışma Kurulu Toplantısı, 26-28 Şubat 2010*. Gıyasettin Aytaş vd. 34-41. Ilgaz: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi 2010.
- Yıldız, Harun. "Şah İbrahim Velî Ocağı'nın Amasya Yöresindeki İzdüşümleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 63 (Ocak 2013), 127-138.