

e-makâlât

Cilt / Volume: 17 | Sayı / Issue: 1
Bahar / Spring 2024



Mezhep Araştırmaları Dergisi

Journal of Research of Islamic Sects

e-ISSN 1309-5803

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

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 17 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2024

Editör / Editor

Rifat Türkel, Prof. Dr.

(Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)

Yayın Kurulu / Editorial Board

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Etik Editörü / Ethics Editor

Betül YURTALAN, Arş. Gör. Dr.

Sayı Alan Editörleri / Issue Field Editors

Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN, Do. Dr.

Zeynep ALİMOĞLU SÜRMEİLİ, Dr. Öğr. Üyesi

Halil İŞILAK, Arş. Gör. Dr.

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 17 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2024

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 SÜRMEİLİ, 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

Cenksu ÜÇER, Prof. Dr.

Harun YILDIZ, Prof. Dr.

Ayhan IŞIK, Doç. Dr.

Mehmet SEVER, Doç. Dr.

Ümit TORU, Doç. Dr.

İhsan TİMÜR, Dr. Öğr. Üyesi

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 17 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2024

Tasarım & Mizanpaj / Journal Design

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

Danışma Kurulu | Advisory Board

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

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 17 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2024

Prof. Dr. Sayın DALKIRAN
Uşak Ü.

Prof. Dr. Sönmez KUTLU
Ankara Ü.

Prof. Dr. Şahin AHMETOĞLU
Kırkkale Ü.

Prof. Dr. Yusuf GÖKALP
Çukurova Ü.

İletişim / Mailing

emakalat@mezhep.org

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

www.emakalat.com

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Editörden | Editorial

Editörden.....1-2

Editorial

Rifat TÜRKEKEL

Araştırma Makaleleri | Research Articles

Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Tokat Şubesi'nin Kuruluşu, Faaliyetleri, Sorunları ve Beklentileri 3-31

Establishment, Activities, Problems and Expectations of Pîr Sultân Abdâl Cultural Association Tokat Branch

Şaban BANAZ

Makrîzî'nin İsmâîlî Fâtîmî Halifelerin Nesebi Hakkındaki Görüşlerine Dair Bir Değerlendirme..... 32-66

An Evaluation of al-Maqrîzî's Views on the Genealogy of Ismâ'îlî Fâtimid Caliphs

Mehmet SEVER

Bâb'ın İlk Çağrısı Bağlamında Bahâîliğin Din İddiası 67-89

The Claim of Religion of Bahâ'ism in the Context of Bâb's First Call

Yusuf SANSARKAN

Arnavutluk'taki Bir Yazmaya Göre Bektaşilikte Edep Anlayışı 90-123

Conception of Decency (Edep) in Bektashism According to a Manuscript in Albania

Özlem ÖZDEMİR

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 17 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2024

Modernizmin Yerel Yansımalarını Alevi İnanç Pratikleri ve Toplumsal Kurumları Üzerinden Okumak: Tuzluca'yır Cemevi Örneği124-175

Understanding The Local Reflections of Modernism Through Alevi Faith Practices and Social Institutions: The Example of Tuzluca'yır Cemevi

Osman ŞAHİN

İslam Birliği Düşüncesi ve Siyasal Aklın Yeniden İnşası 176-200

The Idea of Islamic Unity and the Reconstruction of Political Reason

İsmail POLAT

Erzurum'da Yaşayan Alevilerin İman Esasları ile İlgili Kabulleri201-233

The Acceptance of the Alevi Living in Erzurum About the Principles of Faith

Lokman KILAVUZ - Hanifi ŞAHİN

Hicri Dördüncü Asırda Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at'in Vasıflarının Belirlenmesinde Hanefi-Mâtürîdîliğin Etkisi: (Hakîm Es-Semerkandî Es-Sevâdü'l-A'zam Örneği)..... 234-262

The Influence of Hanafi-Mâtürîdism on the Determination of the Qualities of Ahl al-Sunnah wa'l-Jamâ'ah in the Fourth Century: (The Example of al-Hakîm al-Samarqandî's al-Sawâd al-A'zam)

Mustafa KESKİN - Hatice TEBER

Şemseddin ed-Dameğânî ve Ehl-i Sünnet'e Yaklaşımı 263-294

Shams al-Dîn al-Damaghânî, and His Approach to Ahl al-Sunnah

Şeyma AYDIN - Mehmet ÜMİT

Yezîdilerde Sünnet Merasimi ve Kirvelîğin Birlikte Yaşama Kültüründeki Yeri: Midyat Örneği 295-318

The Place of Circumcision Ceremony and Spiritual Brotherhood in the Culture of Coexistence among the Yazidis: The Case of Midyat

Yunus İBRAHİMOĞLU

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 17 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2024

İmâmiyye Şîası'nda Mehdî İnancının Kurumsallaşması ve Gaybet Döneminde Ortaya Çıkan Mehdîlik İddiaları319-344

The Institutionalisation of Mahdi Belief in the Imamiyya Shi'a and Claims on Mahdism During the Occultation

Aydın BAYRAM

Tanrı'nın Tekliğini İspat: Şehristânî'nin Tevhîd Savunusu345-373

Proving the Unity of God: al-Shâhrastânî's Defense of Tawhîd

Tark TANRIBİLİR

Sünnete Farklı Yaklaşımlar ve Bu Yaklaşımlar Üzerine Bazı Tenkitler (Hanefî Mezhebi Fıkıh Eserleri Özelinde) 374-405

Different Approaches to the Sunnah and Some Reactions to These Methods (With Particular Reference to the Hanafi Fiqh Works)

Sinan ERDİM

20. Asırda Adana'da Yaşamış Arap Alevîsi (Nusayrî) Âlimler 406-435

Arab 'Alawî (Nuşayrî) Scholars Who Lived in Adana in the 20th Century

Ahmet SONAY

Toplantı Özeti | Meeting Summary

"Selefilik ve Tarihi Arka Planı" Konulu İlmî İstişare Toplantısı 436-442

Scientific Consultation Meeting on "Salafism and Its Historical Background"

Muhammed Sait YİĞİT

Diğer | Other

Prof. Dr. Yusuf Benli (1958-2024) Hocamızın Ardından 443-447

After the Passing of Prof. Dr. Yusuf Benli (1958-2024)

Ünal KILIÇARSLAN

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 17 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2024

Amaç ve Kapsam

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

Süreç

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

Tarandığı Veri Tabanları

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

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 17 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2024

Yazarlara Rehber

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

Sitede üyeliği bulunmayan yazarlar önce kayıt olmalıdırlar.

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

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

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

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

Teşekkür

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

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



E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 17 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2024

MAKALE YAZIM VE KAYNAK GÖSTERİM KURALLARI

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

Editörden...

Saygıdeğer Okurlar,

e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi olarak 17. cilt 1. sayı ile siz değerli okuyucularımızla buluşmanın mutluluğu içerisindeyiz. Bu sayımızda 14 araştırma makalesi, 1 toplantı tanıtımı ve 1 anı yazısıyla sizlerin huzurundayız.

şaban Banaz, *Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Tokat şubesi'nin Kuruluşu, Faaliyetleri, Sorunları ve Beklentileri* başlıklı yazısında Tokat'ta yaşayan ve Pir Sultan Abdal Derneği etrafında faaliyetlerini yürüten Alevilerin faaliyetleri, sorunları ve birtakım beklentilerini ele almaya ve bu faaliyetlerin genel merkez tarafından belirlenen düşünce ve tavırlarla bir farklılığının olup olmadığı tespit etmeye çalışmıştır. Mehmet Sever ise *Makrzi'nin İsmili Ftm Halifelerin Nesebi Hakkındaki Görüşlerine Dair Bir Değerlendirme* başlıklı yazısında Makrzi'nin temel eserlerinden yola çıkarak tartışmalı bir konu olan İsmili Ftm halifelerin nesebi konusunu tartışmaya çalışmıştır. Yusuf Sansarkan, *Bb'ın İlk ağrısı Bağlamında Bahliğin Din İddiası* yazısında erken dönem Bbiliğinin bağımsız bir din olarak değil İsnaşeri bir hareket olarak ortaya çıktığını, Bb'ın ilk çağrısı özelinde ortaya koymaya çalışmaktadır. Özlem zdemir, Arnavutluk'taki bir yazma eserden yola çıkarak Bektaşilikteki edep anlayışını konu edinmiş, Osman şahin de yazısında Tuzluçayır Cemevi örneğinden yola çıkarak Modernizm ve şehirleşmenin Alevi erknı ve kurumları üzerindeki etkisini incelemiştir. İsmail Polat, İslam birliğinin önemini ve bu birliğin sağlanmasında siyasal aklın önemini öneriler sunarak ele almaya çalışmıştır. Lokman Kılavuz doktora çalışmasından yola çıkarak Erzurum'da yaşayan Alevilerin iman esasları ile ilgili kabullerini; Mustafa Keskin ile Hatice Teber Hakm Es- Semerkand Es-Sevd'l-A'zam örneğinden hareketle hicri dördüncü asırda Ehl-i Sünnet ve'l-Cem'at'in vasıflarının belirlenmesinde Hanefi-Mtridiliğin etkisini ele almaya çalışmıştır. şeyma Aydın tezden üretilen yazısında şemseddin ed-Dameğni'yi ve Ehl-i Sünnet'e yaklaşımını incelemiştir. Yunus İbrahimoğlu Midyat

örneğinde Yezîdilerdeki sünnet merasimi ve kirveliğin birlikte yaşama kültüründeki yerini; Aydın Bayram ise İmâmiyye Şiası'nda mehdi inancının kurumsallaşması ve gaybet döneminde ortaya çıkan mehdilik iddialarını incelemeye çalışmıştır. Tarık Tanrıbilir Şehristâni'nin tevhid savunusunu görüşlerinden yola çıkarak makalesinin konusu yapmış, Sinan Erdim, Hanefi mezhebi fıkıh eserleri özelinde fıkıh kitaplarında mezheplerin kullandıkları sünnet kavramındaki farklılığa vurgu yapmıştır. Ahmet Sonay 20. asırda Adana'da yaşamış Nusayri ilim insanlarını ve şeyhlerini ele almaya çalışmıştır.

e-Makâlât'ın bu sayısında bir toplantı tanıtım yazısı bulunmaktadır. Muhammed Sait Yiğit, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından düzenlenen "Selefilik ve Tarihi Arka Planı" konulu ilmi istişare toplantısının tanıtımını yapmıştır.

Ünal Kılıçarslan da vefyat formatından ziyade hatırat formatındaki yazısında İslam Mezhepleri Tarihi ailesinin yakın dönemde vefat eden üyesi Prof. Dr. Yusuf Benli ile ilgili anılarını ve duygularını dile getirmiştir. Bu vesileyle aniden kaybettiğimiz kıymetli hocamıza Allah'tan rahmet niyaz eder, ailesine ve İslam Mezhepleri Tarihi camiasına baş sağlığı dileriz.

e-Makâlât'ın bu sayısına makaleleri ve yazılarıyla katkıda bulunan başta saygıdeğer yazarlarımıza, yazıların değerlendirilme sürecinde hakem olarak destek veren saygıdeğer meslektaşlarımıza, değerlendirme, dil kontrolü ve tasarım sürecine katkı veren ekip üyelerimize teşekkür ederiz. Ayrıca siz değerli okurlara, danışma ve yayın kurulu üyelerine ve İslam Mezhepleri Tarihi ailesinin kıymetli üyelerine destekleri için teşekkür ederiz.

Prof. Dr. Rifat Türkel
Haziran 2024

Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Tokat Şubesi'nin Kuruluğu, Faaliyetleri, Sorunları ve Beklentileri

Establishment, Activities, Problems and Expectations of Pir Sultān Abdāl Cultural Association Tokat Branch

Şaban BANAZ*

Öz

Pir Sultan Abdal Kültür Dernekleri, marjinal olarak ifade edilen birçok etnik ve ideolojik grubu bünyesinde barındırması nedeniyle Türkiye'deki Alevi örgütler içerisindeki en tartışmalı yapılarıdır. Tokat il merkezinde yaşayan Alevilerin bir kısmı bu yapıya bağlı olan dernek ve cemevi çatısı altında faaliyetlerini yürütmektedir. Pir Sultan Abdal Derneği Tokat Şubesi, Sivas'taki Madımak Olayından hemen sonra, 1994 yılında Tokat il merkezinde kurulmuştur. Bu makalede Tokat'ta yaşayan ve Pir Sultan Abdal Derneği etrafında faaliyetlerini yürüten Alevilerin, faaliyetleri, sorunları ve birtakım beklentileri ele alınmış; bu faaliyetlerin genel merkez tarafından belirlenen düşünce ve tavırlarla bir farklılığının olup olmadığı tespit edilmiştir. Katılımlı gözlem ve mülakat tekniklerinden faydalanılarak hazırlanan bu çalışmada betimleyici metot merkeze alınmış; ele alınan konular hakkında hiçbir kişisel yorum ve yargılama yapılmadan, ortaya çıkan bilgi ve bulgular olduğu gibi

Abstract

Pir Sultān Abdāl Cultural Associations are one of the most controversial structures among the 'Alawī organizations in Turkey because they include many ethnic and ideological groups that are considered marginal. Some of the 'Alawīs living in Tokat city center carry out their activities under the roof of associations and cemevi affiliated with this structure. Pir Sultān Abdāl Association Tokat Branch is an 'Alawī organization established in the city center of Tokat in 1994, right after the Madımak Incident in Sivas. In this article, the activities, problems, and some expectations of the 'Alawīs living in Tokat and carrying out their activities around the Pir Sultān Abdāl Association are discussed; It has been determined whether these activities have any differences with the thoughts and attitudes determined by the headquarters. In this study, which was prepared using participant observation and interview techniques, the descriptive method was centered; The resulting information and findings have been tried to be conveyed as they are, without making any personal comments

* Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İşlami İlimler Fakültesi, Kelam ve İtikadi İşlam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Tokat, Türkiye, saban.banaz@gop.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-1401-832X

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
26.04.2024	24.06.2024	30.06.2024

DOI 10.18403/emakalat.1473934

aktarılmaya çalışılmıştır. Araştırma sonunda özetle, Pir Sultan Abdal Derneği Tokat Şubesi'nin genel merkez tarafından sergilenen düşünce ve tutumlarla uyumlu olduğu, geleneksel Alevilik anlayışından uzak olduğu ve yeni kurulan Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı'na karşı olduğu saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Alevilik, Tokat, Pir Sultan Abdal Derneği, Cemevi.

or judgments about the topics discussed. At the end of the research, in summary, it was determined that Pir Sultān Abdāl Association Tokat Branch was compatible with the thoughts and attitudes exhibited by the headquarters, that they were far from the traditional understanding of 'Alawism and that they were against the newly established 'Alawī- Bektāshī Culture and Cemevi Presidency.

Keywords: History of Islamic Sects, 'Alawism, Tokat, Pir Sultān Abdāl Association, Cemevi.

Giriş

Günümüz İslam Mezhepleri Tarihi araştırmacılarının gerek teori gerek alan araştırması gerekse de âdab ve erkân boyutuyla araştırmalarına konu edindikleri,¹ mistik, ezoterik ve senkretik bir yapı arz etmesi açısından diğer bilim dallarının da dikkatlerini celp eden Alevilik konusu, ülkemizde en çok yazılan ve tartışılan konulardan biri olma özelliğine sahiptir.² Konunun bu kadar çok yönlü olması hem Alevilik çalışmalarında nicelik yönünden gözle görülür bir artışa sebep olmakta hem de birlikte yaşama tecrübesinin doğal bir tezahürü olduğu için birçok araştırmacının ilgi odağı olabilmektedir. Konu hakkında yapılan çalışmaların merkezinde çoğunlukla Alevilik ve Bektaşîliğin ortaya çıkmasındaki tarihsel ve sosyo-kültürel olaylar yer almakta; inanç esasları, âdab ve erkânları ele alınmaktadır.³

¹ Ethem Ruhi Fıçlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008), 527-529; Metin Bozkuş, *Sivas Aleviliği* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2006), 3-8; Fevzi Rençber, *Hakk Muhammed Ali Aşkı/Adıyaman Alevileri* (İstanbul: Gece Kitaplığı, 2016), 10.

² Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Demos Yayınları, 2011), 95-109; Niyazi Öktem, *Anadolu Aleviliğinin Senkretik Yapısı* (İstanbul: Truva Yayınları, 2011), 13; Kriztina Kehl-Bodrogi, *Kızılbaşlar/Aleviler (Anadolu'da Yaşayan Ezoterik Bir İnanç Topluluğu Üzerine Araştırma)*, çev. Oktay Değirmenci-Bilge Ege Aybudak (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 105-134.

³ M. Saffet Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı* (İstanbul: Frida Yayınları, 2012), 9-226; Harun Yıldız, *Anadolu Aleviliği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2004), 103-291; Ahmet İshak Demir-Yaşar Şanlı, "Cem Dergisi'nin Sunumuyla Alevilik'te İnançlar", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Bahar 2017), 51-76; Ahmet İshak Demir - Yaşar Şanlı, "Cem Dergisi'ne Göre Alevilikte Sosyal Hayat, Kurumlar ve Gelenekler", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Mayıs 2017), 7-51.

Saha araştırmalarında ise sosyolojik ve psikolojik kültürel dönüşümler, çeşitli bölgelerde yaşanan Alevilik anlayışlarındaki farklılıklar, cem ve semahlar başta olmak üzere Alevî anlayışın ürettiği nefes ve deyişlerin musiki formları ve müzik teorileri gibi belli başlı konular öne çıkmaktadır.⁴ İlahiyat Fakülteleri içerisinde başta İslam Mezhepleri Tarihi olmak üzere Din Sosyolojisi, Tasavvuf, Dinler Tarihi ve Türk Din Musikisi gibi disiplinler konuyla ilgili birtakım çalışmalar yapmaktadır. Bunlardan başka Tarih, Sosyoloji, Edebiyat, Türkoloji ve Müzik gibi alanlarda da Alevilik konusu ele alınmakta ve çok sayıda yayın yapılmaktadır. Alevilik konusundaki son zamanlarda artan bu akademik yönelimin elbette olumlu sonuçları olduğu gibi birtakım zihniyet ve metodolojik farklılıklardan kaynaklanan olumsuz sonuçları da olabilmektedir.⁵

İslam Mezhepleri Tarihi araştırmacılarını başka alanlarda çalışan araştırmacılardan ayıran özelliklerin başında, yaptıkları çalışmalarda fikir ve düşünceden daha çok, gerçekliği olan dinî içerikli oluşumların geçmişteki ve günümüzdeki durumlarını araştırırken elde ettikleri bilgi, belge ve gözlemledikleri olayları olduğu gibi ortaya koymak için bir fotoğrafçı gibi davranmaları ve hiçbir öznel ifade tarzını kullanmamaları gelmektedir. Bu anlamda alan araştırması dediğimiz bir yöntemle gerçekleştirilecek saha çalışmalarında önem arz eden ilk husus, gerçeğin olduğu gibi resmedilmesi, hiçbir kişisel yorum ve ön yargının bulunmaması ve bilimsel veriler doğrultusunda olay ve olguların ele alınmasıdır.⁶ İslam Mezhepleri Tarihi uzmanları, günümüzde varlık göstermeyen, geçmişte kalmış dinî içerikli grupları incelediklerinde bu grupların kendine ait temel kaynaklarını referans alarak araştırmalar yapar. Günümüzde varlık gösteren, yaşanan çağın ve coğrafyanın şartlarından çok fazla etkilenen, doğduğu bölgeden çıkıp başka bölgelerde varlık gösteren dinî grupların araştırılması ise çok daha fazla zorlukları beraberinde getirmektedir. Buradaki zorluklar ise saha çalışması kapsamında ele alınan grubun temel karakteristik özelliklerinde değişim ve dönüşümlerin devam etmesi ve bu türden

⁴ Yahya Mustafa Keskin, *Kentleşme Sürecinde Alevilik* (İstanbul: Tuğra Kitabevi Yayınları, 2020), 76,182,214,222.

⁵ Sönmez Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2010), 31. Ayrıca kavramların ve konunun bilimsel yöntemlerle ele alınmasının bilimdeki önemi için bk. A. Yaşar Ocak, "Alevî-Bektaşî Düşüncesi Hakkında Genel Bilgiler" *I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı Yayınları, 2000), 47-55.

⁶ Hasan Onat-Sönmez Kutlu, *İslam Bilimlerinde Yöntem* (Ankara: Ankuzem Yayınları, 2009), 12.

grupların araştırılmasında mevzunun subjektif etkilere önemli ölçüde maruz kalmasıdır.⁷

Alevilik, daha çok sözlü kültür geleneğinin hâkim olduğu bir anlayış olması ve tarihsel süreçte karşılaştığı değişik inançsal ve mezhepsel etkiler sebebiyle, varlık gösterdiği coğrafyalarda homojen bir özelliğe sahip değildir.⁸ Bununla birlikte tarihsel süreçte yaşanan olumsuz olayların etkisiyle herkesin çok net bir şekilde tanımaması ve son zamanlara kadar kapalı toplum şartlarında yaşanıyor olması gerekçeleriyle de yukarıda bahsettiğimiz zorlukların her ikisine birden sahiptir. Ayrıca Alevilik, bilimsel yöntemler kullanılmadan, temel kaynaklar referans alınmadan ve şahsi kanaat ve yönlendirme içerikli yapılan çalışmalar sebebiyle Türkiye’de en çok zarar gören ve üzerinde en çok bilgi kirliliği olan konulardan biri olma özelliğine de sahiptir. Bu sebeple Alevilik konusunda çalışmak isteyen bir araştırmacı çalışma konusunun temel kaynaklarından hareketle, bilimsel araştırma tekniklerinden anket, gözlem ve mülakat gibi bilgi toplama yöntemleriyle birincil kişi ve kaynaklardan elde edilen verilerle araştırma yapmalıdır.⁹ Bu şekilde yapılan çalışmalar ise hem ele alınan meselenin doğru bir şekilde anlaşılmasına hem var olan bilgi kirliliğinin giderilmesine çok önemli katkılar sunacaktır.

Alevilik hakkında giderek artan alan araştırmaları içerisinde Tokat yöresine hasredilmiş akademik çalışmalar hakkında nitelik ve nicelik açısından özet bir kritik yapacak olursak öncelikle, yapılan çalışmaların çoğunlukla Din Sosyolojisi, Sosyoloji, Türk Dili Edebiyatı, Türk Müziği ve Alevî-Bektaşî Kültürü gibi alanlarda, genellikle İslam Mezhepleri Tarihi uzmanları dışındaki araştırmacılar tarafından yapıldığını ve bu çalışmaların çoğunlukla Alevilikteki temel anlayışlar ve birtakım erkânlar ile ilgili olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. Bu bağlamda 2011 yılında yapılan bir yüksek lisans tez çalışmasında

⁷ Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu”, *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi I*, ed. İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 392. Ayrıca İslam Mezhepleri Tarihi disiplini için de geçerli olan sosyal bilimlerdeki alan araştırmalarının problemleri ve dikkat edilmesi hususlar hakkında bk. Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 11. Basım, 2015); Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar İlkeler Teknikler* (Ankara: Nobel Yayınları, İkinci Yazım, 37. Basım, 2022); Şener Büyüköztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 31. Basım, 2021).

⁸ Mehmet Saffet Sarıkaya, “Prof. Dr. Hasan Onat’ın Alevilik-Bektaşilikle İlgili Görüşlerine Dair Bir İnceleme”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 14/1 (Bahar 2021), 287-292.

⁹ Alan araştırmalarında kullanılan yöntemler için bk. Ali Doğan Arseven, *Alan Araştırmalarında Yöntem* (Ankara: Gündüz Yayınları, 1993), 13-30.

Tokat'ın dört büyük ana ocağından birinin piri olan ve Almus ilçesinde türbesi bulunan Hubyar Sultan ve onun adına kurulmuş olan Hubyar Sultan Ocağı, Türk Dili ve Edebiyatı perspektifiyle ele alınmış; yapılan alan araştırmasında yer yer mülakatlara başvurulmuş, Hubyar Sultan ve Hubyar Sultan Ocağı, ocağın ibadet ve dini hayatı, Hubyar Sultan'ın şiirleri gibi konular araştırılmıştır. Ayrıca bu çalışmada Hubyar Sultan'ın şiirlerinin analizi yapılmış ve ocağın örgütlenmesi, bölünmeleri ve temsilcileri gibi konularda bilgiler verilmiş; ocağın muhtemel geleceği hakkında da kayda değer yorumlarda bulunulmuştur.¹⁰

2016'da Türk Dili ve Edebiyatı alanında yapılan bir yüksek lisans tez çalışmasında Tokatlı Alevî âşıklarının ulaşılabilen eserleri toplanmış; Allah, Hz. Muhammed ve Hz. Ali içerikli şiirler Alevîlikteki birtakım anlayışlar ışığında değerlendirilmeye çalışılmıştır. Çalışmada Alevîlikteki temel anlayışlardan biri olan Hak-Muhammed-Ali anlayışı ve gelenekte üçler olarak isimlendirilen bu anlayışı oluşturan unsurların Tokatlı Alevî âşıklar için ne ifade ettiği araştırılmış; araştırma sonunda Alevî âşıkların çoğunluğunda, güçlü bir Allah ve peygamber inancının var olduğu ortaya koyulmuştur. Âşıkların, Allah inancında İslam dinine ait itikâdi esaslarla birlikte tasavvufi bir anlayışın da oldukça etkili olduğu belirtilmiştir. Ayrıca âşıkların şiirlerinde Hz. Muhammed'in son ve özel bir peygamber olduğuna dair güçlü bir vurgunun olduğu ve Hz. Hüseyin'in dedesi olması hasebiyle ona derin bir saygı ve sevgi duyulduğu ortaya konulmuştur. Hz. Ali hakkında ise onun veli olduğuna inandıklarının tespiti yapılmıştır.¹¹

2017'de Sosyoloji alanında yapılan yüksek lisans tez çalışmasında, Tokat ilindeki Bektaşî Ocağına bağlı yurttaşların adetleri ve bunlara bağlı pratiklerin tespitine yönelik örneklem grupları ile mülakatlar yapılmıştır. Çalışma kapsamında kutsal olarak görülen mekanlar ziyaret edilmiş hem bu mekanlar hem bu mekanlarda yapılan pratikler kayda geçirilmiş ve elde edilen bilgiler bu çerçevede ortaya konulmuştur. Çalışmanın sonunda ise Tokat'ta yaşatılan Bektaşîliğin köklerinin eski Türk dini inanış ve uygulamalarına dayandığı, bununla birlikte içerisinde farklı dini inanış ve pratiklerin de olduğu

¹⁰ Dilek Bakan, *Alevî Bektaşî Geleneğinde Hubyar Sultan* (Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 1-288.

¹¹ Ali Rıza Koçak, *Tokatlı Alevî Halk Şairlerinde Allah, Hz. Muhammed, Hz. Ali Algısı* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 1-148.

ifade edilmiştir.¹²

2018'de Türk Müziği alanında yapılan yüksek lisans tezinde, İstanbul'daki iki farklı cemevinde Tokat Hubyar Ocağı'na bağlı Alevilerin cemlerde icra ettikleri müzikal eserler söyleyiş şekli ve içeriği bakımından incelenmiş; bu eserlerin farklılıkları ve benzerlikleri ortaya konulmuştur. Ayrıca Alevîliğe ait cem, semah, nefes, düvaz gibi birtakım kavramların dil bilimsel anlamı ve cemin tarihsel arka planı, cem çeşitleri, cemdeki sembol on iki hizmet ve cemlerde seslendirilen eserlerin türleri hakkında bilgiler verilmiştir.¹³

2019'da Alevî Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı'nda yapılan yüksek lisans tezinde yine Tokat'ın dört büyük Alevî ocağından biri olan Keçeci Baba Ocağı ele alınmış; Tokat'ın Erbaa ilçesine bağlı Keçeci Köyü'nde ikamet eden Keçeci Baba Ocağı'na bağlı Aleviler nitel bir araştırma tekniği ile incelenmiştir. Hem ocağa bağlı kişilerle mülakat ve gözlemler yapılarak hem arşiv belgeleriyle desteklenen bu çalışmanın sonunda, Keçeci Baba, onun türbesi ve köy hakkındaki var olan bilgilere yenileri kazandırılmıştır. Keçeci Baba'nın hayatı, ocağın tarihsel süreçteki durumu, ocak merkezinde yürütülen cem erkânları ve gerçekleştirilen birtakım âdab ve erkânlar yine bu çalışmada ele alınmıştır.¹⁴

Tokat Alevîliği ile ilgili yukarıda kısaca özetlerini vermeye çalıştığımız akademi alanındaki yüksek lisans tez çalışmalarından başka, bilimsel niteliklere haiz yayınlanmış kitap çalışmaları da bulunmaktadır. Örneğin Hasan Coşkun tarafından yayınlanan ve Din Sosyolojisi perspektifiyle konuyu ele alan *Tokat Alevileri, Sırrımız Türklük* isimli eser bunlardan biridir. Coşkun'un daha önce Tokat Alevîliği üzerine yazmış olduğu makalelerinin bir araya getirildiği bu eserde Tokat yöresi Alevilerinin kullandığı dini ve sosyal kavramlar ele alınmış, Tokat'ın manevi önderleri olarak zikrettiği Hubyar Sultan ve Keçeci Baba hakkında bilgiler verilmiş, Tokatlı Alevî dedelerin Alevilik ve Bektaşîlik anlayışları üzerinde durulmuş ve son olarak Alevî ve

¹² Burhan Çetin, *Din Fenomenolojisi Bağlamında Bektaşîlik Tokat İli Örneği* (İstanbul: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 1-141.

¹³ Aliye Kaya, *İstanbul Alibeyköy ve Taşdelen Cemevlerindeki Cem Törenlerinde Tokat Hubyar/Sıraç Köylülerince İcra Edilen Müzikal Eserlerin Tespiti ve Değerlendirilmesi* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 1-139.

¹⁴ Melike Tepecik, *Keçecibaba Ocağı Üzerine Nitel Araştırma* (Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1-182.

Bektaşî geleneğindeki musahiplik kurumu hakkında bilgiler verilmiştir.¹⁵

Tokat Aleviliği hakkında yapılmış diğer bir kitap çalışması da Rıza Yıldırım tarafından *Geleneksel Alevilik* ismiyle yayınlanmıştır. Yıldırım bu çalışmasında çevre illerle birlikte Tokat'ta yaşayan birçok dede, baba, âşık ve taliple derinlemesine mülakatlar yaparak geleneksel Aleviliği geniş bir bakış açısıyla sunmuştur. Alevilere ait menkıbelerin, yazılı metinlerin ve yol anlayışlarının ele alındığı bu çalışmada; dinî olmanın yanında edebî bir değer de taşıyan menkıbelere çokça yer verilmiştir. En nihayetinde bu çalışmada ibadetler, cem töreni, ocak, dedelik, taliplik, musahiplik kurumu ve geleneksel Alevî toplum düzeninin canlı bir resmi çizilmeye çalışılmıştır.¹⁶

Tokat Alevileri üzerine şimdiye kadar yapılmış en kapsamlı çalışmalar hiç şüphesiz Cenksu Üçer tarafından yapılmıştır.¹⁷ Bu çalışmalar içerisinde en önemli olanı, yazarın 2005 yılında yaptığı ve daha sonra *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik* ismiyle yayınladığı doktora tez çalışmasıdır.¹⁸ İslam Mezhepleri Tarihi perspektifi ile hazırlanan ve birkaç kez basılan eser Tokat Aleviliğine dair en kapsamlı bilgileri içermektedir. Üçer, eserinin birinci bölümünde Alevilik kavramını kelime ve ıstılah anlamlarıyla tahlil etmiş, farklı Alevilik tanımları üzerinde durmuş, Aleviliğin dini statüsü bağlamında ileri sürülen görüşleri ele alarak bunlardan din, mezhep veya tarikat olduğu şeklindeki yaklaşımları bölgede elde ettiği veriler çerçevesinde değerlendirmiştir. Daha sonra bölgede elde ettiği verilerden hareketle Alevilik hakkında ortaya konulan yaklaşımın tarihsel arka planını ortaya koymak üzere

¹⁵ Hasan Coşkun, *Tokat Alevileri Sırrımız Türklük* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2021), 1-190.

¹⁶ Rıza Yıldırım, *Geleneksel Alevilik: İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 1-411.

¹⁷ Cenksu Üçer, "Geleneksel Alevilikte Ehl-i Beyt Anlayışı Tokat Yöresi Örneği", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 4/3 (Aralık 2004), 257-272; Cenksu Üçer, "Bir Alan Araştırmasının Anatomisi: Tokat Yöresi Alevileri, Tarihçesi, İnançları, Örf ve Adetleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/20-21 (Mart 2005), 35-67; Cenksu Üçer, "Alevilik; Yapılar, Grupların Temel Özellikleri ve Bazı Mülâhazalar", *Dini Araştırmalar* 12/33 (Haziran 2009), 63-88; Cenksu Üçer, "Tokat Örneğinden Hareketle Alevilik Üzerine Bir Değerlendirme", *Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi* 34 (2005), 229-268; Cenksu Üçer, "Tokat Bölgesindeki Alevi Ocakların Yapılanması ve Dedelerin Tanımlarından Hareketle Alevilik Üzerine Bir Değerlendirme", *2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni* ed. Filiz Kılıç vd. (Ankara: Türk Kültürü Hacı Bektaşî Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2007), 1/185-2004.

¹⁸ Cenksu Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 1-456.

Türklerin İslamiyet öncesi mensup oldukları dinleri, İslamlaşma sürecinde karşılaştıkları mezhebi ve tasavvufi etkileri, Anadolu'ya yapılan göçleri, Anadolu'daki dini hayatı, Aleviliğin oluşumunda etkili olan siyasi hareketleri ve Aleviliği etkileyen akımları Tokat bölgesiyle ilişkilendirmek suretiyle ele almıştır.

Üçer'in çalışmasının ikinci bölümünde Tokat'taki Alevilerin ocak yapılanması, coğrafi dağılımları ve nüfus yapısı ele alınmış; bölgedeki fiili duruma göre Aleviler, ana ocaklara bağlı alt ocaklar şeklinde bir yapılanma ile gösterilmiştir. Bölgede bulunan gruplar bu yapılanmaya göre ele alınmış ve köylerin hangi ana ocaklara bağlı oldukları ile ilgili bilgiler, coğrafi dağılımları ve nüfus yapıları tablolar halinde verilmiştir. Üçüncü bölümde Tokat Alevilerinin inançları ve ibadet anlayışları ele alınmıştır. Bu bağlamda öncelikle ilham ve keşf merkezli inançlar olan Hak-Muhammed-Ali ve Ehl-i Beyt, daha sonra da meleklerle, kitaplara, peygamberlere iman gibi vahiy kültürünün inançları ile kader anlayışları ve ahirete iman konusu da işlenmiştir. Bölümün diğer kısmında ise Tokat Alevilerinin gusül, abdest, namaz, oruç, hac, mali ibadetler ve kurban gibi ibadet anlayışları ve uygulamaları üzerinde durulmuş; Tokat Alevilerinin tarikat anlayışı ile örf ve adetleri konu edinilmiştir. Ayrıca dört kapı-kırk makam, üç sünnet-yedi farz, niyaz anlayışlarıyla beraber temel ibadet olarak görülen cem âyini ve yine temel ahlaki ilke olarak benimsenen eline-diline-beline sahip olmak prensibi ele alınmış; doğum ve ad koyma, sünnet ve kirvelik, evlilik, ölüm ve sonrası yapılanlar ve ziyaretler gibi Tokat Alevilerinin çeşitli örf ve adetleri ocak merkezli olarak, farklılıklarına da dikkat edilerek ele alınmıştır.

Bunlardan başka, Tokat Alevileri hakkında Halk Bilimi, Dinler Tarihi, Türk Musikisi, Tarih ve Edebiyat monografileri gibi alanlarda yapılmış birtakım tez ve makale çalışmaları da mevcuttur.¹⁹ Ancak çalışmamızı ilgilendiren yönüyle spesifik olarak Tokat Alevilerinin dernek ve cemevi faaliyetlerini merkeze alan, bu faaliyetler esnasında

¹⁹ Bu çalışmalar hakkında bk. Coşkun Kökel, "Tokat Bölgesinde Yerleşik Bir Alevi Topluluk: Güvenç Abdal Ocaklıları-Kürtünlüler", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*, ed. Ali Açikel vd. (Ankara: Salmat Basım ve Yayıncılık, 2015), 3/47-64; Deniz Güneş, *Tokat Yöresi Alevi-Bektaşî İnançında Zâkirlik Geleneği* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 1-546; Ahmet Mazlum-Derya Gürtaş Dünder, "Sıraç Alevilerinde Orta Çağ Tarikatlarından Yesevilik ve Bektaşîlik İzleri: Hafik Beydili ve Tokat Hubyâr Örneği", *Avrasya Uluslararası Araştırma Dergisi* 11/36 (2023), 275-300; Melike Tepecik, "Tokat Aleviliğinde Hızır İnanç", *Uluslararası Geçmişten Günümüze Tokat'ta İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu*, ed. Hanefi Vural vd. (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Yayınları, 2018), 1/63-84.

karşılaşılan sorunlar, güçlükler ve bunlara dair çözüm önerileri sunan ve Aleviliği ilgilendiren güncel meseleler hakkında onların ne düşündüklerini dile getiren bir çalışma bugüne kadar yapılmamıştır. Bu çalışmada yukarıda kısmen zikrettiğimiz, çoğu araştırmacının ele aldığı gibi Tokat Alevilerinin dini statüsü, yapılanması, tarihsel arka planları, inançlar çerçevesindeki kabulleri, ibadetleri ve birtakım âdap ve yol erkânlarını içeren, yöntem ve muhteva kritiği yapılmayacaktır. Çalışmamızdaki temel amacımız, alan araştırmalarındaki bugüne kadar yapılan bir eksikliğin fark edilmesi ve bu eksikliğin giderilmesi adına Tokat Pir Sultan Abdal Derneği yöneticilerinin dernek ve cemevi faaliyetlerini, sorunlarını ve birtakım güncel meseleler hakkındaki görüşlerini dile getirmek ve bunlara yönelik çözüm önerileri sunmaktır.

Tokat'ta yaşayan Aleviler, genel olarak Keçecibabalılar, Hubyarlılar, Erdebilliler ve Bektaşiler olarak adlandırılan dört ana ocak ve bu ana ocakların altındaki alt ocaklara bağlı olarak hayatlarını sürdürmektedirler.²⁰ Bu ocaklara bağlı yaşayan Alevilerin il merkezinde kurmuş oldukları sivil toplum kuruluşları ise Cem Vakfı Tokat Şubesi, Alevî Kültür Dernekleri Aktepe Şubesi, Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Tokat Şubesi, Karadeniz Alevî Bektaşî Federasyonu ve Kalendar Çelebi Derneği'dir.²¹ Çalışmamız kapsam olarak Tokat merkezde bulunan Pir Sultan Abdal Derneği'ni içermekte; onların Pir Sultan Abdal Dernekleri Genel Merkezi tarafından sergilenen tutum ve eylemlerle uyumlu olup olmadıklarını, dernek ve cemevinin kuruluş serüvenini, faaliyetlerini ve sorunlarını ortaya koymayı ve tespit edilen sorunların çözümüne yönelik öneriler sunmayı amaç edinmektedir. Temelde katılımlı gözlem ve mülakat tekniğinden faydalanılarak yapılan bu çalışmada mülakat yapılan kişiler ise Pir Sultan Abdal Derneği Tokat Şubesi'nin başkan ve yönetim kurulu üyeleridir.

1. Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Tokat Şubesi'nin Kuruluşu ve Alevilik Anlayışı

Türkiye'deki Alevî yapılanmaları içerisinde 16. yüzyılda yaşayan, saziyla, şiirleriyle Alevî yol anlayışını anlatan, dönemin idarecilerine baş kaldıran simgesel şahıslardan Pir Sultan Abdal²² adına kurulan

²⁰ Geniş bilgi için bk. Cenksu Üçer, "Tokat Bölgesindeki Alevi Ocakların Yapılanması ve Dedelerin Tanımlarından Hareketle Alevilik Üzerine Bir Değerlendirme", 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni* ed. Filiz Kılıç vd. (Ankara: Türk Kültürü Hacı Bektaşî Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2007), 1/185-2004.

²¹ İsimlerini zikrettiğimiz bu yapıların bilgisi 03.06.2024 tarihinde Tokat Valiliği İl Sivil Toplumla İlişkiler Müdürlüğünden alınmıştır.

²² Nurettin Albayrak, "Pir Sultan Abdal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV. Yayınları, 2007), 34/277.

dernekler, günümüzdeki Alevî yapılanmaları içerisinde en çok tartışılan oluşumlardan biridir. Bu derneklerin geçmişi 1960 yıllarının ortalarına, tarihsel kökenleri de Sivas'ın Yıldızeli İlçesi'nin Banaz Köyü Kültür ve Turizm Derneği'ne dayanmaktadır. İlk başlarda sadece Banazlıların üye olabildiği dernek, 1978 yılında dönemin Kültür Bakanlığı'nın destekleri ve bazı Alevî şahısların yardımıyla Banaz'da Pir Sultan Abdal adına bir heykel anıtı yaptırmıştır. Heykel anıtın açılmasından sonra dernek tarafından 1979 ve 1980 yılında iki kez Pir Sultan Abdal Şenlikleri düzenlenmiş, ancak 1980 askeri ihtilali ile burası kapatılmıştır. Aradan 10 yıl gibi uzunca bir süre geçtikten sonra Pir Sultan Abdal Kültür Derneği 1990'da Ankara'da tekrar kurulmuştur. Ancak bu sefer tüzükte bir değişiklik yapılmış; Alevî olmasa bile Aleviliği benimseyen ve Pir Sultan'ı seven herkesin derneğe üye olabileceği belirtilmiştir. 1993 yılına kadar Hatay, İstanbul ve İzmir gibi belli başlı yerlerde, az sayıda şubeler açan dernek, 1993 yılında Sivas'ta düzenledikleri bir toplantıya konuşmacı olarak Aziz Nesin'i getirmiş ve ardından gelişen olaylarda 37 kişinin ölmesinden sonra daha çok ilgi odağı olmuş hem şubelerinin hem de üyelerinin sayısı giderek artmıştır.²³ Günümüzde dernek genel merkez başkanlığı Tarsus Şube başkanı Cuma Erçe tarafından yürütülen derneğin şube sayısı 75²⁴, üye sayısı ise yüz binlerin üzerindedir.²⁵

Türkiye'deki diğer Alevî yapılanmalarını tutucu ve gelenekçi olmakla itham eden, muhalifleri tarafından da Alevî kimliğini küçümsemek ve birtakım ideolojik anlayışları Alevilik ismi altında sunmakla suçlanan Pir Sultan Abdal derneklerinde, ateist olanlardan Kürtçülere, sosyalistlerden aşırı sol gruplara kadar pek çok marjinal gruba

²³ Ayhan Yalçınkaya, "Hafıza Savaşlarından Sahiplenilmiş Şehitliğe: Madımak Katliamı Örnek Olayı", *Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 66/3 (2011), 337-351

²⁴ Derneğin Türkiye'deki şubelerinden bazıları Adana, Tokat (Merkez, Almus, Reşadiye, Turhal, Zile, Niksar/Yolkonak), Ankara (Merkez-Mamak, Yeni Mahalle), Antalya (Merkez, Manavgat, Alanya), Uşak-Banaz, İzmir (Bornova, Buca, Kemalpaşa, Menemen, Gümüldür, Karşıyaka, Çeşme, Çiğli), Bursa, Çanakkale, Tekirdağ (Çerkezköy, Çorlu), Diyarbakır, İstanbul (Kadıköy, Kartal, Maltepe, Pendik, Sarıyer, Sultanbeyli, Ümraniye, Esenler, Eyüp, Gaziosmanpaşa), Malatya-Hekimhan, Kahramanmaraş, Muğla (Marmaris, Milas), Samsun (Merkez, Havza), Sivas-Sarkışla, Mersin-Tarsus, Muş-Varto gibi il ve ilçelerdir. Bk. Fevzi Rençber, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilikte Cem ve Cemevleri* (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 103.

²⁵ Rençber, *Alevilikte Cem ve Cemevleri*, 104; İlyas Üzüm, *Günümüz Aleviliği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1997), 43; Hacer Tuna, *Pir Sultan Abdal Kültür Sanat Dergisi'nde Sunulan Alevilik*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 2.

ait, seküler yaşam tarzını savunan kişiler bulunmaktadır.²⁶ Türkiye'nin çeşitli il ve ilçelerinde faşizm, demokrasi, laiklik, demokratik eğitim, askeri darbeler gibi konularda düzenledikleri panellerde ve yaptıkları basın açıklamalarında şubelerin birbiri ile olan bu türden farklılıkları rahatlıkla görülebilmektedir. Pir Sultan Abdal Derneği Genel Merkezi, şubeler arasında ortaya çıkan farklı sesleri en aza indirmek ve şubelerin genel merkezle uyumunu sağlamak için eşgüdüm kurulu denilen bir yönetim biçimini uygulamaktadır.²⁷

Kapılarının sadece Alevilere değil, laiklik ve demokrasiyi benimseyen herkese açık olduğunu ifade eden Pir Sultan Abdal dernekleri hakkında, Alevilik konusu uzmanlarından İlyas Üzüm ve Fevzi Rençber gibi bazı araştırmacılar bu derneklerin geleneksel Anadolu Aleviliğinin düşünce yapısı ve yol anlayışı ile uyuşmayan, devletle ve özellikle de diyanetle olan münasebetlerinde genellikle çatışmacı bir üslup ve tavır sergileyen anlayışlara sahip oldukları kanaatindedirler.²⁸ Temel amaçlarının Anadolu Aleviliğini, Pir Sultan Abdal felsefesini anlatmak, demokrasi, laiklik, insan hakları ve özgürlük mücadelesine katkıda bulunmak olduğunu her fırsatta dile getiren bu yapı, aslında Aleviliği müstakil bir meseleden çok laiklik ve özgürlük meselesinin bir uzantısı olarak değerlendirmektedir.²⁹ Önceki dönem genel başkanlarından Murtaza Demir, buradaki düşüncemizi teyit mahiyetinde, bir yazısında şunları dile getirmiştir: "Kaygımız demokrasi, kavgamız demokrasi kavgasıdır. Bu kavganın toplumsal kazanıma dönüştürülmesi, toplumun tüm katmanlarının sivil ve demokratik niteliklerle örgütlenmesiyle gerçekleşecektir. Bu bağlamda biz diyoruz ki ülkemizin Kürt-Türk, Alevi-Sünni, Laz-Çerkez gibi sorunları yok; ekonomik, sosyal ve demokratik sorunları vardır."³⁰

Pir Sultan Abdal derneklerinin genel merkez tarafından her yıl yaptığı ve diğer şubelerinin de yapmasını istediği faaliyetler genellikle

²⁶ Dernek bünyesinde bulunan kişi ve grupların özelliklerine dair yaptığımız bu tanımlamayı mülakat kişilerimizden Pir Sultan Abdal Kültür Dernekleri genel başkan yardımcısı ve Tokat Pir Sultan Abdal Kültür Derneği başkanı Muharrem Erkan yapmıştır. Konu hakkında yapılan birtakım çalışmalarda da aynı husus dile getirilmiştir. Bk. İlyas Üzüm, *Günümüz Aleviliği*, 43; Hacer Tuna, *Pir Sultan Abdal Kültür Sanat Dergisi'nde Sunulan Alevilik*, 45.

²⁷ Tuğba Atalar, *Alevi Kimliği İçinde Farklı Alevilik Alguları: Pir Sultan Abdal Kültür Derneği ve Cem Vakfı Örneği*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 25-35.

²⁸ Üzüm, *Günümüz Aleviliği*, 43; Rençber, *Alevilikte Cem ve Cemevleri*, 105.

²⁹ Muharrem Erkan, Tokat Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Başkanı, Kişisel Görüşme, 10 Kasım 2023.

³⁰ Murtaza Demir, *Pir Sultan Abdal Kültür Sanat Dergisi 4* (Ankara: Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Yayınları, 1996), 17/1.

şunlardır: 2 Temmuz'da Sivas Madımak Olayı Şehitlerini Anma Etkinlikleri, Demokrasi ve Laiklik Haftası Kutlamaları, 16-18 Ağustos'ta Hacı Bektaş-ı Veli'yi Anma Törenleri, 24 Ocak'ta Demokratik Kitle Örgütleri Etkinlikleri, 1 Mayıs İşçi Bayramı Kutlamaları, 8 Mart'ta kadın dernekleri ve kitle örgütleriyle Dünya Emekçi Kadınları Günü Kutlamaları, 1 Eylül'de kitle örgütleri ve sendikalarla Dünya Barış Günü Kutlamaları.³¹

Pir Sultan Abdal Derneği Tokat Şubesi hali hazırdaki başkan, Muharrem Erkan'ın³² öncülüğünde 31.01.1994'te kurulmuştur. Erkan, Tokat'taki Alevî alt ocaklarından Hıdır Abdal ocağı³³ evlatlarındandır ve dernek bünyesinde yapılan âdap ve erkânları çoğu zaman kendisi yönetmektedir. Derneğin kurulmasının arkasında yukarıda bahsettiğimiz gibi Sivas Madımak Olayı vardır. Madımak Olayı neticesinde 37 kişinin hayatını kaybetmesi, Tokat'ta yaşayan Alevîleri derinden etkilemiş hem birlik ve beraberliği sağlama hem ortak tavır ve tepkiler verme adına bu derneği kurma gereğini hissetmişlerdir.

Dernek ilk olarak 1994 yılında Alevî yurttaşlarımızın yoğun olarak ikamet ettiği Tokat merkezdeki, Çeçenistan Caddesi'nde, işyeri niteliğindeki küçük bir mekânda açılmıştır. Dernek binası daha sonra aynı caddenin karşısındaki Toptancılar Sitesi adıyla bilinen, orta bir yerde, 3 katlı bir binaya taşınmıştır. İlk dönemlerde burada yapılan toplantılar, konferanslar ve cem erkânları gibi faaliyetler yasaklı faaliyetler kapsamında değerlendirildiği için gizlilik içerisinde sürdürülmüştür. 1994 yılında Erkan tarafından kurulan dernek 2000 yılına gelinceye kadar ikişer yıl olmak kaydıyla sırasıyla Bekir Karaca, Emir Kaya ve Erdoğan Bektaş tarafından yönetilmiştir. 1998-2000 yılları arasında dernek, Erdoğan Bektaş yönetimindeyken, Tokat GOP Bulvarı üzerindeki Emniyet Müdürlüğü karşısındaki üç katlı bir binaya taşınmış, ancak ekonomik sıkıntılar yüzünden kapatılmak zorunda

³¹ Atalar, *Alevî Kimliği İçinde Farklı Alevîlik Algıları: Pir Sultan Abdal Kültür Derneği ve Cem Vakfı Örneği*, 30.

³² Muharrem Erkan 1962 Tokat/Turhal doğumludur. İşletme mezunu, DSİ'den emekli olmuş, Hıdır Abdal Ocağı'na bağlı entelektüel bir Alevîdir. Mürşidi olarak ifade ettiği Velîyeddin Ulusoy'dan aldığı icazetle dernek ve cemevi bünyesinde birtakım âdap ve erkanları yönetmektedir.

³³ Cenksu Üçer, Tokat Alevîleri ile ilgili yapmış olduğu çalışmasında bu ocağı Erdebilliler ana ocağının bir alt ocağı olarak göstermiş; bu ocağın ismini de Pir Sultanlılar ocağı olarak vermiştir. Araştırmamız esnasında böyle bir isim ve tasnif farklılığına şahit olsak da Hıdır Abdal Ocağında en önemli ismin Pir Sultan Abdal olması ve kurulan derneğin de bu isimle adlandırılması bu ocağın müntesiplerinin aynı zamanda Pir Sultanlılar olarak da isimlendirdiğini göstermektedir. Bk. Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik*, 196.

kalmıştır. 2000 yılında Ankara Pir Sultan Abdal Derneği genel merkezinden gelen yöneticilerin telkinleriyle kurucu Başkan Muharrem Erkan yeniden dernek başkanlığına getirilmiş ve şu anda mülkiyeti kendilerine ait olan kompleks binanın 489 m² arsası üç parça halinde; bir kısmı Kazım Belene tarafından bağışlanmak suretiyle, bir kısmı Kazım Belene'nin bir akrabasından, diğer bir kısmı da belediyeden satın alınmak suretiyle, el birliğiyle yapılmıştır. Dernek binası, dönemin yerel yönetimlerinin yardımları, Alevî yurttaşların kurbanları, hayırları ve vatandaşların bizzat gelip inşaatında çalışmak suretiyle inşa edilmiş; 2009 yılında ise bünyesine cemevi olarak hizmet veren bir bölümün de eklenmesiyle hizmete açılmıştır.³⁴

Halen Muharrem Erkan tarafından yönetilen dernek yönetiminde Tokat'taki farklı Alevî ocaklarına mensup dedeler ve talipler bulunmaktadır. 350 civarında resmi üyeye³⁵ sahip olan derneğin hizmet binası her gün görevliler tarafından açık tutulmakta hem üyelerine hem bölgedeki diğer Alevî nitelemeli gruplara çeşitli hizmetler vermektedir.³⁶

Tokat Merkez Yeşilirmak Mahallesi, Hacı Bektaş-ı Veli Caddesi'nde bulunan dernek binası, Hz. Ali Camisi'nin hemen yanında, Tokat Merkez İmam Hatip Lisesi'nin arka tarafında bulunmaktadır. 2009 yılında Tokat'taki tüm devlet erkânının katılımıyla açılışı yapılan³⁷ bu bina, 5 kat olarak inşa edilmiştir. Pir Sultan Abdal Derneği Tokat Şubesi ve cemevinin bulunduğu bina, aynı zamanda Karadeniz Alevî Bektaşî Federasyonu Genel Merkezi ve Kalender Çelebi Derneği Genel Merkezliğine ev sahipliği yapmaktadır. Muharrem Erkan, hem Tokat Pir Sultan Abdal Derneği Şube başkanlığı hem Pir Sultan Abdal Derneği Genel Merkez başkan yardımcılığı hem de Kalender Çelebi Derneği ve Karadeniz Alevî Bektaşî Federasyonu genel başkanlığı gibi dört ayrı görevi aynı anda yürütmektedir. Bu şekilde üç kuruluşa birden hizmet veren binanın, bodrum kısmında kurbanların kesimi için dizayn edilmiş bir kesimhane ve 350-400 kişilik bir yemekhane, birinci katında çeşitli günlerde canların cem olduğu bir semah meydanı, ikinci katında dernek yönetim kurulu odası ile birlikte eğitim-

³⁴ AleviHaber.com (AleviHaber), "Tokat Cemevi hizmete açıldı" (Erişim 11 Ekim 2023).

³⁵ Bu bilgi 03.06.2024 tarihinde Tokat Valiliği İl Sivil Toplumla İlişkiler Müdürlüğü'nden teyit edilmiş ve bu tarih itibarıyla üye sayısının 347 olduğu bilgisine ulaşılmıştır.

³⁶ tokatpirsultan.com (tokatpirsultan), "Yönetim Kurulu" (Erişim 12 Kasım 2023).

³⁷ tokat.gov.tr (T.C. Tokat Valiliği), "Pir Sultan Abdal Derneği Semahlar Eşliğinde Hizmet Açıldı" (Erişim 12 Kasım 2023).

öğretim faaliyetlerinin yapıldığı ve çeşitli kursların verildiği dört adet oda, üçüncü katta dışardan gelen misafirler için yapılmış dört adet süit oda³⁸ ve bir geniş misafir odası, son katında ise 350-400 kişilik bir konferans ve tiyatro salonu şeklinde tasarlanmış büyük bir salonları bulunmaktadır.

Aleviliğin ne olduğu, tanımı, tarifi ve mezhep, tarikat ya da din olup olmadığı konusundaki gerçekleştirdiğimiz mülakatımızda dernek başkanı Erkan, ilk olarak bize Aleviliğin yedi ulu ozanlarından biri olan Nesimi'nin şu nefesini okuyarak cevap vermiştir:

Sorma be birader mezhebimizi
Biz mezhep bilmeyiz, yolumuz vardır
Tutmuşuz evvelden râh-ı selamet
Çağırma meclis-i riyaya bizi

Bizlerden bekleme züht-ü ibadet
Biz şerbet içmeyiz, dolumuz vardır
Biz müftü bilmeyiz, fetva bilmeyiz
Kıyl-ü kâl bilmeyiz, iftira bilmeyiz

Hakikat bahsinde hata bilmeyiz
Şah-ı merdan gibi ulumuz vardır
Tevellâ olmaktır bize alamet
Sanma ki sağımız solumuz vardır

Ey zahit, surete tapma, Hakk'ı bul
Şah-ı velayete olmuşuz hep kul
Başka şey bilmeyiz, Alimiz vardır

Nesimi, sırrı faş etme sakın
Ne bilsin ham ervah libasın Hakk'ın
Hakk'ı bilmeyene Hakk olmaz yakın
Bizim Hakk katında elimiz vardır³⁹

³⁸ Araştırma kapsamında yaptığımız ziyaretlerde bu yerlerin henüz tamamlanmadığı ve hizmete açılmadığı müşahede edilmiştir.

³⁹ Cahit Öztelli, *Kul Nesîmî* (İstanbul: Demos Yayınları, 2017), 152.

Aleviliğin tanımı ve tarifine yönelik sorumuza ise Erkan: “*Alevîlik, insanların insanca yaşayabileceği bir ortamı yaratmaktır. Olanı paylaşan, sevgi ve saygıya dayalı bir yapılanmadır. İnsanların tümünü can olarak görüp, yaratılmışı severiz yaratandan ötürü anlayışına dayalı Yunusça bir yaşam biçimidir.*” şeklinde cevap vermiştir. Aleviliğin İslam’ın içinde mi, dışında mı, ortasında mı, kenarında mı? şeklindeki tartışmalara ise Erkan, Alevilikte bir inanç yapısının olduğunu, ancak bunda geçmişte, Anadolu’da hüküm sürmüş olan birçok din ve inancın kalıntılarının olduğunu zikretmiş; cemevlerindeki semah meydanlarında davut yıldızı figürlerinin bulunduğu işaret ederek Alevilikte Yahudilik ve Hristiyanlık etkilerinin bile olduğunu dile getirmiştir. Son olarak, Alevilikteki talip-dede-pir ilişkisinin Sünnî tarikatlarda bulunan mürid-mürşid-şeyh ilişkisine benzeyip benzemediği konusundaki sorumuza ise görünüşte yapısal bir benzerliğin olduğunu, ancak özde çok farklılıkların olduğunu Alevilikteki dâra çekme⁴⁰ örneği üzerinden açıklamıştır. Erkan, Alevilikte tapma derecesinde dedelere veya yol büyüklerine ayrı ve özel bir önem verme anlayışının olmadığını, kendisi ve eşinin zaman zaman talipleri ve mürşidinin huzurunda ikrarında sabit misin? eline-diline-beline sahip misin? aşına ve eşine sadık mısın? diye dâra çekildiğini (hesap verdiğini) söylemiş; Sünnî tarikatlarda ise bunun olmadığı gibi müridlerin, şeyhlerinin çok üstün varlıklar olduklarına inandıklarını ve şeyhlerine aşırı bir tazim ve davranışlarda bulduklarını ifade etmiştir.⁴¹

Tokat Pir Sultan Abdal Kültür Derneği yöneticileri, yeni kurulmuş olan Alevî-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı hakkında ise genel merkez tarafından sergilenen aynı olumsuz tavrı göstermekte;⁴² bu kurumun laiklik ilkesine aykırı olduğunu ve bırakın Aleviliği, devletin başka dinden ve inançtan insanlara bile müdahalesinin doğru olmadığını düşünmektedirler.⁴³ Ayrıca dernek başkanı Erkan, bu uygu-

⁴⁰ Üzüm, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlik*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 168.

⁴¹ Muharrem Erkan, Kişisel Görüşme, 10 Kasım 2023.

⁴² 2022 yılında kurulan Alevî-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı’na karşı çıkan Alevî örgütleri ve konu hakkındaki tartışmalar hakkında bk. Cenksu Üçer, “Cemevlerine Yasal Statü Verilmesi ve Bu Kapsamda Yürütülen Bazı Tartışmalara Dair”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 15/2 (2022), 337-438; Şaban Banaz, “Alevî-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı Projesi ve Bazı Alevî Dernek ve Federasyonlarının Tepkileri”, *İslami İlimlerde Araştırmalar 1*, ed. Şaban Banaz (Ankara: Sonçağ Yayınları 2023), 115-167.

⁴³ İlker Doğan, Kişisel Görüşme, 12 Kasım 2023; Kurtuluş Kabak, Kişisel Görüşme, 12 Kasım 2023; Murat Yıldırım, Kişisel Görüşme, 12 Kasım 2023; Rıza

lama ile Alevilerin şileştirileceği yönünde kaygılar taşımaktadır. Nitekim kendisiyle yaptığımız görüşmede “*Kurumun başkanlığına sonradan atanan Ali Rıza Özdemir’in Hüseyin Hürrem Ulusoy ile çok yakın ilişkileri vardır, Hüseyin Hürrem Ulusoy ise Türkiye’deki Alevileri şileştirmeye yönelik düşünce ve faaliyetler içerisinde olan biridir.*” şeklinde bir görüş beyan etmiştir.

Netice itibarıyla kendilerini her fırsatta bir ocak ya da bir tekke olarak değil de demokratik bir kitle örgütü olarak tanımlayan Pir Sultan Abdal Derneği Tokat Şubesi yöneticileri, kendileri için önemli olanların seküler devlet, laik devlet, devletin dine müdahale etmemesi, dinin de devlete müdahale etmemesi yönünde birtakım anlayışlarının olduğunu dile getirmektedirler.⁴⁴

2. Derneğin Sosyal Hizmetleri ve Faaliyetleri

Tokat Pir Sultan Abdal Kültür Derneği ilk olarak 1994’te kurulsa da Tokat’taki asıl gücüne ve tanınırlığına 2009 yılında kavuşmuştur. Zira o yıl dernek 5 katlı büyük bir hizmet binasının açılışını yapmış; neticesinde de Tokat merkez ve ilçelerinin en büyük ve kapsamlı cemevini bünyesine dahil etmiştir. Daha sonraki süreçlerde dernek hizmet binasına Karadeniz Alevî-Bektaşî Federasyonu Genel Merkezi ve Kalender Çelebi Derneği Genel Merkezi gibi oluşumların tabelaları asılsa da Tokat’ta yaşayanlar çoğunlukla burayı “Pir Sultan Abdal Derneği Cemevi” olarak bilmekte ve tanımlamaktadır. Tokat il merkezindeki en faal Alevî örgütü ve cemevi olarak bilinen Pir Sultan Abdal Derneği, Ordu, Fatsa-Ünye, Samsun, Amasya gibi başta Karadeniz bölgesindeki il ve ilçeler olmak üzere Ankara, İstanbul, Antalya, Muğla gibi Türkiye’deki daha birçok yerleşim yerindeki Alevî örgütleri ile irtibatlıdır.⁴⁵ Dernek binasının oldukça büyük ve merkezi bir yerde olması, başkanının gayretli bir kişiliğe sahip olması, Pir Sultan Abdal Derneği genel başkan yardımcısı ve yukarıda zikrettiğimiz iki ayrı ör-

Pirdoğan, Kişisel Görüşme, 12 Kasım 2023; Ali Demir, Kişisel Görüşme, 12 Kasım 2023; Deniz Umut Şahin, Kişisel Görüşme, 12 Kasım 2023; Fadime Gürel, Kişisel Görüşme, 12 Kasım 2023; Şükran Öztaş, Kişisel Görüşme, 12 Kasım 2023; Zühal Karan, Kişisel Görüşme, 12 Kasım 2023.

⁴⁴ Muharrem Erkan, Kişisel Görüşme, 10 Kasım 2023; İlker Doğan, Kişisel Görüşme, 12 Kasım 2023; Kurtuluş Kabak, Kişisel Görüşme, 12 Kasım 2023; Murat Yıldırım, Kişisel Görüşme, 12 Kasım 2023; Ali Demir, Kişisel Görüşme, 12 Kasım 2023; Deniz Umut Şahin, Kişisel Görüşme, 12 Kasım 2023; Fadime Gürel, Kişisel Görüşme, 12 Kasım 2023; Şükran Öztaş, Kişisel Görüşme, 12 Kasım 2023; Zühal Karan, Kişisel Görüşme, 12 Kasım 2023.

⁴⁵ tokatpirsultan.com (tokatpirsultan), “Karadeniz Alevî Örgüt Temsilcileri Piri Baba’da Buluştu” (Erişim 11 Kasım 2023).

gütün genel başkanı olmasından kaynaklı olsa gerek, Pir Sultan Abdal Derneği Tokat'ta herkesçe bilinen bir Alevî yapılanmasıdır. Dernek başkanı ve yönetiminin gayretleriyle Tokat il genelinde Almus, Reşadiye, Turhal ve Zile gibi ilçeler başta olmak üzere Niksar-Yolkonak, Merkez Kocacık Köyü, Taşlıçiftlik, Kaleardı ve Beybağı Mahallelerinde genel merkeze bağlı şubeler ve cemevleri açmışlardır.⁴⁶ Ancak yukarıda da zikrettiğimiz gibi Tokat merkezde bulunan Pir Sultan Abdal Derneği ve bünyesindeki cemevi, bu cemevlerinin içinde en kalabalık ve kapsamlı cemlerin ve faaliyetlerin yapıldığı bir mekân olma özelliğine sahiptir.

Kuruluşundan günümüze gelinceye kadar birçok adres değiştiren dernek ve cemevinin bulunduğu son hizmet binasının her ne kadar 2009 yılında resmî açılışı gerçekleşse de halen daha içerisinde yapımı devam eden bölümleri bulunmaktadır. Büyük bir kompleks şeklinde tasarlanan bina içerisinde ve müştemilatında kesimhane, aşevi, yemekhane, semah meydanı, yönetim odaları, toplantı salonu, eğitim sınıfları, kütüphane, konaklama odaları, konferans ve tiyatro salonu gibi bölümler bulunmaktadır. Bu bölümlerden kütüphane ve misafirler için yapılan süit odaların yapım aşaması devam etmektedir. Bu kısımların da tamamlanmasıyla dernek binasının birçok sosyal ve dini hizmetin daha rahat sunulabileceği bir kültür merkezi hüviyeti kazanması hedeflenmektedir. Dernek yönetimi, her türlü faaliyetlerini, dünya ve ülke gündemine dair görüş, düşünce ve tepkilerini, Tokat Pir Sultan Abdal Cemevi, Tokat Pir Sultan Abdal Kültür Derneği, Karedeniz Alevî Bektaşî Federasyonu ve Kalender Çelebi Derneği isimleriyle açtıkları internet sitesi ve sosyal medya hesapları üzerinden yayınlamaktadır. Bu hesaplar içerisinde en çok kullanılanlar ise: tokatpirsultan.com, facebook.com/tokatpsakd, instagram.com/tokat_pirsultan_abdal_kd/ ve [youtube.com Tokat Pir Sultan Abdal Kültür Derneği hesaplarıdır.](https://youtube.com/TokatPirSultanAbdalKulturDerneği)⁴⁷

Derneğin Tokat şubesinin kuruluş amaçlarının başında, Aleviliğe ait inanç ve kültürel öğeleri diri tutmak ve Aleviliğin yaşanabilirliğine doğrudan katkı sağlamak bulunmaktadır. Bundan başka Alevî yol

⁴⁶ Tokat Pir Sultan Abdal Kültür Derneği, "Turhal Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Açılışı" Facebook (12 Kasım 2023, 10:30). Tokat Valiliği İl Sivil Toplumla İlişkiler Müdürlüğü'nün resmi kayıtlarına göre 03.06.2024 tarihi itibarıyla bu şubeler ve üye sayıları şunlardır: Pir sultan Abdal Derneği Kaleardı Şubesi, 53; Pir sultan Kocacık Şubesi, 63; Pir Sultan Taşlıçiftlik Şubesi, 87; Pir sultan Zile Şubesi, 188; Pir sultan Turhal Şubesi, 106; Pir Sultan Yolkonak Şubesi, 55; Pir Sultan Almus Şubesi, 106. Tokat Merkez Beybağı Şubesi günümüz itibarıyla kapalı gözükmemektedir.

⁴⁷ Çalışmamızda zikrettiğimiz dernek ve cemevi faaliyetlerinin haber ve görsellerine bu internet adreslerinden ulaşılabilir.

anlayışı ve kültürü hakkında çeşitli araştırmaların yapılmasını sağlamak, Tokat Alevilerine özgü alâmet-i fârika sayılabilecek hususları ortaya koymak, Tokat'taki Aleviliğe ait kültürel zenginliğin tanıtımını yaparak ülkenin kültür ve inanç turizmine destek vermek, bu amaca yönelik çeşitli seminer, panel, konferans ve ilmi toplantılar düzenlemek yoluyla Tokat'taki dini ve sosyal hayata doğrudan canlılık ve dinamizm kazandırmak, cem törenleri gibi Aleviliğe ait bir takım erkân ve âdabları düzenlemek, üyelerinin dini ve sosyal hayatına yönelik faaliyetler planlamak gibi amaçlar da bulunmaktadır.⁴⁸

2.1. Dernek Bünyesinde Yürütülen Eğitim-Öğretim Faaliyetleri

Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Tokat Şubesi bünyesinde, ücretsiz olarak gerçekleştirilen birtakım eğitim ve öğretim faaliyetleri bulunmaktadır. Yapılan faaliyetler iki ana kapsam altında gerçekleştirilmektedir. Bunlardan birincisi Alevî vatandaşlara yönelik faaliyetler, ikincisi ise sivil toplum kuruluşu olması hasebiyle bölgede yaşayan bütün vatandaşlara yönelik faaliyetlerdir.

Dernek bünyesindeki Alevî vatandaşlara yönelik yapılan faaliyetlerin başında, Halk Eğitim Merkezi Müdürlüğü ile ortaklaşa gerçekleştirilen, Alevî gençlere yönelik semah kursu ve zâkirlik geleneğinin doğru tanıtılması ve yaşatılması adına saz ve bağlama kursları gelmektedir.⁴⁹ Dernek bünyesinde farklı yıllarda düzenlenen panel, seminer ve konferanslardan da bu bağlamda söz etmek mümkündür. Cenksu Üçer ve Rıza Yıldırım gibi Alevilik konusundaki bazı uzman akademisyen ve farklı ocaklara bağlı dedelerin katıldıkları Alevilik panelleri, Alevî yol anlayışı ve ibadet hayatı üzerine yapılan söyleşi ve seminerler de Tokat'taki Alevî vatandaşlara yönelik öne çıkan eğitim faaliyetleri içerisinde yer almaktadır. Dernek bünyesinde yapılan diğer eğitim-öğretim faaliyetlerinden bazıları ise okula giden çocuklara Matematik, Geometri, Tarih ve İngilizce gibi takviye derslerin verilmesi,⁵⁰ üniversite sınavına hazırlanan gençlere yönelik kursların açılması, keman, gitar, resim ve tiyatro gibi sanatsal içerikli eğitimlerin

⁴⁸ Derneğin kuruluş amaçları dernek yönetimi ile yaptığımız mülakatlar ve derneğe ait internet sitelerinden elde edilmiştir. Bk. tokatpirsultan.com (tokatpirsultan), "Misyonumuz" (Erişim 12 Kasım 2023).

⁴⁹ Tokat Pir Sultan Abdal Kültür Derneği, "Dernek Bağlama Kursu", Facebook (12 Kasım 2023, 11:30).

⁵⁰ Konu hakkında yaptığımız mülakatta Erkan, bu türden kurslara cemevinin bulunduğu mahalledeki Sünnî vatandaşların da katıldığını ifade etmiştir.

verilmesi gibi faaliyetlerdir.⁵¹

Derneğin Tokat'ta Aleviler dışındaki vatandaşlara yönelik yapmış olduğu faaliyetler ise Muharrem ayında belediye, valilik ve üniversite ile ortaklaşa düzenlenen Kerbela Şehitlerini Anma Programları,⁵² Kızılay'a kan bağışları, resim, gitar, keman ve saz kurslarıdır.⁵³

2.2. Dernek Tarafından Yürütülen Dini ve Kültürel Faaliyetler

Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Tokat Şubesi dini ve kültürel içerikli çok sayıda faaliyete ev sahipliği yapan, dinamik ve aktivist bir sivil toplum kuruluşu hüviyetine sahiptir. Bu çerçevedeki faaliyetlerin başında, Aleviler için vazgeçilmez olan cem ayinlerinin düzenli olarak tertip edilmesi gelmektedir. Her hafta perşembe günleri lokma cemi düzenlenmekte ve geniş katılımlarla sürdürülmektedir. Düzenli olarak yapılan bu cemden başka Abdal Musa birlik cemi, ikrar cemi, görgü cemi, musahiplik cemi, Hızır orucu cemi ve Nevruz cemleri,⁵⁴ kurban ve aşure lokması dağıtımı, Tokat Almus'taki Hubyar Sultan huzurunda ve Sivas Banaz'daki Pir Sultan huzurunda cem olma, cenaze merasimleri ve cenazelerden sonra verilen 40 ve 52 yemekleri gibi faaliyetler de Tokat Pir Sultan Abdal Derneği ve cemevi bünyesinde gerçekleştirdiği önemli dini ve kültürel faaliyetler arasında yer almaktadır.⁵⁵ Alevî vatandaşlarımızın yoğun olarak yaşadığı ve şehrin merkezi sayılabilecek güzel bir yere inşa edilmiş dernek binasının birinci katında cem erkânlarının yapıldığı büyük bir salon bulunmaktadır. Bu salonda farklı Alevî ocaklarından olan vatandaşlar da istedikleri takdirde kendi özel cemlerini düzenleyebilmektedir. Ayrıca önceden müsaade almak suretiyle burada yapılan cemlere Alevî olmayan, dışarıdan birileri de gözlem amaçlı katılabilmektedir.⁵⁶ Burada yapılan cemlerin hepsinde Alevî yol anlayışı ve kültürü en saf ve yalın

⁵¹ Tokat Pir Sultan Abdal Kültür Derneği, "Derneğimizin ücretsiz Kurs İmkanları", Facebook (12 Kasım 2023, 12:30).

⁵² 2014 ve 2017 yıllarında düzenlenen, şahsımın da sunuculuk ve konuşmacı olarak katıldığı bu programlar herkese açık bir şekilde Hüseyin Akbaş Spor Salonunda yapılmıştır. Bk. tokat.gov.tr (T.C. Tokat Valiliği), "Kerbela Şehitleri Anıldı" (Erişim 13 Kasım 2023).

⁵³ Bk. Tokat Pir Sultan Abdal Kültür Derneği, "Faaliyetlerimiz", Facebook (10 Kasım 2023, 11:30).

⁵⁴ Farklı türdeki cem çeşitleri ve bunların icra edilişi ile ilgili bk. Rençber, *Alevilikte Cem ve Cemevleri*, 22-43.

⁵⁵ Bu ve benzeri faaliyetler için bk. tokatpirsultan.com (tokatpirsultan), "Faaliyetlerimiz" (Erişim 05 Kasım 2023).

⁵⁶ 2016-2019 yılları arasında fakültemizde açtığımız Alevilik-Bektaşilik seçmeli dersini alan öğrencilerimizle, gözlem, inceleme ve kardeşlik bağlarımızı güçlendirme amacıyla gerekli izinler alınarak burada yapılan cem törenlerine iştirak edilmiştir.

haliyle paylaşılmakta; katılımcıların hepsine önemli mesajlar verilmekte ve Türk toplumunun birlik ve beraberliğine özel vurgular yapılmaktadır.

Tokat Pir Sultan Abdal Kültür Derneği bünyesinde birtakım kültürel içerikli faaliyetler de yapılmaktadır. Kadınlar komisyonunun yapmış olduğu sergiler ve kermesler, Halk Eğitim Merkezi ile ortaklaşa yapılan çeşitli kurslar, Topçam Yayla piknikleri ve burada yapılan dâra durma erkânları, çevre il, ilçe ve köylere inceleme ve gezi ziyaretleri, 1 Mayıs İşçi Bayramı kutlamaları ve konser programları, Nevruz Kutlamaları, Sivas Madımak Şehitlerini Anma Programları, Tokat-Almus'ta türbesi bulunan Hubyar Sultan'a ziyaretler ve Hubyar Şenliklerine katılma, Gıj Gıj Baba Türbe ziyaretleri ve huzurunda cem olma, müşidleri olarak kabul ettikleri Veliyeddin Ulusoy'a ziyaretler, Hacı Bektaş-ı Velî türbesine ziyaretler, 10 Muharrem Yas-ı Matem ve Kerbela Şehitlerini Anma programları, Sivas Banaz'da yapılan Pir Sultan Abdal Şenliklerine katılma, Hıdırellez Kutlamaları, Gençlik panelleri, Hacı Bektaş Velî ve Şah Kalender Panelleri, konferanslar, Eğitim-Sen Tokat şubesi ile ortaklaşa yapılan kardeşlik konser programları, 8 Mart Dünya Kadınlar Günü programı, Cumhuriyet ve 30 Ağustos Zafer Bayramı kutlamaları, 10 Kasım Atatürk'ü Anma programları, laikliğe karşı olarak görülen politikalara ve birtakım uygulamalara tepki mitingleri gibi birçok faaliyet bu kapsamda örnek olarak gösterilebilir. Bunlardan başka Alevî gençlerin nişan ve yüzük takma merasimlerine hem ev sahipliği yapmak hem en özel günlerinde onların yanında olmak, dernek ve cemevi bünyesinde yürütülen diğer hizmet ve faaliyetler arasındadır.⁵⁷

Bunlara ilaveten Pir Sultan Abdal Kültür Derneği hizmet binasının üst katında bulunan tiyatro salonunda zaman zaman dini ve kültürel oyunlar sahnelenmekte, Tokat yöresine ait değişik nefes ve deyişlerin sunulduğu konserler de tüm vatandaşlara açık bir şekilde organize edilmektedir.⁵⁸

3. Derneğin Sorunları ve Beklentileri

Tokat Pir Sultan Abdal Derneği yukarıda zikrettiğimiz faaliyetleri, dernek üyeleri ve Alevî vatandaşların yapmış olduğu yardımlar ve bağışlarla gerçekleştirmektedir. Bu anlamıyla cemevinin bağlı bulunduğu dernek bir sivil toplum örgütü olma özelliğini korumakta ve çalışmalarını da bu doğrultuda yürütmektedir. Dernek ve cemevinin birtakım sorunları da mevcuttur. Bunlar arasında öne çıkan bazı hu-

⁵⁷ tokatpirsultan.com (tokatpirsultan), "Faaliyetlerimiz" (Erişim 05 Kasım 2023).

⁵⁸ Tokat Pir Sultan Abdal Kültür Derneği, "Faaliyetlerimiz" Facebook (10 Kasım 2023, 10:30).

suslar burada zikredilip onların ilgili kurum ve kuruluşlardan beklentileri sunulacaktır.

Derneğin yaşadığı sorunların başında, hali hazırda hizmet veren binanın ekonomik sebeplerden ötürü tamamlanamaması ve tam kapasite istifadeye sunulamaması gelmektedir. Araştırma kapsamında yaptığımız gözlemlerde, binada doğalgaz olmasına rağmen tüm bölümlerin ısınmasını sağlayacak kombi, petek ve tesisatın olmadığı, ısınmanın elektrikli veya odun sobalarıyla sağlandığı görülmüştür. Bundan başka dernek hizmet binası müştemilatına cenazeler için bir morg yapılması gerektiği, ancak maddi imkânsızlıklardan yapılamadığı, dernek hizmet binasında misafirler için tasarlanan süit odaların halen inşaat aşamasında olduğu, gerekli finansmanın sağlanamadığı için hizmet veremediği, kütüphane için ayrılan bölümün rafları ve kitapları temin edilmediği için hizmet veremediği, binanın içerisinin boyasının ve kullanılan eşyaların eskidiği ve yenilenmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Tokat Pir Sultan Abdal Derneği'nin diğer önemli sorunlarından biri de dedelerin düzenli gelirlerinin olmamasından kaynaklı gündüz başka işte çalışmak koşuluyla aile geçimini sağlaması, arta kalan zamanlarda da Alevî vatandaşlara yönelik faaliyetlerde bulunmaya çalışmalarının hizmet ve faaliyet kalitesini düşürmesidir. Bunlardan başka, Karadeniz Alevî-Bektaşî Federasyonu olarak konfederasyon kurma yolunda birtakım engellere takılmaları ve Tokat'taki tüm devlet kurumu yöneticilerinin kendilerine yönelik olumlu tutumları olmasına rağmen alt kademedeki görevlilerle konsensus sağlayamadıkları hususları, Tokat Pir Sultan Abdal Derneği yöneticilerinin yaşadıkları ve mülakat esnasında bize aktardıkları belli başlı sorunlardır.⁵⁹

Yukarıda kısmen zikrettiğimiz sorunların çözümüne yönelik Tokat Pir Sultan Abdal Kültür Derneği'nin birtakım teklifleri ve beklentileri de bulunmaktadır. Bunları dile getirmeden önce, dernek başkanı ve yönetimi, bu zamana kadar kendilerine yapılmış olan yardımlardan ötürü başta Tokat Belediyesine⁶⁰ özellikle de Başkan Eyüp

⁵⁹ Dernek başkanı Erkan, yaptığımız mülakatta bazı durumlarda Tokat'taki bir kurumun amirinden bir ihtiyaca binaen bir yardım talebinde bulduklarında kurum amirinin çok fedakârca ve samimiyetle karşılık vererek o işin yapılması noktasında talimat verdiğini, ancak alt kademelerde bulunan kişilerin bu yardımı azaltarak veya geciktirerek karşılık verdiğini ifade etmiştir.

⁶⁰ Dernek hizmet binası ve cemevinin temizliği camilere verilen hizmetler gibi Tokat Belediyesi temizlik ekipleri tarafından yapılmaktadır.

Eroğlu'na,⁶¹ Tokat Valiliği ve İl Özel İdaresine, kendilerine yardım eden bütün kuruluş ve kişilere teşekkürlerini iletmektedir.⁶² Dile getirdiğimiz sorunların çözümü için dernek hizmet binasının eksiklerinin bir an önce tamamlanması konusunda maddi ve manevi destek beklentileri bulunmaktadır. Tokat Merkez GOP Bulvarı üzerindeki Sümbül Baba Türbesi ismiyle bilinen mekânın, Bektaşî türbesi olması hasebiyle kendilerine tahsis edilmesini talep etmektedirler. Ayrıca devlet yetkilileri ile ortak proje, çalışma ve üretim yapılabilecek adımların atılmasını ve bu konuda kendilerinin göz ardı edilmemesini istemektedirler. Bu bağlamda dernek hizmet binasının okullar bölgesinde olması sebebiyle gerekli destek sağlandığında, dernek binasının alt katında, okulların idareleri tarafından belirlenen ve ekonomik durumu iyi olmayan öğrencilere ücretsiz yemek vermeyi istemekte ve bunu ilgililere teklif etmektedirler.

Sonuç ve Öneriler

Tokat ilinin Alevilik açısından Türkiye'nin diğer bölgelerine nazaran ayrı bir önemi ve kendine has birtakım özellikleri vardır. Nitekim Tokat, Alevî nüfus yoğunluğu açısından mini bir Türkiye özelliğini göstermekle birlikte çok fazla cemevine sahip olmasıyla birçok araştırmacının özel ilgisine muhatap olmaktadır. Toplumsal huzur ve barışla beraber birlikte yaşama tecrübesi açısından Tokat'ta geçmişten gelen güçlü bir bağ, sevgi ve saygı çerçevesinde ilerleyen, başta komşuluk ilişkileri olmak üzere birçok sosyo-kültürel ilişki biçimi bulunmaktadır.

Pir Sultan Abdal Derneği Tokat Şubesi'nin geçmişte ve günümüzde yaptığı faaliyetlerle Alevilik konusundaki takınmış olduğu bazı tavır ve düşüncelerine bakarak şubenin Pir Sultan Abdal Dernekleri Genel Merkezi tarafından ortaya konulan düşünce, tavır ve faaliyetlerle büyük oranda benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz. Nitekim genel merkezin her yıl yaptığı ve diğer şubelerinin de yapmasını istediği faaliyetler olan Sivas Madımak Olayı Şehitlerini Anma etkinlikleri, Demokrasi ve Laiklik Haftası Kutlamaları, Hacı Bektaş-ı Veli'yi Anma Törenleri, Demokratik Kitle Örgütleri Etkinlikleri, 1 Mayıs İşçi Bayramı Kutlamaları, Dünya Emekçi Kadınları Günü kutlamaları, Dünya Barış Günü Kutlamaları ve buna benzer daha birçok program,

⁶¹ Erkan, belediye'deki önceki başkanlar döneminde cemevinin yapımı sırasında birtakım zorluklar çektiklerini ancak Eroğlu'nun bölgede oluşan emsal artışını kendilerine de kullandırarak dernek ve cemevi müstemilatının genişlemesinde önemli katkılarının olduğunu ve kendisinden her türlü yardımı aldıklarını ifade etmiştir.

⁶² Araştırmamız kapsamında yaptığımız görüşmelerde dernek yöneticileri, dernek binası ve cemevinin su giderlerinin Tokat Belediyesi; elektrik giderlerinin ise İl Kültür Müdürlüğü tarafından karşılandığını ifade etmiştir.

Pir Sultan Abdal Derneği Tokat Şubesi'nin her yıl aksatmadan yaptığı programlar içerisinde. Bununla birlikte kendilerini her fırsatta bir ocak ya da bir tekke olarak değil de demokratik bir kitle örgütü olarak tanımlamakla, kendileri için önemli olanların seküler devlet, laik devlet, devletin dine müdahale etmemesi, dinin de devlete müdahale etmemesi yönündeki birtakım anlayışlara sahip olmakla ve Alevî-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı'na karşı olmakla da yine genel merkez tarafından sergilenen tavırlarla birebir aynı tavrı göstermektedirler. Ancak Türkiye'nin diğer metropol şehirlerindeki derneklerde bulunan ateist, kürtçü, aşırı sol ve marjinal grup ve görüşlere sahip yöneticiler ve üyeler, Tokat Pir Sultan Abdal Derneği bünyesinde bulunmamaktadır.

Tokat Pir Sultan Abdal Kültür Derneğine bağlı Alevilerin ülkemize örnek olabilecek birtakım çalışmalarda buldukları ve bunun yanında bazı sorunlarının olduğu da açıkça ortadadır. Yaşadıkları sorunlar dernek ve cemevi bünyesindeki diğer faaliyetlerini olumsuz olarak etkilemekte, bu sorunlar faaliyetlerin kalitesine yansımaktadır. Tokat'ta yaşayan genelde tüm Alevilerin, özelde ise Pir Sultan Abdal Derneği'ne bağlı Alevilerin karşılaşmış oldukları birtakım ekonomik ve bürokratik sorunlar, zamanla Alevî yurttaşlarımızı ve onları temsil eden yönetimleri yeni çözüm yolları aramaya sevk edebilecektir. Bu açıdan Tokat Pir Sultan Abdal Derneği çatısı altındaki Alevilerin dernek ve cemevi faaliyetleri kapsamında yaşadıkları bazı sıkıntıların giderilmesi hem Tokat'taki Alevî yurttaşlarımızın huzur ve refahına katkı sağlayacak hem Tokat iline inanç ve kültür turizmiyle beraber birlikte yaşama tecrübesi açısından önemli kazanımlar sağlayacaktır. Diğer taraftan cemevinde hizmet veren dedelerin daha sağlıklı ve nitelikli faaliyetler verebilmesi adına belediyenin tasarrufuyla uygun kadrolarda görevlendirilmesi, dedelerin yaşadıkları ekonomik zorlukların giderilmesine ve Tokat ilinin sosyo-kültürel yapısının gelişmesine önemli katkılar sağlayacaktır. Bu konuda gerekli adımların atılması, Tokat ilini ülkemize örnek olarak gösterebilecek ve önemli bir kültür şehri haline getirebilecek değere sahiptir.

Kaynakça

- Albayrak, Nurettin. "Pir Sultan Abdal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/277-278. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- AleviHaber, (AleviHaber.com). "Tokat Cemevi Hizmete Açıldı". Erişim 11 Ekim 2023. <https://www.alevihaber.com/tokat-cemevi-hizmete-acildi-22355h.htm>
- Arseven, Ali Doğan. *Alan Araştırmalarında Yöntem*. Ankara: Gündüz Yayınları, 1993.

- Atalar, Tuğba. *Alevî Kimliği İçinde Farklı Alevîlik Algıları: Pir Sultan Abdal Kültür Derneği ve Cem Vakfı Örneği*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Bakan, Dilek. *Alevî Bektaşî Geleneğinde Hubyar Sultan*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Banaz, Şaban. "Alevî-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı Projesi ve Bazı Alevî Dernek ve Federasyonlarının Tepkileri". *İslami İlimlerde Araştırmalar 1*, ed. Şaban Banaz. Ankara: Sonçağ Yayınları 2023.
- Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 11. Basım, 2015.
- Bozkuş, Metin. *Sivas Aleviliği*. Isparta: Fakülte Kitabevi Yayınları, 2006.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 31. Basım, 2021.
- Çetin, Burhan. *Din Fenomenolojisi Bağlamında Bektaşîlik Tokat İli Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Demir, Ahmet İshak-Şanlı, Yaşar. "Cem Dergisi'nin Sunumuyla Alevîlik'te İnançlar". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Bahar 2017), 51-76.
- Demir, Ahmet İshak-Şanlı, Yaşar. "Cem Dergisi'ne Göre Alevîlik'te Sosyal Hayat, Kurumlar ve Gelenekler". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Mayıs 2017), 7-51.
- Fırlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslam Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008.
- Güneş, Deniz. *Tokat Yöresi Alevî-Bektaşî İnançında Zâkirlik Geleneği*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel Yayınları, İkinci Yazım, 37. Basım, 2022.
- Kaya, Aliye. *İstanbul Alibeyköy ve Taşdelen Cemevlerindeki Cem Törenlerinde Tokat Hubyar/Sıraç Köylülerince İcra Edilen Müzikal Eserlerin Tespiti ve Değerlendirilmesi*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina. *Kızılbaşlar/Alevîler*. çev. Oktay Değirmenci-Bilge Ege Aybudak. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, Birinci Basım, 2012.
- Keskin, Yahya Mustafa. *Kentleşme Sürecinde Alevîlik*. İstanbul: Tuğra Kitabevi Yayınları, 2020.

- Koçak, Ali Rıza. *Tokatlı Alevî Halk Şairlerinde Allah, Hz. Muhammed, Hz. Ali Algısı*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Kökel, Coşkun. "Tokat Bölgesinde Yerleşik Bir Alevî Topluluk: Güvenç Abdal Ocaklıları-Kürtünlüler". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*. ed. Ali Açık vd. 3/47-64. Ankara: Salmat Basım ve Yayıncılık, 2015.
- Kutlu, Sönmez. *İslam Mezhepleri Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2010.
- Kutlu, Sönmez. "İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu". *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi I*. ed. İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz. 1/391-440. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Mazlum, Ahmet- Dündar, Derya Gürtaş. "Sıraç Alevilerinde Orta Çağ Tarikatlarından Yesevîlik ve Bektaşîlik İzleri: Hafik Beydili ve Tokat Hubyâr Örneği", *Avrasya Uluslararası Araştırma Dergisi* 11/36 (2023), 275-300. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.1288442>
- Melikoff, Irene. *Uyur İdik Uyardılar*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları, 2011.
- Ocak, A. Yaşar. "Alevî-Bektaşî Düşüncesi Hakkında Genel Bilgiler", *I. Uluslararası Hacı Bektaş Velî Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Hacı Bektaş Velî Anadolu Kültür Vakfı Yayınları, 2000.
- Onat, Hasan-Kutlu, Sönmez. *İslam Bilimlerinde Yöntem*. Ankara: An-kuzem Yayınları, 2009.
- Öktem, Niyazi. *Anadolu Aleviliğinin Senkretik Yapısı*. İstanbul: Truva Yayınları, Birinci Baskı, 2011.
- Öztelli, Cahit. *Kul Nesîmî*. İstanbul: Demos Yayınları, 2017.
- Pir Sultan Abdal Kültür Sanat Dergisi*. Ankara: Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Yayınları, 4/1996.
- Rençber, Fevzi. *Hakk Muhammed Ali Aşk/Adıyaman Alevileri*. İstanbul: Gece Kitaplığı Yayınları, 2016.
- Rençber, Fevzi. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilikte Cem ve Cemevleri*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*. İstanbul: Frida Yayınları, 2012.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. "Prof. Dr. Hasan Onat'ın Alevilik-Bektaşîlikle İlgili Görüşlerine Dair Bir İnceleme", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 14/1 (Bahar 2021), 281-306.
- Tepecik, Melike. *Keçecibaba Ocağı Üzerine Nitel Araştırma*. Ankara: Hacı Bayram Velî Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Tepecik, Melike. "Tokat Aleviliğinde Hızır İnancı". *Uluslararası Geçmişten Günümüze Tokat'ta İlmî ve Kültürel Hayat Sempozyumu*. ed.

- Hanefi Vural vd. 1/63-84. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Yayınları, 2018.
- tokat.gov.tr (T.C. Tokat Valiliği). “Pir Sultan Abdal Derneği Semahlar Eşliğinde Hizmete Açıldı” (Erişim 12 Kasım 2023). <http://www.tokat.gov.tr/pir-sultan-abdal-dernegi-cemevi-semahlar-esliginde-hizmete-a-ildi->
- tokat.gov.tr (T.C. Tokat Valiliği). “Kerbela Şehitleri Anıldı” (Erişim 13 Kasım 2023). <http://www.tokat.gov.tr/kerbela-sehitleri-anildi>
- Tokat Pir Sultan Abdal Kültür Derneği, “Turhal Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Açılışı” Facebook. 15 Aralık 2018, 19:30. Erişim 12 Kasım 2023. https://www.facebook.com/tokatpsakd/videos/2042761962504461?locale=tr_TR
- Tokat Pir Sultan Abdal Kültür Derneği, “Dernek Bağlama Kursu” Facebook. 5 Aralık 2018, 18:00. Erişim 12 Kasım 2023. https://www.facebook.com/tokatpsakd/videos/553150600045815?locale=tr_TR
- Tokat Pir Sultan Abdal Kültür Derneği, “Derneğimizin ücretsiz Kurs İmkanları” Facebook. 4 Kasım 2022, 18:30. Erişim 12 Kasım 2023. https://www.facebook.com/photo/?fbid=536277695210315&set=pcb.536278435210241&locale=tr_TR
- tokatpirsultan.com (tokatpirsultan). “Yönetim Kurulu” (Erişim 12 Kasım 2023). <https://www.tokatpirsultan.com/site/yonetim-kurulu/>
- tokatpirsultan.com (tokatpirsultan). “Karadeniz Alevî Örgüt Temsilcileri Piri Baba’da Buluştu” (Erişim 11 Kasım 2023). <https://www.tokatpirsultan.com/site/kardeniz-alevi-orgut-temsilcileri-piri-babada-bulustu/>
- Tuna, Hacer. *Pir Sultan Abdal Kültür Sanat Dergisi’nde Sunulan Alevîlik*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Üçer, Cenksu. *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Üçer, Cenksu. “Tokat Örneğinden Hareketle Alevîlik Üzerine Bir Değerlendirme”, *Hacı Bektaşî Velî Araştırma Dergisi* 34 (2005), 229-268.
- Üçer, Cenksu. “Alevîlik; Yapılar, Grupların Temel Özellikleri ve Bazı Mülâhazalar”. *Dini Araştırmalar* 12/33 (Haziran 2009), 63-88.
- Üçer, Cenksu. “Cemevlerine Yasal Statü Verilmesi ve Bu Kapsamda Yürütülen Bazı Tartışmalara Dair”. *e-makâlat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2022), 337-438.

- Üçer, Cenksu. “Geleneksel Alevilikte Ehl-i Beyt Anlayışı Tokat Yöresi Örneği”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 4/3 (Aralık 2004), 257-272.
- Üçer, Cenksu. “Bir Alan Araştırmasının Anatomisi: Tokat Yöresi Alevileri, Tarihçesi, İnançları, Örf ve Adetleri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/20-21 (Mart 2005), 35-67.
- Üçer, Cenksu. “Tokat Bölgesindeki Alevi Ocakların Yapılanması ve Dedelerin Tanımlarından Hareketle Alevilik Üzerine Bir Değerlendirme”, *2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşılık Bilgi Şöleni*. ed. Filiz Kılıç vd. 1/185-2004. Ankara: Türk Kültürü Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2007.
- Üzüm, İlyas. *Günümüz Aleviliği*, İstanbul: İsam Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Üzüm, İlyas. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*, İstanbul: İsam Yayınları, 4. Basım, 2008.
- Yalçınkaya, Ayhan. “Hafıza Savaşlarından Sahiplenilmiş Şehitliğe: Madımak Katliamı Örnek Olayı”. *Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 66/3 (2011), 333-394.
- Yıldırım, Rıza. *Geleneksel Alevilik: İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kollektif Bellek*. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Yıldız, Harun. *Anadolu Aleviliği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2004.

Extended Summary

Alevis living in Tokat generally live their lives in four large groups called Keçecibabalılar, Hubyarlılar, Erdebilliler and Bektaşiler and subgroups affiliated to these groups. The non-governmental organizations established in the city center by Alevis living under these groups are Cem Foundation Tokat Branch, Alevi Cultural Associations Aktepe Branch, Pir Sultan Abdal Cultural Association Tokat Branch, Black Sea Alevi Bektashi Federation and Kalender Çelebi Association. Our study scope includes the Pir Sultan Abdal Association located in the center of Tokat. It aims to reveal whether this structure is compatible with the attitudes and actions exhibited by the Pir Sultan Abdal Associations Headquarters, and the establishment adventure, activities and problems of the association and cemevi. It also aims to provide suggestions for solving the identified problems. The people interviewed in this study, which was mainly carried out using participatory observation and interview techniques, are the president and board members of Pir Sultan Abdal Association Tokat Branch.

In this article, the association establishment adventures, activities, problems and some expectations of the Alevis living in Tokat and carrying out their activities around the Pir Sultan Abdal Association

are discussed and it is tried to determine whether these activities have any differences with the thoughts and attitudes determined by the headquarters. Pir Sultan Abdal Association Tokat Branch was established in 1994 under the leadership of the current president, Muharrem Erkan. Erkan is from the Hıdır Abdal group, one of the Alevi subgroups in Tokat. Sivas Madımak Incident is behind the establishment of the association. The loss of life of 37 people as a result of the Madımak Incident deeply affected the Alevis living in Tokat, and they felt the need to establish this association in order to ensure unity and solidarity and to give common attitudes and reactions. Currently managed by Muharrem Erkan, the association management includes managers and members from different Alevi groups in Tokat. The association, which has around 350 official members in the center of Tokat, has 4 other branches in the city center named Kaleardı, Taşlıçiftlik, Kocacık and Beğbağı Branch. In the districts, there are associations opened in the name of Pir Sultan Abdal in Almus, Niksar, Turhal and Zile.

The association building, built as five floors and located in Tokat Merkez Yeşilirmak District, Hacı Bektaş-ı Veli Street, was opened in 2009 with the addition of a cemevi. The building, which serves as Pir Sultan Abdal Association Tokat Branch and cemevi, also hosts the Black Sea Alevi Bektashi Federation Headquarters and Kalender Çelebi Association Headquarters. Muharrem Erkan holds four different positions simultaneously, including the head of the Tokat Pir Sultan Abdal Association Branch, the vice president of the Pir Sultan Abdal Association Headquarters, and the chairman of the Kalender Çelebi Association and the Black Sea Alevi Bektashi Federation. Tokat Pir Sultan Abdal Cultural Association managers show the same negative attitude exhibited by the headquarters regarding the newly established Alevi-Bektashi Culture and Cemevi Presidency; They think that this institution is against the principle of secularism. The important things for Tokat Pir Sultan Abdal Association, which defines itself at every opportunity as a democratic mass organization rather than as a dervish lodge or dervish lodge, are the secular state, the secular state, the state not interfering with religion and religion not interfering with the state.

The main aims of the association are to keep Alevism's belief and cultural elements alive and to directly contribute to the livability of Alevism. In addition, the main objectives are to ensure that various researches are carried out on the Alevi way and culture, to reveal the issues specific to Tokat Alevis, and to support the country's cultural and faith tourism by promoting the cultural richness of Alevism in Tokat. Other aims of the association are to organize various seminars, panels, conferences and scientific meetings, and to directly

bring vitality and dynamism to the religious and social life in Tokat. These include organizing some practices and rituals of Alevism, such as Cem ceremonies, and constantly planning and carrying out activities for the religious and social life of its members.

In this study, which was prepared using participant observation and interview techniques, the descriptive method was centered; The resulting information and findings have been tried to be conveyed as they are, without making any personal comments or judgments about the topics discussed. At the end of the research, it was determined that Pir Sultan Abdal Association Tokat Branch was compatible with the thoughts and attitudes exhibited by the headquarters and that they were far from the traditional understanding of Alevism. It was also determined that they were against the newly established Alevi-Bektashi Culture and Cemevi Presidency. Managers and members with atheist, Kurdish, far-left and marginal groups and views found in associations in other metropolitan cities of Turkey are not included within the Tokat Pir Sultan Abdal Association.

Makrîzî'nin İsmâ'îlî Fâtımî Halifelerin Nesebi Hakkındaki Görüşlerine Dair Bir Değerlendirme

An Evaluation of al-Maqrîzî's Views on the Genealogy of Ismâ'îlî Fâtimid Caliphs

Mehmet SEVER*

Öz

Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'de 909-1171 yılları arasında hüküm süren İsmâ'îlî Fâtımîler, Sünnî Abbâsî hilâfetinin en büyük siyasal rakibi olmuştur. Hâkim oldukları coğrafya üzerinde tesis ettikleri iktidarın temel dayanaklarından biri de şüphesiz Ehl-i Beyt mensubu oldukları yönündeki iddialarıdır. Buna rağmen imâmetlerinin meşrûiyet zeminini oluşturan Hz. Fâtîma soyundan olmaları yönündeki tezleri dönemin birçok tarihçisi tarafından kabul edilmemiştir. Nesebî aidiyetin toplumun zihin dünyasını şekillendirme ve meşrûiyeti temellendirmedeki etkisi muhâlif Abbâsî iktidarının da dikkatinden kaçmamış, Fâtımîler'in soy ağacında uydurma ve tahrifin olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda tarihçilerin mezhebi aidiyetlerinin de etkisi altında kalmalarıyla tarihsel süreçte bazı tartışmalar yaşanmıştır.

Abstract

The Ismâ'îlî Fâtımids, who ruled in North Africa, Egypt and Syria between 909-1171, was the biggest political rivals of the Sunnî 'Abbâsîd caliphate. One of the main pillars of the power they established over the geography they dominate was undoubtedly their claim that they were members of the Ahl al-Bayt. Despite this, their thesis that their Imams were descendants of Hazrat Fatimah, which constituted the legitimacy of their imâmate, was not accepted by many historians of the period. The impact of lineage affiliation on shaping the mental world of society and legitimizing authority did not escape the attention of the opposing 'Abbâsîd regime, which claimed that there were fabrications and distortions in the Fâtımids lineage. In this context, some controversies have arisen in the historical process as historians have also been influenced by their sectarian affiliations.

This article deals with al-Maqrîzî's views on these debates. al-Maqrîzî, one

* Doç. Dr., Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Bayburt, Türkiye / msever@bayburt.edu.tr / <https://orcid.org/0000-0001-6385-6576>

Orta Çağ İslam tarihçiliğinde en önemli yazarlardan biri ve tarihin farklı dallarında birçok eser kaleme almış olan Makrîzî, bu tartışmaya ışık tutacak hacimli bir eser de yazmıştır. Alışıl gelmiş Sünnî tarih tasavvurunun dışında olaylara farklı yönlerden bakabilmeyi başarabilmiş olan Makrîzî *İtti'âzu'l-Ḥunefâ* adlı eserinde Fâtımîler tarihini bütün yönleri ile incelemiştir. Makrîzî, objektif olma anlayışını yansıtmaya çalıştığı eserinde dönemin hâkim anlayışına göre “öteki” durumunda olan Fâtımîlerin neseplerinin sahil olduğunu ispatlamaya çalışması, onun Şiilikle ithâm edilmesine de sebebiyet vermiştir. Bu noktada Abbâsî halifesinin varlığı üzerine inşâ edilmiş Memlûkler döneminde Fâtımîler’in tarihini farklı bir tarzda yazabilmek, Memlûk tarihçiliğinin farklı yönlerini görebilmek adına çarpıcı bir örnektir. Çalışmamız Makrîzî’nin temel eserleri merkezinde araştırma ve yayın etiğine uygun olarak yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Fâtımîler, İsmâîlîler, Makrîzî, *İtti'âzu'l-Ḥunefâ*.

of the most important writers in medieval Islamic historiography, and author of many works in different branches of history, also wrote a voluminous work that sheds light on this debate. Al-Maqrîzî, who was able to look at events from different perspectives other than the conventional Sunni conception of history, analysed the history of Fâtımids in Sunni all its aspects in his work called *Itti'âz al-Ḥunafâ*. Al-Maqrîzî’s attempt to prove the authenticity of the progeny of the Fâtımids, who were the “other” according to the dominant understanding of the period, in his work, in which he tried to reflect his understanding of objectivity, also caused him to be accused of Shi’ism. At this point, writing the history of the Fâtımids in a different style during the Mamluk period, which was built on the existence of the ‘Abbâsîd caliph, is a striking example to see different aspects of Mamluk historiography. This study was conducted in accordance with the research and publication ethics, focusing on the main works of al-Maqrîzî.

Keywords: History of Islamic Sects, Fâtımids, İsmâ’îlîs, al-Maqrîzî, *Itti'âz al-Ḥunafâ*.

Giriş

İslam toplumlarında ilk günden itibaren hilâfet ve imâmet tartışmaları en hayati konulardan biri olmuştur.¹ Toplumun liderliğinin mâhiyeti ve şartları, toplumun farklı çevrelerinde değerlendirilmiş ve değişik görüşler ortaya çıkmıştır. Mezheplerin teşekkülünde önemli bir yere sahip olan bu ihtilaf, zamanla İslam mezhepleri içinde aslı ayrışma noktası haline dönüşmüştür. Her ne kadar tartışmanın taraflarından olan Ehl-i Sünnet devlet başkanlığı meselesini usûlü’ddîn içinde kabul etmediğini deklare etse de özellikle Şiî mezheplerin siyasal ve teorik söylemlerinin baskısı, konunun Sünnîler için de önemini artırmış ve siyasal meşruiyetin temellendirilmesi noktasında

¹ Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2007), 13.

mühim bir konuma çıkarmıştır.² Bu bağlamda Râşid Halifeler sonrası Emevîler ve Abbâsîler döneminde hilâfet/imâmet hakkında farklı mezhepler öğretilerini geliştirme ihtiyacı hissetmişlerdir. Özellikle Şii düşüncenin karizmatik dini liderleri olan imâmlar etrafında oluşturduğu inanç ve öğreti, kendisini Sünnî olarak kabul ve ilan eden devletleri siyasal baskı altına sokmuş³ ve kendi meşruiyetlerinin sorgulanır olmasına zemin hazırlamıştır.⁴ Bu noktada tartışmanın tarafları kendilerinin haklılığını ispat için tarih biliminin şahitliğine ihtiyaç duymuşlardır. Zira tarih ilmi, günümüzde olduğu gibi⁵ o çağlarda da kendisinden müstağni olunamayacak bir otorite kabul edilmiştir. Zira İslam düşünce geleneklerinde tarih ilmi ve tarihsel bilgiye duyulan ihtiyaç mezheplerin öğretilerinde hatta dinin anlaşılmasında vazgeçilmezdir. Laoust'un (öl.1983) da ifade ettiği gibi "Tarih, İslam'da bir teolojidir ve teolojide de bir tarihtir".⁶ Dinin bir tür anlaşılma şekli veya tarihsel ve coğrafi boyutuyla yaşanan yüzü olan mezhepler için de durum bundan farklı değildir. Bundan dolayı meşruiyetini ispatlamayı merkeze alan siyasî, iktisadî, felsefî, kelâmî ve tasavvufî herhangi bir sistem veya kurum, tarihin şahitliğine ve desteğine muhtaçtır. Bu bağlamda özellikle icmâ, "Sünnî düşüncede ilk halifelerin hilafetini meşrulaştırmakta önemli bir işlev görmüştür. Temel kaynaklar üzerinden sahabeye atfedilen karizma, ilk önce onların dinsel konumunu meşrulaştırmış, bu da onların hilafet tercihlerine dinsel bir mahiyet yüklemiş, onların uygulamaları üzerinden soyutlaştırılan ilkeler, genel hilafet/imamet teorisi için temel oluşturmuştur. İlk dönemlere ait tarihi gereksinimler, soyut bir zemine taşınarak bir çeşit dogmaya dönüştürmüştür. Yani olan, olması gereken olarak idealize edilmiş, tarihin belli bir anı dinsel olarak anlamlandırılmakla, olgusal bir durum olmaktan çıkarılıp değer yargısı haline getirilmiştir. İlk halifelerin meşruiyetinin icmâ üzerinden temellendirilmesi, icmanın kelâmî, fikhî ve hatta siyasî meselelerde bağlayıcı bir delil olarak benimsenmesini beraberinde getirmiş, bu yöntemin sonraki halifeler

² Sadeddin Mesud b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâşid* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 3/469.

³ Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 82.

⁴ Ahmed El-Katib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, çev. Mehmet Yolcu (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005), 50.

⁵ C. Wright Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, çev. Ünsal Oskay (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 233.

⁶ Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı - Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), 15; Mehmet Ali Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'alesi (Sempozyum)*, (2005), 443.

için de uygulanmasına sebep olmuş, dolayısıyla icmâ “genel bir tarihin, toplumun çoğunluğunun, genel gidişatın onaylanması” olarak vazife görmüştür.”⁷

Emevileri yıkarak İslam coğrafyasının çoğunluğunda hâkimiyeti elde eden Abbâsiler de siyasi mücadelelerini tarihsel bir hakkı elde etme üzerinden inşa etmişlerdi. Bu iddia üzerinden sağlanan başarı zamanla, aynı iddianın farklı bir tonda sahiplenildiği Şii düşünce içinde Abbâsî hilâfetine karşı isyanları başlatmış⁸ ve zamanla bölgesel devletler kurarak muhalefeti devam ettirmeyi sağlamıştır. Zamanla Abbâsî hilâfetinin zayıflaması ile birçok devlet ortaya çıkmıştır. Bu devletler İslam coğrafyasında hilâfet merkezine bağlı olduklarını, hutbelerde Abbâsî halifesinin adını zikrederek ortaya koysalar da kendi politikalarına uymayan noktalarda halife ile karşı karşıya gelebiliyorlardı. Bunun yanı sıra Abbâsî hilâfeti (750-1258) Mağrib bölgesinde Fâtımîler (909-1171), Bahreyn ve civarında Karmatîler (923 sonrası) ve Bağdat bölgesinde Buveyhîler’in varlığı (932-1062) ile bazılarınca “Şii yüzyılı” kabul edilen bu dönemde siyasi kiriz, hilâfetin Abbâsî hanedanının hakkı olduğuna yapılan vurguyu daha da güçlendirmiştir. Siyasi, askeri ve iktisadi gücün zayıflaması sonucu otoriteyi korumaya yarayan bir argüman olarak nesep üzerine yapılan vurguyu hızlandırmıştır. Özellikle Bağdat yakınlarında Fâtımî halifesi adına hutbe okunması⁹, Bağdat’ta Şii ezanı okutulmasından¹⁰ daha derin bir tehdit olarak algılanmıştır. Bu dönemde Abbâsî halifesinin kendi siyasi meşruiyetini kaybetmemek için başvurduğu yöntemlerden biri toplum nezdinde Fâtımî halifelerini Hz. Ali veya Hz. Fatıma neslinden gelmediklerini bilakis aslında sapkın bir zındık olduğu ileri sürülen Meymûn el-Kaddâh’a (öl. II./VIII. yüzyılın son çeyreği) dayandığını ileri sürmek olmuştur. Bu bağlamda Sünnî hilâfeti destekleyen tarihçiler eserlerinde Fâtımîler hakkında olumsuz ifadeleri tercih etmişlerdir.¹¹ Kültürün, efsanenin veya bir

⁷ Ümit Toru, *Eş'ari Geleneğin Şiilik Algısı* (Ankara: Astana Yayınları, 2020), 113-122.

⁸ Cem Zorlu, *Abbâsîlere Yönelik Dini ve Siyasi İsyanlar* (Ankara Okulu Yayınları, 2001), 211-282.

⁹ Aydın Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 33.

¹⁰ Ezan ve mezhep ilişkisini Abbâsî hilafeti döneminde görebilmek için bk. Hanifi Şahin, “Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temeli”, *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* V/1 (2012), 35-65.

¹¹ Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2004), 1/181; Ebu Muhammed Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir b. Muhammed Makrîzi, *İttîazü'l-hunefâ bi-ahbâri'l-*

ithamın toplum ve ilim geleneği içinde gösterime girmesi veyahut bir tarih söylemi haline dönüşmesi durumunda bu gerçeklikten kaçınmak imkânsız hale gelir.¹² Böyle bir reel veya yapay gerçeklikle yüzleşmek de tarihçilerin en önemli görevi haline dönüşmektedir.

Araştırmamızda Mağrib bölgesinden başlayarak Mısır ve Suriye’de siyasal ve askeri gücünü pekiştiren Fâtımiler’in, Sünnî hilâfeti tehdit etmesi üzerine, toplumsal desteği azaltmak için Abbâsiler’in ortaya attığı ve birçok Sünnî âlimi tarafından sürdürülen “uydurma nesep” iddiası ile tarihsel bir yüzleşmeyi deneyen Makrîzî’nin (öl. 845/1442) görüşleri ele alınmıştır. Modern araştırmacıların da dikkatini çeken konu hakkında Walker¹³ bir makale yazmıştır. Walker, Makrîzî’nin Fâtımiler hakkındaki görüşlerinin temel sebebini aramaya çalışmış bu tutumun diğer eserlerindeki tarih yazımı çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini söylemiştir. Yazar, çalışmasını daha çok Makrîzî’nin eserlerindeki İsmâilî davetin izlerini aramaya tahsis etmiştir. Ayrıca Makrîzî’nin sonraki eserlerinden hareketle Fâtımî halifelerin Fâtımî soyundan gelmediğini fark ettiğini söylemektedir.¹⁴ Yazarın da temas ettiği fakat çözemediği problemlerden biri Makrîzî’nin Fâtımî halifelerin nesebinin Fâtımî olduğuna dair iddiasında sonradan fark etmiş olduğu şüpheyne rağmen bu görüşü eserinden çıkarmamış veya aksine bir söylem ortaya koymamış olmasıdır. Ayrıca *İttiâz*’ın yeni bir nüshasını yazmamıştır. Walker, Makrîzî’nin *en-Nizâ*’ adlı eserindeki Ehl-i Beyt anlayışını da görmezden gelmiştir. Tartışma hakkında bir diğer makale Nasser Rabbat tarafından kaleme alınmıştır.¹⁵ Rabbat

e’immeti’l-Fâtımiyyîn el-hulefâ, thk. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl (Kahire: el-Meclisü’l-A’lâ li’ş-Şüûni’l-İslâmiyye, ts.), 1/346; Söz konusu sosyopolitik sürecin etkisiyle genelde İsmâilî düşüncenin özelde ise Fâtımilerin sapkın karakterini göstermek amacıyla Sünnî ulemanın geliştirdiği söylem ve bu söylemin hangi tarihsel, siyasal, sosyal ve dinsel amaçlara hizmet etmeye çalıştığının kapsamlı bir analizi için bk. Ümit Toru, “Eş’ari Geleneğin İsmâililik Söylemi ve Sosyo-Politik Temelleri (Bağdadi Örneği)”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 363-402; Ümit Toru, “İsmâiliyye’nin İslam Dışı Kökenine Dair Eş’ari İddialar”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/17 (2020), 241-278.

¹² Michel De Certeau, *Tarih ve Psikanaliz*, çev. Ayşegül Sönmezay (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 27.

¹³ Paul E. Walker, “Al-Maqrîzî and the Fatimids”, *Mamlük Studies Review* VII/2 (2003), 83-97.

¹⁴ Walker, “Al-Maqrîzî and the Fatimids”, 97.

¹⁵ Nasser Rabbat, “Al-Maqrîzî’s Connection to the Fatimids”, *The Study of Shi’i Islam: history, theology and law*, ed. Farhad Daftary, Gurdofarid Miskinzoda (London: I.B.Tauris, 2014), 67-75.

makalesinde Memlûk iktidarına karşı mezhebi ve siyasi yönden muhalif olan Makrîzî'nin duruşunu ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁶ Bu makale Moghaddam tarafından Farsçaya çevrilmiştir.¹⁷ Konuya temas eden bir diğer çalışma Yurtalan ve Demir tarafından yazılmıştır.¹⁸ Çalışma, Kâdî Abdülcebbâr'ın İsmâilî Fatımîlere dair görüşlerini daha çok Karmatiler üzerinden şekillendirdiğini ortaya koymaktadır.¹⁹ Makrîzî'ye konunun kaynakları bağlamında atıf yapılmıştır. Fakat bu çalışmada da Makrîzî'nin Fâtımîler'e dair görüşlerinin hangi sâiklerden kaynaklandığına temas edilmemiştir.

Makrîzî'nin yazımında tarihin yeniden yaratılmasına evrilebilecek yönlerin olduğu görülmektedir. Her ne kadar geçmişe yönelik tarih okumaları entelektüel merakın neticelerinden olsa da bu tek neden değildir. Bu durumda yazarın benimsediği değerlerden bağımsız olması, psikolojik olarak etkilerden kurtulması çok zordur.²⁰ Araştırmamızda bu çalışmaların ortaya koyduğu verilerin dışında dönemin tarih yazımına aykırı bir duruş sergileyen Makrîzî'nin İsmâilî bir devletin tarihine verdiği önemin psikolojik ve teolojik sâikleri aranmaya ve öne çıkardığı hususlar üzerinden, zihniyet ve tarihçiliği ortaya konmaya çalışılmıştır. Ayrıca mezheplerin anlaşılmasında tarih biliminin ve tarihçiliğin etkisinin Sünnî bir yazar üzerinden gösterilmesi hedeflenmiştir.

1. İslam Tarihi Yazıcılığı ve Memlûkler Dönemi İslam Tarihi Yazıcılığı

¹⁶ Rabbat, "Al-Maqrîzî's Connection to the Fatimids", 75.

¹⁷ Mohammad M. Hoseinian Moghaddam, "Maqrizi relationship with the Fatimids Relative and intellectual contexts in Maghrizi's attention to the history of the Fatimids", *10- Speech of History* 15/34 (22 Haziran 2021), 7-28.

¹⁸ Betül Yurtalan - Habip Demir, "Tesbîtu delâ ilî'n-nubuvve Adlı Eseri Bağlamında Kâdî Abdülcebbâr'ın Fâtımîlere Bakışı", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* XVI/1 (2023), 4-34.

¹⁹ Yurtalan - Demir, "Tesbîtu delâ ilî'n-nubuvve Adlı Eseri Bağlamında Kâdî Abdülcebbâr'ın Fâtımîlere Bakışı", 26.

²⁰ John Tosh, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 27.

İslam toplumlarında tarih çok büyük bir öneme sahiptir. İlk insan Hz. Âdem'in bir peygamber olması tarihin aynı zamanda dini bir mahiyet kazanmasında etkili olmuştur.²¹ Peygamberler ve ümmetlerinin yaşadıkları tarihin, sonraki ümmetler için rehberlik oluşturacak malzemeyi muhtevi olması²², Müslümanlar nazarında tarih ilmine olan ilgiyi her zaman popüler hale getirmiştir. Bu bağlamda tarih insanın "nereden geldiğini, nerede durduğunu/olduğunu ve nereye gideceğini" öğrenebileceği mümbit bir alandır. Kıyamete kadar devam edecek bir sürecin adı olan tarih, İslam düşünce geleneğinde coğrafya, zaman, ırk, din ve millet kavramlarının sınırlarından daha geniş bir yelpazede şekillenmektedir. Herhangi bir Müslüman için Yahudi tarihi, Semüd kavminin tarihi veya Hristiyanlık tarihi, bilinmesi arzu edilen, hakikatine ulaşılması hedeflenen bir bilgidir. Daha sonraki süreçte kimi zaman İsrâiliyat diye kabul edilen ve tenkit konusu olan bilgiye başvurma ve öğrenme merakı bir yönüyle Müslümanların, tarihi kendine mâl etmek istediğini göstermektedir. Ayrıca vahyin tarihi ve Hz. Peygamberin örnekliğinin Müslümana bireyin kendi sosyal ortamını şekillendirmedeki etkinliği tarihi İslami ilimlerin merkezine yerleştirmiştir. Bu yaklaşım çerçevesinde İslam tarih tasavvurunu kıyametle sonuçlanacak "sonlu tarih süreci" olarak kabul edebiliriz.²³ İslam tarih yazıcılığını genel hatları ile bu ekseninde geliştirmiştir. İlk dönem İslam tarihi kaynaklarında bu hususiyet bariz bir renktir. Bununla birlikte mevcut tarih tasavvuru, insanların ve toplumların, sonlu bir tarih çizgisinde ilerlemesi, sonlu insan ve âlem düşüncesine dolayısıyla bunun karşısında ezeli ve ebedi Allah tasavvuru ile şekillenen değişmez olan, insan ve eylemlerini belirleyen sabiteler olarak "Sünnetullah"ın mevcudiyetini de kabul etmeye dayanmaktadır. Sünnetullah'ın bir gereği olarak, devlet, iktidar, güç, zafer ve zenginliğin toplumlar ve bireyler düzleminde değişkenlik göstermesi "dönüştürücü bir tarih" anlayışı anlamına gelmektedir. Farklı tarih ve coğrafyalarda iktidarın, bilginin ve medeniyetin değişik toplumlarda daha önde olması; bir topluluğun belli dönemlerde güçlü iken da sonraki süreçte zayıf toplumlara dönüşmesi tarihin özelliklerinden biri olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda Sünnetullah kavramı, daha sonraki

²¹ Kasım Şulul, *İslâm Düşüncesinde Tarih Tasavvuru* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 42.

²² İbn Haldun, *Mukaddime*, 2004, 1/165.

²³ Alkan Necmettin, "Efsaneden Aydınlanmacı Geleneğe Tarih Düşüncesi", *Tarih Nasıl Yazılır?* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2021), 9.

dönemde İbn Haldûn gibi bazı tarihçilerin, olayların doğasını anlamak için değişmez tarihsel ilke ve yasalar bulma çalışmasının temelini de oluşturmuştur.²⁴

İslam tarihçilerinin ilk dönemler malzeme toplamaya ve değerlendirmeye karşı gösterdiği ihtimam daha sonraları özellikle 10. yüzyıldan sonra azalmaya başlamıştır.²⁵ Aslında yeni eserlerde eski bilgilerin tekrarları olmakla birlikte tarih yazımının daha farklı alanlara yönelmesi eserlerin muhtevasını etkilemiştir. Bu gözden kaçırılmamalıdır. Konumuz çerçevesinde İslam tarihçiliğinde genel eğilimlerden daha ziyade mezhebi faktörlerin etkisine temas edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Sünniliğin, tarih yazımına etkisi önemlidir. Hilâfet tartışmalarının gölgesinde tarih yazımında dikkat çeken eğilim Abbâsi siyasi tarihinin meşruiyet alanının genişletilmesi yönündeki ivmedir. Yazılan eserlerde kaydedilen tarihi rivayetler, olayları hiç görmeyenlere resmetmek üzerine kurgulanmıştır. Fakat bu yaklaşım bile kimi tarih eserlerinde mevcut okurlara ve siyasi yönetime hikmet çerçevesinde ibret alınacak dersler vermeyi, ahlâkın kaynağı olarak bilgelik yolunda bir rehberlik görevi görmeye başlamıştır.²⁶ Böylece Abbasilerin meşruiyet alanının genişlemesi veya mevcut durumun kabullenilmesi gibi faydalar elde edilmiştir. Tam da bu noktada Fatımiler hakkındaki Abbâsi siyasetine hizmet eden tarih yazımı karşısında muhalif bir yaklaşımı Makrizî'nin eserlerinde görmekteyiz.

Memlükler dönemi tarih yazıcılığı genel İslam tarihçiliğinin kayda değer eserlerinin ortaya konduğu asırlardır. Dönemin tarih ve tabakât eserlerinin telif edilmelerinde amaç ve yöntem çerçevesinde şekillenen yazım türü iktisadî, siyasî, ilmî ve sosyal gelişmelerin etkisinde ortaya çıkmıştır.²⁷ Örneğin ilk dönemde telif edilen eserlerde Haçlılar ve Moğollar daha belirgin iken sonraki yüzyıllarda yazılan eserlerde yeni siyasi rakip Osmanlılar tarih yazımını etkilemiştir. Yine Bilâd-ı Şam merkezli tarihçiler tarafından yazılan tarih eserlerinde vefâyât kısmı ağırken Kahire merkezli tarihçiler saltanat merkezinde meydana gelen olayları daha çok nakletmeyi tercih etmişlerdir. Yazarın asker kökenli olması veya ulema sınıfına aidiyeti de tarih

²⁴ Necmettin, "Efsaneden Aydınlanmacı Geleneğe Tarih Düşüncesi", 8-9.

²⁵ R. Stephen Humphreys, *İslam Tarihi Metodolojisi*, çev. Murteza Bedir - Fuat Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 196.

²⁶ Humphreys, *İslam Tarihi Metodolojisi*, 196.

²⁷ Fatih Yahya Ayaz, "Memlükler Dönemi (648-923/1250-1517) Tarih ve Tabakât Eserlerine Dair = On the Chronicles and Biographical Works (Tabaqat) of Mamluk Time s(648-923/1250-1517)", *İslâm Tetkikleri Dergisi*
 Journal of Islamic Review [İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi] X/1 (2020), 151.

yazımını etkilemiştir. Bu dönemde siyer, meğâzî, tarih ve terâcim kitapları, şehir tarihleri, topoğrafya eserleri ve tabakât eserleri şeklinde çok geniş bir yazım sahası oluşmuştur.²⁸ Öyle ki dönemin sultanları tarih ilmine ayrıca önem vermişlerdir. Saraylarda tarih meclisleri düzenlenmiştir.²⁹ Tabakât ve vefâyat eserlerinde kişilere dair ilginç anekdotlara yer verilmiştir. Bazı tarihçilerin “el-acâib ve'l-garâib” türü hadiseleri eserlerine koymaları halkın tarihe olan ilgisini daha da çekmiştir. Zira yazılan eserlerin ilmi mahfillerin dışında dolaşıma çok hızla girdiği görülmektedir. Bu bağlamda Memlûkler dönemi tarihçiliği mezheplerin anlaşılmasında çok önemli bilgileri ve olayları ortaya koyan, mezheplerin anlaşılmasında coğrafyanın etkilerini görebileceğimiz bilgileri barındırmaktadır.

2. Makrîzî'nin Tarih Anlayışı

Takıyyüddin Makrîzî, Memlûkler döneminde yaşamış çok yönlü bir tarihçidir. Fâtımiler ve Eyyûbiler gibi siyasi ve kültürel bir mirasın devamı niteliğindeki çağda yetişen Makrîzî, eserleri ile dönemin en meşhur tarihçileri arasında yerini almıştır.³⁰ Ebû Muhammed Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir b. Muhammed el-Makrîzî, 766/1364-65 senesinde Kâhire'nin Burcuvan bölgesinde doğmuştur.³¹ Kökenleri Ba'lebek şehrinin Makârize bölgesinden olduğu için kendisine Makrîzî denmiştir.³² Ataları içinde Hanbelî ve Hanefî âlimler olduğu için birçok nisbe ile de anılan Makrîzî'nin baba tarafından

²⁸ Ayaz, “Memlûkler Dönemi (648-923/1250-1517) Tarih ve Tabakât Eserlerine Dair”, 151.

²⁹ Ayaz, “Memlûkler Dönemi (648-923/1250-1517) Tarih ve Tabakât Eserlerine Dair”, 172.

³⁰ Farhad Daftary, *Muhaliğ İslamın 1400 Yılı İsmaililer Tarih ve Kuram*, çev. Ercüment Özkaya (Ankara: Raslantı Yayınları, 2001), 188; Eymen Fuâd Seyyid, “Makrîzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 27/449.

³¹ Şemseddin Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992), 2/21; C. Brockelman, “Makrîzî”, *İslam Ansiklopedisi: İslam alemi tarih, coğrafya, etnografya, ve biyografya lugati* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1970), 7/7/206; F. Rosenthal, “al-Makrîzî”, *The Encyclopaedia of Islam*, thk. C.E. Basworth - R. Bearman (Leiden: Brill, 1991), 6/13; Seyyid, “Makrîzî”, 27/448.

³² Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, 2/21; Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddin Yûsuf İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-şâfi ve'l-müstefti ba'de'l-Vâfi*. (Kahire: el-Heyetü'l-Mısıriyye, 1984), 1/415; Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddin Yûsuf İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire* (Kahire: el-Heyetü'l-Mısıriyye, 1971), 9/490.

dedesi meşhur bir Hanbelî âlimi olan Abdülkadir el-Hanbelî olup Dımaşk'ta Bahâiyye Medresesi'nde hadis dersleri vermiştir.³³ Anne tarafından dedesi İbnü's-Sâiğ (öl. 776/1375) meşhur bir kadıasker olup dönemin Kahire'sinde meşhur Hanefilerden biridir.³⁴

Ulemâ sınıfı bir ailenin mensubu olan Makrîzî küçük yaşlarından itibaren çok iyi bir eğitim almıştır.³⁵ Lügat, nahiv, belâgat, hadis, fıkıh, kıraat ve tarih gibi ilimleri tahsil etmiştir. Dedesinden Hanefî metinlerinden olan Kudûri'nin (öl. 428/1037) *Muhtasar*'ını ezberlemiştir.³⁶ Tabakat âlimi Sehâvî (öl. 902/1497), Makrîzî'nin altı yüz civarında hocadan ders aldığını nakletmiştir.³⁷ Makrîzî ders dinlediği, genel icazet ve özel icazet aldığı hocaları ayrıca kendi eserinde zikretmiştir.³⁸ Makrîzî, Kahire, Şam ve Mekke gibi şehirlerde farklı âlimlerden ders almış olması sebebiyle çok yönlü bir kişiliğe sahiptir. Öyle ki önceleri Hanefî mezhebini taklit ederken dedesinin vefatından sonra daha çok Şafî mezhebini taklit etmeye başlamıştır. Bununla birlikte Zâhirî mezhebinin görüşlerini savunmuş ve dönemin Zâhirî âlimlerinden tabakât eserlerinde övgüyle bahsetmiştir.³⁹

İbn Haldûn (öl. 808/1406) Makrîzî'nin düşünce dünyasını anlamakta en önemli figürlerden birisidir. Şam ve Mekke'de hadis tahsilini tamamlayan Makrîzî, Kahire'ye döndüğünde (781/1380) Amr b. Âs Camii'ne hatip ve kadı yardımcılığı görevine atanmıştır. Aynı dönemde Kahire'ye gelen İbn Haldûn da Ezher Camii'nde dersler vermeye başlamıştır. Makrîzî, bu derslere de devam etmiştir. İbn Haldûn'un derslerini aktaran Makrîzî hocasının eserlerini de burada mütalaa etmiştir. Makrîzî, İbn Haldûn'un tarihi *el-İber* ve hususiyetle

³³ İbn Hacer el-Askalanî, *İnbâ'ü'l-gumr bi-ebnâ'i'l-'umr* (Kahire: Y.y, 1969), 1/391.

³⁴ Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, 2/21; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-şâfti ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfti.*, 1/415; Rosenthal, "al-Makrîzî", 6/13.

³⁵ Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler'de Tarih ve Tarihçiler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020), 80.

³⁶ Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, 2/22.

³⁷ Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, 2/23.

³⁸ Takiyyüddin Ahmed b. Ali Makrîzî, *Dürerü'l-ukûdi'l-feride fi terâcimi'l-'ayâni'l-müfide* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 21-27.

³⁹ Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, 2/22; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Ğâhire*, 9/491; Ignaz Goldziher, *Zâhirîler (Sistem ve Tarihleri)*, çev. Cihad Tunç (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1982), 157.

Mukaddime'den⁴⁰ hayranlıkla bahsetmektedir.⁴¹ Makrîzî'nin hocasının metoduna riayet ettiği hatta kendinden önceki tarihçileri eleştirisinde bile bu yoldan ayrılmadığı görülmektedir. Mesela İbn Haldûn, bazı tarihçilerin, olayların iç yüzünü ve sebeplerini araştırmadığını, kendilerinden önce uydurulan rivayetleri olduğu gibi nakletmeyi düşündüklerini dile getirir.⁴² Ayrıca bazı devletler ve hanedanlarla ilgili nesep zincirini tam vermeden birbirinden kopuk bilgiler ile yanlış bir yöntem takip ettiklerini söylemektedir.⁴³ Bu noktada Makrîzî de hocasının yöntemini takip etmektedir. Makrîzî, varlığın sırlarını ve olayların gerçek yüzü hakkındaki bilgiye ulaşmak için kişisel yorumlardan ve hevâdan uzak durulması gerektiğini; muhalifler hakkında ileri sürülen iddiaları tahkik etmeden, akılcıca düşünmeden kabul etmenin büyük bir hata olacağını söylemektedir. Aksine bu gibi durumlarda tarihi çarpıtmamak, insafı olmak ve tarihi şahsiyetlere, kurumlara ve devletlere/hanedanlara tarihi başarılarını veya hak ettikleri değeri vermek gerekir. Zira Makrîzî'ye göre bu yaklaşım "Akra-baya, yoksula ve yolda kalmış yolcuya haklarını ver."⁴⁴ ayetinin bir gereğidir.⁴⁵

Makrîzî, siyasi tarih, kültür tarihi ve sosyal tarih alanında yazdığı eserler ile Memlûk tarihinde önemli etkiler bırakan en önemli Ortaçağ İslam tarihçisidir.⁴⁶ Eserleri daha yazılırken okunan, devlet ricalinin dikkatini çeken bilgileri barındırmaktadır.⁴⁷ Kendinden önceki tarihin detay noktaları gibi gözükken hadiseleri birbiri ile irtibatlandırmıştır. Karanlıkta kalmış olayların anlaşılmasına katkı sağlamıştır. *el-Hitat'* adlı eserinde medreseler, hankâhlar, zaviyeler, hastaneler ve bu müesseselerin kurucularından, müfredatlarından bahsetmiştir. Özellikle İslam mezheplerinin ortaya çıkışı, temsilcileri, yayıl-

⁴⁰ Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2020); İbn Haldun, *Mukaddime*, 2004.

⁴¹ Makrîzî, *Dürrerü'l-uküdi'l-feride fi terâcimi'l-'ayâni'l-müfide*, 2-403.

⁴² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2004, 1/158.

⁴³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2004, 1/160.

⁴⁴ *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), İsra 17/26.

⁴⁵ Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ'*, 1/1:346.

⁴⁶ Seyyid, "Makrîzî", 27/449.

⁴⁷ Ayaz, "Memlûkler Dönemi (648-923/1250-1517) Tarih ve Tabakât Eserlerine Dair", 174.

dıkları bölgeler, fırkaların kendi aralarındaki çekişmelerden bahsetmektedir.⁴⁸ Konumuzla alakalı olarak İsmâîlî Fâtımî öğretinin kurumlarının işleyişinden de ayrıca bahsetmeyi ihmal etmemiştir. Onun Fâtımîler tarihine dair yazdığı *İttîâzü'l-hunefâ* Fâtımîler hakkında yazılmış en önde gelen eserlerden biridir. Eser her ne kadar Kahire tarihini yazmayı hedeflemiş⁴⁹ olsa da eserin en önemli konularından biri olan Fâtımîler'in nesebi hakkındaki tarihsel tartışmayı barındırıyor olmasıdır.

3. Öteki Olarak Fâtımîler'in Tarihi İmajı

Mağrib'den başlayarak Kuzey Afrika, Mısır ve Şam bölgesinde hâkimiyet kurmayı başaran Fâtımîler (909-1171) İsmâîlî davetin en büyük siyasi başarılarından biri kabul edilir. İfrikiyye'de İsmâîlî davetçilerin yönettiği davetin daha sonra dönemin siyasi şartları içerisinde hızlı bir gelişme kaydetmesiyle ortaya çıkan Fâtımîler, Ubeydullah el-Mehdî'nin (öl. 322/934) liderliğinde 296/909 yılında Ağlebîler'in başkentini ele geçirmişler ve hareketin ilk siyasi başarısını hilâfet ile taçlandırmışlardır.⁵⁰ “Emiru'l-Mü'minîn” ve “Mehdi lidenillâh” unvanını alan Ubeydullah el-Mehdî, faaliyet alanını Doğu bölgesi ve özellikle Mısır üzerinde yoğunlaştırmıştır. Zira bölgede mevcut Ehl-i Sünnet varlığı ve özellikle Mâlikîlerin tepkileri, Hâricî kabilelerin tutumları İsmâîlî daveti farklı coğrafyalara kaymaya mecbur bırakmıştır.⁵¹ Fâtımîler kısa zaman içerisinde Mısır'ı ele geçirmiş (358/969) ve Kahire şehrini inşa etmeye başlamışlardır. Kurulan yeni şehir aynı zamanda yeni İsmâîlî iktidarın ve dini anlayışın bir tezahürü olmuştur. Bölgede hızlı gelişen siyasi başarı, Abbâsî hilâfetinin de dikkatini çekmiş ve rekabet siyasi ve askeri sahanın dışına taşmıştır. Abbâsîler'in bu noktada Fâtımîler'in imajını ve başarılarını gölgelemek için kullandığı yöntemlerden en dikkat çeken nesebe dair olumsuz bir söylem geliştirme çabaları olmuştur.

Fâtımîler'in tarihçiler nazarındaki olumsuz imajını ifade eden siyasal kavram “Ubeydiyye/Ubeydiler”dir. Aslında konunun ensâb âlimleri ve tarihçiler tarafından dile getirilmesi ve tarih metinlerinde böyle bir isimlendirilmenin tercih edilmesi tarih ilminin İslam düşüncesindeki öneminden kaynaklanmaktadır. İtikadî ve siyasî İslam

⁴⁸ Eserin muhteviyatı hakkında daha geniş değerlendirmeler için bk Mehmet İpşirli, “el-Hitâtü'l-Makrîziyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998).

⁴⁹ Seyyid, “Makrîzi”, 27/449.

⁵⁰ Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Es'ad b. 'Alî b. Suleymân el-Yâfi'i, *Mirâtu'l-Cenân ve 'İbretu'l-Yakzân fi M'arifeti mâ Ya'tebir min Havâdisi'z-Zamân* (Beyrut: y.y., 1417/1997), 3/337.

⁵¹ Eymen Fuâd Seyyid, “Fâtımîler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), 12/237.

mezhepleri savundukları fikirlerin toplumsal zeminde haklılığını ispatlayabilmek için tarihi bilgiye ihtiyaç duymuşlardır. Bu bağlamda şekillenen tarih tasavvuru din ve tarihi özdeş hale getirmiştir. Özellikle siyasal meşruiyetin oluşturulmasında, İslam düşünce geleneğinde net bir şekilde görülebilecek olana tarihsel meşruiyet arayışı, "Ubeydiler" kavramı için de geçerlidir. Özellikle Sünnî hilâfet taraftarı tarihçilerin eserlerinde Fâtımîler hakkındaki "Ubeydiler" isimlendirmesi anti-propaganda aracına dönüşmüştür. Bu yaklaşımdan şikâyetçi olan İbn Haldûn, Kahire'de yaşamış Şii- Fâtımî halifeler hakkındaki asılsız ve çürük/batıl haberler olduğunu dile getirmektedir. Fâtımîler dönemi olayları ve devleti hakkında eser yazan müelliflerin Fâtımîler adı yerine Ubeydiler ismini tercih etmeleri siyasal gücün ve tarafgirliğin metinlere yansımalarından ibarettir. İbn Haldûn bu noktada meselenin aslının Fâtımîler'in siyasal bir güç olarak Kuzey Afrika ve Mısır coğrafyasına hâkim olmasının peşinden Abbâsî hilâfetinin tehdit algısının ürettiği refleksin ürünü olduğunu dile getirmektedir.⁵² İbn Haldûn'a göre Abbâsî hilâfetini memnun etmek isteyen ensâb âlimleri ve tarihçiler tarafından Fâtımîler'in nesebinin uydurma olduğunu ispatlamak için düzenlenen belgeler tarihçilerin tarihi tahrifinden ibarettir. Bu gibi tarihçiler olaylara dair belgelerin ne anlattığını anlamamış veya anlamak istememiş, bunun da ötesinde ahvâlin/şartların ve neticelerin delalet etmiş olduğu tarihsel hakikatleri görememişlerdir.⁵³ Bundan dolayı tarihçiler örneğin Fâtımî Devleti'nin kurucusu Ubeydullah el-Mehdî hakkında "Vâlidü'l-Hulefâi'l-Bâtıniyye" nitelmesini kullanmaktadırlar.⁵⁴ Yine bu dönemde yaşayan birtakım şahıslardan bahsedilirken "Kâhire'de Mısır Ubeydiler devleti zamanında doğdu"⁵⁵ gibi veya "Ubeydî itikadına sahiptir." gibi nitelermeler yapılırken keza Fatimiler devleti için "Kendilerini Fâtımî zanneden Ubeydiler devleti"⁵⁶ gibi ifadeler kullanılmıştır. Aslında İbn Haldûn'un rahatsız olduğu bu durum sadece tarih eserleriyle sınırlı değildir. İslam tarihçiliğinde görülen bu olumsuz yaklaşımın görüleceği bir diğer alan fırak ve makâlât edebiyatıdır. Örneğin fırak edebiyatının meşhur eserlerinden *el-Fark beyne'l-Fırak* bu yönüyle dikkat çekmektedir. Eserin müellifi olan Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl.

⁵² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2004, 1/181.

⁵³ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2004, 1/181.

⁵⁴ Yâfi'î, *Mirâtu'l-Cenân ve 'İbretü'l-Yakzân fî M'arifeti mâ Ya'tebir min Havâdisi'z-Zamân*, 2/214.

⁵⁵ Ebu Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 14/389.

⁵⁶ Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşki İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî (b.y.: Dâru Hicr, 1418/1997), 16/404.

429/1037-38) Ehl-i Sünnet'in İslam medeniyetine yapmış olduğu dini, siyasi, ilmi, sanat ve mimari katkılardan bahsederken herkesin istifade etiği eserlerden hareketle Sünnî düşüncenin üstünlüğünü ortaya koymaya çalışmaktadır. Ancak bu yöntem özellikle Mısır bölgesinde, başta Ezher Camii olmak üzere, bıraktıkları güzel eserlerle dikkat çeken Fâtımiler'i ve onların itikadının da muteber olabileceği ihtimalini de akla getireceğinin farkında olan Bağdâdî, dönemin Sünnî tarih yazımında hâkim olan üslubu ortaya koyarcasına "Ubeydilerin bir kısmının imar konusundaki çalışmalarına gelince... Muhtelif devletlerdeki Sünnî hükümdarların işleri karşısında, onların dile getirilebilecek bir şeyleri yoktur. Ayrıca inançlarının kötülüğü göz önüne alınca, yaptıkları işlerin bir yeri ve değeri de yoktur"⁵⁷ ifadeleriyle konuyu kapatmaya çalışmıştır.

Siyasi ve askeri bir güç haline dönüşen Fâtımiler karşısında dönemin Abbâsî halifesi Kâdir Billah (öl. 422/1031), nesep âlimlerine Fâtımiler'in nesebinin uydurma olduğuna dair bir *mahzar*⁵⁸ düzenlemiştir. Kâdir Billah 402/1011-12 senesinde Fâtımiler'in nesebinin Hz. Peygambere dayanmadığını ispatlamak için dönemin Sünnî ve Şii âlimlerine toplamış ve kadılarının da hazır bulunduğu bir mecliste bu iddia resmi bir belgeye dönüştürülmüştür.⁵⁹ Bu belgeyi hazırlayanlar içinde meşhur Şii âlim ve Bağdat'taki Tâlibilerin nakibi olan Ebû'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şerif er-Radî (öl. 406/1015) de vardır. Şeyh Müfid'in (öl. 413/1022) talebesi olan ve İmâmîye mezhebi içinde çok önemli bir itibara sahip olan Şerif Radî'nin⁶⁰ Ehl-i Beyt mensubu olduğunu iddia edenlere karşı böyle bir kararda imzasının olması dikkat çekicidir.⁶¹ Zira er-

⁵⁷ Abdülkahir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 293.

⁵⁸ "Mahzar (mahdar) kelimesi, fıkıh literatüründe ' taraflar ve şahitlerinin hâkim huzurunda dava ile ilgili olarak sundukları bilgi ve delillerin, ikrar, yemin veya inkârın kaydedildiği belge ve defter' mânasında kullanılmıştır. Hâkimin verdiği hükmün yazıldığı belgeye veya deftere ise sicil denilir. Bazan bu iki kelime birbirinin yerine kullanıldığı gibi zaman ve bölgelere göre az çok farklı anlamlar kazandığı da görülmektedir" daha geniş bilgi için bk. Mehmet İpsirli, "Mahzar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

⁵⁹ Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Kâdir-Billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/128.

⁶⁰ Mustafa Özel, "Şerif er-Radî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/4.

⁶¹ Şerif er-Radî (406/1016) ile kardeşli Şerif el-Murtaza (436/1045) başta olmak üzere İbnü'l-Bathâvî, İbnü'l-Ezrak el-Müsevî ve Ebü Tâhir b. Ebi't-Tayyib gibi Bağdat'ın önde gelen İmâmî şahsiyetleri de Kâdir Billâh'ın 402/1012 yılında yayınladığı ve Fâtımiler'in soyunun Hz. Ali ile bir ilgisinin olmadığını, tam tersine Deysân b. Saîd el-Hurremî soyundan geldiklerini söylediği bir bildiriye

Radî, Şii olmaktan da öte Ehl-i Beyt neslinin kimlerden oluştuğunu resmi olarak belgeleyen kişidir. Halifenin bu işte böyle bir otoriteye başvurması ve ayrıca er-Radî'nin Şii olması ithamın gerçekliğini artıracak güçlü bir amildir. Aslında Makrîzî, kendi eserinde Şerif er-Radî'nin Fâtımîler'in nesebinin sahih olduğuna dair daha önce söylediği bir şiiri nakleder.⁶² Hatta Makrîzî'ye göre Şerif er-Radî, bu belgeyi imzaladığı takdirde İsmailî fedâiler tarafından öldürüleceğini söylemiş ve bir tereddüt yaşamıştır. Babası er-Radî'yi yüzlerce fersah uzakta olan fedâilerden korkmasının bir anlamı olmadığını, asıl korkması gereken kişinin hemen yan odada bulunan halife olduğunu söylemesi üzerine Şerif mahzarayı/belgeyi imzalamıştır. Hatta Makrîzî, İbnü'l-Esîr'den (öl. 630/1233) yaptığı bir nakilde Halifenin Şerif er-Radî'nin söylediği şiirden haberdar olduğunu ve Bâkîllânî (öl. 403/1013) vasıtasıyla olayı tahkik ettirdiğini zikreder.⁶³ Fakat Abbâsî halifesinin isteği üzerine kaleme alınan mahzaraya karşı, bazı İslam tarihçileri sahih bilginin peşinde olarak tavır belirlemişlerdir. Makrîzî'den de önce nesep tartışmalarında onların neseplerini sahih olduğunu kabul eden İbn Zülâk (öl.387/997), İbnü'l-Esîr ve İbn Haldûn gibi tarihçiler olmuştur.⁶⁴ Fakat Makrîzî gibi Fâtımîler hakkında müstakil bir eser yazarak ve bu tartışmayı derinlemesine inceleyerek Fâtîmî hilâfet tarihini yazan bildiğimiz başka bir Sünnî tarihçi olmamıştır. Araştırmada ortaya koymaya çalıştığımız husus, Makrîzî'nin delillerinin sağlamlığını tartışmak değildir. Bizim dikkatleri çekmek istediğimiz husus, daha önceleri Sünnî tarihçiler, Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025) gibi kelamcılar tarafından tartışılan⁶⁵ tarihsel veriden ziyâde, tarihin sayfalarında terk edilmiş veya

imza atmışlardır. Yine yazarı bilinmeyen İmâmî bir âlime ait *Tabsıratu'l-avâm* adlı bir eserde de İsmâiliyye'nin Ehl-i Beyt ile bir ilişkisinin olmadığı belirtilmiş, mezhebin Abdullah b. Meymûn'un kendi çocuğunu insanlara imam olarak tanıtmaya ortaya çıktığı iddia edilmiştir. Ne var ki İsmâiliyye'nin tarihsel kökleri konusunda bütün İmâmî ulemanın aynı şekilde düşündüğünü söylemek mümkün değildir. Zira tarihçi İbnü'l-Esîr, nesep ilmini iyi bilen Ali taraftarlarının Fâtımîler'in soyu konusunda genellikle bir kuşkusunun olmadığını belirtir. Onun naklettiğine göre Fâtımîler'in soyunu sahih gören İmâmîler, halifenin bildirisine imza atan kişilerin bunu halifeden çekindikleri için yaptıklarını söylemişlerdir. Bu konu hakkında ayrıntılı bazı değerlendirmeler için bk Toru, "İsmâiliyye'nin İslam Dışı Kökenine Dair Eş'arî İddialar ", 266-269.

⁶² Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ*, 1/35.

⁶³ Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ*, 1/36.

⁶⁴ Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi*, 32.

⁶⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkîllânî, *Keşfu esrârî'l-Bâtiniyye* (İstanbul: Mektebetu'l-İrşâd, 2021); İmâduddîn Ebu'l-Hasan b. Abdillâh el- Hemedânî Esedabadî Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbitu Delâilî'n-Nübüvve:*

yok edilmiş bir iddianın tarihçinin kurgusuyla yeniden değiştirme ve dönüştürmeye⁶⁶ ya da en azından tartışmaya yol açan etkenleri ortaya çıkarmaktır.

4. Makrîzî'nin İttiâzü'l-Hunefâ'yı Telif Sebebi

Makrîzî Fâtımiler hakkında eserini niçin yazmıştır? sorusuna gelinecek olursa cevabını net bir şekilde vermek pek de mümkün değildir. Ancak kitapta kullandığı bazı ifadelerinden hareketle bir kanaate ulaşılabilir. Makrîzî, hocası İbn Haldûn'un izinden giderek Fâtımiler karşı Abbâsî hilâfetini destekleyen tezlerin karşısında bir konumda durmuştur. Bununla birlikte bu tavrın tarih ilmine olan sadakatin bir neticesi olup olmadığı tartışmaya açıktır. Makrîzî'nin öğrencilerinden Sehâvî (öl. 902/1497), onun atalarının Fâtimî olduğuna dair bir bilgi paylaşır. Yine Makrîzî'nin, hocası İbn Haldûn'un Fâtımiler hakkındaki müspet görüşlerinden etkilendiğini de belirtir. Sehâvî, Makrîzî'nin künyesini de Ubeydî ve Hüseyinî şeklinde yazmıştır.⁶⁷ Ayrıca Sehâvî, babası Alâüddin'in küçükken Makrîzî'yi Hâkim Biemrillah Camiine götürdüğünü ve oğluna "Bak evladım! Bu cami, senin dedelerinin yaptığı bir camidir." dediğini rivayet eder.⁶⁸ Bu rivayetin doğru olması durumunda Makrîzî'nin Fâtımiler hakkındaki düşüncesinin ve yaklaşımının temelinde psikolojik etkenlerin olduğu da düşünülebilir. Yazarın metin kurgusunda ve tarihsel olaylara bakışında psiko-sosyal etkenlerin olması, metni incelerken daha dikkatli olmayı gerektirmektedir. Yine bu iddiayı destekleyen bir yaklaşımı İbn Tağrıberdî'de (öl. 874/1470) görmek mümkündür. Ona göre Makrîzî'nin asıl hedefi sadece Fâtımiler hakkındaki algıyı yıkmak ve bir hakkı vermekten öte, kendi nesebini Hz. Ali'ye ulaştırmaktır.⁶⁹ Bunun gerçekleşmesi için atılacak ilk adım Fâtımiler'in nesebinin sahih olduğunun ortaya konmasıdır. Bu amaç için bu derece çetin ve tabulaşmış bir meseleyi ele almanın arka planında ne gibi bir fayda ve arzunun yattığı ise Makrîzî'nin kendine has bir durum olsa gerektir. Ancak onun Ehli Beyt mensuplarını öven ve liyakatlerini ortaya koyan bir eser⁷⁰ kaleme alması, Emevîlerin ve Abbâsîler'in hilâfet ma-

Mucizelerle Hz. Peygamberin Hayatı, çev. M Şerif Eroğlu - Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1108-1109.

⁶⁶ De Certeau, *Tarih ve Psikanaliz*, 29.

⁶⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, 2/21.

⁶⁸ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, 2/23.

⁶⁹ İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, 9/490.

⁷⁰ Takiyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, "Marifetü mâ yecib li Âli'l-Beyti'n-nebevî mine'l-hağ 'alâ men 'adâhum", *Resâilü'l-Makrîzî* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2006).

kamını Ehl-i Beyt'in elinden aldıkları yönündeki iddiasının temelinde⁷¹ Ehl-i Beyt mensubu olmanın verdiği tepkisellik de olabilir. Bundan dolayı Makrîzî, eserinde sıkça "Öyle ise yakına, yoksula ve yolcuya hakkını ver"⁷² ayetini kullanmaktadır. Verilecek olan hak, Ehl-i Beyt'in hilâfet ve diğer tarihi hakları kadar Makrîzî'nin de atalarının hakkı yani kendi itibarıdır. Aslında Makrîzî'nin bu çabası, Müslümanlar nezdinde her geçen gün siyasal güç ve itibarını kaybeden hilâfet makamının yaşadığı tarihsel sürecin bir yönünü ortaya koymaktadır. Fâtımîler hakkında nesep tartışmalarının Abbâsî halifesi tarafından desteklenmesi, fetvalar verilmesi, raporlar düzenlenmesi ve hutbelerde okunması için emirler verilmesi dönemin Abbâsî veziri tarafından yanlış bir politika olarak değerlendirilmiştir. Abbâsî veziri Muktedir'e, Abbâsîler'in bu olumsuz politikasına Fâtımîler'in de misliyle cevap vereceklerini, onların da Abbâsîler'in nesepleri hakkında bu şekilde raporlar düzenleyeceklerini ve böylece Müslümanlar nazarında her iki hilâfet makamının da itibarsızlaşacağını söylemiştir.⁷³ Bu görüşünden dolayı vezir öldürülmüştür.⁷⁴ Fakat tarihi süreç onu da haklı çıkarmış, Abbâsî halifesi de daha sonra "Boğa ile Türk komutanı arasında sıkışıp kalmış" şeklinde tasvir edilmiştir.⁷⁵

5. Makrîzî ve Fâtımîler'in Tarihi

Makrîzî, eserinin giriş kısmında, telif edeceği eserin Fustat tarihini tamamlamak üzere yazdığını ifade eder. O, sahabe döneminde fethe edilen Fustat şehrinde sonra Fâtımî halifesi Mu'iz Lidinillah'ın (öl. 365/975) ordu komutanı Cevher es-Sıkkîlî (öl. 381/992) ile başlayan süreçte (h. 358/968-969) yeni kurulan Kahire şehrinde hükümdarlık yapan halifelerin siretlerini ve haberlerini anlatmayı hedeflediğini zikretmiştir.⁷⁶ Bu noktada kitabın ele aldığı tarih başlangıcının Fâtımî halifelerinin bölgeye gelişi üzerinden şekillenmiş olduğu görülmektedir. Müellifin daha önceki dönemi Fustat hakkındaki eserinde incelediğini söyleyerek söze başlaması ve yeni dönemdeki hali-

⁷¹ Takiyyüddin Ahmed b. Ali Makrîzî, "et-Tenâzu' ve't-Teḥâşum Fimâ Beyne Beni Ümeyye ve Beni Hâşim", *Resailü'l-Makrîzî* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2006).

⁷² *Kur'an-ı Kerim Meâli*, er-Rüm 30/38.

⁷³ Muhammed b. Hâvendşâh Mirhând, *Ravzatü's-Safâ'da Fâtımîler ve İran İsmâilîleri*, çev. Gündoğdu Serdar - Ali İçer (İstanbul: Selenge Yayınları, 2022), 30.

⁷⁴ Ömer Narin, "Mirhând'ın Ravzatu's-Safâ fi Sireti'l-Enbiyâ' ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ Eserinde Fâtımîlere Dair Satırların Tercümesi", *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (SEMA)* 15 (2021), 300.

⁷⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2004, 1/185.

⁷⁶ Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ*, 1/5.

felerin tarihi hakkındaki yazım sürecinin bir serinin devamı niteliğinde tarihsel devamlılığı takip ettiğini gösterme çabası içinde olması ve bu dönemin hükümdarlarını halife olarak zikretmesi de dikkat çekmektedir. Bu üzerinde durulması gereken bir konudur. Zira Makrîzî, Sünnî düşüncede meşru devlet başkanı olarak kullanılan Halife sıfatını, Fâtîmî liderler için kullanmaktan çekinmemektedir. Dahası eserine “*Fâtîmî İmamları/Halifeleri'nin tarihi hakkında hanıflere öğüt/dersler*” ismini vermesi gözden kaçırılmaması gereken bir husustur. İslam siyasal dilinin metaforik zenginliği göz önüne alındığında⁷⁷ kitap isimleri üzerinde durulması gerekir. Bu noktada Makrîzî'nin kitabını isimlendirmesinde, kendisi için ders çıkarma, nasiplenme anlamı olmakla beraber, okurlarına (hanıflere) İsmâîlîler hakkında alışıla gelmiş tarih yazımı dışına çıkacağını, farklı tarihi iddiaları ortaya koyacağını, Fâtîmîler tarihinin de istifade edilebilecek yönlerini başlıkta sunmaya çalışmış olduğu düşünülebilir.

Makrîzî, Hz. Ali'den itibaren tam bir nesep zinciri halinde Fâtîmîler'in şeceresini ortaya koymuştur. Bu silsileyi İsmail b. Cafer es-Sadık ile bitirir. Makrîzî, kitabının ilk sayfalarında nesep zincirini ortaya koymasındaki asıl hedefin Fâtîmîler'in kendilerini Ehl-i Beyt mensubu kabul etmelerindeki asıl isim olan İsmail b. Cafer'in çocukları hakkındaki iddiaları tartışmak olduğunu söylemektedir.⁷⁸ Makrîzî'nin niyetinin Ehl-i Beyt imamlarından kabul edilen Cafer es-Sadık üzerinden hareketle İsmail b. Cafer ve onun neslini sağlam bir nesep zinciri halinde ortaya koymaya ve Fâtîmîler'in haklılığını ispatlamaya çalıştığı söylenebilir. Ancak ileri sürdüğü bu anti-tezin geliştirilmesi noktasında nesep zincirinin dışında o dönemin tarih felsefesine yön veren diğer istidlâl yöntemlerini de kullanmıştır. Bu anlamda Makrîzî, tarihi anlama uğraşısında kendi dönemini de içine alan teolojik okumadan istifa etmiştir. Tarih ve dinî düşüncenin harmanlandığı bu yorumda tarih, ilahi bilginin ve iradenin bir tezahürüdür. Dolayısıyla tarihin geçmişe doğru okunması, tarihin öznelere ve nesnelere teolojik kabuller ve retler üzerine inşâ etmeye yaramıştır.

6. Fâtîmîler'in Meşrûiyeti Sorununa Teo-Politik Yaklaşım

Fâtîmîlerin meşrûiyeti hakkındaki tartışmalarda tarihi bilgi, nesep silsileleri ve teolojik yorumlar gibi farklı yöntemler kullanılmıştır. Tarihi verilerin ve olguların bizatihi kendisi bir anlam yaratmak ve ta-

⁷⁷ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), 11.

⁷⁸ Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ*, 1/15.

rihi şuûr oluşturmamaları için, bir düzenleyiciye ve kurgucuya ihtiyaç duyarlar. İşte tarihçi bu görevi üstlenen kimsedir.⁷⁹ Bundan dolayı tarihçilerin kendi iddialarının doğruluğunu ispat sadedinde ileri sürdükleri deliller yine bir karşı düzenleyici olan tarihçi tarafından eleştirilmekte, hatalar gösterilmek suretiyle de geçersiz kabul edilmeye çalışılmaktadır. Gayet normal olan bu süreçte her ilmin kendi istişhat yöntemleri geçerli olmaktadır. Ancak söz konusu İslam tarihi olduğunda bu yöntemleri maddi sebeplerle sınırlamak en azından bu dönemin tarih felsefesi açısından eksik bir yöntemdir. Zira bu dönemde tarih, sadece bir beşeri bilim değildir. Tarih tasavvurunun metafizik bakış açısının hâkim olduğu, beşeri ilişkiler ile Allah'ın iradesinin beraberce incelendiği ilişkiler ağını muhtevi olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu noktada bazı çalışmalarda görülebilecek olan kimi insani tutumların yorumlanması noktasında eksiklikler vardır. Örneğin Memlûk sultanları ve komutanlarının aşırı şekilde vakıf kurmaları ve bu vakıfların mütevellî heyetlerine kendi aile mensuplarını atamaları siyasi ve ekonomik bir kaygıyla anlatılmaya çalışılmıştır. Bu yaklaşıma göre hanedan üyeleri, valiler ve diğer eşraf, iktidarı ve ekonomik gücünü kaybettiklerinde mağdur olmamak için vakıf gelirlerinden bir irat elde edebilecekleri şekilde vakıflar kurmuşlardır.⁸⁰ Bu iddia ve tespitin haklılık payı olmakla birlikte sadece bu gibi sâiklerden hareketle konuyu izah etmek yetersiz bir yaklaşımdır. Üstelik konu İbn Haldûn üzerinden temellendirilmeye çalışılmaktadır. Bu noktada tarihçinin kendi içinde yaşadığı dönemin ve evrenin etkisinde olduğu net bir durumdur. Chamberlain'nin İbn Haldûn'a başvururken metinde seçici davrandığı da ortadadır. Zira İbn Haldûn, bu yaklaşımı zikretmekle birlikte vakıf kurucularının mezarlarını bu vakıfların bahçelerine koymalarında, sadece geleceğe dönük kendinin garanti altına alma duygusunun olmadığını, bunun yanı sıra ahirette sevaba nail olmak, vakıfta eğitim gören öğrencilerin sevabından istifade etmek gibi amaçları olduğunu da söylemektedir. Bu noktadan hareketle olayların iç yüzünün açığa çıkarılmasını arzulayan İbn Haldûn'un, bunu sadece tarihçinin bilmediği, halkın fark edemediği gizli siyasi oyunlar ve amaçların dışında daha üst bir perdede gerçekleşen metafizik bir alana çıkarmak istediğini gözden kaçırmamak gerekir. Zira İbn Haldûn'un bu yaklaşımı Fâtımîler hakkındaki yorumlarında da görülebilir. Fâtımîler hakkında ileri sürülen uydurma ne-

⁷⁹ Alun Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: alBaraka Yayınları, 2021), 62.

⁸⁰ Michael Chamberlain, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik*, çev. Büşra Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 73-75.

sep iddialarını nesep ilmi açısından hatalı görerek siyasi mücadele- nin bir yansıması olarak kabul etmektedir. Ona göre şayet Fâtımîler yalan üzerine bir saltanat inşâ etmiş olsalardı, metafizik açıdan başarılı olmaları imkânsızdı. Çünkü Fâtımîler, iki buçuk asır süren-İbn Haldûn bunu 270 yıl kabul eder- ve Abbâsi topraklarında ve özellikle Bağdat'ın Şîi mahallesinde bile hutbe okutacak kadar⁸¹ büyük bir coğrafyaya yayılan iktidar ve saltanatı sadece siyasi ve askeri başarılar ile izah yetersizdir. İbn Haldûn, Allah'ın onlara bu imkânı bahşettiğine inanmaktadır. O, İlahi iradenin Karmatîler'in aksine böyle bir başarının yolunu açmasını Fâtımîler'in neseplerinin sahih olduğuna bir işaret kabul etmiştir.⁸²

İbn Haldûn'un işaret ettiği şekilde bir tarih okumasının, Fâtımîler'in siyasal ve askeri başarılarına binaen meşruiyetlerinin ve neseplerinin de sahih olduğu yönünde bir algıya dönüşmesi mümkündür. Bu algının ortadan kaldırılması, Sünnî hilafetin meşruiyetini gölgeleyen iddiaları ve muhalefet düşüncesini ortadan kaldırmak için bazı eserler yazılmıştır.⁸³ Bu noktada Sünnî paradigma için vazgeçilmez olan İmam Gazzâlî'nin (öl. 505/1111), hilâfetin teo-politik yorumu önem taşımaktadır. Gazzâlî, Bâtınîler'in toplumu hilâfet aleyhinde faaliyetlere sevk eden ve insanlara Sünnî akideye ters olan inançları telkin etmede kullandıkları fikirleri ve enstrümanları aynı amacın tam tersine Abbâsi hilâfetini lehine kullanmaya çalışır.⁸⁴ Mevcut hilâfeti meşrulaştırmak için kullandığı en önemli argümanlardan biri halifenin güç ve kudretinin Allah tarafından kendisine verildiği ve bunun meşru hilâfet için en önemli delil olduğudur. Halifenin Allah tarafından seçilmiş olduğunun en önemli temeli, insanların kalplerinin halifenin sevgisi ile dolu olmasıdır. Madem ki Allah insanlara bu sevgiyi vermiştir öyleyse bu reel gerçeklik Abbâsi hilâfetini ve Abbâsi halifesini Allah'ın seçmiş olduğu anlamına gelmektedir. Zira Abbâsi halifesinin muhalifleri olan batını akımlar ve Fâtımîler ellerinden gelen bütün çabayı gösterecekler bile başarı sağlayamayacak ve insanların itikatlarını bozamayacak, hilâfete sadakatlerini değiştiremeyecektir. Bu durumda Allah'ın verdiği bu imkân Abbâsi hilâfetinin meşru olduğunu göstermektedir. Tam da bu noktada İbn Haldûn'un ileri sürdüğü argümanın da aynı perspektifin bir devamı niteliğinde olduğu söylenebilir. İktidarların meşruiyetlerini din ve ilahi kader

⁸¹ Küçükaşçı, "Kâdir-Billâh", 24/127.

⁸² İbn Haldun, *Mukaddime*, 2004, 1:181-184.

⁸³ Örnek için bk. el-Bâkılânî, *Keşfu esrârî'l-Bâtiniyye*; Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002).

⁸⁴ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Söylem ve Yorum*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 50.

üzerinden temellendirme arayışı Sünnî ve Şîî teorisyenlerin kullandığı bir araçtır. Burada dikkat çeken İbn Haldûn ve Makrîzî'nin bu argümanı Bâtîni Fâtîmîler'in imâmet haklarını savunmak için kullanmış olmalarıdır. Aslında Sünnî düşüncenin imamın nass ile tayin olduğunu savunan ve toplum nezdinde haklılığını tarih üstü bir söyleme dayandıran Şîî teoriye karşı sergilediği bu tutum, tarihsel tecrübeyi ve mevcut siyasal durumu tarih üstü alana çekme gayretidir. Tam da bu noktadan referansla öteki kabul edilen Fâtîmîler'in nesebinin ve dolayısıyla imâmetinin meşru kabul edilmesi, Sünnî düşüncenin içindeki bir diğer "öteki"nin varlığı mı olduğu yoksa yeni bir kırılma olup-olmadığı üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. İbn Haldûn üzerinden şekillenen bu tasavvurun, tasavvufî öğretinin Eş'arî kelamı üzerinden kendine bir söylem alanı açmasının bir farklı tezahürü olma ihtimali de mümkündür. Zira İbn Haldûn, *eş-Şifâ* adlı eserini yazarken *İhyâ*'dan bolca istifade etmiştir.⁸⁵ Metafizik yaklaşım, tarih tasavvurunu belirgin bir şekilde etkilemiş ve Fâtîmîler hakkındaki düşüncelerinin şekillenmesinde etkili olmuş olabilir.

7. Nesep İlmi Açısından Fâtîmîler'in Soy Ağacının Ele Alınışı

Soy bilim olan nesep/ensâb ilmi, Arap kabilelerin diğer milletlere karşı övündükleri bir ilim dalıdır.⁸⁶ Soy şeceresinin hatasız bir biçimde takip edebilecek yeteneğe sahip olmak Arap kabileleri arasında kişiye prestij kazandırmaktaydı. Devlet yapısının kurumsal olmadığı ve kabile sistemi üzerinden belirginleşen asabiye ile şekillenen bir toplumda nesep ilmi, dayanışma mekanizmasının temel bileşenleri olan bireylerin aidiyetlerinin tespitini temin etmekteydi. Bu noktada diğer kabilelere karşı dayanışmayı temin eden ensâb ilmi, kabilevî hayatın aidiyet sorununu çözmenin en belirgin aracı olmaktadır. Makrîzî, Arap toplumları için çok önemli bir konumda olan bu ilmin, hilâfetin kime ait olduğunun tespitinde de kullanılmasının ne kadar hayati bir öneme sahip farkındadır. Zaten yazdığı eser de tam da böyle bir tartışmanın ortaya çıkardığı siyasal meşruiyetin inşa edilmesinde kabilevî kültürün temel yaklaşımlarının hala geçerli olduğunu ortaya koymaktadır. Nesebin bazı görüşlere göre baba tarafından kimi nesep âlimlerine (*nessâb*) göre anne tarafından geldiğine inanılması⁸⁷ tartışmayı bir o kadar daha içinde çıkılmaz bir hale sok-

⁸⁵ İbn Haldûn'un tasavvufî öğretiden ziyade akli bir yöntemi tercih ettiği yönündeki değerlendirmeler için bk. İbrahim Agâh Çubukçu, *Gazzalî ve Batnîlik* (Ankara: Resimli Posta Matbaası, 1964), 25.

⁸⁶ Mustafa Fayda, "Ensâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/244.

⁸⁷ Fayda, "Ensâb", 11/244.

muştur. Bundan dolayı Makrîzî, Fatımîler hakkındaki neseb tartışmalarında nesebin hangi kanaldan geleceği ve iddiaların doğruluğu noktasında bazı âlimlerin sükût etmeyi tercih ettiklerini söylemektedir.⁸⁸ Bu konu tarihçiler için günümüzde de tartışmalı bir konu olma özelliğini devam ettirmektedir.⁸⁹

Makrîzî'ye göre Fâtımîler'in nesepleri hakkında âlimler üç kısma ayrılmışlardır. Bunlardan ilk grup onların neseplerinin sahih olmadığını, İsmal b. Cafer es-Sâdık'a ulaşmadığını ileri sürenlerdir. Bunlar Şefi b. 'Âbid (öl.?), İbn Veki' (öl. 393/1003) ve İbn Hazm el-Endelûsî'dir (öl. 456/1064). Bu görüş Makrîzî'nin çağdaşlarının da kabul ettiği genel görüştür.⁹⁰ Burada dikkat çeken hususlardan biri de İbn Hazm'ın görüşlerinden etkilenmiş olan ve onun görüşlerini özellikle Mısır bölgesinde temsil eden âlimlerden sitayişle bahseden Makrîzî'nin bu konuda İbn Hazm'ın görüşlerinin aksine bir konumda olmasıdır. Makrîzî'nin yaklaşımının ardında fikrî düşüncede sergilediği tavrın etkisi olduğu gibi ailesinin kökenlerine dair rivayetlerin ekserinde psikolojik etkenlerin de olması muhtemeldir. Zira ailesinin kökenlerinin Fâtimî nesline dayandığına dair iddialar çocukluğundan beri gündeminde olmuştur. Fâtımîler'in nesebinin sahih olduğunu kabul edenler içinde Şeyhu's-Şeref el-Ubeydilî (öl.437/1046) İbn Mulkîta el-Amrî (öl.?) ve Ebu Abdullah el-Buhâri (öl.?) bulunmaktadır. Bu tarihçilerin yaşadıkları dönem ve cğrafya kadar ilmî tutumlarının da bu düşüncede etkili olduğu düşünülebilir. Bu iki taraf arasında herhangi bir görüşü tercih etmeyen neseb âlimleri de çoktur.⁹¹ Makrîzî Fâtımîler'in nesebinin sahih olduğunu kabul eden âlimler üzerinden Ubeydullah el-Mehdî'nin Mağrib bölgesinde yaşayan Benû Ca'fer olarak bilinen aileye mensup olduğunu dile getirdiğini söyler.⁹² Bu iddia İbn Hazm tarafından kabul edilmeyen bir iddiadır. Ancak Makrîzî, İbn Hazm'ın bu görüşünün muhalif görüşte olanların normal bir tavrı olduğu söyler. Ona göre İbn Hazm, Kurtuba'da yaşamış ve ataları Emevî ailesinden olan ve babası II. Hişam (öl. 403/1013) zamanında (976-1009, 1010-1013) vezirlik yapmış bir kimsedir.⁹³

⁸⁸ Takıyyüddin Ahmed b. Ali Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyîn el-Hulefâ* (Kahire: Cumhuriyetü Mısır Vizaretü'l-Evkâf, 1996), 1/1:17.

⁸⁹ M.Süheyl Takkûş, *Târihu'l-Fâtımiyyîn* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2007), 53; Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi*, 29-33.

⁹⁰ Osman Cengiz, *Makrîzî'nin İmtâu'l-Esmâ İsimli Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2010), 15.

⁹¹ Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/17.

⁹² Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/15.

⁹³ H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/40.

Bundan dolayı Makrîzî, İbn Hazm'ın, Endülüs Emevîleri'nin siyasi rakipleri olan ve bölgeyi ele geçiren Berberîlerin çoğunlukla benimsemiş oldukları Şii düşünce ve onların temsilcisi durumundaki Fâtımîler hakkında söylediklerinin hatalı olduğunu söylemiş ve duygusal bir tepki olarak değerlendirmiştir.⁹⁴ Ayrıca Ubeydullah el-Mehdî ve babasının daha önceleri Kûfe bölgesinde böyle bir iddia uydurmuş olduklarına dair sözlerin uydurma olduğunu kabul eder. Bununla yetinmeyen Makrîzî, rivayetlerin ışığında uzun bir liste şeklinde Hz. Ali'nin erkek çocuklarını ve ayrı ayrı annelerinin adını, bu çocukların nerede vefat ettikleri veya hangi savaşta öldüklerini, nesepleri devam edenlerin silsilelerini vermektedir. Hz. Hasan'ın neslinden gelen kabileler ve Hz. Hüseyin'in torunları da zikredilmiştir.⁹⁵ Özellikle Mağrib bölgesinde İdrisîler Devleti'nin (172-375/788-985) varlığı Ehl-i Beyt neslinin bu coğrafyaya çok daha önceki tarihte geldiğini ve akrabalıklar tesis ettiğini gösterir. İdrisî devletinin kurucusu İdrîs b. Abdullah Fah Savaşı'nın (169/786) akabinde Fas ve civarına gitmek zorunda kalan ve Hz. Hasan'ın neslinden olup Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. el-Hasen el-Müsennâ b. el-Hasen b. Ali b. Ebî Tâlib (öl. 145/762) en-Nefsüzzekiyye'nin kardeşidir.⁹⁶ Makrîzî bu kabilelere de temas eder. İdrisîlerin neseb zincirindeki isimler aynı şekilde Ubeydullah'ın da silsilesinde bulunmaktadır. Böylece Ubeydullah el-Mehdî'nin nesebinin ortaya çıkarılmasını hedeflemiştir. Ancak bölgenin ilk dönemlerde hilâfet merkezine uzak olmasından dolayı buradaki durumun tam olarak bilinmesinin önünde engellerin de olduğunu ifade etmektedir.⁹⁷ Bunun haricinde Ehl-i Beyt mensubu olanların ve Ubeydullah el-Mehdî'nin Endülüs Emevîleri ve Abbâsîler döneminde sıkı bir takipte olması ve Şii düşüncede takıyının caiz olması neseb iddiasının belli bir zaman için gizli tutulmasını gerektirmiş olabilir. Bu delillendirme ile ilk dönemlerde ortada olmayan neseb aidiyetinin daha sonra dile getirilmesinin, bazı tarihçiler tarafından bir kurgu olduğu dile getirilmeye çalışılmıştır.

Fâtımîler'in nesebi hakkındaki tartışma dönemin Memlûk tarihçileri tarafından da incelenmiştir.⁹⁸ Özellikle Memlûk tarihçilerinden olan Sehâvî de bu tartışmaya dâhil olmuştur. Sehâvî bu meselede

⁹⁴ Makrîzî, *İtti' âzu'l-Ĥunefâ*, 1/16.

⁹⁵ Makrîzî, *İtti' âzu'l-Ĥunefâ*, 1/5-14.

⁹⁶ Takkûş, *Târihu'l-Fâtmiyyîn*, 27.

⁹⁷ Makrîzî, *İtti' âzu'l-Ĥunefâ*, 1/19.

⁹⁸ Daftary, *Muhalif İslamın 1400 Yılı İsmaililer Tarih ve Kuram*, 185-189.

klasik Sünnî tarih geleneğini takip etmiştir.⁹⁹ Ona göre hocası Makrîzî, nesep meselesinde hatalıdır. Makrîzî'nin yanlışının temelinde hocası İbn Haldûn'a olan derin bağlılığı vardır. Hâlbuki Sehâvî, İbn Haldûn'un Fâtımîler hakkında söylediklerinin temelinde Makrîzî'nin anladığının tam aksine bir durum olduğunu ifade eder.¹⁰⁰ Sehâvî, İbn Haldûn'un Fâtımîler'in neseplerinin doğru olduğunu kabul etmesinin aslında gulat olan ve Hâkim Biemrillâh dönemindeki (996-1021) gibi imamlara ulûhiyet nispet eden, camilerde ve toplandıkları yerlerde sahabeye söven, birçok Sünnîyi öldüren kişilerin Hz. Ali'nin dışında bir neseplerinin olduğu ve bu nesebin sahih olduğunu söylemeye çalıştığını düşünmektedir. Sehâvî'ye göre İbn Haldûn'un Fâtımîler için "evet onlar gerçekten bir nesebe sahiptirler fakat bu nesep ayıpla kirlenmiş bir neseptir" demek istemiştir.¹⁰¹ Hâlbuki Fâtımîler'in batinî yorumlarındaki aşırılıklar (ğuluvv) ve yaptıkları zulümler meselesi onların tarihini yazan Makrîzî'nin de kabul ettiği bir durumdur.¹⁰² Aslında Sehâvî'nin bu savunması, ilmî yaklaşımdan uzak zorlama bir yorum olarak görülebilir. İbn Haldûn, gerek *Mukaddime* gerekse tarihin geri kalan bölümünde Fâtımîler hakkındaki iddiaları yersiz bulduğunu dile getirmektedir. Ancak Sehâvî'nin belki haklı görülebileceği bir yer, İbn Haldûn'un tarihinde Ubeydî devleti ifadesini kullanmış olması olabilir. Fakat bu ifadenin devamında yukarıda dile getirilen savunmayı yapmış olması onun Fâtımîler hakkında sadece genel isimlendirmeyi tercih etmiş olduğunu göstermektedir.

Makrîzî ve diğer kaynakların da belirttiği gibi Ubeydîler hakkında düzenlenen belgeye imza atanlar içinde İmâmî âlimlerin de olmasının önemli bir husus olduğu ortadadır.¹⁰³ Ancak kaynaklarda görebildiğimiz kadarıyla konuya İmâmiyye ve İsmâiliyye çekişmesi ekseninde temas edilmemiştir. Kanaatimizce Şîî âlimlerin bu meselede Abbâsî halifesine destek olmalarının siyasi baskı ve güvenlik dışında bir de mezhebi yönü vardır.¹⁰⁴ Bilindiği gibi İmâmiyye Şîası 12. İmamın gâib

⁹⁹ Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân es-Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi* (Beyrut: Dârü'l-Cil, ts.), 4:147.

¹⁰⁰ es-Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*, 4/147.

¹⁰¹ es-Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi*, 4/148.

¹⁰² Abdülhasîb Taha Hamide, *Edebü's-Şîa ilâ Nihâyeti'l-Karni's-sâni* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1967), 24.

¹⁰³ Aynı dönemde yaşadığı halde İsmâiliyye'yi İslam dışı inanışlarla ilişkilendirmeyen İmâmîler de vardır. Bu da ayrı bir problem olarak üzerinde durulması gerekir. Bk. Toru, "İsmâiliyye'nin İslam Dışı Kökenine Dair Eş'arî İddialar", 267-269.

¹⁰⁴ Ali Avcu, "Karmatiler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* X/3 (2010), 205.

olduğuna inanmaktadırlar. Onlara göre imamın zuhuruna kadar tarihsel dönemler Gaybet-i suğra (870-940) ve daha sonrasında mahzaranın hazırlandığı dönemi de içine alan Gaybet-i kübra'dır (940 vs.). Bu dönemde Şii toplum daha çok Şii limlerin yönlendirmesi ile hareket etmektedir. Dolayısıyla İmamiyye mezhebine mensup olanlar siyasi bir liderden/imamdan en azından imamın zuhuruna kadar mahrum durumdadırlar. Gaybet döneminde Şia'nın Mehdi'yi beklemesi, Abbsi halifesinin mevcut siyasi durumunu direkt olarak etkileyen aktif bir siyasi tehdit değildir. Ancak durum İsmiliyye için bunun aksinedir. Hatta bu dönemde Şii İsmililer'in, imamları olmadıkları için İmamiyye ile istihz ettiği de bilinmektedir. Onlardan bazıları İmamileri aptallıkla suçlamış, olmayan bir imamı bekleyerek vakitlerini geçirip siyasetten uzak kaldıkları için eleştirmiştir.¹⁰⁵ Zira İsmililer kendi mehdilerini gizli kabul etmiyorlar ve dönemin meşru siyasi otoritesi kabul ediyorlardı. İşte bu İsmili inanç Abbsi hilfeti için bir tehdit olarak algılanmıştır. Aynı şekilde mevcut bir imamı tanımaya davet eden Ftım İsmililer'in dileri halkı kendi mezheplerine katmada başarı sağlamaktaydı. İsmili öğretinin hızla yayılma imkn bulduğu toplumsal kitle şüphesiz temel doktrin olarak yakın oldukları Şiiler ve özellikle İmamiyye mezhebine mensup olan toplumdur. İsmiliyye ile İmamiyye'yi zihinlerde ilişkili hale getiren durumların başında hiç kuşkusuz ikisinin de Şii fırkalar olmaları dolayısıyla Hz. Ali'nin ve diğer Ehl-i Beyt mensuplarının imametini inanmaları ve buna engel olduğunu düşündükleri sahabe ile aralarına belli bir mesafe koymalarıdır. Bunun yanında etkin oldukları bölge-lerde ezanları aynı şekilde okumaları ve çoğu defa aynı coğrafi meknların paylaşmaları gibi durumlar da onların İmamiyye ile ilişkilendirilmesinde etkili olmuştur. "İsmili davetçilerin İmami kişileri öncelikli hedef kitlesi olarak görmeleri, propaganda faaliyetlerine genellikle İmami merkezlerden başlamaları" ve "daha çok onların yaşadığı yerlerde kendilerine taban bulabilmeleri" gibi faktörler muhaliflerinin nazarında İmamiyye ile İsmiliyye'yi aynileştirmiştir.¹⁰⁶ Bu noktada İsmili davetin tehdit ettiği bir diğer önemli yapı kurumsal İmamiyye mezhebi ve mensupları olmuştur. Tarihi şartların ve mevcut siyasi ortamın müsait kıldığı yayılma ve genişleme devresinde Ftımiler karşısında mezhebi farklılıklarına rağmen müttefik Snn Abbsi hilfeti ve İmamiyye mezhebinin dönemsel ittifakını görmek mümkündür.

¹⁰⁵ Patricia Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, ev. Hakan Koni (İstanbul: Kapı Yayınları, 2007), 296-297.

¹⁰⁶ Toru, *Eş'ar Geleneğin Şiilik Algısı*, 179-181.

Makrîzî bu tartışmaların gölgesinde Fâtîmî devletinin kurucusu kabul edilen Ubeydullah el-Mehdî'nin nesebinin uydurma olduğu iddiasını İbnu'n-Nedim'in *el-Fihrist*'inde bulunan¹⁰⁷ İbn Rizâm rivayetine dayandığını söylemektedir.¹⁰⁸ Makrîzî, İbn Rizâm'ın rivayetlerini beğenmez ve bu ağır ithamlardan kendisinin beri olduğunu açıkça dile getirmektedir.¹⁰⁹ Aslında Makrîzî bu görüşünde haklıdır. Zira Fâtîmîler aleyhinde yazanların gözden kaçırdığı veya görmezden geldikleri fakat Makrîzî'nin şüphe duyduğu nokta, İbn Rizâm'ın naklettiği haberde "*Burada anlattıklarım Ebû Abdillâh'ın ifadesidir. Doğru veya yalan olmalarının sorumluluğu bana ait değildir*"¹¹⁰ vurgusudur. O, açıkça kanaat bildirmemiş olsa da metnin yapısı her iki düşünceyi destekleyecek yorumlara elverişlidir. Özellikle İbn Rizâm'ın İsmâîlî düşünceyi reddetmek için yazdığı eserde¹¹¹, apolojik bir yöntemle dayanarak ileri sürdüğü iddianın gözden kaçırılmaması gerekir. Makrîzî'nin hangi saikle neseb iddialarının asılsız olduğuna dair söyleme karşı çıktığı çok net olmasa da diğer yazarların çoğunluğunun aksine İbn Rizâm'ın rivayetindeki bu noktayı yakalamış olma ihtimali de yüksektir. Makrîzî, tartışmaların tarihi seyrini takip ederek yaptığı eleştiriler ve değerlendirmelerin sonunda el-Mehdî'nin neseb zincirini verir. Bu silsileye göre Ubeydullah el-Mehdî'nin nesebi, Cafer es-Sâdık > İsmail b. Cafer es-Sâdık > Muhammed b. İsmail el-Mektûm > Cafer b. Muhammed b. İsmail el-Musaddık > Muhammed el-Habîb b. Cafer el-Musaddık > Ubeydullah el-Mehdî b. Muhammed el-Habîb b. Cafer b. Muhammed b. İsmail el-Musaddık şeklindedir.¹¹² Bu silsile hakkında mevcut itirazlar tarih ve ensâb ilmi açısından eleştirilebilir. Burada dikkat çekilmek istenen husus, bâtinî fikirleri ve Sünnî hilâfetin siyasi rakipleri olan Fâtîmîler hakkında genel kabul görmüş tarih yazımının dışına çıkan Makrîzî'nin bu faaliyetinin temel saikinin ne olabileceğidir. Onun atalarının Fâtîmîler'e mensup olması üzerine giriştiği bu çaba Makrîzî'nin eserini yazarken tarihçiliğinin bir yansıması olduğu kadar psikolojik tetikleyicilerden de etkilendiğini göstermektedir. Ailevî aidiyetlerin içinden tarihi yorumlama yeniden kurma gayreti, insani üretimde içsel motiflerin ve kurucu aktör olan psikolojik etkenlerin varlığını göstermektedir. Fakat Makrîzî, mo-

¹⁰⁷ Ebû'l-Ferec Muhammed b. İsha en-Nedîm, *el-Fihrist*, ed. Abdulkadir Coşkun, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 630.

¹⁰⁸ Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/320.

¹⁰⁹ Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/320.

¹¹⁰ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 630.

¹¹¹ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 630.

¹¹² Makrîzî, *İtti'âzu'l-Hunefâ*, 1/15-16.

dern araştırmalarda ileri sürüldüğü gibi ilerleyen yaşlarında bu iddiasının yanlış olduğunu anlamış ise sorun farklı bir mecrâya kaymış olacaktır. Burada yazarın niyetini açıkça bilemesek de eserinde zikrettiği “Arabaya, yolcuya ve miskine” hakkını vermek niyetiyle hakikatı arayan bir tarihçi olduğu da düşünebilir.

Sonuç

İslam düşüncesinin geçirdiği evreler içinde siyaset düşüncesi en önemli alanlardan biri olmuştur. Hz. Peygamberin vefatı ile başlayan dönemde ilk halifelerin şûraya dayanan seçim yöntemleri ile inşa edilmiş olan hilâfet, daha sonra mülk/saltanat şekline dönüşerek devam etmiştir. Hilâfetin tesisinde ilk andan itibaren nesep üzerine dayalı meşrulaştırma toprakların genişlemesine ve farklı milletlerin Müslümanlaşmasına rağmen devam etmiştir. Râşid Halifeler sonrasında İslam toplumunun içinde özellikle ilahî orjinli bir imam arayışı Ehl-i Beyt mensupları etrafındaki siyasi liderlik arayışını hızlandırmıştır. Şia'nın ortaya çıkışı ile teorik olarak da gelişen ilahi/seçilmiş aile bireylerinin karizmatik şahsiyetlerini merkeze alan anlayış, mevcut siyasi otoritenin muhalefeti ile karşılaşmıştır. İktidar ve muhalefetin karşılıklı gerilimi neticesinde Emeviler dönemi ve sonrasında özellikle Abbâsî hilâfeti döneminde bu çerçevede birçok siyasi isyan baş göstermiştir. Abbâsî hilâfetinin güçlü olduğu dönemlerde muhalif kanadın imâmet söylemine ve Ehl-i Beyt imamlarına dair faaliyetleri siyasi ve askeri gücün etkisiyle ortadan kaldırılmıştır. Fakat Abbâsî hilâfetinin siyasi, askeri ve iktisadi yönden zayıfladığı zamanlarda meşruiyetin devamını sağlamak için toplumsal onayı temin edecek araçlar ortaya çıkarılmıştır. Abbâsiler adına siyasi krizin en çok hissedildiği yüzyıl Şii yüzyılı olarak adlandırılan dönemdir. Bu dönemde Abbâsiler'in karşısında en güçlü siyasi rakip Ehl-i Beyt neslinden geldiğini iddia eden ve Mağrib'den başlayarak Bağdat yakınlarına kadar uzanan Fâtımiler olmuştur. Fâtımiler'in askeri başarıları ve toplum nezdinde imâmetin kendi doğal hakları olduğuna dair söylemleri, Abbâsî hilâfetini hutbelerinin okunduğu büyük coğrafya içindeki Şii nüfusu yeni bir yönetim altında birleşmeye gidecek bir tehdidi barındırmaktaydı. Böyle bir dönemde Abbâsî halifesinin de elinde tuttuğu hilâfetin kendi hakkı olduğunu ispatlamak için kullandığı araçlardan biri de Fâtımiler'in nesebinin uydurma olduğu fikridir. Sahte bir teori olma ihtimali bulunan böyle bir iddia ile Fâtımiler'in meşru talebi haline dönüşen siyasal iktidarı ve imâmeti elde etme arzusunun en azından toplumsal tabanını kaybetmesi istenmiştir. Siyasal kriz halindeki bir hilâfetin bu noktada dönemin Sünnî âlimlerin dışında Şii âlimlerin de desteği ile Fâtımiler'in nesebinin uydurma olduğuna dair bir belge düzenle(t)mesi önemli sonuç-

ları olan bir uygulamadır. Tarihi bilgiye duyulan ihtiyaç, siyasi iktidarı yeniden tesis edecek ve güçlendirecek en önemli aparat olmuştur.

Fâtımîler'in neseplerinin uydurma olmadığına dair iddialardan en güçlüsü Makrîzî'nin dile getirdiğidir. Kendisinden önce İbn Haldûn gibi tarihçilerin temas ettiği konuya Makrîzî daha büyük bir önem atfeder. Ona göre birçok Sünnî tarihçinin ve hatta İmâmiyye mezhebinden olan âlimlerin Fâtımîler aleyhine hazırladıkları rapor/mahzara, Abbâsî halifesine yaranmak için üretilmiştir. Makrîzî'ye göre bu durum tarihi bir yanılgıdır. Hilâfetin meşruiyetini temin etmek için üretilen bu iddia asılsızdır. Özellikle nesep ilmi hakkında bilgisi olanların gözünden kaçmayacak hatalarla mualleldir. Bundan dolayı yapılması gereken hakiki bilginin ortaya çıkarılması ve bundan ibret alınmasıdır. Bu noktada Makrîzî konu hakkında yazdığı esere isim vermiştir. Bunu yaparken tarihi bilgiyi kullanan Makrîzî, Fâtımîler'in yaptıkları kötü uygulama ve İsmâîlî düşüncenin yanlışlarına da temas etmekten çekinmez. Onun görüşleri önemli bir tarihçinin etki alanı düşünüldüğünde sessiz kalınamayacak kadar önemlidir. Onun görüşlerine ilk itiraz kendi talebesi Sehâvî tarafından ileri sürülmüştür. Sehâvî, hocası Makrîzî'nin aslının Fâtımîler'e dayandığını söyleyerek onun bu eserindeki görüşlerini bir yönden psikolojik saiklere dayandığını söylemeye çalışmıştır. Ayrıca Makrîzî'nin hocası İbn Haldûn'u yanlış anlamış olduğunu ve yanlış bir algı üzerine bir teori geliştirdiğini iddia etmiştir. Sehâvî'nin bu görüşleri aslında tarihi bilginin zaman içerisinde bir nesne olmaktan ileri geçerek bir özneye dönüştüğünü görebileceğimiz alandır. Fâtımîler hakkında ileri sürülen olumsuz imajın tarihi veriyi ve metinleri yorumlarken ideolojik bir bariyer görevini göstermektedir. Fakat bu durum Makrîzî için de geçerli olabilmektedir.

Kendisine kadar süregelen tarih yazımında yeni bir üslubun hâkim olduğu Memlûkler döneminde Makrîzî aykırı bir tarihçidir. Siyasi otoritenin meşruiyetini hala Abbâsî hilâfetinden aldığı süreçte Makrîzî, resmî tarihi söylemin dışına çıkmıştır. Kendisinden önce konu hakkında görüş bildirenlerden farkı, bu iddialar hakkında Fâtımîler lehine büyük bir eser yazmış olmasıdır. Makrîzî, böylece tarihi bilginin otoritesinin İslam toplumlarındaki etkisini ortaya koymuş, kendisine göre tarihte hak ettiği değeri görememiş bir hanedana, tarihi hakkını teslim etmeyi hedeflemiştir.

Kaynakça

- Apaydın, H. Yunus. "İbn Hazm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/39-52. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Askalanî, İbn Hacer el-. *İnbâ'ü'l-gumr bi-ebnâ'i'l-'umr*. 4 Cilt. Kahire: Y.y, 1969.
- Avcu, Ali. "Karmatiler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* X/3 (2010), 199-246.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Memlükler Dönemi (648-923/1250-1517) Tarih ve Tabakât Eserlerine Dair [İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi] X/1 (2020), 147-179.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlükler'de Tarih ve Tarihçiler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.
- Bağdâdî, Abdülkahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fıglalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-. *Keşfu esrârî'l-Bâtiniyye*. İstanbul: Mektebetu'l-İrşâd, 20211.
- Brockelman, C. "Makrîzî". *İslam Ansiklopedisi: İslam alemi tarih, coğrafya, etnografya, ve biyografya lugati*. 7/206-208. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1970.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler". *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'alesi (Sempozyum)*, 441-491.
- Cengiz, Osman. *Makrîzî'nin İmtâu'l-Esmâ İsimli Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2010.
- Chamberlain, Michael. *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik*. çev. Büşra Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Crone, Patricia. *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*. çev. Hakan Koni. İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.
- Çelik, Aydın. *Fâtımîler Devleti Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Çubukçu, İbrahim Agâh. *Gazzali ve Batnîlik*. Ankara: Resimli Posta Matbaası, 1964.
- Daftary, Farhad. *Muhaliğ İslamın 1400 Yılı İsmaililer Tarih ve Kuram*. çev.ERCÜMENT ÖZKAYA. Ankara: Raslantı Yayınları, 2001.
- De Certeau, Michel. *Tarih ve Psikanaliz*. çev. Ayşegül Sönmezay. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2017.

- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Söylem ve Yorum*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- El-Katib, Ahmed. *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*. çev. Mehmet Yolcu. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005.
- Evkuran, Mehmet. *Sünnî Paradigmayı Anlamak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Fayda, Mustafa. "Ensâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/244-249. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Gazâlî, Ebû Hâmid el-. *Fedâihu'l-Bâtniyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Golgdziher, Ignaz. *Zâhirler (Sistem ve Tarihleri)*. çev. Cihad Tunç. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1982.
- Hamide, Abdülhasib Taha. *Edebü's-Şîa ilâ Nihâyeti'L-Karni's-sâni*. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 2. Basım, 1967.
- Hoseinian Moghaddam, Mohammad M. "Maqrizi relationship with the Fatimids Relative and intellectual contexts in Maghrizi's attention to the history of the Fatimids". *10- Speech of History* 15/34 (22 Haziran 2021), 7-28. <https://doi.org/10.22034/skh.2021.6393>
- Humphreys, R. Stephen. *İslam Tarihi Metodolojisi*. çev. Murteza Bedir - Fuat Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2016.
- İbn Haldun, Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.
- İbn Haldun, Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2020.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşki. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turki. 21 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbnu'n-Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. ed. Abdulkadir Coşkun. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- İbn Tağrıberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddin Yûsuf. *el-Menhelü's-şâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*. 13 Cilt. Kahire: el-Heyetü'l-Mısıriyye, 1984.
- İbn Tağrıberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddin Yûsuf. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Kahire: el-Heyetü'l-Mısıriyye, 1971.
- İpşirli, Mehmet. "el-Hıtatü'l-Makrîziyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/402-402. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.

- İpşirli, Mehmet. "Mahzar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/398-401. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kâdi Abdulcebbâr, İmâduddîn Ebu'l-Hasan b. Abdillâh el- Hemedânî Esedabadî. *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamberin Hayatı*. çev. M Şerif Eroğlu - Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kur'an-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Küçükbaşcı, Mustafa Sabri. "Kâdir-Billâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/127-128. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Laoust, Henry. *İslâm'da Ayrılkçı Görüşler*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı - Sabri Hizmetli. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 1999.
- Lewis, Bernard. *The Political Language of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- Makrîzî, Ebu Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir b. Muhammed. *İttiâzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ*. thk. Cemâluddîn eş-Şeyyâl. 3 Cilt. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, ts.
- Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali. *İtti'âzu'l-Hunefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyîn el-Hulefâ*. 3 Cilt. Kahire: Cumhuriyetü Mısır Vizaretü'l-Evkâf, 1996.
- Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali. *Dürrerü'l-ukûdi'l-ferîde fi terâcimi'l-'ayâni'l-müfîde*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali. "et-Tenâzu' ve't-Tehâşum Fimâ Beyne Benî Ümeyye ve Benî Hâşim". *Resâilü'l-Makrîzî*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006.
- Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-. "Marifetü mâ yecib li Âli'l-Beyti'n-nebevî mine'l-hak' alâ men 'adâhum". *Resâilü'l-Makrîzî*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006.
- Mills, C. Wright. *Toplumbilimsel Düşün*. çev. Ünsal Oskay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- Mîrhând, Muhammed b. Hâvendşâh. *Ravzatü's-Safâ'da Fâtımiler ve İran İsmâilîleri*. çev. Gündoğdu Serdar - Ali İçer. İstanbul: Selenge Yayınları, 2022.
- Munslow, Alun. *Tarihin Yapısökümü*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: alBaraka Yayınları, 2021.
- Narin, Ömer. "Mîrhând'ın Ravzatu's-Safâ fi Sireti'l-Enbiyâ' ve'l-Mülûk ve'l Hulefâ Eserinde Fâtımilere Dair Satırların Tercümesi". *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (SEMA)* 15 (2021), 293-320.

- Necmettin, Alkan. "Efsaneden Aydınlanmacı Geleneğe Tarih Düşüncesi". *Tarih Nasıl Yazılır?* 1-14. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2021.
- Özel, Mustafa. "Şerif er-Radi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/4-5. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Rabbat, Nasser. "Al-Maqrîzî's Connection to the Fatimids". *The Study of Shi'i Islam: history, theology and law*. ed. Farhad Daftary, Gurdofarid Miskinzoda. 67-75. London: I.B.Tauris, 2014.
- Rosenthal, F. "al-Maqrîzî". *The Encyclopaedia of Islam*. thk. C.E. Basworth - R. Bearman. 6/13-14. Leiden: Brill, 1991.
- Sehâvî, Şemseddin. *ed-Dev'ü'l-lâmi' li-ehli'l-ğarni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992.
- Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân es-. *ed-Dev'ü'l-lâmi' li-ehli'l-ğarni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992. Basım, ts.
- Seyyid, Eymen Fuâd. "Fâtımiler". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/237-240. Türkiye Diyanet Vakfı, 1995. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fatimiler>
- Seyyid, Eymen Fuâd. "Makrîzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/448-451. Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Şahin, Hanifi. "Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temeli". *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları V/1* (2012), 35-65.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Şulul, Kasım. *İslâm Düşüncesinde Tarih Tasavvuru*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Takkûş, M.Süheyl. *Târihu'l-Fâtmiyyîn*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2007.
- Teftâzânî, Sadeddin Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-Mekâşid*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Toru, Ümit. "Eş'ari Geleneğin İsmâililik Söylemi ve Sosyo-Politik Temelleri (Bağdadi Örneği)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 363-402.
- Toru, Ümit. *Eş'ari Geleneğin Şülik Algısı*. Ankara: Astana Yayınları, 2020.
- Toru, Ümit. "İsmâiliyye'nin İslâm Dışı Kökenine Dair Eş'ari İddialar". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/17 (2020), 241-278.
- Tosh, John. *Tarihin Peşinde*. çev. Özden Arıkan. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.

- Walker, Paul E. "Al-Maqrīzī and the Fatimids". *Mamlūk Studies Review* VII/2 (2003), 83-97. <https://doi.org/10.6082/M1CF9N74>
- Yâfi'î, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Es'ad b. 'Alî b. Suleymân el-. *Mirâtu'l-Cenân ve 'İbretu'l-Yağzân fî M'arifeti mâ Ya'tebir min Havâdişi'z-Zamân*. Beyrut: y.y., 1417/1997.
- Yurtalan, Betül - Demir, Habip. "Tesbîtu delâ ilî'n-nubuvve Adlı Eseri Bağlamında Kâdî Abdulcebbâr'ın Fâtımilere Bakışı". *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* XVI/1 (2023), 4-34.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. XV Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zorlu, Cem. *Abbasilere Yönelik Dini ve Siyasi İsyenlar*. Ankara Okulu Yayınları, 2001.

Extended Summary

The Fâtîmids, who ruled in North Africa, Egypt and Syria between 909-1171, was the biggest political rival of the Sunnî 'Abbâsîd caliphate. One of the main pillars of the power they established over the geography they dominate was undoubtedly their claim that they were members of the Ahl al-Bayt. Despite this, their thesis that their Imams were descendants from the Fâtîmids, which formed the basis of their legitimacy, was not accepted by many historians of the period.

This article deals with al-Maqrîzî's views on these debates are discussed. Because al-Maqrîzî, one of the most important writers in medieval Islamic historiography, wrote a voluminous work that sheds light on this debate. Apart from the usual Sunnî conception of history, al-Maqrîzî, who was able to look at events from different aspects, examined the history of the Fâtîmids with all its aspects in his work titled İtti'âzu'l-Ḥunafâ. Al-Maqrîzî, in his work, in which he tried to reflect his understanding of being objective, he tried to prove that the lineage of the Fâtîmids, who were in the "other" state according to the prevailing understanding of the period, was also him blamed to be accused of Shi'ism. At this point, writing the history of the Fâtîmids in a different style during the Mamluk period, built on the existence of the 'Abbâsîd caliph, is a striking example to see different aspects of Mamluk historiography.

As a result of the study, it was seen that al-Maḳrīzī examined the subject in detail. During the periods when the Abbasid caliphate was strong, the Shī'ite imamate discourse and their claims about the charismatic personalities of the Ahl al-Bayt imams were eliminated by the influence of political and military power. However, when the 'Abbāsids caliphate weakened politically, militarily and economically, the means to ensure the continuation of legitimacy were revealed. At this point, the reproduction of historical texts and especially historical knowledge has been the most important support of the current power as well as the opposition sects and masses. The century in which the political crisis was felt the most on behalf of the 'Abbāsids is the period called the Shiite century. In this period, the most powerful political rival against the 'Abbāsids was the Fāṭimids, who claimed to be descended from the Ahl al-Bayt and extended from Maghrib to the vicinity of Baghdad. The military successes of the Fāṭimids and their discourse about the imamate's natural rights in the eyes of the society harbored a threat that the Shiite population in the great geography dominated by the 'Abbāsids would unite under a new administration. In such a pperiod, one of the tools used by the Abbāsīd caliph to prove that he had the right to the sultanate and legitimate caliphate was the idea that the Fāṭimid lineage was fake. This inclusion was accepted especially in Sunnī sources and was turned into a propaganda tool.

Al-Maḳrīzī takes ownership of the claim that the lineage of the Fāṭimids is real and authentic. According to him, the report prepared by many Sunnī historians and even scholars of the the Imamiyya sect against the Fāṭimids was produced to favour the 'Abbāsids caliph. According to al-Maḳrīzī, this situation is a historical mistake. It is full of errors that will not go unnoticed, especially by those who have knowledge about the science of genealogy. Therefore, what needs to be done is to reveal the true knowledge and take a lesson from it. He gave a name to his work he wrote on the subject that reveals this approach. He gave place to the claims about the Fāṭimids in the introduction of his book. while doing this, he tries to provide historical information about the Ismaili sect. He also does not defend what he sees as justified from negative claims about Fāṭimids. But objections to his views have been raised. Saying that al-Maḳrīzī's ancestors are based on the Fāṭimids, it is also said that his views in this work are a kind of psychological defense reflex. It has also been claimed that al- al-Maḳrīzī misunderstood his teacher, Ibn Khaldūn, and developed a theory on a wrong perception.

Al-Maḳrīzī is an unconventional historian during the Mamluks period, when a new style was dominant in the historiography that lasted

until him. In the period when the political authority still got its legitimacy from the 'Abbāsid caliphate, it went out of the official historical discourse. The difference from those who expressed an opinion on the subject before him is that he wrote a great work on these claims in favor of the Fāṭimids. According to him, he aimed to give his historical right to a dynasty that did not see the value it deserved in history.

Bâb'ın İlk Çağrısı Bağlamında Bahâiliğin Din İddiası

The Claim of Religion of Bahâ'ism in the Context of Bâb's First Call

Yusuf SANSARKAN*

Öz

Bahâilik Şiâ'nın İsnâaşeriyye koluna dayanan, İslâm'ın içinden çıkan bir harekettir. İki temel evreden oluşan Bahâilik tarihinin ilk evresini Bâbilik oluşturmaktadır. Yeni ve bağımsız bir din olduğunu iddia eden Bahâilik, ilk evresini oluşturan Bâbiliğin de din olduğunu savunmaktadır. Bâbilik, 1260/1844 yılında Mirza Ali Muhammed adındaki Şii bir tüccarın başlattığı ve İsnâaşeriyye'nin gaib on ikinci imamına açılan kapı (bâb) olduğunu iddia ettiği bir akımdır. Çalışma, Bâbiliğin ilk dönemde bağımsız bir din değil İsnâaşeri bir hareket olarak ortaya çıktığını, Bâb'ın ilk çağrısı özelinde ortaya koymaya çalışmaktadır. Bâbiliğin yeni bir din değil de Şii bir akım olarak ortaya çıktığının tespiti üzerine inşa edilen Bahâiliğin din iddiasının değerlendirilmesi açısından önemlidir. Araştırma, Ali Muhammed'in bâblık iddiasında bulunmasına giden yolun arkaplanına, ilk çağrısına, bâb-kâim-peygamber şeklindeki kademeli ilerleyişine odaklanırken; Bâbilik/Bahâilik üzerine yapılmış bilimsel çalışmalar ile Bâb, Bahâullah ve diğer Bahâi liderlerin yazılarından yararlanarak hipotezini delillendirmeye çalışmaktadır. Haya-

Abstract

Bahâ'ism is a movement based on the Ithnâ 'Ashariyya branch of the Şi'â and arose from within Islam. The first phase of the history of Bahâ'ism, which consists of the basic phases, is Bâbism. Bahâ'ism, claiming to be a new and independent religion, asserts that Bâbism, which constitutes its first phase, is also a religion. Bâbism is a movement that began in 1260/1844 by a Şi'ite merchant named 'Ali Muhammed. He claimed to be the bâb (gate) of the twelfth imâm of Ithnâ 'Ashariyya. The objective of this study is to demonstrate, through the first call of the Bâb, that in the early period, Bâbism emerged as an Ithnâ 'Ashari movement, rather than an independent religion. The determination that Bâbism originated as a Şi'ite movement rather than a new religion is essential in assessing the religious legitimacy of Bahâ'ism, which was founded on Bâbism. The study focuses on the background of 'Ali Muhammed's claim to be the bâb, his initial call, and his gradual evolution from bâb, kâ'im, and prophet. This study attempts to prove its hypothesis by using scholarly works on Bâbism/Bahâ'ism and the writings of

* Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Kütahya, Türkiye, yusuf.sansarkan@dpu.edu.tr Orcid: 0000-0001-8010-4173

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
04.04.2024	12.06.2024	30.06.2024

DOI 10.18403/emakalat.1464917

tının sonuna doğru peygamber olduğunu iddia etse de Ali Muhammed'in davetini İsnâaşeri gaib imamın bâbı olduğu çağrısıyla başlattığı, bu nedenle Bahâilerin Bâbîliği ilk andan beri din saymalarına yönelik iddialarının tarihî verilerle çeliştiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu çalışma, bilimsel araştırma ve yayın etiğine riayet edilerek hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepler Tarihi, Bâbîlik, Bahâîlik, Bâb, Bahâullah.

Bâb, Bahâ' Allâh, and other Bahâî leaders. Although 'Ali Muḥammad claimed to be a prophet towards the end of his life, it is historically accurate to state that he began his invitation by calling himself the bâb of the Ithnâ 'Ashari imâm. Besides the Bahâ'is' claim that Bâbism was a religion from the beginning is contradicted by historical data. This study has been prepared by scientific research and publication ethics.

Keywords: History of Islamic Sects, Bâbism, Bahâ'ism, Bâb, Bahâ' Allâh.

Giriş

Yakın tarihte, ilahi bir din olma iddiasıyla ortaya çıkan ve 180'den fazla ülkede temsilcilikleri bulunan Bahâîlik, Şia'nın İsnâaşeriyye kolunun hüküm sürdüğü İran'da Bâbîlik adıyla serüvenine başlamıştır. Bâbîliğin kurucusu Ali Muhammed (ö. 1266/1850) İsnâaşeriyye mezhebinde gaib imama iletişim kuran, ona açılan kapı anlamına gelen *bâb*¹ adıyla harekete geçmiştir. Bâbîlik, genç bir tüccar olan Ali Muhammed'in 1269/1844 yılında, İran'ın Şiraz kentinde, gaib on ikinci imamın bâbı olduğu gerekçesiyle zuhur etmesiyle başlamıştır. Ali Muhammed'in bu iddiasından sonra çok sayıda Şii ona tabi olmuş, bu durum İran'ın resmi mezhebi olan İsnâaşeriyye'ye bağlı alimlerin ve dolayısıyla da iktidarın onlara karşı cephe almasına neden olmuştur. 1263/1847 tarihinde Bâbîler ile Şii Müslümanlar arasında çatışmalar meydana gelmiş, bundan kısa bir süre sonra Azerbaycan'da sürgünde bulunan Bâb, sorgulanmak üzere Tebriz'e götürülmüştür. 1264/1848 yılında gerçekleşen bu sorgulama esnasında, bugüne kadar müjdelediği Kâim'in kendisi olduğunu ileri süren Bâb, Türkiye'ye yakın Çihrik kalesinde hapsedilmiştir. O hapisteyken toplanan Bâbîler, İslâm ile olan bağlarını koparmış ve Bâbîliğin yeni bir din olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu arada Bâb, Kur'an'dan daha yüce bir kitap olduğunu iddia ettiği *Beyan*'ın indiğini ortaya atmıştır.

Bâb'ın 1266/1850 tarihinde kurşuna dizilerek öldürülmesinden sonra Bâbîler tarafından Nasırüddin Şah'a² (ö. 1313/1896) suikast düzenlenmiş, Şah'ın yaralanmasıyla sonuçlanan suikast, Bâbîler için

¹ Metin Yurdağür, "Bab", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991).

² 1848-1896 yılları arasında hüküm süren Kaçar hükümdarı. Suâd Pirâ - Osman Gazi Özgüdenli, "Nasırüddin Şah," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

zor günlerin başlamasına sebep olmuştur. Bâb'ın zuhurunu ilan edişinden altı yıl sonra öldürülmesiyle liderlik, Subh-i Ezel lakaplı Yahya Nuri'ye (ö. 1330/1912) geçmiş, ancak daha sonra ağabeyi, Bahâullah lakaplı Hüseyin Ali (ö. 1309/1892), Bâbî topluluğun liderliğini kardeşinden almıştır. Bâbilerin yoğun baskı altında kalması, yeni dinin dağılma noktasına gelmesine neden olmuş ancak Bahâullah, Bâbileri ayakta tutma adına yoğun bir biçimde çalışmaya devam etmiştir. 1282/1266 yılında, Bâb'ın vekili Subh-i Ezel ile Edirne'de sürgünderken peygamberliğini izhar etmesi, Bâbilîğin Ezeli-Bahâî olarak ikiye ayrılmasına neden olmuştur. Bâbilerin büyük çoğunluğunun Bahâullah'a tabi olması, Bahâilîğin, Bâb'la başlayan hareketin devamı olmasını sağlamıştır.³ Bahâullah'ın hareketin liderliğini ele almasıyla Bâbilik, Bahâilik adıyla yeni bir din olma iddiasına doğru evrilmiştir.

Bahâiler, dinlerinin Bâbilîğin değişime uğramış halinden ziyade, en başından yeni bir din olarak ortaya çıktığı fikrini savunmaktadır. Bâb'ı Bahâullah'ın müjdecisi kabul eden Bahâilere göre Ali Muhammed, gaib imamın bâbı değil, en başından beri müstakil bir peygamberdir. Buna karşılık Bahâilîğin din mi mezhep mi yoksa yeni bir dinî hareket mi olduğu tartışmalıdır. Bahâilîğin bir kitaba, peygambere ve sisteme sahip olduğunu savunarak din olduğunu kabul eden iddialar bulunduğu gibi,⁴ bunların müstakil bir din olmak için yeterli olmadığını ortaya koyarak aksini iddia edenler de vardır.⁵

Bu araştırma, Ali Muhammed'in hangi iddiayla ortaya çıktığından hareketle Bâbilîğin/Bahâilîğin din veya İsnâaşeriyye mezhebinin bir kolu hüviyetinde olup olmadığını tartışmak üzere kaleme alınmıştır. Müstakil bir din olduğunu savunan ve bu doğrultuda örgütlenen Bahâilîğin din veya mezhep olduğunu belirlemek bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Bu bağlamda çalışma, müstakil bir din olarak

³ Bâbilik/Bahâilik tarihi için bk. Ethem Ruhi Fıçlalı, *Bâbilik ve Bahâilik* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020).

⁴ Hüseyin Bal, *Bahâilik Bir Din Midir: Sosyolojik Bir Araştırma* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011), 374; Bunun yanında Bahâilîğin din ya da mezhep sayılamayacağı ve yabancı güçler tarafından, İran'ın birliğine ve İslâm'a zarar vermek amacıyla kurulan eklektik ve sığ bir yapılanma olduğunu dile getirenlere de rastlanmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Süleyman Çam, "İhsan Mahvi'nin Mahfil Mecmuasındaki Makaleleri Bağlamında Bâbilik ve Bahâilik," *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/2 (2021), 350; Süleyman Çam, "Mehmet Râif Organ'a Göre Bâbilik/Bahâilik Hareketi ve Bu Harekete Yönelttiği Bazı Tenkitleri," *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2022), 190; Süleyman Çam, "Osman Nuri Ergin'in Çalışmalarında Bahâilik Hareketi," *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (2022), 111.

⁵ Ethem Ruhi Fıçlalı - Ramazan Şimşek, "Bahâilik ve Kitabü'l-Akdes (Türkçe Çeviri)," *e-Makalat* 3/2 (2010), 31.

kabul görme arzusundaki Bahâilerin, ortaya çıktıkları dönemin tarihi verilerini yorumlama biçimlerini, tarafsız bir gözle ele alma hedefindedir.

Ali Muhammed'in ilk çağrısı bâblığa yaptığı varsayılsa da Bahâilerin Bâbiliği başlangıcından itibaren din kabul etme çabası, davetini başlattığında hangi iddiayla ortaya çıktığı konusunda bir belirsizliğin oluşmasına yol açmıştır. Ali Muhammed'in hareketi bâb, mehdi veya peygamber olarak başlatıp başlatmadığının tespitinin, Bahâilerin iddialarını yorumlama açısından somut veriler sunması beklenmektedir. İki bölümden müteşekkil çalışmanın ilk bölümünde Bâb'ın zuhur etmesinde etkili olan etmenlere, ilk çağrısına ve davet sürecine odaklanılmışken ikinci bölümde Bahâilerin iddialarına ve Bahâullah'ın zuhuruna değinilmiştir.

1. Bâb'ın Çağrısı

1.1. Bâblığa Giden Yolun Arkaplanı

Ali Muhammed'in Bâb olarak zuhurunu ilan ettiği dönemde, (1260/1844) İran coğrafyası gaib imamı beklemektedir. İsnâaşeriyeye göre gaib imam hayattadır ve bulutların arkasına saklanmış güneş gibi, doğrudan olmasa bile insanlara fayda sağlamaya devam etmektedir. Takva sahibi ve kalbi temiz olanlar, imamın faydalarından geçmişte yararlanmıştır.⁶ İmamın hayatta sayılması ve ona ihtiyaç duyan toplumdaki kopmayacağına dair bu inanç, ona birtakım kişilerin ulaşabildiği fikrinin korunmasına da yol açmıştır. Nitekim imamın gaybete girdiği, küçük gaybet adıyla anılan, 260/874-329/941 arası dönemde, imamın vekillerinin onunla yüz yüze görüştüğü kabul edilmektedir.⁷ İmamın gaybetinin uzaması ve vekillik müessesesinin sistemleşmeye başlaması, sonraki dönemlerde de birçok kişinin imamla görüştüğünü iddia etmesine yol açmış, bunlardan bazıları kabul görürken bazıları yalancılıkla itham edilmiştir.⁸

Bâb'ın yaşadığı döneme yakın, İran'da tasavvuf etkisini arttırmıştır. Safevî sonrası Şii ulemanın etkisinin azalması sonucu tasavvuf yeniden dirilme aşamasına girmiş, 19. yüzyıldan önce, İran'ın merkez

⁶ Ğa'far Subhânî - Reza Shah-Kazemi, *Doctrines of Shi'i Islam: A Compendium of Imami Beliefs and Practices* (London: Tauris [u.a.], 2011), 117.

⁷ Said Amir Arjomand, "The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shiism: A Sociohistorical Perspective", *International Journal of Middle East Studies* 28/4 (Kasım 1996), 502-507.

⁸ Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *Kitâbü'l-gaybe*, thk. İbâdullah Tahrânî - Ahmed Nâsîh (Kum: Müessesetü'l-Me'arifi'l-İslâmiyye, 1425), 397.

şehirlerinde yayılmıştır.⁹ Tasavvufun yayılmasında büyük etkiye sahip olan Ni'metullâhiyye tarikatı,¹⁰ 19. yüzyılın hemen öncesinde Şii ulemayla karşı karşıya gelmiş, bunun sonucunda tarikatın İran'da yeniden dirilmesini ve yayılmasını sağlayan temsilci Ma'sum Ali Şah Dekkânî (ö. 1214/1799) idam edilmiştir. Birkaç yıl sonra, Ma'sum Ali Şah'ı idam ettiren Muhammed Ali Bihbehâni'nin (ö. 1216/1801) ölümü akabinde Ni'metullâhiler ile Şiiler arasındaki buzlar erimiş ve tarikat yayılımını sürdürmüştür. Kaçar hanedanı döneminde hem avam hem de havas arasında genişlemeye devam eden tarikata hükümdarlardan da katılanlar olmuştur.¹¹

Ni'metullâhiyye ile tasavvufi düşüncelere ısınan İran'da Şeyhiyye tarikatı, yayılmakta ve taraftar bulmakta zorlanmamıştır. Sünnî bir kurucuya sahip Ni'metullâhiyye'nin aksine Şeyhiyye, Şîa içinde doğmuş bir tarikattir. Ni'metullâhiyye sonradan Şîa'ya meyletmişken Şeyhiyye'nin kurucusu Ahmed el-Ahsâi (ö. 1241/1826) Şîi bir ortamda büyüdüğünden görüşlerinin temeli Şîa'ya dayanmaktadır. Görüşlerinin temeline imameti yerleştiren Ahsâi, Molla Sadra'dan aldığı imamet teorisini geliştirerek imamlarla görüştüğünü ve ilmini onlardan aldığını iddia etmiştir.¹² Şeyhiyye, İran halkı arasında popüler konuma gelince tarikatın lideri Ahsâi de halkın sevgisini kazanmıştır. Halkın teveccühünün yanında Kaçar devlet adamlarının da saygısını kazanan Ahsâi, onlardan iltifat görmüş, Kaçar hükümdarı Feth Ali Şah (1797-1834) ona maddi yardımda bulunmanın yanında, Tahran'da daimi kalması için davette bulunmuştur.¹³ Ahsâi'nin ölümünden sonra tarikatın liderliğini ele alan Kâzım Reştî (ö. 1259/1843) döneminde de Şeyhiyye yayılmaya ve büyümeye devam etmiştir. Ahsâi gibi devlet adamlarıyla arasını iyi tutan Reştî, Şîi görüşlere sahip olmasına rağmen Osmanlı valisi tarafından bile itibar görmüştür.¹⁴

⁹ Abbas Amanat, *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844-1850* (Los Angeles: Kalimât Press, 2005), 70-71.

¹⁰ Şah Ni'metullâh-ı Veli (ö. 730/1330) tarafından kurulan, İran ve Hint Alt Kıtası'nda etkili olan tarikat. Ni'metullâh-ı Veli sünnîdir ancak mehdilik unsurları barındıran tarikat sonradan Şîiliğe meyletmiştir. Detaylı bilgi için bk. Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 238.

¹¹ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 241.

¹² Mongol Bayat, *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran* (New York: Syracuse University Press, 1982), 38, 47.

¹³ Bayat, *Mysticism and Dissent*, 39.

¹⁴ Bayat, *Mysticism and Dissent*, 42.

Ni'metullāhiyye, Şeyhiyye gibi tarikatlerle tasavvufi fikirlerin rağbet gördüğü bir ortamda yetişen Bâb, eğitim hayatını yarıda bırakmış bir tüccardır. Şeyhiyye'ye ilgi duymuş, bir süre Reştî'nin yanında kalmış ve ders halkalarına katılmıştır.¹⁵ Şeyhiyye'de imamet önemli bir yer tutmaktadır. Ahsâî imamların insanüstü varlıklar olduğunu, âlemin onlar için var edildiğini savunmaktadır. Ona göre imamların bu dünyada görülmesi gerçek değil ârizidir. *Hurkalyâ*'da¹⁶ bulunan imamlara ulaşmak sıradan insanlar için mümkün olmadığından, onlara ancak o âleme ulaşma seviyesine gelmiş Kâmil Şii ulaşabilir. İmam cismanî âlem ile ruhanî âlem arasındaki kapı (bâb) hükmündeyken Kâmil Şii cismanî âlem ile hurkalya arasındaki kapı konumundadır. İlk dönemden beri hep bir Kâmil Şii bulunmuştur. Onu vazifesi batını bilgileri açıklamaktır.¹⁷

Ahsâî ifade etmese de döneminin Kâmil Şiisi gibi davranmıştır.¹⁸ Halefi Reştî onun bu yönünü kabullenmenin yanında, Kâmil Şii konusunda yeni bir devir başlattığına da inanmıştır. Reştî'ye göre Ahsâî'nin Kâmil Şii olması gibi, yeni yüzyılın da Kâmil Şiisi olacaktır. Sonraki devrin Kâmil Şiisinin tüm özelliklerini bildiğini, onun yaş, sıfat ve görünüşü hakkında bilgi sahibi olduğunu, onu hem akli hem de batını bilgilerle tarif edebileceğini belirten Reştî, baskılar nedeniyle bunu yapamayacağını belirtmiştir. Baskılardan kurtulması ve biraz daha yaşaması halinde yeni devrin Kâmil Şiisinin özelliklerini açıklayan bir risale yazacağını dile getirmesine rağmen bunu yapmadan ölmesi, Şeyhiler arasında, cemaatin liderliği konusunda bir belirsizliğin meydana gelmesine yol açmıştır.¹⁹

Tasavvufi düşüncelerin yoğun etkisi ve Reştî'nin yarattığı beklentinin yanında, bin yıl döngüsü de Bâb'ın harekete geçmesini tetikleyen unsurlardan biri olarak zikredilmelidir.²⁰ On ikinci imamın hicri takvime göre 260 (M 874) yılında gaybete girmesi ve dönüşünün uza-

¹⁵ William McElwee Miller, *The Baha'i Faith: Its History and Teachings* (California: William Carey Library, 1974), 14.

¹⁶ Ahsâî'ye göre hurkalyâ, ruhanî âlem ile cismanî âlem arasında, ikisiyle de bağlantı kurulabilen bir ara alemdir. Detaylı bilgi için bk. Buşra Arslan Meçin, "Şeyh Ahmed Ahsâî'ye Göre Hurkalyâ", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2020), 731-751.

¹⁷ Bayat, *Mysticism and Dissent*, 49-50.

¹⁸ Bayat, *Mysticism and Dissent*, 50.

¹⁹ Bayat, *Mysticism and Dissent*, 54.

²⁰ Peter Smith - William P. Collins, "Babi and Baha'i Millennialism", *The Oxford handbook of millennialism*, ed. Catherine Wessinger (Oxford; New York: Oxford University Press, 2011), 474.

ması, gaybetinin bininci yılında döneceğine yönelik bir beklenti oluşturmuştur. 1260 (M 1844) yılı hakkında birtakım harf hesaplamaları yapılmış, kehanetlerde bulunulmuştur. Söz konusu yorumlar Bâbilikten önce yapıldığı gibi sonraki dönemlerde bazı Bâbi müellifler, 1260 yılının özel olduğunu gösteren yorumlar geliştirmiştir.²¹ Bu inanişâ göre 1260 tarihi zuhurun gerçekleşeceği tarihtir ancak bu zuhurda ne olacağı tam olarak bilinmemektedir. Zuhur gaib imamın, Hz. Hüseyin'in, Bâb'ın ya da bunlardan ikisinin birlikte zuhuru şeklinde olabilir. Öte yandan bu yorumlar İsnâaşeriyye'nin değil, heterodoks Şiilerin görüşü olarak ön plana çıkmaktadır. Nitekim İsnâaşeri Şiiler genel olarak on ikinci imamın dönüşünü kesin kabul etseler dahi buna bir tarih belirtmekten çekinmiş, Allah'a bu tarihi yakınlaştırması için dua etmekle yetinmişlerdir.

Bu atmosfer içinde Ali Muhammed'in kendisini gaib imamın bâbı ilan etmesinin zamanı gelmiştir ancak bunun için bir destek arayışındadır. Aradığı destek Şeyhiliğin önemli isimlerinden biri olan Buşrû'den gelmiştir. Kâzım Reştî öldüğünde ardında bir halef bırakmayınca Şeyhiler tarikatın başına kimin geçeceği konusunda arayış içine girmiştir. Tarikatın başına geçme adayları arasında adı geçen önemli isimlerden biri de Buşrû'dir. Kendini Reştî'nin yerine layık görmeyen Buşrû, hareketin başına geçecek birini arama maksadıyla birkaç şehri dolaştıktan sonra Ali Muhammed'in ikamet ettiği Şiraz'a gelmiş, onunla uzun süren bir görüşmeden sonra ilk inananı olarak Bâbilik saflarında yerini almış ve Hurûf-i hayy'ın²² ilki olmuştur.²³ Buşrû'nin daveti kabulünden sonra 5 Cemaziyelevvel 1260/23 Mayıs 1844 tarihinde Ali Muhammed yeni misyonunu ilan etmiştir.²⁴

1.2. Bâb'ın İlk Çağrısı

Miller, Bâb'ın ortaya çıkışıyla ilgili üç teorinin olduğunu belirtmektedir. Bunlardan birincisi Bâb'ın kendisinden sonraki asıl peygamberin müjdecisi konumunda olduğu yönünde, Bahâilerin savunduğu teoridir. İkincisi Ali Muhammed'in bâb iddiasıyla ortaya çıktığı ancak bâb ile kastettiğinin, İsnâaşeriyye'nin kullandığı anlamda olmadığı, terimlerin benzerlik gösterdiği yönündeki iddiadır. Üçüncü iddia ise Bâb'ın İsnâaşeriyye'nin beklediği gaib on ikinci imamın bâbı olduğu

²¹ Detaylı bilgi için bk. Amanat, *Resurrection and Renewal*, 95-96.

²² Bâb'a ilk inanan ve onun yanında duran on sekiz kişiye diri harfler anlamına gelen Huruf-i hayy denir. Detaylı bilgi için bk. Yasin İpek, *Yeni Bir Dini Hareket Olarak Bahailik ve Türkiye'de Bahailer* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020), 87.

²³ Amanat, *Resurrection and Renewal*, 162-168.

²⁴ Miller, *The Baha'i Faith*, 14.

iddiasıyla zuhur ettiği, ardından beklenen imamın da kendisi ve nihayet peygamber olduğu yönünde kademeli bir ilerleyiş gösterdiği yönündedir.²⁵ Sayılan üç iddianın ilk ikisi, Bâbiliği İsnâaşeriyye'den, dolayısıyla İslâm'dan ayırma çabalarının ve Bahâilîğin müstakil bir din olarak başladığı tezine destek sunar mahiyettedir. Üçüncü iddia ise daha çok Bahâilik karşıtlarının savunmasının beklendiği ve Bâbiliğin bir dinden ziyade İsnâaşeriyye içinde bir heterodoks akım olduğu ana fikrine hizmet etmektedir.

Tarihi veriler, Bâb'ın davetinde kademeli bir ilerleme kaydettiğini göstermektedir.²⁶ Buna göre Ali Muhammed davasını izhar edince, imama çağrıda bulunan bâb (kapı) olduğunu insanlara bildirmiş, birkaç yıl sonra ise beklenen imamın kendisi olduğunu savunmuştur. Bâb'ın böyle bir yola başvurmasının nedeni toplumun tepkisinden çekinmesi ve yeteri kadar taraftara ulaşmayı beklemesi şeklinde zikredilmektedir.²⁷ Öte yandan bu iddia, Bâb'ın en başından beri Kâim olduğunu içermesi nedeniyle, Bâbî/Bahâî görüşe uygun düşmektedir. Nitekim Bâb'ın ilk başlarda Bâb olduğunu iddia etmesinde bile kastının Şii terminolojideki imamın kapısı anlamındaki Bâb değil, Tanrı'ya açılan kapı anlamında Bâb olduğu yönünde yorumlar mevcuttur.²⁸ Bu yorumlar, Bâb'ın peygamberlik iddiasıyla davete başladığı ancak bir süre kimliğini gizlemek ve Şii'leri tarafına çekmek amacıyla bir Şii taklidi yaptığını sonucunu vermektedir. Bir peygamberin, Allah'tan aldığı emirle tebliğ görevini ifa etmek için insanları kandırdığı anlamına gelen bu yoruma, Şia'nın *takiyye*²⁹ anlayışı penceresinden bakıldığında yorum, peygamberi küçük düşürücü veya peygamberliğine zarar verici mahiyete düşmekten uzaklaşmaktadır. Bir peygamberin davasını açıkça ilan etmesi ve ilk günden itibaren yeni bir din getirdiğini ilan etmesi beklense de, takiyye inancının o günkü Şii toplumunda yer etmiş olması, hem Bâb'ın hem de ona uyan veya onu reddeden toplulukların bunu bir sorun olarak görmemesine yol açmış olabilir.

Ali Muhammed'in davetini izhar ederken ilk iddiasında kastının ne olduğunu tespit etmenin imkânı yoktur ancak onun ilk önce pey-

²⁵ Miller, *The Baha'i Faith*, 14-16.

²⁶ Amanat, *Resurrection and Renewal*, 199.

²⁷ Cânî, *Nuketü'l-kâf*, ed. Edward Brown (Leiden: Brill, 1910), 144-145.

²⁸ Miller, *The Baha'i Faith*, 15.

²⁹ İnsanın canını, malını ve kutsal değerlerini koruyabilmek için gerçek inancını gizlemesi anlamına gelen takiyye hakkında detaylı bilgi için bk. Cemil Hakyemez, *İmamiyye Şiası ve Temel Kavramları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 43.

gamberlik veya kâimlik iddiasında değil, bâblık iddiasında bulunduğu farklı kaynaklardan teyit edilebilmektedir.³⁰ Yani Ali Muhammed'in davetine Bâb olarak başladığına yönelik bir şüphe bulunmamaktadır. Nitekim çevresel şartlar da bunu gerektirmektedir. Bin yıldır gaib olduğuna inanılan, aynı zamanda gaibliğine rağmen aktif bir imam düşüncesinin olduğu Şîi bir toplumda, o yüce imama ulaşabilir olma iddiasında bulunmak, şaşılacak bir durum değildir. Ali Muhammed'den önce aynı iddiayı savunanlar olmuş, bazıları Şîi halk ve otoriteler tarafından kabul görürken birçoğu yalancılıkla suçlanmıştır. Nusayrîliğin kurucusu Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî (ö. 270/883) ve *Ene'l-Hakk* sözüyle meşhur Hallâc-ı Mansûr, (ö. 309/922) Bâb olduğunu iddia edenlerden sadece ikisidir.³¹ Daha önceki vekiller, sefirler, bâblar gibi davetine Bâb olarak başlayan Ali Muhammed'in bâblık iddiasında bulunurken kastının ne olduğu da tartışma konusu edilmiştir. Kastının gaib imama açılan kapı olduğunu savunanlar bulunduğu gibi Tanrı'ya açılan kapı anlamında onu daha yüce bir makama yerleştirenler de olmuştur.³² Ali Muhammed'in görevinin tam olarak ne olduğu, ilk Bâbiler arasında bile cevap bulamamıştır. Bu biraz Şîâ'nın batnî yorumu, biraz Şeyhiyye biraz da Bâb'ın kendisinden kaynaklanmaktadır.³³

Bâb'ın davetinin başında, Şîi terminolojideki anlamıyla bâblık iddiasında bulunduğu, onun birkaç yıl sonra Kâim olduğunu iddia etmesinden hareketle savunulabilir. İlk başından beri Kâim ya da peygamber olduğunu savunması durumunda 1263/1848 yılında, Tebriz'de gerçekleştirilen sorgulamasında mehdilik iddiasında bulunması³⁴ yeni bir gelişme olmayacaktır. Başından beri bilindiği için bu iddiası kronolojide yeni bir olay adı altında değil, devam eden durum şeklinde anlatılacaktır. Yani Bâb'ın kademeli bir biçimde davetini ilan etmesi, onun Şîi terminolojideki bâb olarak başladığını gösteren bir delildir. Onun takiyye yaptığı, amacının yeni bir din getirmek olduğu,

³⁰ Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (Chicago: Univ. Pr, 1987), 254; Smith - Collins, "Babi and Baha'i Millennialism", 479.

³¹ Tûsî'nin yalancı bâblar listesine ulaşmak için bk. Tûsî, *Kitâbü'l-gaybe*, 397.

³² Şeyhiyye'ye göre imamlar Allah'a açılan kapılardır. Allah'a ulaşması imkânsız olan insanlar, imamlar vasıtasıyla Allah'a ulaşabilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Bayat, *Mysticism and Dissent*, 48.

³³ Smith - Collins, "Babi and Baha'i Millennialism", 479.

³⁴ Siyamak Zabihi-Moghaddem, "The Bâbî-State Conflict in Mâzandarân: Background, Analysis and Review of Sources", *Studies in modern religions and religious movements and the Babi-Baha'i faiths*, ed. Moshe Sharon, Numen book series. Studies in the history of religions, v. 104 (Leiden ; Boston: Brill, 2004), 181.

bunun için çevresel şartları kullandığı iddia edilebilir ama bunları kanıtlamanın bir yolu yoktur. Zahirde görünen, Ali Muhammed'in gaib imama açılan kapı anlamında bâb olduğunu iddia ettiği ve birkaç yıl sonra iddiasına, sadece bâb değil, gaib imamın da kendisi olduğunu eklediği şeklindedir.

1.3. Bâb'ın Davet Süreci

Bâb'ın savunusuna ve sözlerine bakıldığında, onun yeni bir din-den ziyade İsnâaşeriyye içinde bir çeşit reforma çağırdığı görülmektedir. Onun ortodox bir Şii olmadığı ortadadır ancak çocukluğundan beri farklı bir kişiliğe sahip olduğu göz önünde bulundurulduğunda heterodoks fikirler taşıması olağan karşılanabilir. Özellikle medreseyi sevmemesi ve eğitimini yarıda bırakması, farklı görüşler ortaya koymasına yol açmış olmalıdır. Bu durumun sonucunda o, yazdıklarının bir eğitim ürünü değil, sezgisel bilgiler olduğunu dile getirmiş, batını yönünü ortaya koymaya çalışmıştır.³⁵ Şeyhiyye'ye dahil olmasa da onun Kâzım Reştî'den etkilendiği bilinmektedir. Reştî'nin imametle ilgili düşünceleri İsnâaşeriyye'nin görüşlerine uymadığından, Bâb Şiiler için aşırı bir yorumcu, diğer bir ifadeyle heterodoks kabul edilmiştir. İsnâaşeriyye, imamları masum saymak, onlara birtakım insanüstü vasıflar vermekle birlikte,³⁶ Şeyhiyye gibi onların ruhanî âlemin üyeleri olduğunu iddia etmemiştir. Şeyhiyye ve ondan etkilenen Bâb'ın batını karakteri, Şiilerin batınlılığını aşan bir konumda olduğundan, İsnâaşerî ulema tarafından heterodoks sınıfına dahil edilmiştir.

Bâb'ın heterodoksluğu ilk günden itibaren yeni bir din kurmaya çalıştığı anlamına gelmemektedir. Davetinin ilk dönemlerindeki teliflerinden, İsnâaşeriyye'ye bağlı olduğu anlaşılabilir.³⁷ İlk yazılarında gaib imamı ve Hz. Hüseyin'i yüce kabul ettiği, onlara özlem duyduğu görülmekte, gaib imam için "canım ona feda olsun" tarzında ifadeler kullandığına şahit olunmaktadır.³⁸ Bâb'ın Şiiliği, yukarıda da ifade edildiği gibi ortodoks bir Şiilikten ziyade, özellikle Şeyhiyye etkisiyle heterodoks bir karakter barındırmaktadır. İsnâaşeriyye'deki

³⁵ Amanat, *Resurrection and Renewal*, 117-118.

³⁶ Hakyemez, *İmamiyye Şiası*, 32.

³⁷ Amanat, *Resurrection and Renewal*, 198.

³⁸ Bâb, "Sahife-i Adliyye", *Mecmu'a-i Âsar-i Hazreti A'lâ*, ed. Lâmi' (INBA, 1957), 82/179.

sefirlik (bâblık) kurumu, sadece küçük gaybet döneminde devam etmiş ve 328/940 yılında son sefirin ölümüyle son bulmuştur.³⁹ Sefirliğin devam etmemesi ve söz konusu heterodoks yanı nedeniyle bâblık iddiasının Şii otoriteler tarafından reddedilmesi beklenen bir olgudur ki Bahâiler bu reddi lehlerine bir delil olarak kullanmış, Bâb'ın Bahâullah'a yol açtığını savunmuştur.⁴⁰

Bâb'ın davetini izhar ettiği sıradaki söz ve davranışlarına bakıldığında onun yeni bir din getirme amacında olmadığı görülebilmektedir. İlk yazılarında Kâim'i üçüncü bir şahıs olarak övmesi bile bu iddiayı delillendirmek için yeterlidir. Yine yazılarından onun Müslüman bir Şii olduğu açık bir şekilde anlaşılabilir. *Sahife-i Adliyye*'de herhangi bir Şii gibi İsnâaşeriyye'nin imamlarını saymakta, Hz. Peygamber'i anarken salavat getirmekte ve hatta Hz. Peygamber'in şeriatının kıyamete kadar devam edeceğini söylemektedir.⁴¹ Davetini izhar ettiği yıl içinde Mekke'ye gittiği, burada Mekke şerifine Kâim olduğunu söylediği ancak şerifin onu ciddiye almadığı aktarılmaktadır.⁴² Mekke'ye gitmesinin sebebi, inanişâ göre Kâim'in Mekke'de zühur edeceğidir. Bâb'ın bu yola başvurması, onun Şia içinde kabul görmeye çalışmasına işaret etmektedir. Bu da onun yeni bir din getirmeye çalıştığının aksi anlamına gelmektedir. Bâblık iddiasında bulunduğu yıl içinde hemen kâimlik iddiasında bulunması akla soru işaretleri getirirse de kâimliğin İslâm dairesinden çıkma anlamına gelmemesi, yukarıdaki savunuya zarar vermemektedir.

Ali Muhammed 1260/1844 yılında Bâb olma iddiasıyla ortaya çıkışından sonra Şiraz, Tebriz, Tahran ve İsfahan gibi şehirlerde davetini yaymaya başlamıştır.⁴³ Şii ulema ve Kaçar hükümeti Bâbiliğin yayılmasına karşı önlem almaya çalışsa da davet halk arasında etkili olduğundan tamamen durdurulamamış, ancak Bâb yoğun baskılara maruz kalmıştır. Şiraz'a dönen Bâb'a ulema tarafından baskı artınca camiye gidip bâb olduğunu reddetmek zorunda kalmış,⁴⁴ bundan

³⁹ Cemil Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnanıcı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdî* (Ankara: İSAM, 2016), 133.

⁴⁰ Şevki Efendi, *Bahâi Dininin 1. Yüz Yılı*, çev. Suna Bozkır (Bahai Eserleri Basım ve Dağıtım AŞ, ts.), 4.

⁴¹ Bâb, "Sahife-i Adliyye", 82/143.

⁴² Miller 1844 yılında Bâb'ın mehdilik iddiasında bulunmasını söylenti olarak nitelermektedir. Miller, *The Baha'i Faith*, 18; Bir Bâbi tarafından onun Kabe'nin kapısında, çok sayıda hacıya yüksek sesle ve üç kere "Beklediğiniz kâim benim." dediği, hacıların bu sesi duyduğu ve anladığı da iddia edilmektedir. Amanat, *Resurrection and Renewal*, 243-244.

⁴³ Fığlalı - Şimşek, "Bahâilik ve Kitabû'l-Akdes (Türkçe Çeviri)", 12.

⁴⁴ Miller, *The Baha'i Faith*, 18-19.

sonraki dönemde, etkili olduğu bölgelerden uzaklaştırılmak için Azerbaycan'a sürgün edilmiştir. 1263/1847 yılında Bâbiler ile karşıtları arasında çatışmalar başlamış, 1264/1848 yılında Bâb sorgulanmak üzere, veliaht prensin yönettiği Tebriz'e götürülmüştür. Bu sorgulamalarda doktorlar tarafından akıl sağlığının yerinde olup olmadığının tespiti için muayene edilmiş,⁴⁵ aşağılanmış ve hatta darbedilmiştir. Zabihi-Moghaddem, Bâb'ın falakaya yatırıldığı için ilk kez burada açıkça Kâim olduğunu söylediğini ifade etmektedir.⁴⁶

1264/1848 yılının ilkbaharında, Bâbiliğin öncüleri tarafından Be-deşt'te bir toplantı yapılmış ve Ali Muhammed'in artık Kâim değil peygamber olduğuna, İslâm dininin nesh edildiğine karar verilmiştir.⁴⁷ Bâb'ın önceki yazıları ve sözleri, bu yeni iddiaya uyacak şekilde yeniden yorumlanmıştır. Buna göre Bâb toplum hazır olmadığından kademeli bir davet süreci yürütmüş, bâblık ve kâimlik iddialarını, hedefine ulaşmak için bir ara basamak olarak kullanmıştır. Bâb'ın "Hz. Muhammed'in helalleri kıyamete kadar helal, haramları kıyamete kadar helaldir." sözü bile, kıyametin dünyanın sonu anlamında olmadığı, Kâim'in zuhuru anlamında olduğu şeklinde açıklanmıştır.⁴⁸

Tebriz'de, Kaçar veliahtı gözetiminde, Şii alimler tarafından sorgulanan, darbedilen ve aşağılanan Bâb, Çihrik'e hapis haneye geri gönderilmiştir (1264/1848). Burada bulunduğu iki yıl süresince tâbileri için, görüşlerini açıkça ortaya koyan, yol gösterici mahiyette ve yeni dinin fikhî hükümlerini içeren çok sayıda telifatta bulunmuştur.⁴⁹ Tanrı tarafından indirildiğini iddia ettiği *Beyan* kitabını da bu sürede yazan Bâb, artık kâimlik evresini de aşmış, kendisine kitap verilen büyük peygamberlerin sonuncusu olmuştur. İslâm devrinin sona erdiğini, Hz. Muhammed'in şeriatının neshedildiğini ve yeni bir devrin başladığını ileri süren Bâb, peygamber olarak Hz. Muhammed'den, indirilen kitabın ise Kur'an'dan üstün olduğunu iddia etmiştir.⁵⁰

2. Bahâilerin İddiaları

2.1. Bahâilerin Bâb'ın Yeni Bir Din Başlattığına Yönelik İddiası

Bahâilere göre asıl büyük peygamber Bâb değil Bahâullah'tır. Bâb sadece ortamı hazırlamak, insanları Bahâullah'ın getirdiklerine alıştırmak için gönderilmiştir. Yeni dine davet yeteri kadar yayıldığında

⁴⁵ Amanat, *Resurrection and Renewal*, 109.

⁴⁶ Zabihi-Moghaddem, "The Bâbî-State Conflict", 181.

⁴⁷ Miller, *The Baha'i Faith*, 32.

⁴⁸ Cânî, *Nuktetü'l-kâf*, 151.

⁴⁹ Miller, *The Baha'i Faith*, 28.

⁵⁰ Bâb, *Beyân Farsî*, ts., 10.

Bâb'ın görevi tamamlanmış, gelmesi beklenen yüce şahsiyet ve tüm dinlerin birleştiricisi Bahâullah bayrağı devralmıştır. Bahâullah, Bâb'ın tâbilerinden olmasına rağmen onunla eşit değildir. O, Bâb'ın yazılarında gelişini müjdelediği, beklenen ve özlenen peygamberdir. Bahâullah'a indiği iddia edilen *Kitâbü'l-Akdes*, Bâb'ın Bahâullah'ı müjdelediğini, onun yüceliğini ifade ettiğini, Bâb'a inen *Beyan*'ın, Bahâüllâh'ın tek bir kelimesine dahi eş değer olmadığını ifade etmektedir.⁵¹

Bahâilik Bahâullah'ın, Bâb'ın getirdiklerinden yola çıkarak ortaya koyduğu bir sistem olsa da Bahâiler asıl kurucunun Bahâullah olduğunu savunmaktadır. Bâb sadece müjdecî ve hazırlayıcıdır. Ortam yeni bir dinin ortaya konması için müsait değildir. Şevki Efendi (ö. 1957) o dönemdeki İran toplumunu cahil, zalim, vahşi ve dünyanın en bozulmuş ırkı olarak tanımlamaktadır. Şiî ulemayı yobaz, özgürlük düşmanı ve kıskanç olarak betimleyen Şevki Efendi, Kaçar devletini de hedef almaktadır.⁵² Cahil ve aynı anda zalim; halk üzerinde büyük bir etkiye sahip Şiî ulemanın ve iktidarın karşı olduğu bir dinin asıl davetçisinin kendini ortaya atması, dinin başlamadan bitmesine neden olabilecektir. Nitekim söz konusu ortamda Bâb sadece altı yıl yaşayabilmiş ve devlet eliyle öldürülmüştür. Bahâilere göre bu gibi nedenlerle Bahâullah, Bâb'ın onun için ortamı hazırlamasını beklemiştir.

Bahâiler, Bâb'ı daha çok davalarına bir delil niteliğinde zikretmektedir. Bâb'ın belli bir kesim tarafından kabul görmesi, Bahâilerin o kabulden pay almaya çalışmasına yol açmaktadır. Bahâullah, Bâbiliğin getirdiklerinden bazılarını değiştirme yoluna gitse de temelde getirdiği dinin Bâbiliğin devamı olduğunu kabul etmekte ve Bâbî toplumu kendi saflarına çekmeye çalışmaktadır. *Kitâbü'l-Akdes*'te kendini öven Bahâullah, Bâb'ın sadece habercisi konumunda olduğunu, onun da kendi yüceliğini kabul ettiğini ve bunu yazdıklarında açıkça belirttiğini dile getirmektedir. Muhtelif yerlerde *Beyan* ehline⁵³ çağrıda bulunan Bahâullah, kendisinin beklenen kişi olduğunu ve onu kabul etmemeleri durumunda yönlerini kaybedeceklerini söylemektedir.⁵⁴ Bahâullah'ın zuhuruna delil ve bazı şer'î hükümlerin değiştirilmesi haricinde *Kitâbü'l-Akdes* Bâb'a fazla yer vermemekte, onun davasından pek bahsetmemektedir.

⁵¹ Baha' Allâh, *The Kitâb-i Akdas* (Bahâ'i World Center, 2005), 36.

⁵² Şevki Efendi, *Bahai Dininin 1. Yüz Yılı*, 3-4.

⁵³ *Beyan* ehlinden kasıt Bâb'a tâbi Bâbilerdir.

⁵⁴ Fığlalı - Şimşek, "Bahâilik ve Kitâbü'l-Akdes (Türkçe Çeviri)", 115.

Şevki Efendi Bâb'tan söz ederken onun için ilk sebep, dönüşü beklenen Kâim, sâhibü'z-zaman, ilk nokta, Tanrı siması ve parlaklığı gibi sıfatlar kullanmaktadır.⁵⁵ Bâb'ın ilk inananı Molla Hüseyin Buşrû'nin (ö. 1265/1849) davetini kabul ettiği geceyi anlatan Şevki Efendi, Buşrû'nin dilinden Bâb'ın peygamber olduğunu iddia etmekte, aynı zamanda kendiyi kıyaslanamayacak kadar yüce bir peygamberi müjdelediğini savunmaktadır.⁵⁶ Yani Şevki Efendi de Bahâullah gibi, Bâb'ın davetini açıkladığı ilk günden itibaren peygamber olduğunu ve kendisinden sonraki peygamberi müjdelediğini iddia etmektedir. Bu müjdeleme, bir peygamberin sonrakini haber vermesinden farklılık taşımaktadır. Bahâilerin iddiasına göre Bâb peygamber olsa da Bahâullah ondan çok daha yüce bir peygamberdir ve Bâb'ın asıl görevi Bahâullah'ı müjdelemek, onun için ortam hazırlamaktır.⁵⁷ Bâb'ın davetini izhar etmesinden sonra sadece altı yıl hayatta kalması, Bahâilerin onu müjdeci konumuna oturtmasını kolaylaştırmış olmalıdır. Dava belli bir kesim tarafından kabul görmüşken kurucunun hedeflerini gerçekleştirmeden öldürülmesi, davetin devamının tasarlanmasına kapı aralamış görünmektedir.

2.2. Bahâullah'ın Vadedilen Peygamber Olduğu İddiası

Bâb, davetine başladığı andan itibaren gelmesi beklenen Kâim'i müjdelemiştir. Peygamberlik iddiasında bulunduktan sonra bile bundan vazgeçmemiş, ancak müjdelenen gelişi 1511 yıl sonrasına ertelemiştir.⁵⁸ Gerek bu yoğun müjdeleme gerekse Bâb'ın davasını başlatmasından sadece altı sene sonra öldürülmesi, birçok kişinin beklenen Kâim olduğunu iddia etmesine yol açmıştır.⁵⁹ Bahâullah da söz konusu iddiada bulunanlardan biridir. Detayları aşağıda verildiği üzere bir süre uzlete çekilmesine rağmen olayların lehine gelişmesi, Bâbî toplum tarafından lider olarak görülmesinin yolunu açmış, doğru zamanda peygamberliğini ilan etmesine imkan hazırlamıştır.

Bahâullah'ın peygamberliğinin kabulünden sonra şekillenen Bahâî tarihinde, Bâb tarafından ortaya konan 1511 yıl şartı görmezden gelinmektedir. Bahâullah'ın zuhur zamanı konusunda, Bâb tarafından önemli addedilen 19 yılını ön plana çıkaran Şevki Efendi'nin iddiasına göre Bahâullah, 1279/1863 yılında, yani Bâb'ın davetini

⁵⁵ Şevki Efendi, *Bahai Dininin 1. Yüz Yılı*, 3.

⁵⁶ Şevki Efendi, *Bahai Dininin 1. Yüz Yılı*, 6.

⁵⁷ Bahâilere göre sadece Bâb değil, Hz. Âdem'den sonraki tüm peygamberler Bahâullah'ı müjdelemek için gönderilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Çam, "Osman Nuri Ergin'in Çalışmalarında Bahâilik Hareketi," 118.

⁵⁸ Bâb, *Beyân Farsî*, 2/16; Miller, *The Baha'i Faith*, 54.

⁵⁹ Miller, *The Baha'i Faith*, 95.

izhar edişinden 19 yıl sonra peygamberliğini ilan etmiştir.⁶⁰ Peygamberlik iddiasına giden süreç, Şah'a suikast düzenlenmesinden sonra Bahâullah'ın dört aylık hapis döneminde başlamaktadır. Hapisteyken birtakım vahiyler aldığı rivayet edilen Bahâullah, serbest bırakıldıktan sonra Bağdat'a sürülmüştür (1269/1853).⁶¹ Bahâullah'ın bu yılda vahiy almaya başlamasını Bâb'a dayandıran Şevki Efendi, milat kabul edilen 1260 yılından itibaren dokuz yıl geçince beklenen emrin ortaya çıkacağını savunmuştur. Ona göre Bahâullah 1269/1853 yılında, zindandayken peygamber olmuş ancak peygamberliğini on yıl boyunca gizlemek zorunda kalmıştır.⁶²

Şah'a suikast girişiminden sonra Bâbiler çok büyük bir baskıyla karşı karşıya kalınca Bâb'ın vekili Subh-i Ezel kendini gizlemek zorunda kalmıştır. Bâbilik gizlenen, öldürülen ve inancını terk eden tâbiler nedeniyle yok olma noktasına doğru sürüklenmiştir. Subh-i Ezel'in gizlenmek zorunda kalması Bâbiler arasında bir otorite boşluğuna neden olmuş ve onlarca kişi beklenen peygamber olduğu iddiasıyla ortaya çıkmıştır.⁶³ Bu durumun önünü almaya çalışan Bahâullah sorumluluk alarak Bâbiliği ayakta tutmaya çabalamış, ancak bunu yaparken henüz sistemini tamamlayamayan yeni dini, kendi fikirleriyle yeniden dizayn etmeye çalışmıştır. Henüz açıkça söylemese de Irak'ta bulunduğu süre zarfında Bâbilğin yeni lideri Subh-i Ezel'i yetersiz gördüğü ve Bâbilerle birtakım fikrî çatışmalar yaşadığı, Şevki Efendi'nin anlatılarından takip edilebilmektedir. Zikredilen tartışmalar sonucunda inzivaya çekilip iki yıl boyunca toplum içine çıkmayan Bahâullah'ın soyluluğu, bazı ileri gelen şahısların ona ulaşmasına ve onu tekrar topluma geri dönmeye ikna etmelerine yol

⁶⁰ Şevki Efendi, *Bahai Dininin 1. Yüz Yılı*, çev. Suna Bozkır (Bahai Eserleri Basım ve Dağıtım AŞ, ts.), 123. Aşağıda değinildiği gibi bu tarih Bahâilerin özel bir önem atfettiği 19 sayısına denk getirilme çabalarının bir sonucu gibi görünmektedir. Nitekim Bahâi-Ezeli bölünmesi Bahâullah'ın 1866 yılındaki peygamberlik izharından sonra başlamıştır. Bu da onun peygamberliğini 19. yılda değil 22. yılda izhar ettiğini göstermektedir.

⁶¹ Muhammed Zerendi, *Nebil Tarihi*, çev. Minu Derahşan Sabet (İstanbul: Bahai Eserleri Basım ve Dağıtım AŞ, 2001), 388; Diğer Bâbilerin yoğun baskı altında olmasına karşın Bahâullah'ın dört aylık bir hapis hayatından sonra serbest bırakılmasının ve hâlâ yeni din adına tebliğde bulunuyor olmasının sebebi babasının vezir olması ve devlet erkânıyla yakınlığının bulunması olmalıdır. Abdülbaha, *Bazı Sorulara Cevaplar*, çev. Mecdi İnan (İstanbul: Bahai Eserleri Basım ve Dağıtım AŞ, 1996), 11.

⁶² Şevki Efendi bu gizlenmenin sebebini zuhurun büyüklüğüne bağlamaktadır. Ona göre bu büyüklük, zuhurun kademeli bir şekilde sunulmasını gerektirmiştir. Bk. Şevki Efendi, *Bahai Dininin 1. Yüz Yılı*, 81.

⁶³ Şevki Efendi, *Bahai Dininin 1. Yüz Yılı*, 99.

açmıştır. Nitekim Şevki Efendi onun inzivaya çekilirken geri dönmeyi düşünmediğini söylediğini belirtmektedir.⁶⁴

Süleymaniye şehrine geri dönen Bahâullah burada, Subh-i Ezel'i gölgede bırakacak önemli bir şöret elde etmiştir. 1272/1856 yılında Süleymaniye'den Bağdat'a giden Bahâullah, kazandığı şöret ve Bâbilîğin dünya dini olamayacağını anlaması⁶⁵ gibi nedenlerle onu değiştirmeye, ona ekleme ve çıkarmalar yapmaya başlamıştır.⁶⁶ Bâbî topluluk üzerinde elde ettiği hakimiyet ve Bâbilîği değiştirme çabalarının bir sonucu olarak peygamberlik iddiasına hazırlanan Bahâullah'ın, Bağdat'tan İstanbul'a sürgün edildiği 1279/1863 yılında peygamberliğini açıkladığı söylene de bu iddianın doğru olmadığı ya da açıklamayı sadece yakınındakilere yaptığı anlaşılmaktadır. İki kardeş arasındaki krizin, 1282/1866 yılında, Bahâullah'ın Subh-i Ezel'e bir mektup yollayarak peygamber olduğunu söylemesiyle ortaya çıktığı⁶⁷ göz önüne alındığında, öncesinde yakınında bulunan Subh-i Ezel'in peygamberlik iddiasını duymadığı sonucuna varılabilir. Bu da Bahâullah'ın ya hiç peygamberlik iddiasında bulunmadığı ya da bunu çok gizli tuttuğu anlamına gelmektedir. Subh-i Ezel'in Bahâullah'ın Edirne'de dile getirdiği peygamberlik iddiasına destek vermemesi ve liderin kendisi olduğunu söylemesi üzerine Bâbî topluluk Bahâiler ve Ezeliler olarak ikiye bölünmüş, iki taraf arasında çatışmalar yaşanmış ve ileri gelen Bâbiler dahil olmak üzere bazı insanlar öldürülmüştür.⁶⁸ Subh-i Ezel'in Bahâullah'a destek vermemesi ve sonraki süreçte onu yalancılıkla suçlaması, Bahâiler tarafından çok kötü sıfatlarla anılmasına sebep olmuştur. Subh-i Ezel'in vekillliğini reddederek Bâb'ın kendinden sonra bir halef bırakmadığını savunan Şevki Efendi, onu Ebu Cehil'den daha kötü saymış ve onun Bahâî dini önündeki en büyük engellerden biri olduğunu dile getirmiştir.⁶⁹

Bâb, Bahâilerin iddia ettiği gibi ilk yazılarında, yüce bir şahsın gelişini çokça müjdelemektedir. Müjdelediği şahıs İsnâaşeriyye'nin gaib imamından başkası değildir ki Ali Muhammed'e Bâb denmesinin sebebi de budur. Kâim'i değil de kendisinden sonraki bir peygamberi müjdeleyen bir peygamber olsa, ona Bâb denmeyecektir. Peygamberlik iddiasında bulunduğu dönemde Bahâullah'ı müjdelemediği gibi, Bahâiler de böyle bir iddiada bulunmamaktadır. Bahâilerin iddiası

⁶⁴ Şevki Efendi, *Bahai Dininin 1. Yüz Yılı*, 94.

⁶⁵ Miller, *The Baha'i Faith*, 116.

⁶⁶ Şevki Efendi, *Bahai Dininin 1. Yüz Yılı*, 105.

⁶⁷ Şevki Efendi, *Bahai Dininin 1. Yüz Yılı*, 132.

⁶⁸ Miller, *The Baha'i Faith*, 100.

⁶⁹ Şevki Efendi, *Bahai Dininin 1. Yüz Yılı*, 130.

onun en başından beri peygamber olduğu ve amacının Bahâullah'ı müjdelemek olduğunu yönündedir. Bâb'ın *Beyan* kitabına bakıldığında, yeni bir dinin hükümlerinin bulunduğu, Kur'an'a benzetilmeye çalışılan bir kitap görülmektedir. Hem Arapça hem de Farsça Beyan'da "Allah'ın zuhurunu gerçekleştireceği kişi" (من يظهره الله) ifadesiyle, Bâb'tan sonraki bir peygamberin geleceği müjdelenmekte ancak dönüş tarihi için en erken 1511 yıl sonrasına işaret edilmektedir.⁷⁰ Çalışma boyunca dile getirilen deliller görmezden gelinse bile Bahâilerin iddiası tarih engeline takılmaktadır. Bâb belki de Hz. Muhammed'in yapmadığını yapmak ya da gaib imam sonrası oluşan belirsizliğe engel olmak için kurduğu yeni dinin en az 1511 yıl devam edeceğini söylemiş, beklenen peygamberin ise bu tarihten sonra zuhur edeceğini kutsal kitabında belirtmiştir. Buna rağmen ölümü üzerinden henüz on altı yıl geçmişken Bahâullah, beklenen peygamberin kendisi olduğunu iddia ederek tarih sınırlamasını görmezden gelmiş ve hatta buna bir açıklama bile getirmemiştir.⁷¹ Tanrı'nın sadece yirmi iki yıl için bir peygamber gönderip ardından hemen yeni bir peygamber göndermesindeki çelişkiyi açıklamak yerine Bahâiler, Bâbilîğin tarihini yeniden yazmak ve Bahâullah'ı reddeden Bâbî liderleri, ve özellikle Subh-i Ezel'i itibarsızlaştırmakla toplumu ikna etmeye çalışmıştır.⁷²

1266/1850 yılının yazında Bâb öldürüldüğünde ardından halife olarak kalan kişi Bahâullah değil ağabeyi Subh-i Ezel lakaplı Yahya Nurî olmuştur.⁷³ On sekiz⁷⁴ kişiden oluşan Hurûf-i hayy'in önde gelen ismi ve Hz. Muhammed'in rec'ati sayılan Kuddûs lakaplı Molla Ali Bârfurûşî'ye yakınlığıyla bilinen Yahya Nurî, onun emriyle bir süre Nur şehrinin sorumlusu olarak atanmıştır. Molla Ali'nin 1265/1849 yılındaki ölümünden sonra onun yerine geçen Yahya Nurî, aynı yıl içinde Bâb'ın halifesi olmuştur. Ona Subh-i Ezel lakabını takan Bâb, onun kendinden sonraki lider olarak belirlemiş ve bir tevki' ile bunu

⁷⁰ Bâb, *Beyân Farsî*, 2/16; Miller, *The Baha'i Faith*, 54.

⁷¹ Şevki Efendi'nin Bâbiler açısından özel bir önemi haiz 19 sayısına atfen, Bâb'ın davetini izhar edişinden 19 yıl sonrasına tarih vermesi, yine onun anlattısıyla çelişmektedir. Çünkü onun da belirttiği gibi Bahâullah peygamberliğini 1863'te değil 1866'da açıklamıştır. Şevki Efendi, *Bahai Dininin 1. Yüz Yılı*, 123.

⁷² Miller, *The Baha'i Faith*, 99-100.

⁷³ Subh-i Ezel hakkında detaylı bilgi için bk. Yasin İpek, "Subhi Ezel Mirza Yahya ve Ezeliler", *Bilimname* 45 (31 Ekim 2021), 43-78.

⁷⁴ Bâbilîğe göre on sekiz harf, Hz. Muhammed, on iki imam, Fatıma ve dört sefirin rec'at etmiş halidir. Bk. Miller, *The Baha'i Faith*, 56.

ona bildirmiştir.⁷⁵ Bâb'ın ölümünden sonra on altı yıl boyunca Bâbilerin liderliğini Subh-i Ezel yapmıştır. Bu arada Bahâullah yeni din için aktif bir biçimde çalışmayı sürdürmüştür ancak kardeşi Subh-i Ezel'in liderliği altında ve onun adına faaliyette bulunmuştur. Edirne'ye sürülmelerinin üçüncü yılında (1283/1866) ise Bahâullah beklenen peygamberin kendisi olduğunu iddia ederek kardeşi Subh-i Ezel dahil tüm Beyan ehlini, diğer bir ifadeyle Bâbileri kendisine tabi olmaya çağırmıştır.⁷⁶

Bâbilik saflarına Subh-i Ezel'den önce katılan Bahâullah yaşça da ondan büyüktür ancak Bâb onu ne Hurûf-i hayy'e dahil etmiş ne de ona özel bir lakap vermiştir. Bahâî takviminin ilk ayı olan Bahâ lakabını da ona Bâb değil Kurratü'l-ayn⁷⁷ vermiştir.⁷⁸ Bâb'ın ölümünden sonraki süreçte kardeşi Subh-i Ezel'den daha aktif olması, yeni dinin liderliğine geçmesini kolaylaştırmış ve kendini Bâb'ın müjdelediği, gelmesi beklenen peygamber ilan etmesine ön ayak olmuştur. Bâb, gelmesi beklenen peygamberin en erken 1511 en geç 2001 yıl sonra zuhur edeceğini açıklamasına rağmen Bahâullah bunu görmezden gelmiş ve Bâb'ın yazdıklarına benzer yazılar yazarak kendini Bâb'tan çok daha yüce bir peygamber ve Tanrı'nın mazharı olarak kabul ettirmiştir. Subh-i Ezel'i itibarsızlaştırma ve kendisini reddeden Bâbileri öldürtme pahasına davasından geri adım atmayan Bahâullah, Bâbî toplumun liderliğini ele almada istediği sonuca ulaşmıştır. Hem Bâbiliği hem de Subh-i Ezel'i geride bırakmayı başaran yeni peygamberin adıyla kurulan dinî hareket, günümüzde yüzlerce ülkede temsilcilik açan kurumsal bir kimliğe kavuşmuştur.

Sonuç

Bâbiliği kendisine temel olarak kullanan Bahâilik, müstakil bir din olduğunu kabul ettirebilmek için Bâbiliği de müstakil bir din saymıştır. Bâbiliğin tarihine bakıldığında ise onun bir din olmaktan ziyade İsnâaşeriyye içinde aşırı bir akımdan ibaret olduğuna şahit olunmaktadır. Bâbiliğin kurucusu olan Bâb'ın ilk amacı muhtemelen yeni bir din kurmak değil, İsnâaşeriyye tarihinde daha önce denemiş ve kimi zaman başarılı olsa da çoğu zaman sert tepkiyle karşılaşmış bir olguyla ön plana çıkmaktır. Gaib on ikinci imamın bâbı olduğu iddiasıyla harekete geçen Bâb, yoğun baskılar sonucunda,

⁷⁵ Miller, *The Baha'i Faith*, 71-73; Cânî, *Nuketü'l-kâf*, 244.

⁷⁶ Miller, *The Baha'i Faith*, 94-95.

⁷⁷ Hurûf-i hayy arasındaki tek kadındır. Bâbilere göre Fatıma'nın rec'at etmiş halidir. Kurratü'l-ayn lakabı kendisine Kâzım Reştî tarafından verilmiştir. Bâb ise onu Tâhire lakabıyla çağırmıştır. Amanat, *Resurrection and Renewal*, 295.

⁷⁸ Miller, *The Baha'i Faith*, 119.

ikinci aşama olarak imamın kendisi olduğunu ileri sürmüş, bununla da kabul görmeyince yeni bir din başlatma yoluna gitmiştir.

Bâb'ın davetini başlattığı 1260/1844 yılından öldürüldüğü 1266/1850 tarihine kadar geçen altı yıllık dava süreci takip edildiğinde büründüğü üç farklı şahsiyetin hiçbirinde Bahâiliğin iddiasını destekleyecek bir delile ulaşılamamaktadır. Bâb'ın ilk aşamada iddia ettiği bâblık makamıyla ikinci aşamadaki kâimlik, İsnâaşeriyye'nin imamet teorisiyle ilgili olduğundan Şîa, dolayısıyla İslâm dairesi içindeki iddialardır. Söz konusu iddialar yeni bir din olduğunu iddia eden Bahâiliğin alt yapısını oluşturmak için delil olarak kullanılacak mahiyette değildir. Adı geçen iki evrenin ardından gelen peygamberlik mertebesi, Bahâiliğin iddialarıyla bir yönden uyussa da Bahâilerin ilk andan itibaren Bâb'ı peygamber saymasıyla çelişmektedir.

Bahâiler çeşitli motivasyonlarla Bâb'ın davetinin başından beri müjdecî peygamber olduğunu iddia etmişler ve bu iddiayla Bahâiliğin temellerini oturtmaya çalışmışlardır. Buna karşılık Bâb'ın davetine, yazılarına ve en önemlisi kendisine indiği kabul edilen *Beyan*'a bakıldığında, durumun bu şekilde gelişmediği müşahede edilmektedir. Bâb'ın ilk yıllarda bir müjdecî konumunda olduğu doğrudur ancak müjdelediği kişi Bahâullah değil, dönüşü beklenen gaib on ikinci imamdır. Öte yandan bir süre sonra Bâb, beklenen imamın da kendisi olduğunu savunmuş, bununla da yetinmeyip kendisine Allah tarafından kitap indirilen peygamber olduğunu iddia etmiştir. Peygamberlik aşamasından sonra hâlâ bir peygamberi müjdelemesi, muhtemelen onun önceki söz ve yazılarında Kâim'e çok fazla çağrıda bulunması sebebiyledir. Davetinin başından peygamberliğine kadar sürekli Kâim'in gelişini müjdeleyen Bâb, önceki iddialarıyla çelişmemek için müjdelemeye devam etmek zorunda kalmış olmalıdır.

Kaynakça

- Abdûlbaha. *Bazı Sorulara Cevaplar*. çev. Mecdi İnan. İstanbul: Bahai Eserleri Basım ve Dağıtım AŞ, 2. Basım, 1996.
- Amanat, Abbas. *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844-1850*. Los Angeles: Kalimât Press, 2005.
- Arjomand, Said Amir. "The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shiism: A Sociohistorical Perspective". *International Journal of Middle East Studies* 28/4 (Kasım 1996), 491-515.
- Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shiite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: Univ. Pr, 1987.
- Bâb. *Beyân Farsî*, ts.

- Bâb. "Sahife-i Adliyye". *Mecmu'a-i Âsar-i Hazreti A'lâ*. ed. Lâmi'. 82/134-205. INBA, 1957. <https://afnanlibrary.org/inba-volume-82/>
- Baha' Allâh. *The Kitâb-i Akdas*. Bahâ'i World Center, 2005.
- Bal, Hüseyin. *Bahailik Bir Din Midir: Sosyolojik Bir Araştırma*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011.
- Bayat, Mongol. *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran*. New York: Syracuse University Press, 1982.
- Cânî. *Nuktetü'l-kâf*. ed. Edward Brown. Leiden: Brill, 1910.
- Çam, Süleyman. "İhsan Mahvi'nin Mahfil Mecmuasındaki Makaleleri Bağlamında Bâbilik ve Bahâilik." *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/2 (2021), 346-361.
- Çam, Süleyman. "Mehmet Râif Organ'a Göre Bâbilik/Bahâilik Hareketi ve Bu Harekete Yönelttiği Bazı Tenkitleri." *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2022), 184-219.
- Çam, Süleyman. "Osman Nuri Ergin'in Çalışmalarında Bahâilik Hareketi." *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (2022), 107-123.
- Fığlalı, Ethem Ruhi - Şimşek, Ramazan. "Bahâilik ve Kitabü'l-Akdes (Türkçe Çeviri)". *e-Makalat* 3/2 (2010), 7-144.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Bâbilik ve Bahâilik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Hakyemez, Cemil. *İmamiyye Şiası ve Temel Kavramları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Hakyemez, Cemil. *Şia'da Gaybet İnanıcı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdî*. Ankara: İSAM, 2. Basım, 2016.
- İpek, Yasin. "Subhi Ezel Mirza Yahya ve Ezeliler". *Bilimname* 45 (31 Ekim 2021), 43-78. <https://doi.org/10.28949/bilimname.951638>
- İpek, Yasin. *Yeni Bir Dini Hareket Olarak Bahailik ve Türkiye'de Bahailer*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020.
- Knysh, Alexander. *Tasavvuf Tarihi*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Meçin, Buşra Arslan. "Şeyh Ahmed Ahsâ'îye Göre Hurkalyâ". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2020), 731-751.
- Miller, William McElwee. *The Baha'i Faith: Its History and Teachings*. California: William Carey Library, 1974.
- Pîrâ, Suâd - Özgüdenli, Osman Gazi. "Nâsırüddin Şah." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/405-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Smith, Peter - Collins, William P. "Babi and Baha'i Millennialism". *The Oxford handbook of millennialism*. ed. Catherine Wessinger. 474-491. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2011.
- Subhânî, Ğafar - Shah-Kazemi, Reza. *Doctrines of Shi'i Islam: A Compendium of Imami Beliefs and Practices*. London: Tauris [u.a.], 2011.
- Şevki Efendi. *Bahai Dininin 1. Yüz Yılı*. çev. Suna Bozkır. Bahai Eserleri Basım ve Dağıtım AŞ, ts.
- Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan et-. *Kitâbü'l-gaybe*. thk. İbâdullah Tahrânî - Ahmed Nâsîh. Kum: Müessesetü'l-Me'arifî'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1425.
- Yurdagür, Metin. "Bab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/359. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Zabihi-Moghaddem, Siyamak. "The Bâbî-State Conflict in Mâzandarân: Background, Analysis and Review of Sources". *Studies in modern religions and religious movements and the Babi-Baha'i faiths*. ed. Moshe Sharon. 179-225. Numen book series. Studies in the history of religions, v. 104. Leiden ; Boston: Brill, 2004.

Extended Summary

Bahâ'ism asserts that it is a distinct religion rather than a movement that originated within Islam. To support this assertion, it posits that Bâbism, its precursor, is also a distinct religion. According to them, the Bâbî religion was founded in 1260/1844 only to herald Bahâ'î religion that announced twenty-two years later in 1283/1866. Contrary to the Bahâ'î claim, the founder of the Bâbism, 'Ali Muḥammad, did not aim to establish a new religion. Instead, he sought to reform the Ithnâ 'Ashariyya, one of the branches of Shî'â. The study focuses on the first call and invitation phases of 'Ali Muḥammad's, also known as Bâb, in order to demonstrate that the claims of the Bahâ'îs do not correspond with the historical data. In the first part of the study, the Bahâ'îs' claims that 'Ali Muḥammad founded a new religion are discussed through their sources. The sources show that the Bahâ'îs regarded the Bâb as a prophet, but they placed him below the level of Bahâ' Allâh. According to them, the Bâb's duty was to announce Bahâ' Allâh and prepare society for his arrival. Under the second heading, the text analyses the background

of 'Ali Muḥammad's claim of bābhood, assuming he was not a prophet. According to this, 'Ali Muḥammad's claim to be a Bāb is related to his character, educational life and especially the Shaykhiyya. The Shaykhiyya, which brought a different approach to the Ithnā 'Ashariyya theory of imamate, influenced the Bāb. The Bāb became involved in the Shaykhiyya, which had the largest share in his doctrine, through the teaching circles of Kāzīm Rashtī. Due to the Shaykhiyya's belief, 'Ali Muḥammad claimed the Bāb that imāms are superhuman beings and gateways to God, and that there must be a Perfect Shī'ā in every period to access them. The third section of the study focuses on the Bāb's initial proclamation. Under this heading, its emergence in 1260/1844 with the claim that it was the Bāb of the Ithnā 'Asharī absent imām was tried to be revealed with historical data. The following heading summarizes the six-years period of Bāb's call and the changes in his message. 'Ali Muḥammad began his da'wah as Bāb, but he intended to claim to be ḳā'im. However, he postponed this claim due to the hostile environment and intense opposition. He was subjected to severe pressure, interrogations, and torture, which led him to declare that he was, in fact ḳā'im, not Bāb. When 'Ali Muḥammad claimed to be the Bāb, he was not accepted by the Ithnā 'Asharī community. He later claimed to the Imām, but still faced reactions and pressures. Recognizing that he would not be accepted by the Shī'ite community and realizing that his followers were loyal to him, he decided to separate himself from the religion from which he had emerged. In the last two years of his life, he declared himself a prophet, claiming to have brought a new sharī'a and that Islam had been abrogated. This defense led to his accusation of heresy by the Muslim Shī'ite authority and subsequent execution. Bāb appointed Yaḥyā Nūrī, also known as Ṣubḥ-i Azal, as his successor before his death. In his holy book, which was allegedly revealed to him by God, Bāb predicted the arrival of a prophet after him and indicated that the next prophet would not appear until at least 1511 years had passed. Sixteen years after Bāb's death, Bahā' Allāh, the elder brother of Ṣubḥ-i Azal, claimed to be the prophet predicted by Bāb and announced the emergence of a new religion, Bahā'ism. Bahā' Allāh altered the history of Bābism by arguing that the Bāb's purpose was to herald him. Despite Ṣubḥ-i Azal's objections, Bahā'ism succeeded in attracting the Bābī community to its ranks. The study concludes that the claims of the Bahā'īs do not align with historical data. It suggests that Bābism originated as a desire for reform within the Ithnā 'Ashariyya, and evolved into a religion due to prevailing conditions. The study also indicates that Bābism did not intend to establish an independent religion from the outset, as Bahā'īs claimed.

Based on this conclusion, it can be stated that the historical data that Bahā'īs attempted to manipulate in their efforts to distance themselves from Islam did not support their claims, and they should be considered a heretical Islamic sect rather than an independent religion.

Arnavutluk'taki Bir Yazmaya Göre Bektaşilikte Edep Anlayışı

Conception of Decency (Edep) in Bektashism According to a Manuscript in Albania

zlem ÖZDEMİR*

z

Terbiye, gzel ahlâk gibi anlamlara gelen edep kavramı, sosyal yaşamda bireyin toplumsal kurallara ve ahlaki ölçütlere uygun olarak davranmasını, davranışlarında bir ölçü gözetmesini ifade eder. Edep, toplumsal yapının farklı birimlerinde olduğu gibi tarikatlarda da bireyin uyması beklenen bir davranış kalıbı olarak kabul görür. Türklerin manevî yaşantısında kuvvetli şekilde varlık gösteren Bektaşî tarikatında da tarikat mensuplarının belirli edep ölçütlerine uygun şekilde davranması beklenmiştir. Bu beklenti yalnızca sözlü olarak dillendirilmemiş, tarikatla ilgili çeşitli bilgi ve içeriklerin yer aldığı yazma eserlere de konu olmuştur.

Bu çalışmada Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi kütüphanesinde B-279-112 arşiv numarasıyla kayıtlı olan yazma eser içindeki 2184-2187 poz numaraları arasındaki "Fütüvetnâme-i Şah-ı Merdân'dan çıkarılmıştır" başlığı ile başlayan bölüm incelenmiştir. Buna göre ilk olarak bu yazmanın tanıtımı

Abstract

The idea of decency (*edep*), which denotes discipline and excellent morals, implies that a person conducts in a way that is consistent with social norms and moral standards and keeps a record of his actions. In tariqahs as well as in various units of the social structure, decency is acknowledged as a behavioural pattern that the individual is supposed to adhere to. Members of the Bektashi order, which has a significant influence on Turkish spirituality, were supposed to act in a manner that met specific standards of decency. This expectation has been expressed verbally as well as in manuscripts that offer a variety of details and substance concerning the group.

In this study, the part between posture numbers from 2184 to 2187 in the manuscript registered with the archive number B-279-112 in the library of Hac Bektaş - Veli Research and Application Center has been looked at. The section begins with the title "Fütüvetnâme-i Şah-ı Merdân'dan çıkarılmıştır". As a result, this manuscript was initially introduced and a summary of the *erkân*names was

* ğr. Gr. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Rektörlük Ortak Dersler Bölümü, Ankara, Türkiye / ozlem-ozdemir@hbv.edu.tr / https://orcid.org/0000-0002-0617-9799.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
08.01.2024	25.06.2024	30.06.2024
DOI	10.18403/emakalat.1416578	

yapılmış, erkânameler hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Edep kavramının çerçevesi çizilmiş, söz konusu bölüm esas alınarak edepler sıralanmıştır. Ardından bu edeplerin Türk kültüründeki ve Bektaşilikteki yeri değerlendirilmiştir. Yazma eser hakkında daha önce yapılan çalışmalarla tarafımızdan hazırlanan çalışma karşılaştırılarak farklılıklar ortaya konulmuştur. Makalenin sonunda eserdeki bölümün orijinal metni ve bu metnin çeviri yazısı da yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Bektaşilik, Edep, Arnavutluk, Fütüvvetnâme.

provided. On the basis of the aforementioned section, the framework for the notion of manners has been established, and the manners have been listed. The significance of these styles within Bektashism and Turkish culture was then assessed. Comparing previous research on the manuscript with the study we conducted helped to identify the differences. At the end of the article, the original text of the part from the work, and the translation of this material are given.

Keywords: History of Islamic Sects, Bektashism, Decency, Albania, Futuwatname.

Giriş

Balkanlar, yüzyıllar boyunca Türk kültürünün ve dinî yaşantısının etkili olduğu bir bölge olarak karşımıza çıkar. Osmanlı'nın bu bölgede uyguladığı iskân politikası hem maddi hem de manevî kalkınmayı amaçlayarak oluşturulmuştur. Burada konumlanan Türk dervişleri, yüzyıllar boyunca dinî boyutun yanında, belki daha fazla olarak, kültürel anlamda bölgeyi etkilemiştir.

Balkanlara yerleşen Bektaşiler, Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk ve Macaristan gibi bölgelerde kurdukları tekkelerde¹ buralarda yaşayan toplumlara farklı alanlarda önemli hizmetlerde bulunmuşlardır. Sarı Saltuk, Seyyid Ali Sultan, Demir Baba, Otman Baba, Gül Baba gibi dervişler, yerleştikleri yerlerde kurdukları tekkelerde insanlar arasında din ve düşünce ayrımı yapmadan hizmet etmişler, dinî faaliyetlerin yanında ticari, askeri, kültürel alanlarda da faaliyet göstermişlerdir.² Tüm bu erenlerin himayesinde bulunan Balkan coğrafyasındaki Bektaşi tekkelerinde çeşitli ibadetler Türkçe icra edilmiş, gülbanklar Türkçe okunmuş, tekkelerin yerleşim yerlerinde

¹ Ömer Faruk Teber, "Balkanlarda Babagân Bektaşiliği ve Bektaşi Erenleri", *Balkanlar ve İslam-Balkanlarda İslâm Dini ve Kültürel Hayat*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 385.

² Tuba Hatipler Çibik ve Filiz Umaroğulları, "Balkanlarda Bektaşilik ve Bektaşi Tekkeleri". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*. 6/1, (2017): 458-481; Fredinant Hasmuça, "Arnavutluk Bektaşiliği", *Türkiye Diyanet Vakfı IV. Uluslararası Öğrenci Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, y.y. 2018, 33-76.

Türkçe isimler kullanılmış, Türk gelenekleri ve kültürü yaşatılmıştır.³ Bektaşi tekkelerinde gerçekleştirilen ibadetler, tarikatın gelenek ve kurallarının yazılı olduğu erkânnameler, dua ve gülbanklar yazıya da aktarılmıştır. Bu yazılı eserlerde tarikata dair gerek dini boyutta gerekse kültür boyutunda bolca malzeme bulunmaktadır.

Bilhassa Arnavutluk, Türk kültürü ve inanışlarını yansıtan Babağan Bektaşiliği açısından özel bir konuma sahiptir. Kabrinin Arnavutluk'un Kruja şehrinde olduğuna inanılan, Rumeli'nin fethi esnasında kahramanlık gösteren ve halk arasında efsaneleşen Sarı Saltık başta olmak üzere birçok Bektaşi babasının burada yaşadığı bilinmektedir.⁴ 1826'da Osmanlı'da Yeniçeri Ocağı'nın kapatılmasıyla Bektaşilerin etkinliklerine karşı tedbir alınması ve Bektaşilerin Arnavutluk'a yoğun göçü, bu dönemde Arnavutluk'u siyasi ve kültürel bakımdan tarikatın merkezi haline getirmiştir.⁵ Ardından Cumhuriyet'in ilk yıllarında, 30 Kasım 1925'de Türkiye'de tekke ve zaviyelerin kapatılması, ülkede kalan Bektaşilerin de büyük oranda Arnavutluk'a göç etmesine sebep olmuş, tüm bu olaylar tarikatın ülkede büyük revaç bulmasını sağlamıştır. Balkanlardaki diğer tekkelerde olduğu gibi Arnavutluk'taki tekkelerde de gülbanklar, erkânnameler, dini ve kültürel içerikli metinler yazıya aktarılmıştır. Bu çalışmada incelenen metin de Arnavutluk'ta kaleme alınmış bir erkânnamede yer almaktadır.

Bu makalenin konusu Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi kütüphanesinde B-279-112 arşiv numarasıyla kayıtlı olan yazma eser⁶ içindeki 2184-2187 poz numaraları arasında bulunan "*Fütüvetnâme-i Şah-ı Merdân'dan çıkarılmıştır*" başlığı ile başlayan bölümdür. Uygulama ve Araştırma Merkezinin müdürü Prof. Dr. Ahmet Taşğın'dan temin edilen Belge-1, merkezin dijital ortamda Arnavutluk'tan getirdiği erkânnamelerden birisidir.

Belge-1 içerisinde Bektaşilik ile ilgili pek çok farklı konuda bilgiler mevcuttur. Belge-1'de yer alan konu başlıklarının bazıları şunlardır:

³ Aziz Altı, "Balkanlarda Bektaşilik". *Uluslararası Hacı Bektaş Veli ve Birlikte Yaşama Kültürü Bilgi Şöleni Bildiriler Kitabı*, ed. Özlem Özdemir (Eskişehir: Türk Ocakları Eskişehir Şubesi Yayını, 2022): 281-282.

⁴ Fatma Ahsen Turan, "Arnavutluk'taki Bektaşi Tekkeleri", *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Orhan Kurtoglu ve Ayşe Çamkara Erginer, Ankara 2018.

⁵ Hakkı Saygı, *Türklerin Balkanlara Geçışı ve Alevi-Bektaşi Zümreler*, (İstanbul: Cem Vakfı Yayınları, 2013), 321-322.

⁶ Üzerinde çalıştığımız kısmın yer aldığı bu eser, metin boyunca "Belge-1" şeklinde adlandırılacaktır.

*“Hazâ Fâtîha-i fukarâ,
Nâd-ı ‘Ali,
Salavâtnâme-i duvanjde-i imâmân rıdvânullah,
Der beyân-ı ta’rîf-i erkân fî tarîkati ‘aliyye-i Bektaşiyye,
Hazâ tekbirât ve tercümânât zirde beyân-şod,
Hazâ tâc-nâme-i fahr-i dervîşân ve irşâd kisve,
Der-beyân-ı Hırkâ-i tâlibân ve libâs-ı dervîşân,
Tarîkat-ı ‘aliyyece sû’âl ve cevâblardır,
Vücûd-nâme-i der ‘ilm-i ‘Ali ve keşf Hacı Bektâş Veli,
Hazâ hesâb-ı eb-ced,
Der beyân-ı heft-deh kemer-bestegân şâh-ı merdân,
Meydân-ı erenlerde mevcûd olan on iki post,
Der beyân-ı imân,
Silsile-nâme-i cenâb-ı Pîr destgîr kuddüse sırrehu,
Silsile-nâme-i tarikat-ı cenâb-ı pîr dest-gîr,
Tevârih-i müteferrika,
Horâsân Postunda güzerân iden Dedegân,
Der kol-ı âher esâmi-i Babagân müşârû’n-ileyhim,
Hazâ Gülbânk-ı ahşâm çerâğı,
Hazâ Gülbânk-ı sabâh çerâğı,
Hazâ Gülbânk-ı sofra kable’t-ta’âm budur,
Gülbânk-ı sofra ba’de’t-ta’âm budur,
Cenâb-ı Peygamber (ayın mim) ile duvanjde-i imâm efendilerimizin
esâmi ve künye ve tercüme-i hâllerin beyân ider,
Der beyân-ı tercüme-i ahvâl-i cehâr-deh-i ma’sûmân,
Der-beyân-ı tercüme-i ahvâl heft-deh kemer-bestegân,
Cenâb-ı Şâh-ı Velâyetde kerremallahü vechehu efendimiz kendi
mübârek yed-i hayber-küşâlarıyla bellerin bağlayup icâzet virdikleri
on yedi kemer-beste-gân Şâh-ı Merdân beyân olunur,
Hazâ fütüvvet-nâme-i İmâm-ı Ca’feri’s-Sâdık ‘aleyhi rahmeti’l-hâlık,
Der-beyân-ı tığ-bend,
Der beyân-ı teslîm,
Der-beyân-ı çerâğ,
‘An kelâm ‘ibret-encâm Duvanjde-i İmâmân,*

Der-beyân-ı ezân ve ikâmet,

Der ebyât-ı Yunus Emre der tafsîrât-ı Mısri-i Niyâzi.” (Belge-1)

Belge-1’in poz numaraları DSC 02026 ile başlamakta DSC 02254 ile son bulmaktadır. Son sayfasına 28 Şaban 314 (1 Şubat 1897) tarihi düşülmüştür. Belge-1’in müellifi hakkında herhangi bir bilgi yoktur.

Belge-1 içerisinde incelenen bölüm, *Burgazi Fütüvvetnemesi* ve *Fütüvvet-nâme-i Şeyh Seyyid Huseyn ibni Gaybî* isimli eserlerdeki edep-lerin konu edindiği bölümle büyük benzerlik göstermektedir. Tam adı Yahya bin Halil bin Çoban [Çoban oğlu Halil’in oğlu Yahya], nisbeti Burgazi olan müellifin günümüze ulaşan bu fütüvvetnemesi, Gölpınarlı’ya göre 13. yüzyılda kaleme alınmıştır.⁷ Fütüvvetnâme üzerinde çalışan bir başka araştırmacı da Pala’dır. Pala, eserin kaleme alındığı dönemi 14. yüzyıl olarak tespit etmiştir.⁸ *Burgazi Fütüvvetnemesi*’nin 19 (on dokuz) nüshası tespit edilmiştir.⁹ Yılmaz tarafından tanıtımı yapılan Travnik nüshası ile birlikte bilinen nüsha sayısı yirmiye ulaşmıştır.¹⁰ Eserin günümüze ulaşan en eski nüshası ise 1507 tarihli-¹¹ *Burgazi Fütüvvetnemesi* farklı yazmalara dayanılarak hem Gölpınarlı¹² hem Pala¹³ hem de Yılmaz¹⁴ tarafından Latin harflerine aktarılmıştır. İsmail Gökçe, yüksek lisans tezinde Yahya B. Halil Çoban Birgivi’nin *Fütüvvetnâme* adlı eserini çalışmış ve eserin müellifi hakkında alanyazında herhangi bir bilgiye ulaşamadığını bildirmiştir.¹⁵ Oysa Gökçe’nin Yahya bin Halil Çoban Birgivi adıyla tanıttığı kişi, Burgazi’den başkası değildir. Gökçe’yi yanıltan husus, Burgazi’nin,

⁷ Abdülbaki Gölpınarlı, “Burgâzi ve Fütüvvet-Nâme’si”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15/ 1-4 (1953): 76-77.

⁸ Ayhan Pala, *Burgazi Fütüvvetnâmesi* Transkripsiyon ve Değerlendirme (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi 1983), 3; Ayhan Pala, “Türk Kültür Tarihinin Bir Kaynağı Olarak Burgazi Fütüvvetnemesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 44 (2007): 185.

⁹ Pala, *Türk Kültür Tarihinin Bir Kaynağı Olarak Burgazi Fütüvvetnemesi*, 183-237.

¹⁰ Kaan Yılmaz, “Burgazi Fütüvvetnâmesi’nin Travnik Nüshası Üzerine Notlar”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, VIII/ 3 (2019): 1313-1336.

¹¹ Kaan Yılmaz, *Burgazi Fütüvvetname Dil İncelemesi-Metin-Sözlük* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2006) 14.

¹² Gölpınarlı, “Burgâzi Fütüvvet-Nâmesi”, 111-148.

¹³ Pala, *Burgazi Fütüvvetnâmesi* Transkripsiyon ve Değerlendirme, 8-47; Pala, *Türk Kültür Tarihinin Bir Kaynağı Olarak Burgazi Fütüvvetnemesi*, 190-236.

¹⁴ Yılmaz, *Burgazi Fütüvvetname Dil İncelemesi-Metin-Sözlük*, 103-189.

¹⁵ İsmail Gökçe, *Yahya B. Halil Çoban Birgivi Fütüvvetnâme (İnceleme-Metin-Dizini)* (Yüksek Lisans Tezi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, 2019), s. 4.

“Bur'avi”, “Bur'adi”, “Burgavi”¹⁶, “Birgili”, “Birgivi”¹⁷ gibi farklı şekillerde anılması olmalıdır. Gökçe de söz konusu tezinde *Burgazi Fütüvvetnemesi*'ni Latin harflerine aktarmıştır.¹⁸

İncelediğimiz metinle büyük benzerlik gösteren bir diğer eser, Şeyh Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî tarafından kaleme alınan *Fütüvvetname*'dir. 15. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan ve muhtemelen Sivaslı olan Şeyh Seyyid Hüseyin ibn Seyyid Gaybî'nin *Hutbetü'l-Beyân Şerhi* adlı başka bir eseri daha günümüze ulaşmıştır.¹⁹ *Fütüvvet-nâme-i Şeyh Seyyid Huseyn ibni Gaybî*, Gölpınarlı²⁰ ve Şeker²¹ tarafından Latin harflerine aktarılmıştır.

Zamandizinine göre üzerinde çalıştığımız metnin ve *Fütüvvet-nâme-i Şeyh Seyyid Huseyn ibni Gaybî*'nin kaynağı *Burgazi Fütüvvetnemesi*'dir. Ancak üzerinde çalıştığımız metinde edeplerle ilgili bölümün *Fütüvvetnâme-i Şah-ı Merdân* adlı bir eserden çoğaltıldığı açıkça belirtilmiştir. Söz konusu edilen eser hakkında, ne yazık ki herhangi bir kayda ulaşamadık. Doğal olarak bu eserin Burgazi'den önce mi yoksa sonra mı kaleme alındığını bilemiyoruz. Günümüze kadarki çalışmalarda bilinen Türkçe yazılmış en eski fütüvvetnâmenin Yahya bin Halil bin Çoban bin Burgazi'ye ait *Burgazi Fütüvvetnâmesi* olduğu ifade edilmiştir.²² Eldeki bilgilere göre edepleri anlatan bölümün Burgazi'den çoğaltıldığını söylemek yerinde olacaktır. Bununla birlikte *Burgazi Fütüvvetnâmesi*, *Fütüvvet-nâme-i Şeyh Seyyid Huseyn ibni Gaybî* ve incelediğimiz Belge-1 arasında bazı farklılıklar vardır.

Ahi fütüvvetnameleri ile Bektaşî erkânameleri arasında büyük benzerlikler vardır. Ahi topluluklarının zamanla Bektaşî toplulukları arasında eridiği bilinen bir husustur. Ahi fütüvvetnâmeleri ile Bektaşî erkânameleri arasındaki benzerlikleri gösteren çok sayıda çalışma yapılmıştır. Örneğin Gölpınarlı Ahilikteki bazı tercemanların ve törenlerde okunan ayetlerin Bektaşilikte de aynen sürdürüldüğünü

¹⁶ Gölpınarlı, “Burgâzi Fütüvvet-Nâmesi”, 76-77.

¹⁷ Orhan Arsal, *Kitâb-ı Fütüvvet (Radavi? Transkripsiyon-İnceleme-İndeks)* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), XV.

¹⁸ Gökçe, *Yahya B. Halil Çoban Birgivi Fütüvvetnâme*, 23-77.

¹⁹ Mehmet Saffet Sarıkaya, *Seyyid Hüseyin İbn Seyyid Gaybi Şerhu Hutbeti'l-Beyan* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2004), XII-XIII.

²⁰ Abdülbaki Gölpınarlı, “Fütüvvet-Nâme-i Şeyh Seyyid Huseyn ibni Gaybî”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 17/1-4 (1955):73-126.

²¹ Mehmet Şeker, *Türk-İslam Medeniyetinde Ahilik ve Fütüvvetnamelerin Yeri, Seyyid Hüseyin el-Gaybî'nin “Muhatasar Fütüvvet-nâme”si* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2011), 203-327.

²² Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnameler Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 48.

tespit etmiştir.²³ Bektaşî dedebabası Bedri Noyan'ın verdiği bilgilere göre ise fütüvvetnâmelerdeki Ahi tercemanların bir kısmı Bektaşî aynü'l cem tercemanlarının aynıdır.²⁴ Mehmet Saffet Sarıkaya, çalışmaları sonucunda Ahi fütüvvetnâmelerinden Bektaşî erkânnamelelerine soru-cevap fasılları, musahiplik, şed kuşanma, taç, hırka gibi hususların geçtiğini ortaya koymuştur.²⁵ Sarıkaya, bir başka çalışmasında fütüvvet ehli ile Bektaşîler arasındaki ilişkiye değinirken özellikle Ahi Evran ile Hacı Bektaş Veli arasındaki bağa ve fütüvvetnameler ile Bektaşîlikte ortak olan motiflere dikkat çekmiştir.²⁶ Erkânnameleler hakkında araştırmaları bulunan Ömer Faruk Teber de Ahi fütüvvetnâmeleri ile Bektaşî erkânnameleleri arasındaki benzerlikler üzerinde durmuştur.²⁷

Bugüne kadar erkânname kavramının birçok farklı tanımı yapılmıştır. Bu tanımlardan en kapsayıcı olanlar Gümüšoğlu ile Özdemir ve Özdemir'e aittir. Babagân Bektaşî halifebabası H. Dursun Gümüšoğlu'na göre erkânname; duaların, ibadetlerin, aynü'l-cemlerin, nâsîp törenlerinin, sünnet, ev takdisi, aşure, nevruz, kurban, namaz-ı sûri, nikâh gibi günlük hayatta lüzumlu olan inanç ve ibadet pratiklerinin nasıl yapılması gerektiğini açıklayan metinlerdir.²⁸ Özdemir ve Özdemir tarafından erkânnameye getirilen tanım şu şekildedir:

“Babagân Bektaşîliğinin inanç, ibadet, adap-erkânını en az bir cem erkânı etrafında anlatan, kaynağını ayet, hadis ve dinî anlatılardan alan, tarikatın kolektif belleğini temsil eden, Bektaşî tekke ve dergâhlarında tarikat bağlıları tarafından derlenen, nesir ağırlıklı ol-

²³ Abdülbaki Gölpınarlı, “İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, C. XI, S. 1-4, 1950, s. 55-57.

²⁴ Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevilik* (Ankara: Ardıç Yayınları, 2010), Cilt 8, s.39.

²⁵ Mehmet Saffet Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı* (İstanbul: Frida Yayınları, 2012), 187.

²⁶ Mehmet Saffet Sarıkaya, *XIII-XVI Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnâmelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1993), 98-102.

²⁷ Ömer Faruk Teber, *Bektaşî Erkânnamelelerinde Mezhebi Unsurlar* (Ankara: Aktif Yayınevi, 2008).

²⁸ Dursun Gümüšoğlu, “Bektaşîler Açısından Bektaşîlik Nedir?”, *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2014): 30.

mak üzere nazım-nesir karışık yazılan, genellikle gülbank ve tercedman gibi yan metinlerle desteklenen, yer yer şiirsel bir üslup kullanılarak oluşturulan dinî-irfanî metinlerdir.”²⁹

Bu çalışmada önce edeb kavramı üzerinde durulmuş, sonra üzerinde çalıştığımız yazmada söz konusu edilen edeplere yer verilmiş, daha sonra edeplerin Türk kültüründeki yerine temas edilmiştir. İnceleme bölümü *Burgazi Fütüvvetnâmesi*, *Fütüvet-nâme-i Şeyh Seyyid Huseyn ibni Gaybî* ve incelediğimiz Belge-1’in metinlerinin karşılaştırılmasıyla tamamlanmıştır. Metnin çeviri yazısı ve orijinali de çalışmanın sonuna eklenmiştir.

1. Edeb Kavramı

Arapça bir kelime olan edep, davranıştaki zarafet, incelik, güzel ahlak anlamlarına gelir. Sözlüklerde “terbiye, hüsn-i ahlak ve etvar-ı münasebe”³⁰, “Terbiye. Kavlen, fiilen insanlara lütuf ile muamele etmek. Güzel ahlâk”³¹, “Güzel terbiye, zarafet, iyi ahlak, utanma, usuluk, insanlara güzel söz ve davranışta bulunma”³² şeklinde tanımlanmaktadır. Kelimenin kökeni ve en eski anlamları konusunda farklı görüşler mevcuttur.³³ Adap (اداب) kelimesi ise edeb (ادب) kelimesinin çoğuludur.

Edeb kavramı üzerinde tasavvufun doğuş döneminden itibaren önemle durulmuş ve bu kavramın pek çok tanımı yapılmıştır. İlk sûfiler günlük hayatın hemen her alanında bütün davranışları belli kurallar çerçevesinde düzenlemişlerdir. Tarikatların ortaya çıkışından sonra bu kurallar “âdâb”, “âdâb ve usul”, “âdâb ve erkân” kavramlarıyla ifade edilmiştir.³⁴ Tasavvuf ehli zahiri ve batinî olmak üzere iki türlü edep üzerinde durmuştur. Zahirî edep, her türlü riya, münafık-

²⁹ Özlem Özdemir ve Ali Rıza Özdemir, “Babagân Bektaşiliğinin Kolektif Belleği: Erkânâmeler ve Türkiye’deki Neşri”, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 15/37 (2022): 77.

³⁰ Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989), 83.

³¹ Abdullah Yeğin, *Osmanlıca-Türkçe Lügât*, (İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları, 1978), 117.

³² Doğan Kaya, *Türk Dünyası Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), 315.

³³ Mustafa Çağrıncı, “Edeb”. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 10: 412.

³⁴ Süleyman Uludağ, “Tasavvuf”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 414.

lık ve yağcılıktan uzak durmayı esas alır. Bâtını edep ise kalp temizliği ve irade güçlülüğünü ifade eder.³⁵ Cebecioğlu'nun yerinde belirttiği üzere edepler sünnetleri, sünnetler vacipleri, vacipler de farzları güçlendirmek, farzlar ise imanı korumak içindir.³⁶

Bektaşî edebi, “eline, beline, diline sahip ol” şeklinde özetlenmiştir.³⁷ Bu anlayış Kızılbaş Buyruklarında da yerini almıştır.³⁸ Bektaşî arifleri hem zahir hem de batın edebiyatıyla edeplenmek gerektiğine vurgu yapmışlardır. Yola yani tarikata zeval getirmemek için edeplenmek, yani içinde kötülük bırakmamak gerekir. Zahir tene, batın ruha işaret etmektedir. Bu ikisi bir kuşun iki kanadı gibidir, biri olmadan kuşun uçuşması mümkün değildir.³⁹ Birçok Bektaşî arifinin edep kavramı etrafında söylenmiş çok sayıda eseri vardır. Özdemir'e göre Alevi-Bektaşî yolunda “edep-erkân” kullanımını genel olarak adabı, edep de “alçakgönüllülük ve incelik içeren davranışları”⁴⁰ ifade eder.

Bu makalenin konusu olan ve *Fütüvetnâme-i Şah-ı Merdân'dan çıkarılmıştır* başlığı altında sıralanan edepler, bireyin hayatın günlük akışı içerisinde içinde bulunduğu ortamlardaki hal ve hareketlerine yöneliktir. Adabımuaşeret yani görgü kuralı da diyebileceğimiz edepler, “bireylerin ve toplum kesimlerinin birbirine karşı olan sevgi ve dostluk duygularını güçlendirici medenî ve ahlakî davranışları, nezaket ve görgü kurallarını”⁴¹ ifade etmektedir. Buna göre adabımuaşeret, klasik İslam kaynaklarında gördüğümüz ama daha çok Osmanlı Devleti'nin özellikle Batılılaşma sürecinde kullanımını yoğunlaşan bir terimdir.

2. Eserde Yer Alan Edepler

Edep, Bektaşî tarikatında çok önemli bir yere sahiptir. *Fütüvetnâme-i Şah-ı Merdân'dan çıkarılmıştır* başlıklı eserde bildirildiğine göre toplamda yedi yüz dört adap vardır. Eserde bunlardan yüz yirmi

³⁵ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 180-181; Kaya, *Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Sözlüğü*, 315.

³⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 180-181.

³⁷ Kaya, *Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Sözlüğü*, 315.

³⁸ Rıza Yıldırım, *Menâkıb-ı Evliya (Buyruk): Tarihsel Arka Plan, Metin Analizi, Edisyon-Kritik Metin*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 373.

³⁹ Ahmet Yılmaz Soyzer, *Hünkâr: Ansiklopedik Bektaşîlik Sözlüğü* (İstanbul: Post Yayınları, 2019), 157.

⁴⁰ Ali Rıza Özdemir, “Alevi-Bektaşî Yolunda Anlam ve Özellikleriyle “Erkân” Kavramı”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD) XIX/37* (2021): 122.

⁴¹ Fatma Tunç Yaşar, “Adâb-ı Mu'âşeret”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), C. Ek 1/34.

dört tanesinin bildirilmesiyle yetinileceği söylenmiştir. Ne var ki, belirtilen bu yüz yirmi dört edebın tamamı da eserde yazılmamıştır. Yemek yeme ile ilgili 12, su içme ile ilgili 3, konuşma ve söz söyleme ile ilgili 4, kıyafet giymekle ilgili 5, evden çıkmakla ilgili 4, yolda yürüme ile ilgili 8, mahallede yürümeyle ilgili 4, pazarda yürümeyle ilgili 5, hasta ziyareti ile ilgili 5, 'azaya (taziyye) gitme ile ilgili 6, kabir ziyareti ile ilgili 4 olmak üzere toplam altmış (60) edep yazılmıştır. "Nesne satın alma" ile ilgili 3 ve "eve nesne getirmek"le ilgili 3 edep yazılmamıştır. Yazılmayan diğer edeplerin 3 tanesi "konukluğa varmak", 5 tanesi "beyler huzuruna çıkmak", 3'ü "teferrüce varmak" (gezintiye çıkmak), 3'ü "âdem çağırmağa varmak", 6'sı "hamama gitmek", 10 tanesi "su dökmek", 4'ü "yataкта yatmak", 3'ü "yataktan kalkmak", 2'si "bardağa su koymak", 2'si "ayakkabı çevirmek", 3'ü "mescide girmek", 3'ü "mescitte oturmak", 3'ü "mescitten çıkmak"la ilgilidir. "Eve gitmek" ve "oturmak"la ilgili 8 edep ise yazılmamıştır.⁴²

⁴² İncelediğimiz metinde 60 edebe yer verilmiştir. Metnin karşılaştırmasını yaptığımız Fütüvet-Nâme-i Şeyh Seyyid Huseyn ibni Gaybî fütüvetnamesi'nde Gölpınarlı, incelediği Ankara nüshasında edeplerin altmışının sıralandığını, nüshanın burada bittiğini belirtmiştir. Pala tarafından incelenen *Burgazi Fütüvetnamesi*'nde edeplerden bazıları Belge-1 ile farklılık arz etmektedir. Belge-1'de eksik olan kısım ile Burgazi Fütüvetnamesinde yer alan edeplerden ortak olanların bir kısmı şöyledir: "Nesne satın almakda üç edeb vardır evvel satıcıya yumşak söyleye ikinci çasını azacuk ala belki hiç almaya üçüncü aldığı nesneyi girü virmeye... Eve nesne getürmekde üç nesne vardır evvel etegine koymaya ikinci halka karşı aşikare getürmeye üçüncü eve varmayınca ol ta'andan yemeye... Konukluğa varmakda üç edeb vardır evvel kığırmağa gelen kişinin önince yürümeye ikinci yiyecek mi var diyü sormaya üçüncü ta'andan sonra çoğ oturmayaya... Beğler katına varmakda biş edeb vardır evvel bi-vakt varmaya ikinci varıcak ikramıla tapu kıla üçüncü irak otura dördüncü çok söylemeye bişinci çok yimeye... Teferrüce varmakda üç edeb vardır evvel fesad ehliyle yürümeye ikinci çok söylemeye üçüncü kimseniün ekinin basmaya ve hasarat itmeye... Adem okıya varmakda üç edeb vardır evvel selam vire ve tapu kıla ikinci başmağın önine çevüre üçüncü kendü önce yürüye. Hammama girmekde sekiz edeb vardır evvel kimse tubbanın görmeye ikinci elin üç kez yumadın havza şokmaya üçüncü dizinden yukarusın ve göbeginden aşağısın kimseye göstermeye dördüncü futasın şişüp oturmayaya bişinci gülmeye altıncı ırlamaya yidinci kimseyile çekişmeye sekizinci bedenin kimseye takındurmaya. Hammamda hizmet kılmakda üç edeb vardır evvel üç kez Allahuekber diye ikinci yudugı kişinin üstine derin tamlatmaya üçüncü sağ yanından başlaya... Döşeğe yatmakda dört edeb vardır evvel sol yanından geçe ikinci ve sağ yanında otura üçüncü üç kez istiğfar getüre Emirü'l-mü'minin 'Ali kavlinde on kez ayıda dördüncü taharetsiz yatmaya... Döşekden turmakda iki edeb vardır evvel sağ yanına döne ikinci اما الحمد للشور واليه نتا ايما diye... Bardağa su koymakda iki edeb vardır su koyarken yabane dökmeye ikinci toldurduğı vakt ağzın serpe... Başmak çevürmekde iki adab vardır evvel başmağı sol eliyle çevüre ikinci konuk geymeyince kendü geymeye." (Pala, 2007: 228-231)

2.1. Yemek Yeme ile İlgili Olan Edepler

- 1-Sağ dizi dikip, sol dizi üzerine oturmak.
- 2-Ekmeğin lokmalarını küçük küçük kesmek ve kimsenin önünden lokmasını almamak.
- 3-Yemeği ağzına aldığı anda ilk önce sağ yanıyla çiğnemek.
- 4-Yemeği çabuk yemek.
- 5-Ağzında lokma varken konuşmamak.
- 6-Kimsenin yediğiyle ilgilenmemek.
- 7-Başını, vücudunu kaşımamak.
- 8-Ekmeği ısırıp yemeğe batırmamak.
- 9-Ağır söz söylememek ve kahkaha ile gülmemek.
- 10-Her yemeğe saygı gösterip, vakar ve yumuşaklık göstermek. (Acelecilikten sakınmak, yemeği zarif bir şekilde yemek)
- 11-Yemeğin artıklarını kendi önüne koymak.
- 12-Yemekten sonra ellerini yıkamak.

2.2. Su İçme ile İlgili Edepler

- 1-Bardağı iki eliyle tutmak.
- 2-Kanıncaya (?) kadar içmek. (Bu edepte bahsedilen kanıncaya kadar içmek günümüzde anladığımız şekilde kana kana içmek şeklinde değil, vücudun ihtiyacı kadar içmek şeklinde değerlendirmek daha doğru olacaktır.)
- 3-Üstüne dökmemek.

2.3. Konuşma ve Söz Söyleme ile İlgili Edepler

- 1-Ağzından tükürük saçılacak şekilde katı katı söz söylememek.
- 2-Kişiyi konuşurken çevreye bakmamak.
- 3-Hitap ederken "sen-ben" şeklinde konuşmamak.
- 4-Konuşurken el hareketi ile anlatmamak.

2.4. Kıyafet Giyme ile İlgili Edepler

- 1-Sağ yanından eğnine ala sağ yanından elini sokarak giymek.
- 2-İmâmesin otururken sarmamak.
- 3- Diz donunu (iç donu) ayakta giymemek.
- 4-Ayakkabısını sağ ayağından başlayarak giymek.
- 5-Ayakkabılarını çıkarırken sol ayağından başlayarak çıkarmak.

2.5. Evden Dışarıya Çıkmak ile İlgili Edepler

- 1-Evin eşiğinden dışarıya sol ayağını basarak çıkmak.

2-Dışarı güle güle çıkmamak.

3-Yukarıya bakmamak.

4-Allah'ın adını anarak çıkmak.

2.6. Yolda Yürüme ile İlgili Edepler

1-Sert sert yürümemek.

2-Canlılara dikkat ederek yürüme onların üzerine basmamak.

3-Dört tarafa baka baka yürümemek.

4-Taştan taşa atlamamak.

5-İrilmemek.

6-Kimsenin ardınca bakmamak.

7-Kendinden büyük olanın önünce yürümemek.

8-Bir kişiyle giderken başka işle meşgul olup onu bekletmemek.

2.7. Mahallede Yürüme ile İlgili Edepler

1-İşi olmayan mahalleye gitmemek.

2-Karşıdan gelen kişiye yakın yürümemek.

3-Baca, pencere ve açık kapılara bakmamak.

4-Çocuklara uymamak.

2.8. Pazarda Yürüme ile İlgili Edepler

1-İnsanlara omuzunu vurup yürümemek.

2- Uzaktaki kişileri çağırarak (yüksek sesle bağırap insanları rahatsız etmemek).

3-Pazarda muhabbet edip kahkaha ile gülmemek.

4-Yerlere tükürüp sümürmemek.

5-Yürürken herhangi bir şey yiyip içmemek.

2.9. Hasta Ziyareti ile İlgili Edepler

1-İkinci namazından sonra ziyarete gitmemek.

2-Güler yüzle hastanın yanına gitmek.

3-Sol yanından dolanıp sağ yanına oturmak.

4-Çok oturmamak (ziyareti kısa tutmak).

5-Kişi için dua edip kalkmak.

2.10. 'Azaya Gitme ile İlgili Edepler

1-Tülbendin bozmamak ve yere vurmamak.

2-Elin göğsüne vurmamak.

- 3-“Azamallahü ecreke”⁴³ demek.
- 4- Çok ağlamamak.
- 5- “İnna lillahi ve innâ ileyhi râci’ün”⁴⁴ demek.
- 6-“Sabredin” diye öğüt vermek.

2.11. Kabir Ziyareti ile İlgili Edepler

- 1-Tekbir getirmek.
- 2 Fatiha ve Tekâsür surelerini okumak.
- 3-Mağrurane yürümek.
- 4-Tükürmemek, sümükürmemek.

3. Metnin Türk Kültürü Bakımından Önemi

Bektaşî tarikatı, etkili olduğu bölgelerde Türk kültürünü ve geleneklerini yaymıştır. Üzerinde çalıştığımız belge de Türk milletinin toplumsal karakteristiğini yansıtan davranış şekilleri bakımından değerlendirilmelidir. Buna göre, metinde yer alan edeplerin hemen hemen tamamının tarihi süreçte Türkler arasında geçerli olan gelenek ve edep kuralları ile uyumlu olduğu söylenebilir. Bu başlık altında incelenen metinde yer alan edepler, Türk kültüründeki bazı görgü kuralları ile örnekleme yaparak karşılaştırılacaktır. Türklerin İslamiyet’e geçiş döneminde Yusuf Has Hacib tarafından kaleme alınan ve Türk edebiyatında ideal insanın özelliklerini ortaya koyan ilk eserlerden olan *Kutadgu Bilig* ve konuyla ilgili başka eserler ile incelediğimiz Belge-1 ile birlikte değerlendirilecektir. Bu karşılaştırma, metnin Arnavutluk’ta yaşayan Bektaşîler tarafından hazırlanmış olmasıyla birlikte Türklerin hâkim olduğu coğrafyalarda ahlak ve kültür unsurlarının Bektaşîlik kanalıyla büyük bir yayılım gösterdiğini ortaya koymasına bakımından önemlidir.

İslami dönem Türk düşünce yaşamının en eski edebi örneklerinden biri olan *Kutadgu Bilig* adlı eser, kültürümüzün aynası gibidir ve pek çok toplumsal meseleyi konu edinir. Bu esere göre doğadaki düzenin temeli edeptir. Edep, bireyin doğayı bilmesi ve ona uygun şekilde davranarak yaşamını doğaya uyumlu şekilde sürdürebilmesidir. Böyle bir kişi hastalık, olumsuzluk ve kötülüklerden korunacaktır.⁴⁵ *Kutadgu Bilig*’de edebe dikkat etmenin öneminden bahsedilir ve

⁴³ “Allah sevabınızı arttırsın.”

⁴⁴ Bakara suresi 156. ayetinde geçmektedir. “...Biz Allah’ın kullarıyız ve biz O’na döneceğiz.”

⁴⁵ Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig*, Hz. Çetin Şan ve Serap Tuba Yurteser (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2006), 789-793.

her şeyin bir usulü adabı olduğu, edebe tam olarak uyanların yüzünün güleceği dile getirilir.⁴⁶ Eser yeme-içme, konuşma, bireysel ilişkiler, toplumsal yaşamdaki sorunların çözümü vb. konularda bilgi içerir.

Kutadgu Bilig'de yer alan yeme-içme ile ilgili dikkat edilmesi gereken hususlar, incelediğimiz metin ile uyum göstermektedir. *Kutadgu Bilig*'de bireyin özellikle dost ve akrabalar tarafından düzenlenen yemek davetlerine ve ölü aşı gibi merasimlere katılması gerektiği⁴⁷ ve yemek esnasında edepli olması⁴⁸ açıkça tembihlenir. *Kutadgu Bilig*'de yeme-içme ilgili edep, yemeğe besmele ile başlamak, sağ elle yemek, kendi önünden alıp başkalarının önündeki yemeğe uzanmamak, obur gibi çok hızlı yemekten sakınıp çok da yavaş ve nazlı olmamak, yemeği ufak ufak bölüp ısırarak çiğnemek, yemek esnasında insanların huzurunu kaçırmamak, biri sorarsa cevap vermek, sözü uzatmamak olarak sıralanır.⁴⁹ Bu hususlar, incelenen *Fütüvetnâme-i Şah-ı Merdân'dan çıkarılmıştır* adlı eserdeki kimsenin önünden lokmasını almamak, yemek artıklarını kendi önüne koymak, yemeği çabuk yemek ve yemeğe saygı göstermek, ekmeğin lokmalarını küçük küçük kesmek, kimsenin yediğiyle ilgilenmemek, ağızda lokma varken konuşmamak maddeleri ile örtüşmektedir. Türk kültüründe, en yaygın oturma biçimi tek dizin üzerinde olacak şekilde oturmaktır.⁵⁰ Özellikle yer sofrasında yemek yemenin yaygın olduğu dönemlerde sofrada bu şekilde oturduğu bilinmektedir. İncelenen metinde de yemek sırasında tek diz üzerine oturulmasının uygun olduğu bildirilmiştir. Bunun da sağ dizi kaldırıp sol dizin üzerine oturulması şeklinde gerçekleştirilmesi tavsiye edilmiştir.

Kutadgu Bilig'de yemek konusunda ölçülü olmanın, sınırları korumanın önemine de değinilir ve boğazına düşkün kişi hayvana benzetilir.⁵¹ Yeme ve içme noktasında ölçülü olmanın gereği, yalnızca *Kutadgu Bilig*'de değil farklı kaynaklarda da karşımıza çıkar. Örneğin, *Hüsn-i Ahlak ve Merasim-i Teşrifat* adlı güzel ahlak ve görgü kuralı kitabında sağlıklı yaşamak isteyen kişilerin henüz çocukluk döneminden itibaren yemek hırsından uzak durması gerektiği, beden

⁴⁶ Arat, *Kutadgu Bilig*, 789.

⁴⁷ Arat, *Kutadgu Bilig*, 785.

⁴⁸ Arat, *Kutadgu Bilig*, 717-718.

⁴⁹ Arat, *Kutadgu Bilig*, 717,787-789.

⁵⁰ Aysun Dursun, *Türk Halk Hukuku*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016), 211.

⁵¹ Arat, *Kutadgu Bilig*, 813.

ihtiyacına yetecek ölçüde yemenin önemi vurgulanır.⁵² Bu yeme biçimi, incelediğimiz eserdeki yemek yeme ile ilgili genel kurallarla örtüşmektedir. Yine güzel ahlakı konu edinen *Tariku'l-Edeb* adlı eserde de ekmeği ısırp yemeğe dokundurmak ya da bandırmanın, yemek yiyenin ağzına bakıp nasıl yediğiyle ilgilenmenin⁵³ Türk kültüründe olumsuz olarak nitelendirilen davranışlardan olduğu bildirilmiştir. Yemekten sonra el yıkamak ise olumlu davranışlardan biri olarak değerlendirilir.⁵⁴ Bu durumlar da Belge-1'de yer alan edeplerle ortaktır.

Belge-1'de yer alan yürüme ile ilgili edepler de kültürümüzle paraleldir. Kültürümüzde yolda gürültülü şekilde yürümek, yürürken çevreye rahatsızlık vermek, göze hâkim olamayıp bakılmaması gereken yerlere bakmak uygun görülmemektedir. Metinde, yolda yürüme ile ilgili edeplerden beşincisi “irilmemek”tir. İrilmemek ifadesi burada, böbürlenerek, üstünlük taslayarak mağrur bir şekilde yürümeyi ifade eder. *Kutadgu Bilig*'de de kabadayı, kibirli ve mağrur kişilerin hoş karşılanmadığı ve bu kişilerin de sonunda öleceği dile getirilir.⁵⁵ Belge-1'de ayrıca kişinin kendinden büyük olanın önünde yürümemesi gerektiği hususu da kültürümüzle paralel bir davranıştır. Kültürümüzde de yürüme esnasında ölçülü ve terbiyeli olunması, yaşça ve makamca büyük kişilere yol verilmesi ve onlardan bir miktar geride kalacak şekilde yürünmesi⁵⁶ tembihlenir. Türk gelenek ve değerlerine göre bir kişi yürüdüğü esnada yavaş olmalı, arkasına ya da başkalarının evine bakmamalı, yola bakarak yürümelidir. Sokakta bağırarak, önündekileri, özellikle de yaş ve mertebe bakımından kendinden büyükleri ezerek ileri geçmek edep dışı davranışlar olarak kabul edilir.⁵⁷ Bu değerler ele aldığımız metinde de bildirilmiştir. Yürüme ile ilgili edeplerden olan kibirli ve mağrur yürümek eylemi, kabir ziyaretinde de geçerlidir. Kişi kabir ziyareti sırasında alçak gönüllü davranmalı, her canlının ölümü tadacağına bilincinde olarak kabirde yatanlar karşısında tevazu sahibi bir hale bürünmelidir.

Ses tonunun kullanılması ve konuşma sırasındaki hâl ve tavırlar hem kişinin kültürel seviyesini belirleyen hem de karşısındaki ile ilişkisinin ne durumda olduğunu, ona karşı olan duygu ve düşüncelerini ortaya koyan bir işarettir. Bireyin karakteristik özelliklerini ve toplum bünyesindeki konumunu ortaya koyan konuşma faaliyeti de

⁵² Yusuf Gökkaplan, *Karamanlıca Güzel Ahlak ve Görgü Kuralları Kitabı-Hüsn-i Ahlak ve Merasim-i Teşrifat* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2023), 111.

⁵³ Halil Çeçen, “Tariku'l-Edeb'de Değerler Eğitimi”, *Elektronik Eğitim Bilimleri Dergisi* 6/11 (2017): 31.

⁵⁴ Çeçen, *Tariku'l-Edeb'de Değerler Eğitimi*, 30.

⁵⁵ Arat, *Kutadgu Bilig*, 823.

⁵⁶ Gökkaplan, *Kitabu-Hüsn-i Ahlak ve Merasim-i Teşrifat*, 165, 169.

⁵⁷ Çeçen, *Tariku'l-Edeb'de Değerler Eğitimi*, 31-32.

Bektaşî tarikatında belirli şekillerde kalıplaştırılmıştır. Belge-1’de konuşurken ağızdan tükürük saçacak şekilde kaba konuşmak, konuşulan kişinin yüzüne bakmadan hitap etmek, senli benli konuşup mesafeyi korumamak, uzaktaki birine seslenirken bağırarak hitap etmek, Pazar yeri gibi kalabalık ortamlarda boş boş konuşup kahkaha ile gülmek edepsizlik olarak nitelendirilmiştir. Bektaşî tarikatında olduğu gibi genel olarak Türk kültüründe de konuşma eylemi çeşitli davranış kalıplarıyla sınırlandırılmıştır. Türk kültürünün kaynaklarından olan ve erkânnamelerle büyük benzerlikler içeren fütüvvetnamelerde de konu ile ilgili tavsiye niteliğindeki esaslar bildirilir. Sözgelimi, *Sabuncuoğlu Şerefeddin Fütüvvetnamesi*’nde özellikle tarikat bünyesinde topluma önderlik edecek olan kişilerin buldukları konuda edeple oturup edeple davranması, kahkaha ile gülmemesi, yola aykırı söz ve davranışlardan kaçınması, tatlı sözlerle halka hitap etmesi önerilir.⁵⁸ *Kutadgu Bilig*’de kişinin özellikle toplum içerisinde ve mevki olarak yüksek insanların arasında gereksiz ve boş konuşmalarla gördüğü ve duyduğu her şeyi dile getirmemesi, zevzek olmaması, tatlı söz söylemesi, sohbet esnasında gözüne ve nefesine hâkim olup muhatabından başka yere bakmaması, yalan, dedikodu ve kibirli konuşmalardan uzak durması; gammazlık etmemesi, gürültüyle boğazını temizlememesi, tükürmemesi, yüksek sesle kahkaha atmaması, konuşmanın yanı sıra dinlemeye de önem vermesi gerektiği açıkça belirtilmiştir.⁵⁹ Bu metinlerde yer alan konuşma adabı konusundaki uyarı ve edepler tamamen paraleldir.

İncelenen yazmada bir başka nokta da hasta ziyareti esnasındaki davranışlara dairdir. Buna göre kişinin hasta ziyaretine ikinci vakitten sonra gitmemesi, ziyaret sırasında güler yüzlü olması, hastanın sağına oturması, çok oturmuyarak dua edip kalkması beklenmektedir. Bu davranışlar da Türk kültürü ile paralellik göstermektedir. Yazmada geçen “İkinci namazından sonra ziyarete gitmemek” ifadesi ile ziyaretin gün içerisinde uygunsuz vakitlerde gerçekleştirilmemesi gerektiği düşünülebilir. Çok oturmamak ifadesi ile ise hastanın özel durumundan dolayı uzun ziyaretlerden rahatsızlık duyabileceği için ziyareti vakitlice sonlandırmak gerektiği ortaya konulmaktadır. Ziyaret süresini kısa tutmak gerektiği gibi edepler hem Türk kültüründe hem de İslam inanışlarında ortaktır.

Yazmada “Azaya gitme ile ilgili edepler” başlığı altında sıralanan edepler kişinin ölüm sonrasında taziye verirken nasıl davranması gerektiği ile ilgilidir. Buna göre kişi bu tür bir olay sonrasında taziye

⁵⁸ M. Fatih Köksal - Bünyamin Ayçiçeği, *İki Fütüvvetnâme- Sabuncuoğlu Şerefeddin Fütüvvetnâmesi, Bursalı Hoca Cân Fütüvvetnâmesi* (Ankara: T.C. Ticaret Bakanlığı Yayınları, 2020), 110-111.

⁵⁹ Arat, *Kutadgu Bilig*, 713-715, 879, 1087.

sırasında daha ziyade sabırlı ve sakin davranışlar sergilemeli, ölçülü davranmalıdır. İncelenen yazmada konu ile ilgili belirtilen edepler (çok ağlamamak, elini göğsüne vurmamak, sabır öğütlemek) bunun bir göstergesidir. Bu davranışların özellikle eski Türk kültürü ile farklılık arz ettiği söylenebilir. Yazılı ve sözlü pek çok kaynakta eski Türk kültüründe ölüm sonrası uygulamalarda ölünün ardından duyulan yoğun acı sonucu abartılı yas davranışları sergilendiği bilinmektedir. Hatta bununla ilgili bazı davranışlar kalıplaşarak bir gelenek halini almıştır. Buna göre yas sürecinde yüksek sesle ağıt yakma, yüz tırnaklama ve yırtma, saç yolma gibi davranışlar beklenen davranışlardır.⁶⁰ Yazmada ele alınan söz konusu edepler bu davranış kalıpları ile tezat oluşturmaktadır.

4. Metin Farklılıkları

Üzerinde çalıştığımız metnin *Şeyh Seyyid Hüseyin İbn Gaybi Fütüvvetnamesi* ve *Burgazi Fütüvvetnamesi* ile büyük benzerlikleri vardır. Metin, *Şeyh Seyyid Hüseyin İbn Gaybi Fütüvvetnamesi* ile daha büyük benzerlikler göstermektedir. Zamandizimine baktığımızda *Burgazi Fütüvvetnamesi*'nin bazı yerlerine ekleme yapıp bazı yerlerinin çıkarılmasıyla eldeki metinlerin üretildiği anlaşılmaktadır.

Karşılaştırdığımız metinlerin edeplerle ilgili giriş kısımlarında *Burgazi Fütüvvetnamesi*'nin zamanla genişletildiği ve ek bilgilerle desteklendiği gözlenmiştir. *Burgazi Fütüvvetnamesi*'nde bir hadis ve Mevlana'dan bir alıntıyla konuya giriş yapılmıştır. *Şeyh Seyyid Hüseyin İbn Gaybi Fütüvvetnamesi*'nde konuya giriş kısmı *Burgazi Fütüvvetnamesi*'ne göre hayli zengindir. Üzerinde çalıştığımız metin ise *Burgazi Fütüvvetnamesi*'nden daha geniş, *Şeyh Seyyid Hüseyin İbn Gaybi Fütüvvetnamesi*'nden daha azdır. Her üç metinde de Mevlana'ya ait bir rubaiye yer verilmiştir.

Söz konusu çalışmaların tamamında edeplerle ilgili kısımlar çok büyük oranda birbirine benzemektedir. Üç yazma eserde yer verilen edeplerin içeriğinde ve sıralamasında kimi ufak farklılıklar gözlenmiştir. Bu benzerlikler ve farklılıklar aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

	<i>Fütüvvetnâme-i Şah-ı Merdân'dan çıkarılmıştır</i> (1 Şubat 1897)	<i>Şeyh Seyyid Hüseyin İbn Gaybi Fütüvvetnamesi</i> (15. yy)	<i>Burgazi Fütüvvetnamesi</i> (13. yy)
--	--	---	---

⁶⁰ Özlem Özdemir, "Kazak Türklerinin Destanlarında Geçiş Dönemlerine Bağlı İnanış ve Uygulamalar", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/45 (2021), 43-44.

Yemek yeme ile ilgili edepler	1- Sağ dizin diküb sol dizi üzerine (بامبرتع) otursa tecviz itmişler amma diz çökmed hod makbuldür.	1- Sağ dizin diküp sol dizi üzerine otura, ve murabba' otura. -tecviz itmişler; diz çökmek hod makbuldür.	1- Sağ dizin yukarı dike, sol dizin aşağı koya, otura.
	2- Lokma(yı) küçük kese kimsenin önünden almaya	2- Lokmayı kiçi kese, - kimse öninden almaya.	2- Lokmayı çeğneyicek evvel sağ yanıbirle çeyneye.
	3- Ağzına lokma(yı) koydukda evvel sağ yanıyla çiğneye	3- Ağzına koydukda lokmayı evvel sağ - yanıyla çeyneye.	3- Lokmayı kiçi kese
	4- Tiz yiye dökmeye bulaşdırmaya damlatmaya.	4- Tiz yiye, dökmeye, bulaşdırmaya, damlatmaya.	4- Temiz yiye, ya'ni iki elin bulaşdırmaya ve dökmeye
	5- Lokma ağzında iken söz geleceği(?) Eylemeye.	5- Lokma ağzındayiken söz kelecı eylemeye.	5- Honı ağzındayiken hiç söz kelecı eylemeye. Eger ol söz gevher dahı olursa söylemeye
	6- Kimsenin lokmasını gözetmeye.	6- Kimsenün lokmasını - gözetmeye,	6- Hiç kimsenin yidiği lokmayı gözetmeye
	7- Başın gövdesin kaşımaya.	7-Başın, gevdesin kaşımaya, taam yiyici çevreye çevre - bakmaya.	7- Başını kaşımaya, ya gövdesin dahı ve çevreye yana bakmaya
	8- Etmeği ısırub aşabatırmaya	8- Etmeği ısırub aşabanmaya.	8- Etmeği ısırub aşaağa bırakmaya
	9- Katı katı söylemeye ve kakhâ ile gülmeye.	9-Katı-katı söylemeye ve kakhahayıla gülmeye.	9- Ve gülmeye, sözün arkun söyleye
	10- Her ta'ama 'izzet idüb te'ennî eyleye.	10- Her taama izzet idüp, - teenniyle yiye.	10- Tekellûf ve izzet birle yiye
	11- Şol nesne ki yabana atılacaktır(?) Kab gibi anı kendi önüne koya.	11- Şol nesne ki yabana birağacaktır, sügük gibi, - kap gibi, anı kendü önüne kaya.	11-Şol nesne kim yabana bağuracaktır, süngük gibi ve buna benzer ne varısa kendü önüne koya
	12- Ta'amdand sonra ellerin yuya.	12- Taamdan sonra elin yuya ve sile.	12- Taamdan sonra elinn yuya ve sile.
Su içme ile ilgili edepler	1- Bardağı iki eliyle tuta	1- Bardağı- iki eliyle duta.	1- İki eliyle tuta,
	2- Kanınca içe	2- Kekince içe.	2- kekince içe, ya'ni dinlenü dinlenü
	3- Üstüne dökmeye	3- Üstüne dökmeye.	3- Üstine dökmeye.

Konuşma ve söz söyleme ile ilgili edepler	1- Katı katı söylemeye ağzı yarı saçılmaya	1- Katı-katı söylemeye kim ağzı yarı saçılmaya.	1- Katı söylemeye kim ağzından yarı sıçramaya
	2- Âdemle söyleşirken çevre çevre bakmaya	2- Ademile söyleşürken çevre - çevre bakmaya.	2- Bir kişiyle söyleşürken çevre yana bakmaya
	3- Sen ben deyü söylemeye	3- Sen-ben diyü söylemeye, siz-biz diyü lütf ile söyleye.	3- Sen ben diyü söylemeye, siz biz diye
	4- Eliyle söylemeye.	4- Eliyle söylemeye.	4- Eliyle söylemeye.
Kıyafet giyme ile ilgili edepler	1- Sağ yanından eğnine ala sağ yenin elin soka	1-Sağ yanından eğnine ala, sağ yinine elin soka.	1- Sağ yanından eğnine ala
	2- İmâmesin otururken sarmaya	2- İmamesin otururken sarmaya.	2- İkinci, sağ yanın soka, andan sol yanın soka
	3- Diz donun ayakda dururken giymeye	3- Diz donın uru-dururken giymeye.	3- Dülbendin otururken sarmaya
	4- Pabuçların giyicek evvel sağ ayağına giye	4- Başmağın giyicek evvel sağ ayağına giye.	4- Diz donın uru(duru)rken giymeye
	5- Pabuçların çıkarın-cak evvel sol ayağın çıkara	5- Başmağın – çıkarı-cak evvel sol ayağın çıkara.	5- Evvel sağ ayağı paşmağın geye, çıkarı-cak sol ayağın çıkara
Evden dışarıya çıkmak ile ilgili edepler	1- Eşiğinden taşra sol ayağın basa	1- İşikden daşra sol ayağın basa.	1- Eşikden daşra sol ayağın
	2- Güle güle çıkmaya	2- Güle-güle çıkmaya.	2- Güle güle çıkmaya
	3- Yukarıya bakmaya tekebbürlükdür	3- Yukarı bakmaya, tekebbürlükdür.	3-Kaygu kaygu (kakı-yu kakıyu) çıkmaya
	4- Tanrı adın iderken çıka	4- Tanğrı adın aydı-çıka.	4- Yukarı bakmaya, ya'ni tekebbürlükdür, Tanğrı adın ana.
Yolda yürüme ile ilgili	1- Katı katı yürümeye	1- Katı-katı yürümeye.	1- Kati kati yürümeye
	2- Kanvarcıkları gözede basmaya	2- Canavarcukları gözede, basmaya.	2- Gözede, canavarcuklara basmaya
	3- Dört yana baka baka gitmeye	3- Dört yana baka-baka gitmeye.	3- Dört yana baka baka yürüye

	4- Taşdan taşa seğırtmeye	4- Taşdan taşa seğırtmeye.	4- Taştan taşa seğırtmeye
	5- Ayrılmaya	5- Irlamaya.	5- Yoldan ırlmaya
	6- Kimsenin ardınca bakmaya	6- Kimsenün ardınca bakmaya.	6- Kimsenün ardunca bakmaya.
	7- Kendiden ulu olanın önünce yürümeye	7- Kendüden - ulunun önünce yürümeye.	7- Kendüden ulunun onince gitmeye
	8- Bir kişiyle giderken bir işe meşgul anı bekletmeye	8- Bir kişiyle giderken - bir işe meşgul olup anı muntazır kılmaya.	8- Bir kişiyle giderken bir işe meşgul olmaya anı muntazar eyleyüb
Mahallede yürüme ile ilgili edepler	1- İşi olmadık mahalleyle yürümeye	1- İşi olmadık mahalleyle yürümeye.	1- İşi olmadığı mahalleyle varmaya
	2- Karşudan gelen kişi yakın yürümeye	2- Karşudan - gelen kişiye yakın yürümeye.	2- Karşudan gelen kişiye yakın yürümeye
	3- Bacalara ve pencerelere ve açık kapulara bakmaya	3- Bacalara ve pencerelere, - açık kapulara bakmaya.	3- Bacalara ve pencerelere ve açık kapulara bakmaya
	4- Oğlancıklara uyma	4-Oğlancuklara uymaya	4-Oğlancıklara uymaya
Pazarda yürüme ile ilgili edepler	1- Omuzunu kimseye urmaya ya'ni ilişmeye	1- Omuzunu kimseye urmaya, ya'ni ilişmeye.	1- Omuzunu kimseye urmaya, yani (itişmeye)
	2- Iraktaki kişileri çağırılmaya	2- Irakdağı kişilere çağırılmaya.	2- İştirmeyen irakdağı kişilere çağırılmaya
	3- Pazarda laf itmeye kahkahâ ile gülmeye	3- Bazarda -lağ itmeye, kahkahayıla gülmeye.	3- Bazarda (katı) gülmeye, (dahı) lağ itmeye
	4- Tükürmeye süm-kürmeye	4- Tükürmeye, süm-kürmeye.	4- Tükürmeye, süm-kürmeye
	5- Yürürken nesne yimeye içmeye	5- Nesne yimeye, içmeye, yürürken.	5- Yimeye, içmeye
Hasta ziyareti ile ilgili edepler	1- İkinci namazından sonra varmaya	1- İkündü namazından sonra varmaya.	1- İkündü namazın-dan sonra varmaya
	2- Güler yüzle gire	2- Güler yüz ile gire.	2- Güle güle gire
	3- Sol yanından dolana sağ yanına otura	3- Sol yanından dolana, sağ yanına - otura.	3- Sol yanından dolana, sağ yanına otura
	4- Çok oturmaya	4- Çok oturmaya.	4- Çok oturmaya

	5- Du'â kılub kalka	5- Dua kılup kalka.	5- Fatiha okuya, tiz kalka.
Azaya gitme ile ilgili edepler	1- Dülbendin bozmaya ve yere urmaya	1- Dülbendin bozmaya ve yire- urmaya.	1- Dülbendin yire urmaya
	2- Elin göğsüne urmaya	2- Elin göğsine urmaya.	2- Elin göğsine vurmaya.
	3- °Azamallahü ecreke diye	3- Azzamallahu ecreke diye.	3- °Azamallahü ecreke diye
	4- Çok ağlamaya	4- Çok ağlamaya.	4- Çok ağlamaya
	5- İnnâ lillahi ve innâ ileyhi râci°ün diye	5- İnnâ lillahi ve innâ ileyhi râci°ün diye	5- İnnâ lillahi ve innâ ileyhi râci°ün diye
	6- Sabr idin diye öğüt vire	6- Sabridün diye, öğüt vire.	6- Sabr kılun diye, öğüt vire.
Kabir ziyareti ile ilgili edepler	1- Tekbir getüre	1- Tekbir getüre, Fatiha okuya ve Elhakümüttekasür suresin okuya	1- Tekbir getüre, andan Fatiha okuya
	2- Fâtiha ve elhakimüt'tekâsür surelerin okuya	2- Arkun-arkun yürüye, tekebbürane yürümeye	2- Arkun arkun yürüye, tekebbürane yürümeye
	3- Yâb yâb yürüye ya'ni tekebbürâne yürümeye	3- Tükürmeye ve süm-kürmeye	3- Tükürmeye ve süm-kürmeye
	4- Tükürmeye süm-kürmeye	4- [Metinde dört edep dese de üç tane sayılmıştır]	4- İrlamaya, Tanrı adın (zikrede)

Tablo 1: *Fütüvvetnâme-i Şah-ı Merdân'dan Çıkarılmıştır, Şeyh Seyyid Hüseyin İbn Gaybi Fütüvvetnamesi ve Burgazi Fütüvvetnamesi Metinlerinin İçerik Bakımından Karşılaştırılması*

Sonuç

Edebe riayet etmek Bektaşî tarikatında çok önemli bulunmuştur. İncelenen metnin Türk kültürüyle, gelenek ve edepleriyle ve bunların Türk edebiyatına yansımalarıyla büyük oranda uyumlu olduğu da açıktır. Bu durum, çalışmamızda farklı eserlerde yer alan kültür özelliklerimizin karşılaştırılması yoluyla ortaya konulmuştur. Bu metin, kültürümüzün Bektaşîlik yoluyla ulaştığı Balkanlardaki bir süreği olarak kabul edilebilir. Zira yazmanın Arnavutluk menşeli olduğu düşünüldüğünde kültürümüzün temel taşlarından olan edep anlayışının Türklerin hâkim olduğu bütün coğrafyalarda benzer şekillerde yer aldığı bu yazma ile yeniden hatırlanacaktır.

Bektaşilik ile ilgili yazılmış eserlerin içerisinde pek çok farklı konu yer alabilmektedir. Bektaşiliğin daha iyi anlaşılabilmesi ve köklerinin ortaya konulabilmesi, Bektaşilikle ilgili hazırlanmış olan eserlerin karşılaştırmalı olarak değerlendirilebilmesi açısından Bektaşilik ile ilgili yazılı kaynakların günümüz Türkçesine aktarılması son derece önemlidir. Bu çalışmada yer alan edeplerin ayet ve hadisler bağlamında değerlendirmesi makalenin hacmini aşacağından bu konunun ayrı bir çalışmada ele alınmasının daha uygun olacağı düşünülmüştür.

Yaptığımız çalışmada bir Bektaşi erkânname-i içerisinde yer alan edeplerle ilgili bölümün fütüvvetnâmelerden alındığı tespit edilmiştir. Fütüvvetnâmeler ile Bektaşi erkânname-i arasındaki benzerlikler konusunda pek çok çalışma vardır. Edepler ile ilgili hususların da fütüvvetnâmelerde yer alan edepler ile neredeyse aynı olduğu görülmektedir. Müstensih zaten *Fütüvvetname-i Şah-ı Merdan'dan çıkarılmıştır* ifadesi ile bu edepleri fütüvvetnâmeden aldığını ifade etmektedir.

Metni yazan müstensih zaman zaman yazım hataları yaptığı gözlenmiştir. Örneğin edeplerin sayısı başlangıçta 704 olarak verilmiş iken daha sonra bu sayının 740 olarak yazıldığı görülmektedir. Bu hataların, ifadelerin birbirine benzemesi dolayısıyla dikkatsizlikten kaynaklandığı düşünülmektedir. Doğrusu, diğer fütüvvetname-lere göre 740 edeptir.

Karşılaştırmalarını yapmış olduğumuz yazmaların ifade farklılıkları, zaman içerisinde dilde meydana gelen değişimleri izleyebilmek açısından önemlidir. Arnavutluk'taki erkânname-i içerisinde yer alan bilgilerin çok daha sonra kaleme alınmış olması ve farklı bir coğrafyada olması dolayısıyla, o yörede bulunan halkın anlayacağı şekilde yazılmış olduğunu söyleyebiliriz. Zaman içerisindeki değişimler veya bölgesel farklılıklar dolayısıyla küçük bazı kelime değişimleri söz konusu olsa da esas metinde yer alan hususların içerik olarak aynen muhafaza edilmiş olduğu açıktır. Bu durum aynı zamanda Bektaşi tarikatının kültürel birikimin gelecek kuşaklara aktarılmasında çok güçlü bir yapısının olduğunu da göstermektedir.

Erkânname-i içerisinde gerek Gölpınarlı'nın neşrettiği nüshada gerekse değerlendirmesini yaptığımız yazmanın ilgili bölümünde, sayılan edeplerin tamamının yazılmamış olduğu görülmektedir. Diğer neşirlerde ise sayılan edeplerin tamamı yazılmıştır. Dolayısıyla müstensih bu bilgileri eksik bir nüshadan istinsah etmiş olduğu da düşünülebilir.

Kaynakça

- Altı, Aziz. "Balkanlarda Bektaşilik". *Uluslararası Hacı Bektaş Veli ve Birlikte Yaşama Kültürü Bilgi Şöleni Bildiriler Kitabı*, (ed. Özlem Özdemir), Eskişehir: Türk Ocakları Eskişehir Şubesi Yayını, 2022, s. 261-287.
- Arat, Reşit Rahmeti. *Kutadgu Bilig*. Hz. Çetin Şan ve Serap Tuba Yurteser, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2006.
- Arsal, Orhan. *Kitâb-ı Fütüvvet (Radavi ? Transkripsiyon-İnceleme-İndeks)*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Belge-1: B-279-112 Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Kütüphanesi.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Çağrı, Mustafa. "Edeb", *TDV İslam Ansiklopedisi*. Cilt 10, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 1996.
- Çeçen, Halil. "Tariku'l-Edeb'de Değerler Eğitimi". *Elektronik Eğitim Bilimleri Dergisi* 6/11 (2017): 22-33.
- Dursun, Aysun. *Türk Halk Hukuku*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016.
- Gökçe, İsmail. *Yahya B. Halil Çoban Birgivi Fütüvvetnâme (İnceleme-Metin-Dizin)*. Yüksek Lisans Tezi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, 2019.
- Gökkaplan, Yusuf. *Karamanlıca Güzel Ahlak ve Görgü Kuralları Kitabı Hüsn-i Ahlak ve Merasim-i Teşrifat*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2023.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11/1-4 (1950): 6-354.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. "Burgâzi ve Fütüvvet-Nâme'si". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15/1-4 (1953): 75-153.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. "Fütüvvet-Nâme-i Şeyh Seyyid Huseyn ibni Gaybî". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 17/1-4 (1955): 73-126.
- Gümüşoğlu, Dursun. "Bektaşiler Açısından Bektaşilik Nedir?". *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 28-33.
- Hasmuça, Fredinant. "Arnavutluk Bektaşiliği". *Türkiye Diyanet Vakfı IV. Uluslararası Öğrenci Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Y.y., 2018, 33-76.

- Hatıpler Çibik, Tuba ve Umaroğulları, Filiz. “Balkanlarda Bektaşilik ve Bektaşi Tekkeleri”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 6/1 (2017): 458-481.
- Kaya, Doğan. *Türk Dünyası Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.
- Noyan, Bedri. *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*, Cilt 8, Ankara: Ardıç Yayınları, 2010.
- Özdemir, Ali Rıza. “Alevi-Bektaşi Yolunda Anlam ve Özellikleriyle “Erkân” Kavramı”. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)* XIX/37 (2021): 111-130.
- Özdemir, Özlem. “Kazak Türklerinin Destanlarında Geçiş Dönemlerine Bağlı İnanış ve Uygulamalar”. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/45 (2021): 23-47.
- Özdemir, Özlem ve Özdemir, Ali Rıza. Babagân Bektaşiliğinin Kolektif Belleği: Erkânameler ve Türkiye’deki Neşri. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 15/37 (2022): 72-90.
- Pala, Ayhan. *Burgazî Fütüvvetnâmesi Transkripsiyon ve Değerlendirme*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1983.
- Pala, Ayhan. “Türk kültür tarihinin bir kaynağı olarak Burgazi Fütüvvetnamesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 44 (2007): 183-237.
- Şemseddin Sami. *Kamus-ı Türkî*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. *XIII-XVI Asırlardaki Anadolu’da Fütüvvetnâmelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1993.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. *Seyyid Hüseyin İbn Seyyid Gaybi Şerhu Hutbeti’l Beyan*. Fakülte Isparta: Kitabevi, 2004.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. *Anadolu Aleviliğinin Tarihî Arka Planı*. İstanbul: Frida Yayınları, 2012.
- Saygı, Hakkı. *Türklerin Balkanlara Geçışı ve Alevi-Bektaşi Zümreler*. İstanbul: Cem Vakfı Yayınları, 2013.
- Soyyer, Ahmet Yılmaz. *Hünkâr: Ansiklopedik Bektaşilik Sözlüğü*. İstanbul: Post Yayınları, 2019.
- Şeker, Mehmet. *Türk-İslam Medeniyetinde Ahilik ve Fütüvvetnamelerin Yeri*, Seyyid Hüseyin el-Gaybî’nin “Muhatasar Fütüvvetnâme”si, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2011.
- Teber, Ömer Faruk. *Bektaşi Erkânamelerinde Mezhebi Unsurlar*. Ankara: Aktif Yayınevi, 2008.

- Teber, Ömer Faruk. "Balkanlarda Babagân Bektaşiliği ve Bektaşi Erenleri". *Balkanlar ve İslam-Balkanlarda İslâm Dini ve Kültürel Hayat*. Ensar Neşriyat, İstanbul 2020.
- Torun, Ali. *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnameler Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Tunç Yaşar, Fatma. "Adâb-ı Mu'âşeret". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. Ek 1, 34-36, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Turan, Fatma Ahsen. "Arnavutluk'taki Bektaşi Tekkeleri". *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Orhan Kurtoğlu ve Ayşe Çamkara Erginer. yy, Ankara 2018.
- Uludağ, Süleyman. "Tasavvuf". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 10: 414-415. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Yeğin, Abdullah. *Osmanlıca-Türkçe Lügât*. İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları, 1978.
- Yıldırım, Rıza. *Menâkıb-ı Evliya (Buyruk): Tarihsel Arka Plan, Metin Analizi, Edisyon-Kritik Metin*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Yılmaz, Kaan. *Burgâzi Fütüvvetnâme Dil İncelemesi-Metin-Sözlük*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2006.
- Yılmaz, Kaan. "Burgazi Fütüvvetnâmesi'nin Travnik Nüshası Üzerine Notlar". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* VIII/3 (2019): 1313-1336.

Ekler

Ek 1: Metnin Çeviri Yazısı

Fütüvvet-nâme-i şâh-ı merdândan çıkarılmışdır.

5-Fasıl Ey 'azîz edeb 'âleminde dahî vâcib var mü'ekked var

lâzım var müstehab var ehassının teklifi özüne ve

'ammenin (?) keennehu ehassına lâzımdır ki elli dört farzı

ve yetmiş iki şartı ve yedi yüz dört adâbı beyân ide-

vüz. Tafsiliyle tâ ol yüz yigirmi dört adâbı ri'âyet

10-idenler yüz yigirmi dört bin peygamber sevabından mahrûm
olmayalar

2184

Înşae Allahü Te'âla. Amma mezkûr elli dört farzı ve

yetmiş iki şartı ve yedi yüz kırk adâbı tafsîl idersek

söz tavil olur ve bu muhtasar ana tâkat getüremez.

Amma ol yüz yigirmi dört adâbın on ikisi ta'âm

5-yemekdedir. Üçü sû içmektedir. Dördü söz söylemekde-

dir. Beşi don giymektedir. Dördü evden çıkmaktadır.

Sekizi yol yürümektedir. Dördü mahallede yürümektedir.

Beşi pazarda yürümektedir. Üçü nesne satun

almaktadır. Üçü eve nesne getürmektedir. Üçü

konaklığa varmaktadır. Beşi begler katına varmaktadır.

Üçü teferrüce varmaktadır. Üçü âdem çağırmağa var-

maktadır. Altısı hamama varmaktadır. Onu su dökmekde-

dir. Beşi hasta sormağa varmakta altısı gazâyâ

5-varmaktadır. Dördü makbereye varmaktadır. Dördü

döşekde yatmaktadır. Üçü döşekden kalkmakta-

dir. İki bardağa su koymaktadır. İki pâbûş

çevirmektedir. Üçü mescide girmektedir. Üçü mescidde

oturmaktadır. Üçü mescidden çıkmaktadır.

10-Temâm yüz yigirmi dört edebdir. Biri eksik olsa

2185

edepsizlikdir. Pes. Yüz yigirmi dört edebi taleb itmek

vâcibdir. Netekim ana bir bu mahalde bir rubâ'i buyurmuşdur.
Eğerçe

bir rubâ'idir amma nice remz ve nice nasihatdir. Rubâ'i *her kes ki edeb taleb nekuned ber bisât-ı şeref taleb ne kuned*

5-*edeb âmûz gerhemi hâhi tâ zamana tura edeb ne kuned*

İmdi çün bu yüz yigirmi dört edeb taksimle ne

mahallerde isti'mâl olunurmuş 'ale't-tertib beyân olun-

du. Gerekdir kim ne fi'illerdedir anı dahî beyân idelim. Tâ kim

müşkül kalmaya. Evvel ol on iki edeb ki ta'âm yimekte-

10- dir. 1 sağ dizin diküb sol dizi üzerine (*بامبرنع*)

otursa tecviz itmişler amma diz çökmed hod makbuldür.

2 lokma(yı) küçük kese kimsenin önünden almaya 3 ağzına

lokma(yı) koydukda evvel sağ yanıyla çiğneye 4 tiz yiye

dökmeye bulaştırmaya damlatmaya. 5 lokma ağzında iken

5-söz geleceği(?) eylemeye. 6 kimsenin lokmasını gözetmeye. 7 Ba-
şın

gövdesin kaşımaya. 8 Etmeği ısırub aşâ batırmaya

9 katı katı söylemeye ve kahkâ ile gülmeye. 10 her ta'âma

izzet idüb te'enni eyleye. 11 Şol nesne ki yabana

atılacaktır(?) kab gibi anı kendi önüne koya. 12 Ta'âm-

10-dan sonra ellerin yuya. Amma ol üç edeb ki su

2186

içmekdedir. 1 bardağı iki eliyle tuta 2- Kanınca içe

3 üstüne dökmeye amma ol dört edeb ki söz söyle-

mekdedir. 1 katı katı söylemeye ağzı yarı saçılmaya

2 âdemle söyleşirken çevre çevre bakmaya 3 sen

5-ben deyü söylemeye 4 eliyle söylemeye. Amma ol beş

edeb ki don giymekdedir. 1 sağ yanından eğinine ala

sağ yenin elin soka 2 'imâmesin otururken

sarmaya 3 diz donun ayakda dururken giymeye 4 pabuçla-

rın giyicek evvel sağ ayağına giye 5 pabuçların çıkarın-

cak evvel sol ayağın çıkara amma ol dört edeb ki

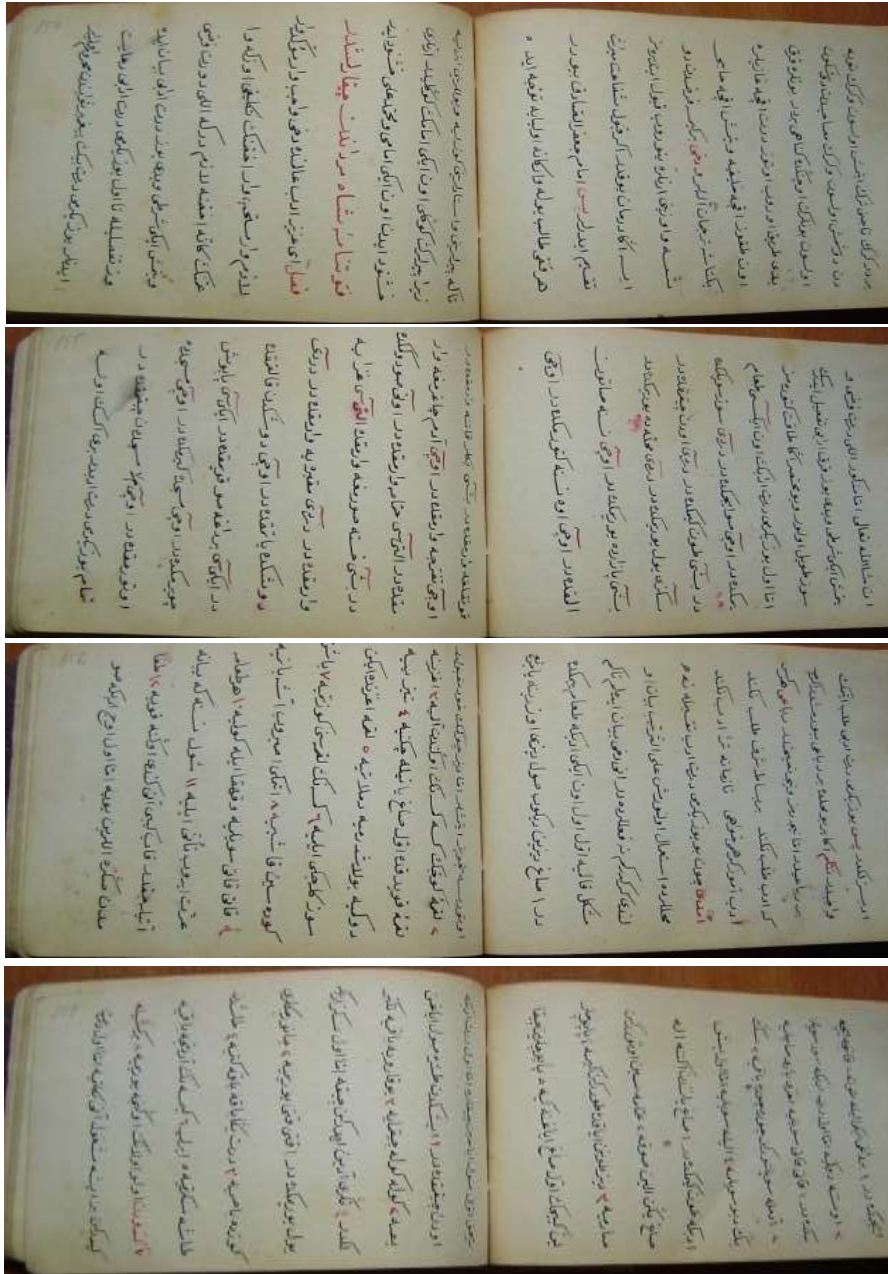
Evden çıkmaktadır. 1 eşiginden taşra sol ayağın
basa 2 güle güle çıkmaya 3 yukarıya bakmaya tekebbür-
lükdür 4 Tanrı adın iderken çıka amma ol sekiz edeb ki
5-yol yürümektedir. 1 katı katı yürümeye 2 canvarcıkları
gözede basmaya 3 dört yana baka baka gitmeye 4 taşdan
taşa seğırtmeye 5 Ayrılmaya 6 kimsenin ardınca bakmaya
7 kendiden ulu olanın önünce yürümeye 8 bir kişiyle
giderken bir işe meşgul anı bekletmeye amma ol dört

2187

edeb ki mahallede yürümektedir. 1 işi olmadık mahalleye
yürümeye 2 karşıdan gelen kişi yakın yürümeye
3-bacalara ve pencerelere ve açık kapulara bakmaya 4 oğlancık-
lara
uyuma amma ol beş edeb ki pazarda yürümektedir. 1 Omu-
5-zunu kimseye urmaya ya'ni ilişmeye 2 Irakta-
ki kişileri çağırma 3 Pazarda laf itmeye kahkahâ ile
gülmeye 4 tükürmeye sümkürmeye 5 yürürken nesne
yimeye içmeye amma ol beş edeb ki hasta halin sormakda-
dır. 1 İkinci namazından sonra varmaya 2 güler yüzle

gire 3 sol yanından dolana sağ yanına otura
4 çok oturmaya 5 du'â kılub kalka amma ol altı
edeb ki gazâya varmaktadır. 1 dülbendin bozmaya ve yere
urmaya 2 elin göğsüne urmaya 3 °azamallahü ecreke
5-diye 4 çok ağlamaya 5 İnna lillahi ve innâ ileyhi râci°ün
diye 6 sabr idin diye öğüt vire amma ol dört
edeb ki makbereye varmaktadır 1 tekbîr getüre 2 Fâtiha
ve elhakimü't-tekâsür surelerin okuya 3 yâb yâb yürüye
ya'ni tekebbürâne yürümeye 4 tükürmeye sümkürmeye
10-ve's-selâm

Ek 2: Original Metin



Extended Summary

The Arabic word for decency (adab) is used in dictionaries to describe traits like grace, delicacy, and upright morals. It is remarkable that the idea of decency, which was translated from Arabic to Turkish and then given Turkish cultural aspects, has taken on a significant role in our culture. Since the Bektashi path is a potent force in both our religious and cultural lives, it is natural that richness formed around the idea of decency will find a home there.

In Bektashism, accumulated theological, mystical, and cultural knowledge was preserved in manuscripts and passed on to next generations. It is true that the Babagan branch of Bektashism was pervasive throughout history, particularly in the Balkan region. Through the lodges they founded, members of the Bektashi path made sure that Turkish and Islamic culture was well-established in the Balkans, particularly in Albania. The manners and customs associated with the path, as well as its beliefs and traditions, were documented in writing by Bektashi dervishes, who are active in this region and whose cultural aspect is prominent. These sources are still in existence today. Regarding the prevalence of Bektashi manuscripts, emphasis is drawn particularly to Albanian libraries.

The subject of this study is the section in a manuscript prepared in Albania, which is the center of Bektashism in the Balkans, and brought from Albania by the Hacı Bektaş Veli Application and Research Center. This section consists of eight pages under the title of "Fütüvetnâme-i Şah-ı Merdân'dan çıkarılmıştır" between the number 2184-2187 in the work registered with the archive number B-279-112 in the Hacı Bektaş Veli Research Application and Research Center.

This article has looked at the portion in question, which explains certain manners in Bektashism. From this perspective, the notion of decency was first highlighted, details regarding decency in Bektashism were provided, parallels between the text and the futuwvetnames were identified, and the pertinent piece written in Arabic script was translated into Latin letters. The manuscript was introduced and some information was provided before the translation of the text. Some of the subjects covered by this data have also been included in our study. The primary questions we tried to answer in our research were, "What are the boundaries and meaning infrastructure of the concept of decency in Bektashism based on a Bektashi manuscript?", "What kind of courtesy measures does a Bektashi pay attention to in different areas of life?" The answers to the questions were also sought.

The text under discussion is written in Turkish. The text exhibits elements of Old Anatolian Turkish culture. This result was made possible by an analysis of a few common words used in the text and the historical progression of Turkish in the Balkans.

The notion of decency in this sect and the factors to be taken into account when moving in various postures and surroundings in daily life were assessed in this study, which was written as a review article, based on a chapter in a manuscript.

This study is especially important in terms of determining what kind of courtesy rules and decency measures the Bektashism, which constitutes a field in Turkish beliefs and culture, pays attention to the daily life of the communities living in the Albanian geography. In this way, the behavioural patterns of a cult, which stands out with both its religious and cultural aspects, were tried to be examined.

There is no question that the manners in the manuscript, which is the source of the study, was transcribed from a futuwwatname during the compilation of this article. However, the text does not explicitly state from what futuwwatname they were copied. Due to this, by looking at the previously published fütüvvetnames, a judgment may be made regarding the futuwwatname, which includes the studied part. As a result of our research, it has been determined that, notwithstanding a few minor variations, this part and the pertinent piece of the futuwwatname belonging to Sheikh Seyyid Hüseyin, the son of Sheikh Sayyid Gaybî, are quite comparable. However, it should be mentioned that it's possible that there are various copies of this work.

Although it is mentioned that there are 704 manners in the manuscript, it is stated that only 124 of them were reported. However, not all of these 124 manners were written in the text. Other unwritten manners are; arriving at a mansion (i.e. as guests), buying objects (i.e. goods), bringing objects (goods) into the house, going to the presence of gentlemen, going for a stroll, calling for someone, going to the bathhouse, pouring water (urinating), lying in bed, getting out of bed, putting water in a glass, turning (fixing) shoes, entering the mosque, sitting in the mosque, leaving the mosque, going home and sitting.

During the preparation of this article, the content of the manuscript was examined, its internal and external features were revealed, and some of the topics in the manuscript where the chapter is likely to be found were listed. Thus, it has been tried to present a preliminary information about the subject and content of the futuwwatname. In this context, the basic concepts of the research are explained by making use of the knowledge of researchers such as Abdülbaki Gölpınarlı, Bedri Noyan, Mehmet Saffet Sarıkaya, Ömer Faruk Teber,

Özlem Özdemir and Ali Rıza Özdemir about futuwwetnames and ordinances.

Following this phase of the study, attempts were made to define the parameters of the idea of "decency" using Bektashi ideology and Turkish culture. The theoretical underpinnings of the notions in the writing were then made clear, and each manner that was referenced was enumerated individually. As a result, 56 manners were listed in writing under the categories of eating, drinking water, speaking, giving a speech, donning clothes, leaving the house, travelling by car, strolling through a neighbourhood, shopping, visiting the sick, and engaging in combat. By showing other instances of these manners in Turkish culture, a broad assessment was produced. By using different sources, especially Kutadgu Bilig (Wisdom of Royal Glory), which is one of the important works of Turkish cultural history, a comparison was made between the rules of decency in the manuscript and the rules in our culture. The decency in the text was compared and evaluated with different studies on decency and manners in Turkish culture. Both articles and independent books on this subject were used. As a result of the examination in this section, it has been observed that the rules of decency in the work we examined are in the same direction with the rules of decency in Turkish culture in many respects.

Later on in the article, earlier research on the manuscript we are examining is assessed. Studies of researchers such as Abdülbaki Gölpınarlı, Mehmet Şeker, Ayhan Pala, Kaan Yılmaz and İsmail Gökçe on the manuscript in question were evaluated. The two works prepared previously by Abdulkadir Gölpınarlı, namely Fütüvvet-Nâme-i Şeyh Seyyid Huseyn ibni Gaybî and Şeyh Seyyid Gaybi Oğlu Şeyh Seyyid Huseyn'in Fütüvvet-Nâme' and an article titled "Türk kültür tarihinin bir kaynağı olarak Burgazi Fütüvvetnamesi" by Ayhan Pala were consequently assessed in comparison to our research. Mehmet Şeker has prepared a study on the work called Fütüvvet-nâme-i Şeyh Seyyid Huseyn ibn Gaybî, which is similar work we have examined. The name of this study is "Türk-İslam Medeniyetinde Ahilik ve Fütüvvetnamelerin Yeri, Seyyid Hüseyin el-Gaybi'nin "Muhatasar Fütüvvet-nâme"si". Kaan Yılmaz has prepared an article with a master's thesis on the Burgazi Fütüvvetname. These investigations were provided in our study by interpreting the script in terms of its similarities and differences. The definition and characteristics of "decency" in Turkish culture are then discussed.

These characteristics of the Bektashi order, which mostly reflects Turkish traditions, conventions, and customs and performed its oral works in Turkish, can be seen in the manuscripts. This circumstance also appeared in the material that we looked at. This literature has

also established how crucial it is to follow decency laws in the Bektashi order, where the ideas of delicacy and civility have a significant role. In the manuscript that we have studied, it is clear that the path's adherents are required to have developed a consistent behavioral pattern in every area of life and in almost every environment. It has been stated that practically all of a person's daily actions in a variety of settings are shaped to consider other people's comfort and tranquility. It is also evident that these behavioral patterns are generally consistent with Turkish culture's broad framework, including its traditions and conventions.

The advances in the historical process lead to Albania in particular and the Balkan region in general becoming as a place where Bektashism is effective both religiously and culturally. It is crucial to translate and analyze the written sources related to Bektashism into the current alphabet in order to understand its origins and better comprehend its beliefs and practices. Bektashism-related writings can cover a wide range of subjects, including religion but also other aspects of life. To be able to compare various sources, it is imperative that these works be appraised and transliterated into the modern alphabet.

Modernizmin Yerel Yansımalarını Alevi İnanç Pratikleri ve Toplumsal Kurumları Üzerinden Okumak: Tuzluca'yır Cemevi Örneği

Understanding The Local Reflections of Modernism Through Alevi Faith Practices and Social Institutions: The Example of Tuzluca'yır Cemevi

Osman ŞAHİN*

Öz

Bu çalışmada öncelikle modernizmin tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkışı ve nasıl bir yapısal dönüşüm geçirdiğine ilişkin bir değerlendirme yapılmıştır. Daha sonra bu paradigmanın küresel bazda etkilerine, yansımalarına ve modernizme yönelik özellikle Batı merkezli eleştirilere yer verilerek, modernizmin küresel çaptaki toplumsal, siyasal ve kültürel sonuçları genel hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bir sonraki aşamada modernizmin küresel ve yerel etkileri bağlamında, Anadolu'nun tarihsel derinliğe sahip önemli inanç sistemlerinden biri olan Aleviliğin bu süreçten nasıl etkilendiği, nasıl bir değişim geçirdiği ve bu değişim ve dönüşüme yönelik direnç noktalarının neler olduğu vb. sorulara yanıtlar aranmıştır. Bu çerçevede hem toplumsal alanda hem de cem ritüelleri temelinde oluşan değişimler mo-

Abstract

In this study, initially, an assessment has been made regarding the emergence of modernism in the historical process and the structural transformation it underwent. Subsequently, the global impacts and reflections of this paradigm, along with critiques primarily centered around the West, have been discussed, attempting to outline the global social, political, and cultural consequences of modernism. In the next stage, within the context of the global and local effects of modernism, answers have been sought to questions such as how Alevism, one of the significant belief systems with historical depth in Anatolia, was affected by this process, what kind of changes it underwent, and what resistance points existed against this change and transformation. Within this framework, changes that occurred both in the social domain and based on cem

* Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Müzik Bilimleri Anabilim Dalı, Kırıkkale, Türkiye / osmansahin_0671@hotmail.com / <https://orcid.org/0000-0001-8976-9948>

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
14.02.2024	25.06.2024	30.06.2024

DOI 10.18403/emakalat.1437317

modernizm ve kentleşme ekseninde değerlendirilmiş, bu değişimlerdeki küresel modernite etkisinin ne ölçüde olduğu belirlenmeye çalışılmıştır. Bu çalışmayla günümüzün en tartışmalı kavramlarından birisi olan modernizm ve kentleşme paradigmaları sorgulanmaya ve bu çerçevede Alevi inanç geleneğinde nasıl bir değişim ve dönüşümü tetiklediği sosyolojik sebepleriyle birlikte ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışma kapsamında Tuzluca Cemevinde gerçekleştirilen Birlik ve Hızır Cem'i canlı olarak izlenmiş ve cemevi mensuplarıyla görüşmeler yapılmıştır. Sonuç olarak Anadolu coğrafyasının kadim heterodoks yapılanmasının tarihsel süreç içerisinde geçirdiği değişim ve dönüşümün büyük bir fotoğrafı ortaya konulmaya ve olması muhtemel bazı değişimlerin bu çalışma çerçevesinde izleri sürülmeye ve ipuçları aranmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Müzik Sosyolojisi, Tuzluca Cemevi, Modernizm, Cem, Modern-Geleneksel Alevilik.

rituals have been evaluated in the context of modernism and urbanization, and efforts have been made to determine the extent of the influence of global modernity in these changes. With this study, the paradigms of modernism and urbanization, two of the most debated concepts today, are questioned, and within this context, how they triggered a transformation in Alevi belief tradition is attempted to be presented with sociological reasons. As part of the study, the Birlik and Hızır Cem held at Tuzluca Cemevi was observed lively, and interviews were conducted with the members of the cemevi. In conclusion, an extensive picture of the changes and transformations that the ancient heterodox structure of the Anatolian region underwent throughout the historical process has been attempted to be revealed, and traces of potential changes are sought and clues are explored within the framework of this study.

Keywords: Sociology of Music, Tuzluca Cemevi, Modernism, Cem, Modern-Traditional Alevism.

Giriş

Modernizm genel çerçevede aydınlanmayla birlikte gerçekleşen bilimsel, sanatsal, kültürel, sosyo-ekonomik vb. alandaki dönüşümün tetiklediği seküler bir dünya görüşünü temel alan ve hümanizm perspektifinde insanı merkezine oturtan Batı kaynaklı bir ideolojinin kavramsal olarak karşılığını ifade eder. Modernlik ulus-devlet, sistematik kapitalist üretim,¹ gelenekten kopuş, kutsal alanın dünyevileştirilmesi² gibi unsurların yanı sıra sanayileşme, küreselleşme, pozitivizm, rasyonalizm ya da din referanslı yargılamadan seküler hukuk sistemine geçiş gibi gelişmeleri anlatan zamana ve coğrafi alana ilişkin temel bir kavram olarak, toplumsal yapılar arasındaki zamansal/dönemsel ciddi farklılıkları da vurgular. Modernleşme kavramı-

¹ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 171.

² Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023), 43.

nın genel olarak ekonomik anlamda kapitalizme ve endüstriyel gelişime, siyasal bakımdan ulus- devlet ve liberal demokrasiye, sosyo-kültürel açıdan bireyciliğe ve seküler dünya görüşüne, toplumsal yapının giderek farklılaşmasına ve karmaşıklaşmasına, kentleşmenin artmasına ve bilimsel düşünce tarzının gelişmesine doğru giden bir süreci ifade etmek üzere kullanıldığı ileri sürülebilir.³ 18. yüzyıl aydınlanma filozofları tarafından ortaya atılan modernlik, insana kendi potansiyelini gösterdiği gibi, insanın kendi dışındaki otoritelerden (gelenek, Tanrı vb.) kurtulmasının da yolunu aramıştır. Modernlikle beraber insan adeta yeniden keşfedilmiş, insana yeni payeler biçilmiş ve insan olgusu tekrar tanımlanmaya çalışılmıştır.⁴ Dolayısıyla, modernlikle kutsal alan ve mekândan bilimsel alana doğru yolculuğun kapıları aralanmıştır. Modernite/modernizm aydınlanma felsefesiyle ortaya çıkan ve geleneksel bilgi anlayışından ontolojik ve epistemolojik düzeyde bir kopuşu yansıtan köklü bir değişime işaret etmektedir. Bir anlamda modernite projesi, aydınlanma felsefesinin teoriden pratiğe geçmiş hali olarak da görülebilir.⁵ Aydınlanma süreci inanç fenomeninden kopuşu ve birey olarak insanı ve bilimi merkeze alan bir anlayışı ifade etmektedir. Bu bağlamda, modernleşme sekülerizm ekseninde bireyin kendini sorgulamasının ve özgür düşüncenin sembol bir ifadesi olmuştur. Modernizmi daha yalın bir ifadeyle, geleneksel (alışılabilir) olanı yeni olana (yeni ortaya çıkan) bir şekilde entegre etme (ya da değiştirme) çerçevesindeki bir düşünce tarzı olarak da adlandırabiliriz. Eskiden yeniye doğru geçişi ifade eden modernizm kavramı yaşam tarzlarının farklılaşmasını, bireyselleşmeyi, geleneksel yapıya bağlı olmayan bir toplumsal yapıyı içeren ve sosyal, iktisadi ve siyasi açıdan birey-toplum-devlet ilişkisini şekillendiren bir süreci ifade etmektedir.⁶ Bu bağlamda, küresel modernist söylemin özellikle yazılı ve görsel medya ayağıyla hızlı bir şekilde öteki toplumsal dinamikleri etkilemesi kaçınılmaz olmuştur. Çalışmada, Alevi

³ Mehmet Yüksel, *Modernite Postmodernite ve Hukuk* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2004), 5.

⁴ Ahmet Özkiraz, *Modernleşme Teorileri ve Postmodern Durum* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2007), 15.

⁵ Arif Aytakin, "Osmanlı-Türk Modernleşmesinin Düşünsel, Ekonomik ve Bürokratik Kodları", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (2013), 315. Modernizm kavramı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Nilüfer Göle, *Modern Mahrem* (İstanbul: Metis Yayınları, 2019); Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020); Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum* (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2014); Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite* (İstanbul: Can Yayınları, 2018).

⁶ Harun Kırılmaz - Fatma Ayparçası, "Modernizm ve Postmodernizm Süreçlerinin Tüketim Kültürüne Yansımaları", *İnsan&İnsan Bilim, Kültür, Sanat ve Düşünce Dergisi* 3/8 (2016), 32.

inanç ve kültürünün modernizm ve kentleşme temelli değişim-dönüşüm sürecinden ne ölçüde -ya da hangi boyutta- etkilendiği, cem ve diğer inanç pratikleri ekseninde, Ankara Mamak Tuzlucaıyır Cemevi mensupları özelinde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmanın temel amacı, modernizm ve kentleşme⁷ paradigmatları çerçevesindeki değişim süreçlerini ve bu değişime karşı gelişen direnç mekanizmalarını irdelemek, bu süreçlerin Alevi toplumundaki yansımalarını Ankara/Mamak Tuzlucaıyır Cemevi mensuplarının gözünden hem cem törenleri hem toplumsal kurumlar ve yaşam pratikleri ekseninde ortaya koymaktır. Bir diğer amaç da Alevi inancındaki cem törenlerinin tarihsel, sosyo-kültürel derinliğine ve günümüzdeki modernleşme etkisinin bu kadim pratikleri nasıl etkilediğine ilişkin bir veri elde edebilmektir. Bu bağlamda, çalışmanın kapsamını Tuzlucaıyır Cemevindeki Hızır Cemi, Birlik Cemi gibi cem törenleriyle birlikte dedelik, musahiplik, ocak sistemi gibi toplumsal kurumlar oluşturmaktadır. Dolayısıyla, çalışmada Alevi kültüründeki cem pratiği ve önemli toplumsal kurumlar modernleşme ekseninde ele alınmış, olası değişimlerin sosyal, kültürel, ekonomik, politik vb. kodları Alevi toplumunun gözünden değerlendirilmiştir. Araştırmanın çağımızın en tartışmalı kavramlarından birisi olan modernizmin, Alevi inanç pratiklerini ve musahiplik gibi toplumsal kurumları nasıl etkilediğini, seçilen örneklem grubu bağlamında ortaya koyacak olması bakımından önem arz ettiği düşünülmektedir. Bu çerçevede, Tuzlucaıyır Cemevi mensuplarının bu konudaki düşüncelerinin ortaya konulmasının, Anadolu topraklarının tarihsel derinliğe sahip kadim inancının modernleşme eksenli ne gibi sorunlarla karşı karşıya kaldığını göstermesi açısından yine aynı biçimde önemli olduğu düşünülmektedir.

Özer'in de⁸ ifade ettiği gibi, müziği incelemek temelde başka herhangi bir şeyi incelemekten farklı değildir. Herhangi bir alanda incelemeci ele aldığı bir konuyu ne, neden, nasıl gibi yönlendirici sorular sorarak tanımlamaya, açıklamaya çalışır. Müzik incelemecisi de ele

⁷ 1950'li yıllarla birlikte hız kazanan sanayileşme süreci beraberinde kentleşmeyi de getirmiştir. Dolayısıyla, modernizmin tarihsel kökleri çok daha eskiye dayanmakla birlikte, çalışma genelinde modernleşme ve kentleşme olguları analogik çerçevede ele alınmış, ortak yönleri ekseninde modernizm/modernite ve kentleşme kavramları aynı anlamda kullanılmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Behçet Kaldık, "Türkiye'de Modernite Bağlamında Kent(li)leşme", *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/4 (2017), 27-41; Şafak Kaypak, "Modernizmden Postmodernizme Değişen Kentleşme", *Küresel İktisat ve İşletme Çalışmaları Dergisi* 2/4 (2013), 80-95.

⁸ Yetkin Özer, *Bilim Perspektifinde Müzik* (İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 1997), 1.

aldığı bir müzik parçasını, bir seslendirmeyi, bir çalgıyı ya da karşılaştığı bir müziksel olguyu bu sorulara yanıt arayarak anlama çabasıdır. Bu anlamda, inanç pratiklerinin özünü müzik ve semahın oluşturduğu Alevi kültürel kimliğindeki cem töreni ve toplumsal kurumlarda modernleşme eksenli değişimlerin neler olduğu, bu müzikolojik alan çalışmasıyla Tuzluçayır Cemevi mensupları özelinde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Tuzluçayır semti demografik özellikler ekseninde Alevi nüfusunun çok yoğun bir şekilde yaşadığı ve Hızır, Birlik vb. cem törenlerinin geleneksel özelliklerinin güçlü bir şekilde yaşatılmaya çalışıldığı bir bölgedir. Bu çerçevede çalışmanın problem cümlesi “modernleşme süreci bağlamında Alevi inancındaki cem törenleri ve dedelik vb. toplumsal kurumlar, sosyo-kültürel açıdan nasıl bir role sahiptir ve modernleşme-kentleşme olgusu bu pratik ve kurumları nasıl etkilemiştir” sorusu üzerine kurulmuştur.

Bir araştırma disiplininin bilimsel olma iddiası temelde yöntem kavramına yani bilginin nasıl üretildiğine ilişkindir ve bu bakımdan bilim belirli bir yöntemi ifade eder.⁹ Etnografik alan çalışması da aynı biçimde sınırları bilimsel normlarla oluşturulmuş kültürel bir betimlemeyi amaçlar. Etnografik yöntem, kültür bilimi olan ve antropolojide yararlanılan etnografiden etkilenerek ortaya çıkmıştır. Bu yöntem, bir grup insanı o grubun davranışlarının geçtiği doğal kültür içerisinde, o bireylerin bakış açılarıyla inceleyen kültürel bir betimlemedir.¹⁰ Amaçladığı sonuçlar açısından nitel araştırma tekniklerinin uygulanmasını gerektiren bir etnografik alan çalışması olduğu için, bu çalışmada görüşme yöntemi ve kültür analizi deseni kullanılmıştır. Çalışmada yöntemle bağlantılı olarak sohbet tarzı görüşme, katılımcı gözlem, doküman analizi gibi veri toplama teknikleri de kullanılmış, bunların yanı sıra Tuzluçayır Cemevi mensubu olan dede, zikir ve taliplerden¹¹ oluşan çok sayıda kişiyle görüşmeler yapılmıştır. Ayrıca 16 Aralık 2023 tarihinde Tuzluçayır Cemevinde düzenlenen Birlik Cemine katılım sağlanmış ve farklı zaman dilimlerinde olmak üzere cemevi mensuplarıyla birçok görüşme yapılmıştır. Örneklem olarak amaçlı örnekleme yöntemlerinden kartopu (zincir) yöntemi ve 10 sorudan oluşan yarı yapılandırılmış görüşme formu yaklaşımı uygulanmıştır. Soruların cevaplanması sırasında daha derinlemesine

⁹ Yetkin Özer, *Müzik Etnografisi Alan Çalışmasında Yöntem ve Teknik* (İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 2002), 23.

¹⁰ Durmuş Ekiz vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2007), 106.

¹¹ Alevilikte talip kavramı cem törenine katılan ve bir pire/dedeye bağlı olan kişileri vurgulamaktadır.

bilgi edinebilmek amacıyla bazı ek sorular da sorulmuştur. Alan çalışması bilimsel araştırma ve yayın etiği normları çerçevesinde yürütülmüştür.

1. Modernleşme

Çok köklü değişikliklerin yaşandığı bir sürecin sonunda ortaya çıkan ve teknolojik, kültürel, ekonomik ve sosyal alanlarla birlikte, insanın varlığı algılama ve anlamlandırma biçiminde de etkili olan modernlik, tarihsel olarak 17. yüzyılda Avrupa'da başlayan ve sonrasında hemen hemen bütün yerküre üzerinde etkili olan zihinsel, kültürel, ekonomik ve sosyal alanlardaki büyük dönüşüme verilen adıdır.¹² Modernleşme paradigması genel olarak 17. yüzyıla birlikte başlatılsa da 19. yüzyılın bilimsellik anlayışı olan pozitivism ve aydınlanma süreçlerini ifade eden geniş bir çerçeve kavram olarak da kullanılmaktadır. Bu anlamda, bireyin iradesinin şekillenmesinde inanç ya da gelenek vb. etmenlerden bağımsız karar alabilmesi ve kendi özgül ağırlığını ortaya koyabilmesinin de sembol bir kavramı olmuştur. Batı'nın uzun bir sürecin sonunda vardığı bu modern durumun, Batı dışı toplumlar tarafından -iç ve dış dinamiklerin etkisiyle- ithal edilmesinin öyküsü olan modernleşme ve onun bir çeşit ideolojisi denilebilecek modernizm, insanlığa onları bilgisizlik, akıldışılık ve geri kalmışlıktan kurtarmayı vaat eden ilerici bir güç olarak sunulmuş, ancak iki dünya savaşı, katliamlar, modern insanın düştüğü büyük çıkmaz ve sömürülerle dolu sicili nedeniyle -haklı olarak- sert bir şekilde sorgulanmaya başlanmıştır.¹³ Dolayısıyla, modernizme geniş anlamda entelektüel kabul noktasında olumlu bakılmakla beraber daha temkinli, mesafeli yaklaşımlar da vardır. Bu yaklaşımlar modernist bakış açısının ya da söylemin sosyal, kültürel vb. alanlardaki küresel değişim ve dönüşümün Batı dışı toplumlara sunduğu vizyon konusunda ciddi bir şüpheyi içinde barındırmaktadır. Modernleşme en yalın tanımıyla modernliğe doğru yaşanan süreci, Alain Touraine'in deyişiyle eylem halindeki modernliği niteler. Modernlik ise Anthony Giddens'a göre onyedinci yüzyılda Avrupa'da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder.¹⁴

¹² Muhittin Bilge, *Türk Modernleşmesi ve Sivil Toplum* (İstanbul: Binyıl Yayınevi, 2013), 1.

¹³ Bilge, *Türk Modernleşmesi*, 1-3.

¹⁴ Fahrettin Altun, *Modernleşme Kuramı Eleştirel Bir Giriş* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 19.

Modern kavramının tam karşılığı olarak çoğu zaman modern öncesi ya da geleneksel sosyo-kültürel yapılar kastedilir ki bu da aslında Batı toplumları ile olan sosyo-kültürel, siyasal ve teknolojik ciddi bir ayrıma vurgu yapar. Modernleşme ve modernite kavramları genel olarak geleneksel ya da modern öncesi toplum ile modern toplum arasında yapılan bir ayırım ve karşılaştırmadan hareketle açıklanmaktadır. Bu bağlamda modernleşme kavramı geleneksel/ modern öncesi toplum tipinden modern toplum tipine doğru gelişen ve bu tipi şekillendiren bir süreci ifade etmek üzere kullanılırken, bu süreçle birlikte ortaya çıkan yeni toplumsal aşamaya işaret etmek üzere modernite kavramına başvurulmaktadır.¹⁵ Ancak, modernizmin kavramsal tanımı kadar tarihsel serüveninin başlangıcı konusunda da çok net ve kesin bir anlaşma zemini bulunmamaktadır. Çıkış noktasını onaltıncı yüzyıldan başlatan bazı görüşler olduğu gibi daha geri ya da ileri tarihlere kadar dayandıran görüşler de vardır. Modernizmin tarihsel olarak ortaya çıkışıyla ilgili keskin bir tarih belirlemek zor olmakla birlikte, Avrupa'da 16. yüzyılın sonlarından itibaren başlatılır ve o tarihten itibaren oluşan sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasi değişimlere vurgu yapar. Bir kavramın ortaya çıkışının kesin bir tarihini saptamak hep güç olmuştur, incelenen kavram modernlik gibi tarihi boyunca tartışmalı ve karmaşık bir kavram olunca, bu durum daha da güçleşiyor.¹⁶ Bu anlamda, kültürel çerçevede modernizm ise on dokuzuncu yüzyılda geleneksel, yazınsal, sanatsal alandaki paradigmanın artık modasının geçtiği ve yeni bir bakış açısı gerektiği düşüncesiyle ortaya çıkmıştır. Tarihsel olarak modernleşme on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'daki toplumsal, ekonomik ve politik sistemlerde meydana gelen değişimin bir ürünü olarak gelişen, sonra diğer Avrupa ülkelerine, ardından on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Güney Amerika, Asya ve Afrika kıtalarına yayılan bir süreçtir.¹⁷

Batı'nın tüketim kalıplarının ve popüler kültürün dünyada yayılmasıyla evrensel medeniyetin yaratılmakta olduğu görüşü karşımıza çıkmaktadır. Bu görüş ne derin bir görüştür ne de bizimle fazla ilgili

¹⁵ Mehmet Yüksel, *Modernite Postmodernite ve Hukuk* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2004), 5.

¹⁶ Matei Calinescu, *Modernliğin Beş Yüzü Modernizm-Avanguard-Dekadans-Kitsch-Postmodernizm* (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 21.

¹⁷ Shmuel Noah Eisenstadt, *Modernleşme-Başkaldırı ve Değişim* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 11.

sayılabilir. Kültürel konulardaki hevesler ve alışkanlıklar bir medeniyetten diğerine geçmiştir.¹⁸ Dolayısıyla, Batı merkezli kültürel bir hegemonya Batı dışı tüm kültürel dokuları sarmalamakta, öteki olarak görülen bütün kadim medeniyetler sınırsız bir iştahla parçalanmaya ve -aslında tam bir ütöpik kurgu olan- homojen bir dünya kültürü başka bir ifadeyle de evrensel bir medeniyet inşa edilmeye çalışılmaktadır. Huntington'ın da¹⁹ ifade ettiği gibi, bir medeniyetteki yenilikler düzenli olarak diğer medeniyetlerce de benimsenebilir. Ancak bunlar ya kültürel açıdan önemli olmayan tekniklerdir ya da alıcı medeniyetin kültürünü değiştirmeyen gelip geçici bazı hevesler ya da modalardır. Alıcı medeniyetteki bu ithal malı kabul edilişlerin -ya da alışların- nedeni, ya bunların egzotik olmalarıdır ya da zorla kabul ettirilmeleridir. Dolayısıyla, küresel aklın kültürel benzeştirme -ya da daha doğrusu kendine benzetme- çabaları kısmen bir karşılık bulmakla beraber, bunun tam anlamıyla başarılı olduğunu söylemek güçtür. Ancak sosyo-kültürel, politik ya da ideolojik vb. etkilenmeler de yadsınamaz bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonuç olarak, modernizm kavramının ortaya çıkış noktası olan Batı coğrafyasının aslında bir anlamıyla bu kavramı, öteki sosyo-kültürel yapılar ile Batı toplumu arasındaki sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel vb. bazı ayrımları vurgulamak ekseninde bir tez veya düşünce tarzı olarak ortaya attıkları söylenebilir. O halde, Bhambra'nın ifade ettiği gibi,²⁰ birbirinden farklı çeşitli teorik görüşlerde modernitenin, Batı'nın toplumsal oluşumları ile modern öncesi ya da geleneksel toplumlar arasında yapılan temel bir ayrıma dayandırıldığı görülebilir.

2. Alevilik ve Alevi Kültürel Kimliği

Alevi kimliğini ifade edecek cem, semah, deyiş ya da Pir Sultan Abdal, Hacı Bektaş Veli vb. pek çok simge ve sembol olmakla birlikte, yol bir sürekin binbir deyimi de kavramsal bir metafor olarak bunlardan biridir. Bu hümanist anlayış vurguladığı inançsal boyutun yanı sıra, aslında bir anlamda Alevi kimliğinin hoşgörüsünü ve insana dair bakış açısını da bize göstermektedir. Yani Aleviler, Alevilikte yalnızca bir irfani yol olduğuna, ancak süreğin çok çeşitli, yani bu yoldaki Alevi pratiklerinin birbirinden çok farklı olduğuna inanırlar. Bu

¹⁸ Samuel P. Huntington, *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması* (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2017), 73.

¹⁹ Huntington, *Medeniyetler Çatışması*, 73-74.

²⁰ Gurminder K. Bhambra, *Moderniteyi Yeniden Düşünmek Post-Kolonyalizm ve Sosyolojik Tahayyül* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015), 3.

tek yol, Hz. Ali'nin yoludur.²¹ Avrupa ve Anadolu'daki Alevi topluluklarında Alevilik ve İslam ilişkisi konusunda çok farklı Alevilik perspektifleri olmakla birlikte,²² kolektif kabul Hz. Ali'nin adeta Alevilikle özdeşleşen kült bir figür olduğudur. Alevi toplumunun büyük bir çoğunluğunda Hz. Ali simge bir kimlik olarak önemli bir anlam dünyasına sahiptir. Bütün Alevilik anlayışlarını birleştiren şey, simgesel anlamlandırmaya da açık olan bir Hz. Ali sevgisidir. Hatta son yıllardaki "Ali'siz Alevilik" tartışmalarında bile Hz. Ali yine en önemli referans noktasıdır.²³

Anadolu Aleviliği Orta ve Uzak Doğu'dan Orta Asya'ya kadar uzanan geniş bir coğrafi alandaki birçok farklı medeniyetten derin izler taşımaktadır. Günümüzde ise İslam tarihinin dördüncü halifesi Hz. Ali'nin kült olarak kabul edildiği, batını-tasavvufi düşünceyle işlenen, cem adlı kendine özgü ritüeli ve bu ritüelde yer alan semah pratiğinin ve deyiş, miraçlama ya da tevhit vb. adlarla anılan müzik türlerinin icra edildiği, geçmişten bugüne kadar dedelik, musahiplik, dar gibi kendine özgü geleneksel kurumlarla varlığını sürdürmüş olan heterodoks²⁴ bir inanç sistemidir.²⁵ Ancak, Alevi inancının her ne kadar heterodoks unsurlar taşısa da geleneksel ve ortodoks unsurlar da taşıdığı, dolayısıyla salt heterodoks bir yapı olarak tanımlanamayacağı ifade eden görüşler de vardır. Gerek kurumsallaşma sürecini tamamlamış tarikatlar gerekse tarikat benzeri sufi oluşumlar, aslında teoloji ya da doksa merkezli olmayıp, farklı mezhebi unsurları bünyesinde barındıran doktriner açıdan bağımsız zümreler olarak tanımlanabilecek mezhepler üstü (metadoksi) kültürel ve ahlaki dini/inançsal topluluklardır. Radikal, dışlayıcı, fundamentalist

²¹ Ayhan Erol, "Alevi Kimliğini Diasporada Müzakere Etmek: Toronto Alevi Göçmenlerinin İfade Kültürü Pratikleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 56 (2010), 41.

²² Alevi-Bektaşî kimliğinin İslam ile ilişkisi konusunda daha detaylı bilgi için bkz. Hasan Onat, "Kimlik-Teoloji İlişkisi Bağlamında Alevilik-Bektaşîlikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine", *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi* 1 (2009), 18-31.

²³ Erol, "Alevi Kimliğini Diasporada Müzakere", 41.

²⁴ Heterodoks kavramı kabul edilmiş dini kurallara aykırı ya da geniş bir sayısal çoğunluğa sahip olan ortodoks inançların dışındaki toplulukları vurgulamaktadır. Başka bir anlatımla, ana akım inançtan ayrılmış/sapmış, onların ortak kabullerinin dışında kalan azınlık grup anlamında kullanılmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Resul Ay, "Bizans'tan Osmanlıya Anadolu'da Heterodoks İnanışlar: 'Öteki' Dindarlığın Ortak Doğası Üzerine (650-1600)", *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 31 (2012), 1-40.

²⁵ Banu Mustan Dönmez, *Alevi Müzik Uyanışı* (Ankara: Gece Kitaphı, 2015), 19.

ve marjinalleştirme özelliği taşıyan heterodoksi ile çoğunluğun hâkimiyetine dayanan geleneksel ve kalıplaşmış resmi din anlayışı olarak bilinen ortodoksi kavramları, bu toplulukları tanımlamakta yetersiz kalmaktadır.²⁶

Alevi kimliğinin simgesi olan cem pratiğindeki mitolojik çerçevede de önemli bir yer tutan Hz. Ali, genel çerçevede Aleviler için çok önemli bir kişiliktir. Alevilerin tarihsel olarak haksızlığa uğrayanın yanında yer alma tutumu Hz. Ali sembolü merkezinde tam bir dayanak ve direnç noktası olmuş ve simgesel bir fenomen olarak Alevilerin gönül dünyasındaki yerini almıştır. Aleviliğin toplumsal alanda kardeşliğin ve huzurun bir ölçütü olarak gördüğü eline, beline, diline sahip olma ilkesi, inancın insan-ı kâmil olma temel felsefesinin önemli bir göstergesidir. Bu anlamda, Alevi inancının temel karakterinin dini bir zeminden daha çok ahlaka ait alanlar olduğunu ifade eden görüşler de²⁷ olmakla birlikte, Anadolu Aleviliğinin genel karakterinde Hz. Ali kültü ekseninde inançsal vurgu çok daha ön plandadır. Dolayısıyla, Anadolu Alevileri Hz. Ali ve onun soyundan gelenlere karşı güçlü bir gönül bağı ve derin bir muhabbeti içinde barındıran, kendilerine özgü pratiklere sahip kadim bir inançsal yapıyı temsil etmektedirler. Tarihsel süreç içerisinde ana akım inanç İslam ile Alevi inanç pratikleri ve kültürü arasında ciddi bir mesafe oluşmuş ve Alevilik kendine özgü pratikleriyle heterodoks bir inanç olarak varlığını sürdürmüştür. Günümüzde Aleviler birçok farklı etnik topluluktan oluşmuş olmakla birlikte, Alevilik üst kimliği altında kültürel ve inançsal olarak ortak zeminde birleşmişlerdir. Bu bağlamda Alevilik Hz. Ali'ye büyük bir sevgi ve bağlılığı simgelemekte hem inançsal hem de kültürel anlamda köklü bir tarihsel arka planı içinde barındırmaktadır.

Anadolu Alevileri için Hz. Ali manevi bir önderdir. Aleviler cem, semah ya da Hakk'a yürüme erkânı vb. pratiklerinin yanı sıra dedelik, musahiplik ve bir Alevi hukuku olan düşkünlük gibi kurumlarıyla, kendilerine özgü inançsal bir yapının mensubudurlar. Alevilerin bir bölümü her ne kadar Alevilik ile İslam arasında ciddi bir mesafe koysalar da çok büyük bir çoğunluk için Alevilik İslam'ın bâtını/ezoterik bir yorumudur. Aleviler Hz. Ali'nin halifeliğini kabul eden, soy-

²⁶ Sönmez Kutlu, "Aleviliğin Dini Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi", *İslamiyat* VI/3 (2003), 53.

²⁷ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Cengiz Güleç, *İnanç ve Ahlak Bağlamında Alevi Öğretisi* (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 2013), 73-74; Elise Massicard, *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 114-115.

dan gelen dedeleri olan, ibadetlerini “cem” adını verdikleri toplantılarda deyişleriyle ve semahlarıyla yapan topluluklardır.²⁸ Başka bir ifadeyle “Hz. Ali ile beraber Hz. Ali’nin ailesinin oluşturduğu Ehl-i Beyt sevgisi, saf anlamda Aleviliğe atıfda bulunmaktadır.²⁹ Alevi inancında kült figürler olarak Hz. Ali ve Hacı Bektaş Veli ile beraber öne çıkan iki önemli isim daha vardır. Aleviliğin temelleriyle ilgili yapılan yayınlarda karşımıza iki metafor³⁰ çıkmaktadır: Ahmet Yesevi ve Horasan. Alevi inanç önderlerine ve Alevi bireylere “nereden gelmişsiniz, atalarınız kimlerdir?” sorusunu sorduğumuzda aldığımız ilk cevap “Horasan’dan gelmişiz. Atalarımızın köşegi³¹ Horasan’dan Ahmet Yesevi tarafından atılmış” olur. Bazen Ahmet Yesevi’nin yerini Hacı Bektaş Veli’nin aldığını ifade eden cevaplar da vardır. Değişmeyen tek cevap ise Horasan metaforudur.³²

²⁸ Serap Akdeniz, *Alevi Müzik Uyanışı Bağlamında İzmir Yamanlar Alevi Göçmenlerinin Müzik Pratikleri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 1.

²⁹ Numan Durak Aksoy, Mustafa Talas, “Küreselleşme-Yerelleşme Çerçevesinde Türk Aleviliği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 51 (2013), 156.

³⁰ Metafor kavramıyla ilgili olarak akademik dünyada farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Ancak temelde metafor bir kelime ya da kavramı gerçek anlamı dışında kullanma sanatıdır. Türkçe’de mecaz olarak karşılansa da buna itiraz eden görüşler de vardır. Sonuç olarak metafor bir anlam kaydırması ya da gizli bir benzetme olarak ifade edilebilir. Metaforik anlatımlarda aslında neyin vurgulandığı cümle içerisindeki genel akıştan hareketle biraz da okuyucuya bırakılır. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Celal Demir, Özge Karakaş Yıldırım, “Türkçe’de Metaforlar ve Metaforik Anlatımlar”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/4 (2019), 1085-1096; Pakize Aytaç, “Alevi-Bektaşî Felsefesinde Yer Alan Metaforlar Üzerine bir Değerlendirme”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 46 (2008), 131-152.

³¹ Köşegi, Horasan’dan Ahmed Yesevi ocağından fırlatılan ucu yanmış dala verilen isim. Dut ağacı menkıbesine göre, bu ağaç Horasan’dan Ahmed Yesevi ocağından fırlatılan ucu yanmış sopadır. Gelip buraya (daha sonra Hacı Bektaş tekkesi olacak yere) düşmüş, sonra yeşermiştir. Bu işareti bulan Hacı Bektaş da buraya yerleşmiş ve tekkesini kurmuştur. Bu ağaç o günden beri yaşamaktadır. Köşegi menkıbesi ve Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaş Veli arasındaki ilişki hakkındaki detaylı bilgi için bkz. Seyfullah Korkmaz, “Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaş Veli, Aralarındaki Bağlar, Fikirleri, Tesirleri ve Türk İslam Edebiyatına Katkıları”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (2001), 325-355; Erhan Yoska, “Hoca Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaş-ı Veli Tasavvufunun Türk İslam Anlayışı Açısından Değerlendirmesi”, *Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 11 (2021), 135-147.

³² Mehmet Ersal, “Balkanlar: Alevi mi Bektaşî mi? Ocak mı Sürek mi?”, *Balkanlarda Alevilik Bektaşîlik*, ed. Mehmet Ersal (Tekirdağ: Çorlu Belediyesi Yayınları, 2015), 240.

Alevilikte lokma, aşure, Hakk'a yürüme erkânı vb. pek çok inanç pratiği olmakla beraber, en belirgin yanını özünü müzikten alan cem töreni oluşturmaktadır Cem bir Alevi için sadece bir ritüel değildir. Cem toplumsallaşmanın, özünü Hakk'a teslim etmenin, kendini sorgulamanın kısacası katılanların çokluk içerisinde bir olduğu ve yaratılanla bütünleşmenin, onun sonsuz merhametinin yeryüzüne indirildiği bir meclis, bir erkândır. Bu bütünleşme ise sözel kültür üzerinden müzik ve semahla yapılmaktadır. Bu iletişimde cem pratiği aracılığıyla müziğin kullanılması, cemin anlamını çok daha güçlü ve etkili kılmaktadır. Alevilik kelimesinin tam anlamıyla sözlü bir kültürel üründür. İnsan, evren, Tanrı, yaratılış, etik ve aşk ile ilgili anlam yüklü düşünceler, söz yoluyla (yazısız olarak) ifade edilir ve söz, müziğin olduğu yerde daha canlı, daha akılda kalıcı ve daha estetik olarak işlenir. Alevi müziğinin bir diğer önemli işlevi, semahın ve ritüelin müzikle oluşturulmasıdır.³³ Dolayısıyla, Alevi kimliğinin temel bileşenleri olarak pek çok simge ve sembol öne çıksa da müzik bu bütünü yapının adeta olmazsa olmazıdır.

Aleviliğin içerisinde barındırdığı en önemli unsurlardan birisi de birçok dini inanç sisteminde görülmeyen ve o dinsel yapılarla Alevi kültürel kimliği arasındaki ayrımın belki de en temel simgesel tezahürü olan kadınlar ve onlara verilen değerdir. Bu değer de hem toplumsal alanın tüm kademelerinde hem cem ritüelleri ve ibadetlerinde açıkça görülebilmektedir. Modernizm eksenli kentleşmeyle birlikte Alevi inanç kültüründeki kadın-erkek eşitliği çok daha görünür olmuş ve bu, bir anlamıyla diğer dinsel yapılar için bir farklılık göstergesi işlevini üstlenmiştir. Ancak küresel modernite etkisi kendisini burada da göstermiş ve kentlerdeki zorlu yaşam trafiği Alevi kadınların inanç pratiklerindeki yerini kısmen korumakla birlikte, günlük hayatta bu eşitlik kadınlar aleyhine gelişmiştir. Alevi kadın kentleşmenin yarattığı yeni sosyolojik bağlam içerisinde kırsaldaki güç ve etkinliğini kentlerde büyük oranda kaybetmiştir. Alevi kadınlar cem erkânında eşitlik temelinde şekillenen konumlarını özellikle kırsal alanlarda korumakla birlikte, kentlerde ataerkil yapılanma içerisinde ikinci plana atılmışlardır. Buna rağmen, Alevi kadınların inanç pratiklerinin yaşatılmasında olağanüstü bir gayret içerisinde oldukları görülebilmektedir. Halk inançları olarak değerlendirilen inançlar genelde bazı sosyal gruplar tarafından egemen inanç öğretisi yanı sıra yaşatılan pratikleri kapsar. Burada sosyal grup olarak kastedilen şey

³³ Banu Mustan Dönmez, "Alevi Müziğinin Geleceği: Sözlü Kültür Ürünlerinin Modern Dünyadaki Konumu ve Dönüşümü", *Geçmişten Günümüze Alevilik 1.Uluslararası Sempozyumu Bidirileri*, ed. Mehmet Yazıcı (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2014), 189-190.

bazen formel dinin tam anlamıyla günlük hayatı yönlendiremediği kırsal bölge tabakaları olabileceği gibi, şehirlerde ataerkil dinsel ilişkilerin dışında kalan kadınların yaşattıkları gelenekler olarak da bilinir.³⁴ Modernleşme/kentleşme süreçlerinin temel yansımasının izleri, Alevilik'te kadın-erkek eşitliği mitinin günümüzde ne derece geçerli olduğu sorusu cevaplandırıldığında görülebilecektir. Alan araştırmasına katkı sunanların da ifade ettiği gibi, kent yaşamında Aleviliğin geleneksel mekanizmalarının çözülmesiyle birlikte, artık kadın-erkek eşitliği miti sadece sözcüklerde kalmış, günlük yaşamdaki karşılığını ve tarihsel anlamını büyük oranda yitirmiştir.

3. Ortodoksi, Heterodoksi, Metadoksi ve Alevilik

İrat'ın³⁵ ifade ettiği gibi, özellikle kitabî dinler ya da çeşitli inanç şekilleri kendilerini totaliter bir anlayışla tanımlama eğilimindedir. Bu tanımlama anlayışının olumsuzluklarından birisi totaliter, bozulmamış ve ortodoks bir yapının kabulüne neden olması ve bunun ötesinde sayıca az ve demografik açıdan dağılık olan diğerlerinin heterodoks olarak adlandırılmasıdır. Bu anlamda, ortodoksi kavramı İslamiyet ve Hristiyanlık gibi ana akım inançlara vurgu yaparken, heterodoksi ise ana akımın dışında kalan Ezidilik, Süryanilik vb. diğer grupları kapsamaktadır. Heterodoksi; ötekinin, ortodoks kabul edilmenin (yani genelin) çizdiği sınırlar dâhilinde tanımlanmasından başka bir şey değildir.³⁶ Alevilik de tarih boyunca yaşadığı çeşitli baskılar nedeniyle kendini gizlemek zorunda kalan, doğal olarak da periferik bir profil çizen heterodoks -ya da kimi görüşlere göre metadoks- bir inanç formudur. Alevilik; Caferi, Hanefi, Maturidi, İsmaili gibi hem ortodoks hem de heterodoks unsurlar taşısa da Kızılbaşlık ve Bektaşılık "teolojik" bir yapılanma olmayıp, tarikat benzeri "mistik" bir oluşumdur. Farklı mezhebi unsurlar taşımasından dolayı, Aleviliğe mezhepler üstü ya da doksi ötesi mistik oluşumlar anlamında "metadoksi" denilebilir.³⁷ Bu anlamda, Alevilik için senkretik bir inanç tanımlaması yapmak da yanlış olmayacaktır. Ancak, Alevilik kolektif kabulde senkretik bir Anadolu inancı olarak görülmekle beraber, Aleviliği herhangi bir ortodoks ya da heterodoks dinsel yapıyla ilişkilendirmeyen ve kendine özgü bir inançsal form olarak gören yaklaşımlar

³⁴ Erdal Gezik, *Geçmiş ve Tarih Arasında Alevi Hafızasını Tanımlamak* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 154.

³⁵ Ali Murat İrat, *Aleviliğin ABC'si, Tarih-Sosyoloji-Siyaset* (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2015), 217-218.

³⁶ İrat, *Aleviliğin ABC'si*, 218.

³⁷ Kutlu, "Aleviliğin Dini Statüsü", 31.

da vardır. Ortodoksi; resmî ideoloji yahut kabul edilmiş genel-geçer düşünce ve uygulamalar anlamına gelirken, heterodoksi tamamen ortodoksinin aksi bir anlama sahip olup, resmî ideoloji ya da kabul edilmiş düşünce ve uygulamaların aksini niteler.³⁸ Bu bağlamda, Alevilik kendine özgü öğretisi ve pratikleriyle ortodoks yani ana akım İslamiyetten çok farklı, Anadolu coğrafyasında yüzyıllardır varlığını sürdüren heterodoks bir inançtır. Heterodokslar merkezi otoriteler tarafından hep tehlikeli olarak algılanmışlar ve çoğu zaman ciddi etnik kırımlara, soykırımlara ve sürgünlere maruz bırakılmışlardır. Bu açıdan dünyadaki bütün heterodoks hareketler düşünce, yapı ve etkinlikleri bakımından birbirine benzerler.³⁹ Aleviler de tarihsel süreç boyunca sosyo-kültürel, ekonomik vb. pek çok tahakkümle karşılaşmakla birlikte asıl baskıyı inançsal boyutta görmüşlerdir. Bu nedenle, Alevilik Anadolu topraklarında yaşamsal varlığını sürdürdüğü yıllar boyunca genellikle periferik/izole bir görüntü sergilemiş ve inanç pratiklerindeki özgünlük ekseninde çok ciddi bir ötekileştirmeyle karşı karşıya kalmışlardır. Osmanlı'nın Tanzimatla beraber reform süreci Alevilere bir umut ışığı olmuş ve Salman'ın da⁴⁰ ifade ettiği gibi Tanzimat'ın hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler için öngördüğü liberal değişimler Alevilerde hukuksal ve sosyal alanda bir eşitlik beklentisi oluşturmuştur. Ancak, bu beklenti Alevilerde bir heyecan yaratsa da pratiğe dönüşmemiş ve Aleviler ancak cumhuriyetle birlikte daha özgür bir şekilde kimliklerini gizlemeden yaşamaya başlamışlardır. Subaşı'na⁴¹ göre, Alevilerin gerçek anlamda fark edilmeleri cumhuriyetin kazandırdığı modern açılımlarla ilişkilidir. Alevilerin Selçuklu-Osmanlı yönetimi içindeki tarihsel konumlanışları genellikle dışlanmayla özdeşleştirilmiş, öyle ki bu durum Alevilerin kendilerini her zaman gizlemelerini ve periferide bir sır topluluğu olarak yaşamlarını sürdürmelerini zorunlu kılmıştır. Cumhuriyetin sunduğu nispeten daha özgürlükçü yaklaşımlar ve devamında kentleşme ivmesinin hızlanmasıyla, Aleviler yaşadıkları izole kırsal alanlardan modern kent merkezlerine doğru bir yolculuğun aktörü olmuşlardır. Her ne kadar farklı bir süreç umut edilse de Alevilerin dışlanması kentsel alanlarda da devam etmiş ve izole yaşam kentlerdeki periferilere başka bir ifadeyle gettolara aktarılmıştır. Dolayısıyla, Alevilerin

³⁸ Yalçın, Çakmak, *Sultanın Kızılbaşları, II. Abdülhamid Dönemi Alevi Algısı ve Siyaseti* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 70.

³⁹ Baki Öz, *Alevilik Nedir?* (İstanbul: Der Yayınları, 2005), 146.

⁴⁰ Cemal Salman, "Evrensel Düşünce ve Yerel Kimlik Kışkırtıcısında Bir Var Olma Çabası: Kentleşen Aleviliğin Kültürel Kimlik Arayışı", *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi* 1 (2009), 236.

⁴¹ Necdet Subaşı, *Alevi Modernleşmesi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 31.

inançsal anlamda bekledikleri özgürlük alanı tam anlamıyla karşılanmamıştır. Aleviler için bu bir hayal kırıklığı yaratsa da engel oluşturmamış ve kentsel alanlardaki kendi yaşam alanlarında heterodoks bir inançsal form olarak varlıklarını sürdürmeye devam etmişlerdir.

Alevilik genel kabulde senkretik özellikler gösteren heterodoks -ya da metadoks- bir inanç olarak görülmekle birlikte⁴² bir kısım Alevinin heterodoks tanımını kabul etmediği, heterodoks kimliğini Alevilikle özdeşleştirmeye karşı çıktıkları bilinmektedir. Dolayısıyla, Alevilik ve İslam ilişkisi konusunda da birbirinden oldukça farklı bazı perspektifler bulunmaktadır. Aleviliğin heterodoks olup olmadığı tartışması, bizzat İslam'ın içinde olup olmadığı tartışmasını da beraberinde getirmektedir. Çünkü heterodoksi aynı zamanda bir ötekileştirme sürecidir ve bir ortodoksinin varlığına ihtiyaç duymaktadır. Heterodoksi ve ortodoksi aynı düzlem üzerinde tanımlanması gereken iki temel olgudur. Birbirlerine karşı zıtlıklar taşısa da yaratılan bu zıt durumlar eldeki *doksa*⁴³'nın dışında ve ötesinde değildir.⁴⁴ Akademik çevrelerde

⁴² Daha detaylı bilgi için bkz. Sadullah Gülten, *Heterodoks Dervişler ve Aleviler* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2008), 281-306; Ahmet İshak Demir, Yaşar Şanlı, "Cem Dergisi'nde Sunulan Alevilik Kavram, Kaynak ve Tarihi", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2016), 163-232; Cenksu Üçer, "Alevilik; Yapılar, Grupların Temel Özellikleri ve Bazı Mülâhazalar", *Dini Araştırmalar Dergisi* 12/33 (2009), 63-88; Talip Tuğrul, "Aleviliğin Heterodoksi-Senkretik Yapısı ve Modern Dönem", *Geçmişten Günümüze Alevilik 1.Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mehmet Yazıcı (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2014), 714-729.

⁴³ Doksa kavramı genel çerçevede varlığa ilişkin yanlış algıları kapsar. Bir kişi ya da gruba yönelik stereotipler (kalıp yargılar), ön yargılar ve klişeler de doksa dâhildir. Doksa başka bir ifadeyle bir tür yanılsama ve toplumsal alanda baskın olan düşünceler bütünü olarak da tanımlanabilir. Doxa; Bourdieu'nün dünya ve onun içindeki yerimizle ilgili daha bilinçli düşüncelerimizi biçimlendiren, gerçekliği sorgulanmayan, bilinç-öncesi anlayışları anlatan bir terimdir. Doxa hissedilen gerçeklik, itiraz kabul etmediğimiz, aksine olası bir itirazdan önce gelen bir şeydir, kültüre ve alana göre değişir. Craig Calhoun, *Ocak ve Zanaat / Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 77-130. Detaylı bilgi için bkz. Güneş Ayas, *Müsiki İnkılâbının Sosyolojisi* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014), 159-161; Ali Esgin, "Sosyal Bilimci mi Yoksa Doksalog Teknisyenler miyiz? Türkiye'deki Bazı Sosyoloji Pratikleri Üzerine Eleştiriler", *Sosyoloji Konferansları* 52/2 (2015), 191-220; Onur Dursun, "Toplum Pierre Bourdieu İle Düşünmek", *Yeditepe Üniversitesi Global Media Journal TR Edition* 8/16 (2018), 73-79; Abdullah Demir, "Platon'da İdea-Tikel İlişkisi: Episteme vs. Doksa", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 285-300.

⁴⁴ Ali Murat İrat, *Modernizmin Erittikleri-Sünniler, Şiiler, Aleviler* (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2009), 164.

dile getirilen bu görüş çerçevesinde, Alevilik kendine özgü bir inanç/topluluk olarak görülmekte, Aleviliğin heterodoks olup olmadığı konusunda bir tartışma yürütmenin çok da anlamlı olmadığı ifade edilmektedir.⁴⁵ Aslında, heterodoks kavramını kullanırken bu kavramla Alevi topluluklarının heterodoks bir inancı ve toplumsal örgütlenmeyi teşkil ettiklerini savunmuş olmuyoruz. Genel çerçevede Alevi gruplarına yönelik yapılan bir yakıştırma anlamında kullanıyoruz. Esas olarak, Alevi grubu kesinlikle heterodoks bir inanç ve örgütlenme biçimi değildir. Aleviliğin senkretik bir inanç olup olmadığının cevabının verilmesi, Aleviliğin heterodoks bir görüngü olup olmadığının da cevabını vermektedir.⁴⁶ Dolayısıyla, Aleviliğin tarihsel kökeni eksenindeki tartışmalarda ortak bir zeminde buluşulamaması nedeniyle “Alevilik İslamın özüdür, bätni bir yorumudur ya da kendine özgü bir inançtır” vb. farklı söylemler de devam edecektir. Alevilik meselesinde bir grup Alevi kendilerine heterodoks denmesinden hiç hoşnut olmaz, çünkü gerçek İslam’ın özünü Hz. Ali ve On İki İmam’ın temsil ettiğine inanarak, bir anlamda özcü bir tutumla kendilerini pekâlâ ortodoks saymaktan hiç de gocunmazlar.⁴⁷ Bu anlamda, farklı perspektiflerin Aleviliği heterodoks, metadoks ve -sayıca çok az da olsa- ortodoks olarak tanımladığı, bu konuda tam bir görüş birliğinin sağlanamadığı söylenebilir.

Alevilerin cumhuriyet öncesi dönemde yaşadığı sorunların daha çok sosyo-ekonomik boyutlu olduğu, inançsal baskının ise bunu perçinleyen bir rol üstlendiği pek çok yazar tarafından kabul edilmektedir. Alevilik uzun yıllar boyunca kendi kabuğuna çekilmiş -başka bir ifadeyle de dar bir alana sıkışmış- bir inanç özelliği göstermektedir.⁴⁸ Alevilerin kendine özgü inanç pratikleri, tarihsel süreç boyunca onların hem ilgi çekmelerine hem baskı altına alınmalarına neden olmuştur. Cem ve semaha mitsel bir çerçeve oluşturan Kırklar Meclisi temelli Hızır, Birlik vb. cem törenlerinde on iki hizmet görevlisinden birisi olan kapıcı/bekçinin bulunması, Aleviliğin tarihsel süreçteki izole yaşamının da ipuçlarını vermektedir. Tanzimatla “kısmen” devamında cumhuriyetle birlikte “daha güçlü” olarak Alevilerde periferik yaşamdan çıkma ve çok daha geniş bir sosyal alanda görünür

⁴⁵ Detaylı bilgi için bkz. Cengiz Güleç, *İnanç ve Ahlak Bağlamında Alevi Öğretisi* (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 2013), 120-126; İrat, *Modernizmin Erittikleri*, 159-165; Tufan Bozkurt, *Almanya’da Alevi Olmak-Diasporada Kimliğin İnşası* (İstanbul: Babek Yayınları, 2016), 27-74.

⁴⁶ Bozkurt, *Almanya’da Alevi Olmak*, 28.

⁴⁷ Güleç, *İnanç ve Ahlak Bağlamında*, 122.

⁴⁸ Salman, “Evrensel Düşünce ve Yerel Kimlik Kıskaçında”, 235-236.

olma umudu yeşermiştir.⁴⁹ Bu anlamda, Alevi kimliğinin toplumsal ve siyasi zeminde kabul görme mücadelesinin tarihi çok da eski değildir. Tanzimatın tüm inançsal yapılar için öngördüğü değişimler Alevilerde de bir eşitlik beklentisi oluşturmuşsa da daha sonra yaşanan bazı gelişmeler hem Tanzimatla hem de ileride umut bağlanan Jön Türk hareketiyle, bu beklentilerin boşa çıkacağını göstermiştir.⁵⁰ Cumhuriyet dönemi boyunca beklentileri kısmen de olsa karşılanan Alevilerin istedikleri sosyo-kültürel, politik ya da psikolojik hareket alanı tam anlamıyla gerçekleşmese de cumhuriyetle beraber özgürlük alanları biraz daha genişlemiştir. Ancak bu tarih boyunca Alevilerin yaşadığı travma, ötekileştirme ve -zorunlu olarak- izole bir yaşam gerçeğini unutturmamış, hep diri tutmuştur. Alevilerin dışlandığı ve toplumsal yaşamın genel dinamikleri içerisinde yok sayıldığı tarihsel süreçle ilgili olarak Tuzluca'yır Cemevi zakirlerinden K2 şunları ifade etmiştir.

Aslında birçok başlık altında incelenebilecek olan Alevi toplumu, kendi içerisinde farklı görüşlere bölünmüş durumdadır. Kendi başına bile ciddi bir araştırma konusu olan bu duruma değinmeden Alevilikte gerçekleşen ritüellere değinmek ayakları yere basmayan bir çalışma olacağı için, kısaca bu sürece değinmekte fayda görüyorum. Kerbela'dan bu yana türlü zulümlerle karşı karşıya kalan Alevilik kimi zaman gizli ibadetlere varan bir geri çekilme sürecine girmiştir. Cem ibadetlerinin karanlıkta yapıldığı, şehirlerde yaşayan Alevilerin kimliklerini gizlemek zorunda kaldığı acı bir süreç ne yazık ki baskı ve katliamlarla birlikte kırılması imkânsız hale gelen kalıplar yaratmıştır.⁵¹

Gettolar sadece maddi sınırlara sahip değildir. Bugün zihinsel/bilişsel gettolaşmalardan da söz etmek mümkündür. Nitekim özel ve marjinal bir dilden beslenen söylemler, kapalı bir kültürel yapı içinde

⁴⁹ Detaylı bilgi için bkz. Elise Massicard, "Aleviler: Cumhuriyet Tarih Yazımında Unutulmuş Özneler", *Cumhuriyet Tarihinin Tartışmalı Konuları*, ed. Bülent Bilmez (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2013), 140-150; Eray Yılmaz, "Tanzimat Döneminde Bir Bektaşî'nin Hikâyesi, Hüseyin Yaşar Baba Nasıl Mühlid Oldu?", *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi* 15 (2017), 93-119; Mustafa Talas, "Türkiye'de Kültür Politika ve Planlamalarında Alevilik ve Bektaşîlik Meselesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 56 (2010), 29-38; Nebiye Aydın, *Cumhuriyet Dönemi Alevi Toplumunun Devlet İle İlişkileri ve Alevi Açılımı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 47-73; Hava Selçuk, "Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş (Alevi)-Bektaşîleri Sünnileştirme Siyaseti Takip Ettiği 19. ve 20. Yüzyılda Hacı Bektaş Veli Tekkesi", *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 11 (2021), 26-36.

⁵⁰ Salman, "Evrensel Düşünce ve Yerel Kimlik Kıskaçında", 236.

⁵¹ K2, Kişisel Görüşme, 16 Temmuz 2023.

kendine özgü bir form kazanmaktadır.⁵² Alevilerin kentleşme süreciyle beraber kırsal alanlardan kentlere göçü, pejoratif söylemler zemininde şekillenen zihinsel bariyerlerin daha da artmasına neden olmuş ve Aleviler kentlerde yeni periferler başka bir ifadeyle gettolar oluşturmuşlardır. Sonuç olarak, Aleviler tarihsel süreç içerisindeki baskı ve dışlanmışlıklara rağmen kültürel varlıklarını ve kadim inanç pratiklerini dönem dönem kendi gettolarına/izole alanlarına çekilerek sürdürmüşlerdir. Günümüzde hem Anadolu’da hem de diasporada dinamik bir yapı ve geleneklerine bağlı inançsal bir fenomen olarak kimliklerine sahip çıkmaktadırlar. Yukarıda da değinildiği üzere Alevilik üzerinden yürütülen en önemli tartışmalardan bir tanesi, Aleviliğin İslamiyet’in içinde mi yoksa özünü İslamiyet’ten alan ama farklı inanç pratiklerine sahip kendine özgü senkretik/eklektik bir yapı mı olduğu noktasındadır. Farklı çıkışlara rağmen hem alandaki düşünürlerin, aydınların hem Alevilerin büyük bir çoğunluğunun ortak kabülü, Aleviliğin İslam’ın içinde ancak ortodoks/ana akım İslam’dan farklı senkretik, heterodoks bir yapı olduğu şeklindedir. Bütün politik bakışların ötesinde, Türkiye’nin bir realitesi olan Alevi-Bektaşî meselesinin en önemli gerçeği, Alevilerin Müslümanlığın içinde bulunmasıdır. Bütün farklı yaklaşımlara ve uygulamalara rağmen, hem Alevilerin ezici bir çoğunluğu açısından hem de diğer müslüman gruplar açısından Alevilik Müslümanlığın dâhilindedir düşüncesi hâkim düşünce şeklindedir.⁵³ Şemsiye/üst bir kavram olarak “Alevilik”, “Alevilik-Bektaşîlik”, “Anadolu Aleviliği” gerek tarihsel arka plan, gerek oluşum şekli (form), gerekse bütün sosyo-kültürel farklılıkları belirlemek için kullanılan ana kavramlar yönünden bir *sufî oluşum* niteliği taşımaktadır.⁵⁴ Tüm bu tartışmalarla beraber, Alevilik kadim bir Anadolu inanç sistemi olarak değerlendirilmekte ve tarihsel birikimiyle varlığını hem cem içi hem de cem dışı ritüelleri ve popüler müzik pratikleriyle sürdürmektedir. Günümüz dünyası aynı dile, dine, etnik kökene ve kültüre sahip insanların tek bir devlet çatısı altında yaşamasının neredeyse mümkün olmadığı bir dünya haline gelmiştir. Türkiye, en başından beri Osmanlı devletinden aldığı farklılıkları içinde barındıran bir ülkedir. Bu farklılıklar ulus-devlet mantığı çerçevesinde sindirilmeye, benzeştirilmeye çalışılsa da bu proje tutmamıştır.⁵⁵ Dolayısıyla, farklı inançsal, etnik ve kültürel

⁵² Necdet Subaşı, “Güvenliğin Modern Mekânları ve Aleviler”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2003), 82.

⁵³ Aksoy, Talas, “Küreselleşme-Yerelleşme Çerçevesinde Türk Aleviliği”, 155.

⁵⁴ Onat, “Kimlik-Teoloji İlişkisi”, 25.

⁵⁵ Yılmaz Ceylan, “Türkiye’de Çokkültürlülük Tartışmaları ve Anadolu Aleviliği”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/37 (2015), 571.

kimliklerin birlikte yaşadığı çokkültürlülük temelindeki politikalar, özellikle de yoğun göç alan Batı ülkeleri başta olmak üzere bütün dünyada çok ciddi bir yükselişe geçmiştir. Asimilasyonun yıkıcı etkilerinin artık terkedildiği bu yeni ideolojik yönelimle birlikte, doğal olarak kültürel anlamdaki etnosantrik⁵⁶ perspektif de yerini daha kucaklayıcı ve kültürel kimlikleri kendi anlam dünyası içerisinde değerli gören yeni, farklı bir politik bakışa bırakmıştır. Bu anlamda, Alevi uyanışıyla⁵⁷ birlikte Aleviliği inançsal çerçeveden daha çok müziğin ve semahın merkeze oturduğu sosyo-kültürel bir yapı olarak gören ve önemli bir sayıya da ulaşan hem akademik çevrelerden hem de Alevi aydınlardan çok ciddi bir kitle de bulunmaktadır. Alevilik uzun yıllardır geniş bir entelektüel kesimin ilgi odağı olarak pek çok çalış-

⁵⁶ Etnosantrizm kavramı dar anlamda etnik merkezilik olarak tanımlanabilir. Tüm üsttenci, hegemonik yaklaşımları da kapsamakla birlikte, daha çok Batı medeniyetini merkeze alan ve bir kimsenin kendi kültürünü referans alarak diğer kültürleri kendi kültürü açısından değerlendirmesi, başka ya da öteki kültürleri karşılaştırmalı bir perspektifle ele almasıdır. Etnosantrik birey ya da gruplar üstün/yüksek düzeyde gördükleri kendi kültürlerini (dil, inanç, sanat, müzik vb.) merkeze alarak, diğer kültürleri bu eksenden değerlendirirler. Bu anlamda, etnosantrizm içerisinde ayrışma, ötekileştirme ve dışlamayı da barındıran ırkçı bir tutumun dışa vurumu olarak görülebilir. Daha detaylı bilgi için bkz. Feyzanur Alkan, Ramazan Erdem, "Etnosentrizm ve Meslek Merkezilik: Kavramsal Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi* 12/30 (2021), 635-651; Gökmen Özmenteş, "Müzikte Beğeni Hiyerarşilerinin Nahifliği: Sosyal Teorilerden Bir Eleştiri", *Etnomüzikoloji Dergisi* 2/2 (2019), 139-178; Korhan Topcu, "Etnosentrizm ve Biz-Öteki Karşıtlığı Arakesitinde Seçim Gecesi (1998) Filminin Mizansen Eleştirisi", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)* 7/2 (2021), 158-166; Nuray Türker, Damla Payas, "Kültürel Etnosentrizm ve Gastronomi: Türk Tüketicilerin Entomofoji Tutumları Üzerine Kalitatif Bir Çalışma", *Gastroia: Journal of Gastronomy And Travel Research* 5/2 (2021), 338-340.

⁵⁷ Alevi uyanışı müzik ve sözlü kültür temelli inançlarını günümüze kadar getirebilmiş olan Alevilerin, 1980'li yılların sonuna doğru yeniden çok güçlü bir şekilde görünür olmasını ve periferik alandan çıkan Alevi inancının kazandığı sosyo-politik zemini ifade eden bir kavramdır. Alevilik kendini sürekli olarak yenileyebilen ve yaşanan çağın gereklerine uyum sağlayabilen bir yapıdır. Alevi uyanışı bu felsefenin temel bir yansımasıdır. Alevi uyanışı ya da Alevi müzik uyanışı olarak tanımlanan bu süreçle birlikte, Alevilerin müzik alanındaki popülerliklerinin giderek artması, Alevi kültürel kimliğinin adeta bir cazibe merkezi haline dönüşmesini sağladı. Böylece, Aleviler yeni bir kültürel inşa sürecinin temelini atmaya başladılar ve özellikle Alevi müziğinin etki alanı giderek genişledi. Detaylı bilgi için bkz. İlkay Şahin, *Online Alevi Topluluklar, Ritüel Desenli Bir Gruptan Mit Desenli Bir İnanç Topluluğuna* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2013), 11-20; Reha Çamuroğlu, *Değişen Koşullarda Alevilik* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2008), 1-12; Akdeniz, *Alevi Müzik Uyanışı Bağlamında İzmir Yamanlar Alevi Göçmenlerinin*, 73-86.

maya konu olmakla birlikte, tarihsel geçmişi, bir inanç mı yoksa kültürel, politik bir yapı mı olduğu, simge ve sembolleri ya da İslam'la olan ilişkisi ekseninde çok farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Türkiye'de Alevilik meselesi Kürt meselesinden sonra kültürel çoğulculuğa dair tartışmaların başında gelmektedir. 1980 sonrası yükselişe geçen Alevilik teolojik olmaktan daha çok kültürel ve siyasi alanda kendini göstermektedir. Ortaya çıkan bu yeni Alevi hareketinin bir kimlik hareketi olduğu söylenebilir.⁵⁸ Sonuç olarak ister kültürel, politik bir kimlik hareketi veya bir öğreti ister inançsal bir yapı olarak görülsün, Anadolu Alevilerinin büyük çoğunluğunda cem, semah ya da lokma, aşure, çerağ uyandırma vb. diğer inanç pratiklerinde kullanılan retoriklerin ve deyişlerin merkezinde Hz. Ali, Kerbela, Ehlibeyt, Oniki İmamlar vb. çeşitli sembol ve tarihsel travmalar yer almaktadır. Dolayısıyla, Aleviliğin ortodoks, heterodoks ya da metadoks bir inanç olarak İslam'ın neresinde yer aldığı ya da kendine özgü farklı bir inançsal/kültürel yapı olduğu tartışmalarından bağımsız olarak, Anadolu Alevilerinin çok büyük bir çoğunluğu için Alevilik İslam'ın içerisinde ve Anadolu'ya özgü bütünü bir yorumudur.

4. Tuzluçayır Cemevi

Ankara Cem Kültür Evleri Yaptırma Derneği tarafından 1992 yılında hizmete açılan Tuzluçayır Cemevi, Ankara'nın Mamak ilçesindeki Tuzluçayır mahallesinde yer almaktadır. Tuzluçayır Alevi nüfusun yoğun bir şekilde yaşadığı yerlerden birisidir. Burada Sivas, Yozgat, Kayseri ve Çorum gibi illerden göç etmiş olan yaklaşık olarak 10 bin civarında Alevi vatandaşın yaşadığı tahmin edilmektedir. Mamak bölgesinde Tuzluçayır Cemeviden başka Ana Fatma Cemevi, Şah-ı Merdan Cemevi ve Pir Zöhre Ana Cemevi de bulunmaktadır. Alevi demografik yapısının en yoğun görüldüğü bölgelerden birisi olarak, Tuzluçayır semtinin Aleviler açısından sembolik bir önemi de vardır. Tuzluçayır Cemevinde Hızır, Nevruz, Abdal Musa, Birlik, vb. cem törenleri ve miraçlama, aşure, lokma gibi diğer inanç pratiklerinin yanında şiir dinletileri, ozanlar buluşması, inanç önderleriyle sohbetler gibi bazı etkinlikler de yer almaktadır. Burada birçok cemeviden farklı biçimde her hafta perşembe günleri düzenli olarak cem yapılmaktadır. Tuzluçayır Cemevi bu anlamda, kentsel alanda kırsalın olabildiğince yaşatılmaya ve inançsal kodların genç kuşaklara Öğreti Cemi vb. törenler yoluyla aktarılmaya çalışıldığı çok önemli bir inanç merkezi özelliği göstermektedir.

4.1. Kent Hayatı ve Tuzluçayır Cemevi Mensupları

Tuzluçayır Cemevi mensuplarına göre kent hayatı içerisinde inancın cem vb. temel pratiklerinin yaşanması kırsala göre oldukça zor

⁵⁸ Ceylan, "Türkiye'de Çokkültürlülük Tartışmaları", 571.

olmaktadır. Köylerle karşılaştırıldığında kentlerin oldukça yoğun bir yaşam trafiğinin olması, bazı sorunları da beraberinde getirmektedir. Bu konuda Tuzluçayır cemevi dedelerinden K1 şunları ifade etmiştir.

Modernleşmeyle birlikte kent hayatı da ister istemez inançlarımızın sürekliliğini etkiliyor. Yani tüm inanç mensupları ibadetlerini kentlerdeki koşuşturmacadan dolayı istedikleri gibi yaşayamıyorlar. Bu nedenle, modern kent hayatının olumlu etkisi olduğunu söyleyemeyiz. Biz elimizden geldiğince ibadetlerimize her Alevinin, her canın katılması için çalışıyoruz ama kent hayatı gerçekten insanları çok yoruyor bu da cemevlerine ya da cem törenlerine katılımı biraz azaltıyor. Elbette bu katılıma etki eden başka sorunlar da var. Sizin de bildiğiniz nedenlerden dolayı özellikle Anadolu'daki bazı kentlerde hala bir tedirginlik ve korku var Alevilerin üzerinde. Ama her şeye rağmen yurt içinde, yurt dışında inancına sahip çıkmaya çalışan milyonlarca Alevinin olduğunu bilmek bizi rahatlatıyor ve umutlandırıyor. Ancak genel olarak kent hayatının etkilerinden olumsuz olarak söz edebiliriz.⁵⁹

Tuzluçayır cemevi mensupları kent hayatı içinde inançlarını tam anlamıyla yaşayamadıklarını ve kent hayatının getirdiği karmaşa, yoğunluk, hayat mücadelesi vb. unsurların ibadetlerini etkilediğini, yeterli zaman ayıramadıklarını ifade etmişlerdir. Bu nedenle de cem kültürünü hem öğrenmekte hem uygulamakta kent hayatı içerisinde zorluk çektiklerini söylemişlerdir.⁶⁰ Bir başka talip ise Alevi kültürünün daha çok tanınması adına modern iletişim araçlarının çok faydalı olduğunu ama genel olarak modernleşme ya da kentleşmenin kendilerini olumsuz etkilediğini söylemiş ve şu sözleri eklemiştir. "Ankara'da çeşitli nedenlerle kendini saklamak zorunda kalan inanç sahipleri de var ve bazı bölgelerde cemevi açılmıyor. Mamak bölgesinde çok yoğun bir Alevi nüfusu var ve birkaç tane de cemevi var ancak örneğin Keçiören ilçesinde cemevi bulunmamaktadır. Bunun gibi çeşitli zorluklar yaşamaktayız."⁶¹

Devletin asimile etmeye çalıştığı ve zorunlu din derslerinin olduğu bir dönemde, maalesef inancımı özgürce yaşama konusunda bütün Aleviler gibi elbette ben de sıkıntı çekiyorum. Cemevleri kendi ayakları üstünde durmaya ve cem törenlerinde yapılan bağışlarla bir sonraki cemi yapmaya çalışıyor. Bütün bu problemler içinde bir de kentleşmenin getirmiş olduğu yaşam sıkıntısı ve hayatta kalabilmenin mücadelesi ile insanların yoğun iş hayatı içerisinde ibadete çok fazla zaman ayıramaması da var. Doğal olarak kentlerde cem ibadetimizin sürekliliğini ne yazık ki tam anlamıyla sağlayamıyoruz.⁶²

⁵⁹ K1, Kişisel Görüşme, 20 Temmuz 2023.

⁶⁰ Odak Grup Görüşmesi, 16 Aralık 2023.

⁶¹ K4, Kişisel Görüşme, 17 Eylül 2023.

⁶² K3, Kişisel Görüşme, 19 Eylül 2023.

Çok kalabalık kent hayatı içerisinde inançlarının gereklerini istedikleri gibi yaşayamadıklarını söyleyen Tuzluçayır Cemevi mensuplarına göre, şehrin karmaşası insanlarda bir yorgunluk ve isteksizlik yaratmakta, bu da ister istemez ibadetlerin sürekliliğini etkilemekte ve her zaman cem törenine katılmak zor olmaktadır.⁶³ “Cemevlerinin tam anlamıyla bir ibadethane olarak tanınmaması ve ibadetlerin birçok yerde hala bir gizlilikle yapılması bizim için çok üzücü. Yani birçok yerde inancımızı gizli yaşamak zorunda kalabiliyoruz. Mamak’ta yoğun bir Alevi nüfusu var burada bir sorun yok gibi görünse de aslında burada da bir baskı hissediyoruz.⁶⁴ Ancak kent hayatının bütün olumsuzluklarına rağmen, cemevi mensupları modern yaşamın getirdiği bazı olumlu yönleri de vurgulamışlardır. “Kent ortamının bana göre en önemli tarafı kalabalık olmamızın getirdiği manevi bir güç. Birlikte ve organize hareket edebiliyoruz bu da bize bir motivasyon ve özgüven getiriyor. Alevilere yönelik bir eylem, olay vb. olduğu zaman toplu bir şekilde hareket edebiliyoruz. Bu da bence çok iyi bir şey.”⁶⁵ Cemevi mensuplarından bazıları ise kentin yaşam mücadelesinde inançlarını biraz değil çok fazla aksattıklarını ifade ederek, bunu yoğun iş ve yaşam temposuna bağlamışlardır.” Ben haftanın pazar hariç altı günü çalışıyorum. Pazar günleri ise o yorgunluktan inanın hiçbir yere gidecek halim kalmıyor. O nedenle kent hayatı benim için oldukça yorucu ve yıpratıcı. Yani bırakın perşembe, cuma ya da pazar günleri cem törenlerine katılmayı, cemevine bile doğru düzgün gidemiyorum. Sadece tatillerin uzun olduğu zamanlarda ve cenazemiz olduğunda gidebiliyorum. Bu durum beni üzüyor ama yapacak bir şey yok. Hayat şartları bunu gerektiriyor maalesef.”⁶⁶ Görüldüğü gibi, cemevi mensupları için kent yaşamının getirdiği yoğun karmaşa, onların inanç pratiklerine katılmalarındaki en temel unsur olarak göze çarpmaktadır. Buna rağmen, cem törenlerinin yanı sıra lokma, aşure vb. diğer inanç pratiklerine katılımın azımsanmayacak bir sayıda olduğu da rahatlıkla söylenebilir.

4.2. Tuzluçayır Cemevi Mensuplarının Göç Hikâyeleri

Aralarında farklı Alevi ocaklarına bağlı olan Tuzluçayır Cemevi mensupları Türkiye’nin çeşitli illerinden göç etmişlerdir. Göç hikâyelerinin temelini ekonomik nedenler oluşturmakla birlikte, yaşadıkları kırsal alanlardan çocuklarının eğitimi ve daha iyi bir yaşam standardı umudu gibi etmenlerle iç göç sürecine katılanlar da bulunmak-

⁶³ Odak Grup Görüşmesi, 16 Aralık 2023.

⁶⁴ K6, Kişisel Görüşme, 26 Ağustos 2023.

⁶⁵ K5, Kişisel Görüşme, 28 Eylül 2023.

⁶⁶ K7, Kişisel Görüşme, 21 Eylül 2023.

tadır. Cem törenlerine her yaş ve meslekten inanç mensubu katılmaktadır. Alan araştırmasına katkı sunan bazı mensuplar genç kuşakların sayısal ağırlığını daha az bulmakla beraber çoğunluk gençlerin de oldukça yoğun bir katılımının olduğunu ifade etmişlerdir.

Ben Garip Musa Ocağı'na bağlıyım. Atalarımız İran'ın Nişabur şehrinden 1200'lü yıllarda Anadolu'ya göç etmişler. Daha sonra büyük bir çoğunluk başta Kars olmak üzere çeşitli kentlere dağılmışlar. Tuzluçayır Cemevi 1992 yılından beri Alevi canlara hizmet etmektedir. Cemevimiz oldukça mütevazı şartlarda bu hizmeti sürdürmektedir ki bence bu alçak gönüllük inancımızın özüne daha uygundur diye düşünüyorum. Çünkü İslam zaten müsrifliği, şatafatı hoş görmeyen bir dindir. Ben de bu nedenle cemevlerinde sadelikten yanayım, önemli olan şey ceme gelenlerin inanç zenginliğidir, taş binanın güzelliği değil. Cemevimize her yaştan ve her meslekten Alevi kardeşimiz katılmaktadır. Kadın-erkek oranı da hemen hemen eşit diyebilirim.⁶⁷

Sarı Saltuk Ocağı'na bağlı olduğunu söyleyen bir cemevi mensubu, kökenlerinin İran Horasan olduğunu, oradan devam eden göç yolculuğunun Azerbaycan, Dersim, Malatya ve en sonunda Sivas'ta son bulduğunu söylemiştir. "Ailemizin bir kısmı Ankara'ya göç etmekle birlikte, halen Sivas'ta çok sayıda akrabamız var. Cemevimiz olanaklar açısından çok mütevazı bir ibadet merkezidir. Mensuplarda yaşlı nüfus gençlere göre biraz daha fazla benim gördüğüm kadarıyla ama kadın erkek oranı eşit sayılır. Ayrıca memur, işçi ya da esnaf her meslek grubundan katılanlar var."⁶⁸ Erzincan Hıdır Abdal Ocağı ve İstanbul'da olan Gözcü Karaca Ahmet Ocağı'na bağlı olduğunu söyleyen bir başka katılımcı, Mamakta Alevi kesimin yoğun olduğu yer Tuzluçayır olduğu için cem ibadetlerinin genellikle Tuzluçayır Cemevinde yapıldığını söylemiştir. "Cem törenlerine her yaş ve her meslek grubundan inanç mensubu katılmaktadır. Kadın erkek oranı da neredeyse aynıdır."⁶⁹ Katılımcıların verdiği bilgiler, Tuzluçayır Cemevine gelenlerin daha çok genç, yaşlı, kadın, erkek gibi bir sıralamayı takip etmediği ve eşit bir katılım olduğu yönündedir. "Baba Mansur Ocağı'na bağlıyız. Kökenimiz Koçgiri Aşireti'dir. Aşiretin önderleri Alişer ve Zarife olarak bilinirler. Tuzluçayır Cemevi yaklaşık 25 yıl önce o dönemin Tuzluçayır bölgesindeki Alevi toplumunda sözü geçen yol önderlerimiz tarafından kurulmuştur. Günümüzde her yaş ve meslek grubundan inanç sahipleri cemevine ve törenlere gelmektedir. Kadın-erkek olarak da benim gördüğüm kadarıyla bir eşitlik var yani daha çok kadınlar, erkekler ya da gençler-

⁶⁷ K1, Kişisel Görüşme, 20 Temmuz 2023.

⁶⁸ K4, Kişisel Görüşme, 17 Eylül 2023.

⁶⁹ K3, Kişisel Görüşme, 19 Eylül 2023.

yaşlılar geliyor diyemem.”⁷⁰ “Biz Sivas Şarkışla’lıyız. Bağlı olduğumuz ocak da Sarı Saltuk Ocağı’dır. Kökenlerimiz konusunda kesin bilgim yok ama annem, babam Horasan’a kadar uzandığımızı söylerlerdi. Tuzluçayır Cemevi bildiğim kadarıyla 20-25 yıldır var, yani eski bir cemevi. Benim katıldığım cemlerde gördüğüm kadarıyla gençler de var yaşlılar da. Kadın, erkek, genç ve yaşlı olarak herkes geliyor, bana göre belli bir kesimin ağırlığı yok gibi.”⁷¹ Cemevine -sayıları az da olsa- sadece kadim bir geleneği kültürel olarak yaşatmak ve aidiyet ekseninde bir araya gelmek çerçevesinde gidip geldiğini, inançsal anlamda duygusal bir bağlılığının olmadığını söyleyenler de olmuştur.”Benim bakış açımın temelini inanç oluşturmadığı için, yaşadığım yerin, gittiğim cemevinin bir önemi yok benim için. Herhangi bir ocağa da bağlı değilim. Bu nedenle kent ya da kırsal bölgede yer alan bir cemevindeki törene katılmakta benim için hiç bir fark yok, benim için cemevi sadece bir sosyal mekân ya da sosyalleşme alanı. Tuzluçayır Cemevi’ne söylediğim nedenle çok sık gitmediğim için, çok fazla bir bilgim de yok. Arada bir tanıdığım arkadaşlarla, dostlarla buluşuyoruz burada, iyi de oluyor. Benim genelde inanca mesafeli olmam benle ilgili bir şey, yoksa cemevleri olmalı ve Alevilik yaşamalıdır.”⁷²

4.3. Tuzluçayır Cemevi Mensuplarının Gözünden Cem ve Semahın Anlam Dünyası

Cem, Alevi inançsal önderlik hiyerarşisinin en tepesinde bulunan pir,⁷³ mürşit ya da dedenin yönetiminde inanç mensuplarının bir araya geldiği bir erkândır. Alevilikle özdeşleşen ve ritüel akışındaki deyiş ve retoriklerin yapılan cemin türüne göre şekillendiği bu törenlerde, Aleviliğin felsefi yönünün de yansımaları vardır. Aleviler için cem töreni hem bir ibadet hem de bir arınma mekanizmasıdır. Cem törenlerini ocakzadeler olan pir, mürşit ya da bu inanç önderlerini

⁷⁰ K1, Kişisel Görüşme, 26 Ağustos 2023.

⁷¹ K7, Kişisel Görüşme, 21 Eylül 2023.

⁷² K5, Kişisel Görüşme, 02.Ekim 2023.

⁷³ Aleviliğin inançsal hiyerarşisinde en üst makam pir, mürşit ve dede gibi bir sıralamayı takip etse de günümüzde genel olarak pir, töreni yöneten dede ya da ana için kullanılan üst bir şemsiye kavramdır. Ancak pir makamını sadece Hünkâr Hacı Bektaş Veli ve Pir Sultan Abdal gibi yol önderlerinin temsil ettiğini ifade eden ve kendilerini sadece yol hizmetkârı olarak niteleyen dedeler de vardır.

temsil eden dedeler yönetir. Ancak günümüzde özellikle Avrupa örgütlenmelerinde bu törenleri analar da yürütebilmektedir. Ceme başlamadan önce töreni yürüten dede katılanlar arasında herhangi bir dargınlık varsa önce onu çözmeye çalışır ve rızalık/onay ister. Sorun çözülür ve katılımcılar onay verirse cem başlar. Sorun çözülmez ya da katılanlardan bir kişi bile rızalık vermezse cem başlayamaz. Dolayısıyla, cem töreni aidiyeti geliştirmenin başlıca aracı olarak Aleviliğin en temel pratiklerinden birisidir. Cem bir Alevi için kâmil insan olabilmenin önemli bir sınavıdır ve katılımcıların/taliplerin birleştiği, bütünlendiği kolektif bir dayanışmayı sembolize eder. Cem bu anlamda mitolojik bir arketipin⁷⁴ yeniden üretilmesi ve yeniden canlandırılmasıdır.

Köklü bir topluluk olan Aleviler cem törenlerini İslamiyet'in doğuşundan beri düzenli olarak perşembe akşamları (cuma geceleri) yapmaya devam ediyor. Cem törenlerinin referans noktası olarak Hz. Muhammed Mustafa'nın Miraç dönüşü Kırklar ile karşılaşması esas alınır. Bilindiği üzere Hz. Muhammed, Miraç'tan dönerken Kırklar'ın olduğu bir meclise denk gelmiş ve bu karşılaşmada Kırklar Cemi gerçekleşmiştir. Cem törenlerinin kentleşmeyle birlikte nasıl bir değişime uğradığına değinmeden önce, ben köylerde halen devam ettirilmeye çalışılan ritüellere değinmekte çok fayda olduğunu düşünüyorum. Alevilik bir inanç olmaktan ziyade kültürel bir yapı olarak da incelendiği için, kültürün devamlılığında esas olan temel faktörlerinin de ne kadar değiştiğine bakmak gerekir. Aleviliğin temel faktörleri arasında elbette en önemli olanı cem törenleridir.⁷⁵

Cem Arapça'da toplanmak, bir araya gelmek, bir olmak anlamında kullanılmaktadır. Farsça'da ibadet şekli, adet ve görenek anlamlarına gelen ayin ile Arapça topluluk, toplanmak ve toplantı anlamındaki cem kavramının bir araya gelmesiyle oluşan ayin-i cem kavramı, cem töreni/ritüeli anlamında kullanılmaktadır. Cem, Alevi inancında

⁷⁴ Kökeni Antik Yunan'a dayanan arketip kavramı, belirli bir olay/durum karşısında doğuştan gelen yani zaten biyolojik kodlarımızda var olan davranış kalıpları ya da kolektif bilinçaltı olarak nitelenebilir. İlk örnek (bir şeyin özü/ilki) anlamında da kullanılabilir olan arketip, ritüelde mistik olarak kutsalla buluşma anını ifade etmektedir. Mitolojik olarak kutsallaştırılmış olay ya da karakterler ritüellerin ana eksenini oluşturmakta ve bu anda kutsiyet atfedilen arketipler canlandırılmaktadır. Arketipin yeniden üretilmesindeki amaç, grup açısından kutsallık atfedilen o anı tekrar canlandırmaktır. Bütün inançsal formlardaki mitolojik anlatılar, o grup için kutsallık içeren arketipe yani başlangıçtaki ilksel zamana dönüşü ifade eder. Daha detaylı bilgi için bkz. Andrew Edgar, Peter Sedgwick, *Kültürel Kuramda Anahtar Kavramlar* (İstanbul: Açılım Kitap, 2007), 32; Ahmet İçli, "Ruhun Kendine Yolculuğu: Arketipsel Sembolizm Bağlamında Sıhhat Ü Maraz Üzerinde Bir İnceleme", *Turkish Studies* 8/13 (2013), 1017-1030; İbrahim Gürses, "Jung'cu Arketip Teorisi Bağlamında Tasavvufi Öykülerin Değerlendirilmesi: Sımurg Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2007), 77-96.

⁷⁵ K2, Kişisel Görüşme, 18 Temmuz 2023.

dede ve on iki hizmet sahiplerinin bir araya gelerek taliplerle birlikte yaptığı en önemli erkânı ifade eder. Kırklar, Hızır, Muhabbet, Birlik, Musahiplik, Düşkünlük, Nevruz vb. farklı amaçlarla yapılan cem törenleri vardır. Geçmişte tekke, zaviye, dergâh ya da meydan odası vb. mekânlarda, günümüzde ise dernek, vakıf ve cemevlerinde bir araya gelen Aleviler, peykin (haberci) önceden haber vermesiyle birlikte cem erkânı yapılacak yerde kadınlı-erkekli yüz yüze Alevilerin ifadesiyle cemal cemale bakacak biçimde otururlar. Günümüzdeki cemlerde on iki hizmet, sembolik bir biçimde de olsa canlandırılıp icra edilmektedir. Tuzluçayır Cemevi mensuplarından K3 cem töreninin yürütülmesinde görev alan on iki hizmet görevlilerini şöyle açıklamıştır.

1. Dede (Mürşit/Pir): Hz. Muhammed'i, Hz. Ali'yi ve Hünkâr Hacı Bektaş Veli'yi temsil eder. Cem erkânını yürütür. 2. Rehber: Taliplere ve yola girmek isteyenlere yapması gerekenleri, yolun şartını öğretir, yol gösterir, öğretilerinin düzgün ve düzenli olarak uygulanıp uygulanmadığını kontrol eder.3. Gözcü Hizmeti: Cemdeki canlar dua aldıklarında yanlarında durur ve nasıl davranmaları gerektiğini söyler. Dedenin isteklerini cem erenlerine,⁷⁶ onların taleplerini de dedeye iletir, cemin asayişini sağlar. 4. Zakir: Cem esnasında bağlama çalıp deyişler mersiyeler, düvaz-ı imamlar okur. Bunun yanı sıra bağlama birçok kişinin bildiği gibi Alevilik inancı içerisinde Telli Kur'an olarak anılır. Bunun sebebi dualarımızı, semahlarımızı, mersiyelerimizi, acımızı ve sevincimizi bağlamanın tınısı ile dışa vurmamızdır.5. Post Hizmeti: Bir kadın ve bir erkek tarafından Kırklar Cemi'nde Hak Muhammed Ali'nin postunu temsilen bir post getirilir ve dualar okunur, postun meydana serilmesi ile hizmet tamamlanır. 6. Çerağ Hizmeti: Hizmet sahibi niyaz aldıktan sonra Nur Suresi'nin 35.ve 36. Ayetlerini okur. (Bölgelere göre farklılık gösterse de genellikle bu sureler Türkçe okunur). Çerağcı, dedenin önünde duran 3 mumu "Yaradanın nuru aşkına Ya Allah", "Peygamber'in Nuru Aşkına Ya Muhammed" ve "Velayetin Nuru Aşkına Ya Ali" diyerek yakar ve çerağ uyandırılır. 7. Tezekar (İbrikar-İznikci): Tezekar görevini yapan biri kadın biri erkek olmak üzere iki inanç mensubu, dua okuduktan sonra ellerinde bir sini (ibrik/leğen) ile başta dede, zakir ve rehber olmak üzere cemdekilerin başparmağına su dökerek cem abdesti aldırırılar. Ceme katılacak olanlar cemine gelirken zaten temizlenerek geldikleri için, bu abdestin sadece sembolik bir anlamı vardır ve içsel/manevi temizliği vurgular. 8. Süpürgeci (Faraş) Hizmeti: Hak meydanı olan cem alanının temizlendiğinden sorumludur. Süpürgeci, cem başladıktan ve lokmalar dağıtıldıktan sonra ve cem bitmeden hemen önce dualarını söyleyerek alana süpürge çalar. 9. Sakka Hizmeti: Sakka görevini yapan kişi suyu dağıtmak için meydana gelip dededen rızalık alır ve duasını okuduktan sonra İmam Hüseyin/Şah Hüseyin aşkına, dededen başlayarak bütün canlara su dağıtır. 10. Lokmacı (Kurbancı) Hizmeti: Kurbanın alınması, dualatılması, kesilmesi ve

⁷⁶ Cem törenine katılanlara verilen isim. Genel olarak ceme katılanlara talip/talipler denilse de dede tarafından cem ritüeli sırasında katılımcılara canlar ya da erenler biçiminde de hitap edilebilmektedir.

dağıtılması görevlerini yapar. Bu görevleri yaparken lokmacı da kurban-cıya yardım eder. Ayrıca lokmacı ceme getirilen lokmaların alınıp eşit olarak canlara pay edilmesi görevini üstlenir. 11. Peyk Hizmeti: Peyk haberci demektir. Cemin saatini, yerini canlara bildirmek, cemevine gelecek ve cemeviden gidecek haberlerin ulaşımını sağlamakla görevlidir. 12. Semah (Pervane) Hizmeti: Semah canın canan ile buluşması, canın bedenden çıkıp aşk-ı pervaz etmesidir. Kulun yaradanın huzuruna çıkıp, ona saflığını sunmasıdır. Cemde dönülen semahlar eşliğinde eline beline diline sahip olan birkaç can bu hizmeti yürütür.⁷⁷

Tuzluçayır Cemevi mensuplarına Alevilik İslam ilişkisi çerçevesinden bakıldığında, Aleviliğin İslam'ın bätını bir yorumu olduğu düşüncesinin oldukça yaygın olduğu görülebilmektedir. Bu anlamda, alan araştırmasına katkı sunanlarda -birkaç istisna hariç- bu perspektif çok rahat bir biçimde görülebilmektedir. Tuzluçayır Cemevi mensupları için Alevilik İslam'ın içerisinde ve ayrılmaz bir parçasıdır. Mensuplarda Anadolu Aleviliğiyle özdeşleşen Hak, Muhammed, Ali üçlemesinin güçlü bir şekilde vurgulandığı görülmektedir. Dolayısıyla, Alevilik İslam'ın için de mi yoksa dışında mı tartışmaları Tuzluçayır Cemevi mensuplarına göre çok anlamsızdır. Bu tartışmalar sadece Aleviliğin bölünmesine, parçalanmasına yol açmaktadır.⁷⁸

Cem töreni on iki imamı sembolize ettiğine inanılan on iki hizmetin yerine getirilmesiyle gerçekleşir. On iki hizmet cem erkânının özünü oluşturduğundan her biri kutsal kabul edilir ve bu hizmetler yerine getirilmediği zaman hem yapılan ritüelin gerçekleşmeyeceğine hem de yenen ve içilen hiçbir şeyin helal olmayacağına inanılır. Dolayısıyla, on iki hizmet sahipleri toplandıktan sonra -yani henüz cem başlamadan- dede günün önemine binaen canlarla yarım saat kadar sohbet eder, zakir ya da zakirler bağlama eşliğinde deyişler, nefesler çalarlar. Süpürge çalınır, post serilir, ceme başlamadan canların hepsi birbirinden helallik alır ve sorunlar çözümlür. Daha sonra on iki hizmet sahiplerine duaları yaptırılır, çerağ uyanırılır, ibrikçi tarikat abdesti aldırır ve bütün bunlarda Kur-an ayetleri okunur. Kurban ve lokma duaları dede tarafından yapılır. Cem mühürlenir, dua edilir, üç düvaz-ı imam okunur dua edilir. Üç tevhid çekilir dua edilir (canlar burada secdededirler), sonra miraçlama okunur ve Kırklar Semahı yapılır. Saki suyu dağıtır ve mersiye faslı başlar, daha sonra da tıglanan kurbanın etinden yapılan lokmalar gelen canlara dağıtılır, dualar eşliğinde çerağ söndürülür ve cem bitirilir. Cemde ister dede ister sakkacı ya da lokmacı olsun, katılan her can çok önemlidir. Yani dede ya da zakir daha önemlidir demek biraz inancımıza ters gelebilir ama tabii bir de gerçekler var. Dede olmazsa cem olmaz ki birçok yerde dede aynı zamanda zakirdir. Bu nedenle cem törenlerinde dede ve zakir baş aktörlerdir. Bağlama zaten ana sazımız, Telli Kur'an'ımızdır. Semah da aynı biçimde

⁷⁷ K3, Kişisel Görüşme, 19 Eylül 2023

⁷⁸ Odak Grup Görüşmesi, 16 Aralık 2023.

cemle özdeşleşmiş bir pratiktir. Dolayısıyla, parçaları toplarsak cemin bütününe görürüz. Dede, zakir, bağlama, semah ve canlarla birdir cem, ayrı tutulamaz.⁷⁹

Cem törenleri kırsal alanlarda perşembe akşamları yapılır. Ancak Alevilerin kentlere göçüyle beraber bu törenler genellikle hafta sonlarında yapılmaya başlanmıştır. Kentlerin yoğun yaşam döngüsünün tetiklediği bu zorunlu durum her ne kadar devam etse de cem törenlerini geleneksel yapıda olduğu gibi perşembe günleri yapmaya çalışan cemevleri de vardır. Bunlardan birisi de Tuzluçayır Cemevi'dir. Burada her hafta perşembe günleri düzenli olarak cem töreni yapılmaya çalışılmaktadır. "Alevi inancında perşembeyi cumaya bağlayan gece kutsal kabul edilir. Bunun da birkaç ana nedeni vardır. Örneğin Hz. Peygamber'in bir perşembe akşamı Hakka yürümesi ya da On iki İmamlar'ın yine bir perşembe günü Hakka yürümleri ve matemlerin bu güne denk gelmesi gibi. Aleviler bu nedenlerle ibadetlerini perşembe akşamları yaparlar. Tuzluçayır Cemevi'nde geleneksel Abdal Musa Cem töreninin dışında İkrar, Nevruz ya da Hızır gibi cem törenleri de yapılıyor. Hatta başka yerlerden gelen canlar da oluyor, örneğin Amasya'nın Alevi köylerinden toplananlar burada buluşup cemevlerini burada yapıyorlar. Bir de Musahiplik Cemi kentlerde artık pek kalmasa bile, yine de arada bir yapılıyor hem burada hem de başka cemevlerinde."⁸⁰ Cem törenine tarihsel bir çerçeve çizen Kırklar Meclisi mitinin, Tuzluçayır Cemevi mensuplarının anlam dünyasında oldukça güçlü bir yeri olduğu görülmektedir. Alan araştırmasına katkı sunanların hepsinde bu etki rahatlıkla görülebilmektedir. "Cemler Aleviliği simgeleyen en temel ibadetlerdir. Cem erkânlarında Kırklar Meclisi yeniden canlandırılır. Hak, Muhammed, Ali'ye olan sonsuz muhabbetimiz, sevgimiz sazla ve sözle dile getirilir."⁸¹

Cem töreni dede önderliğinde cemevlerinde ya da köy odalarında birlik ve beraberlik amaçlı yapılan bir ibadettir. Hz Muhammed'in Mirac'a yükseldiğinde Kırklar Meclisi'ne katıldığı o an, cem erkânında tekrar yaşatılır. Bu nedenle Alevi inancında cem törenleri çok önemlidir. Bu törenlerde dede ve zakirle birlikte bağlama da çok önemli ve çok kıymetlidir. Bağlama Alevi inancında Telli Kur'an olarak isimlendirilir. Çünkü dede ve zakirin -o kutsal anın tekrarlanması ve hatırlanması ibadetini yerine getirirken kullandıkları ve cemi yürüttükleri ana saz bağlamadır. Cem törenleri normalde perşembe günleri yapılır. Ancak sadece burada değil, kentlerde de birçok yerde artık cumartesi ya da pazar günleri yapılıyor. Bunun sebebi de kent yaşamındaki güçlükler, iş hayatı, ulaşımındaki zorluklar falan. Tuzluçayır Cemevi'nde geleneksel cem törenlerinin dışında Muharrem,

⁷⁹ K1, Kişisel Görüşme, 20 Temmuz 2023.

⁸⁰ K8, Kişisel Görüşme, 16 Aralık 2023.

⁸¹ K6, Kişisel Görüşme, 26 Ağustos 2023.

Hızır, Birlik, Nevruz vb. cem törenleri de yapılmaktadır. Musahiplik veya Düşkünlük gibi bazı cem törenleri ise modern kent yaşamıyla birlikte neredeyse unutulmuştur ve hiç yapılamamaktadır.⁸²

Cemler Alevi toplumunun inancını simgeleyen dini törenlerdir yani Alevilerin inanç biçimidir. Cem töreninde dede katılanlara önce 12 hizmet görevini dağıtır, sonra 12 hizmet alanlar dedenin postunu öperler ve 12 hizmet görevlisi tarafından bu görevler yerine getirilir. Kapıcı, rehber, gözcü, zakir, faraşçı, çerağcı, sakkacı, lokmacı, iznikci, semahcı, peyik gibi görevler verilir. Daha sonra Kur'an-ı Kerim'den dualar okunur ve dedenin yönlendirmesiyle deyişler seslendirilir, Allah'a ve Peygamber Efendimiz'e niyazlar edilir, semah dönülür. Alevilikte zakirin de bağlamanın da semahın da önemli bir yeri vardır ama en önemli görev dedenindir. O yol gösterici, aydınlatıcı ve Alevilik hakkında bilgiler, öğütler veren önemli bir kişilik ve önderdir. Bu nedenle Alevi inancında dedenin çok ayrı bir yeri vardır. Tuzluca'yır Cemevindeki cem törenleri genellikle perşembe günleri yapılır. Ancak insanların iş hayatındaki yoğunluğundan dolayı başka günlerde yapıldığı da oluyor. Hatta bazı cemevlerinde sadece cumartesi ya da pazar günleri cem yapıldığını da biliyorum. Tuzluca'yır Cemevinde geleneksel Birlik Cemi'nin dışında Hızır Cemi ve az da olsa Musahiplik Cemi de yapılıyor. Musahiplik Cemi akşam başlar ve sabaha kadar sürer. Musahiplik Cemi'nin koşulları biraz ağırdır bu nedenle uzun sürer. Diğer cem törenleri de yeri geldiğinde yapılmaktadır.⁸³

Cem pratiği dedenin öncülüğünde on iki hizmet görevlilerinin yürüttüğü hizmetler eşliğinde sürdürülür. Dedenin kendisini tanıtır cemdeki canlardan/taliplerden cemi yürütmek için rızalık almasının ardından yerine oturmasıyla ritüel başlar. Dede post makamına oturduktan sonra, 12 hizmet görevlisiyle birlikte belirli bir akış içerisinde ibadete devam edilir. Cem köken olarak Arapça bir kelime olup bir araya gelme, toplanma anlamına gelmektedir. Cem törenleri Alevi inancında toplu halde yapılan bir ibadet şeklidir ve Alevi inancının olmazsa olmazlarının en başında gelir. "Cemin kaynağını Kırklar Cemi'nden aldığına inanılır. Alevilikte cemler ibadetin yanı sıra aynı zamanda bir mahkemedir. İnsanın kendi benliğini bulması, özünü temizlemesi ve nefsini köreltmesi için bir okuldur. Canın candan razı olması demektir. Küskünlerin barışması, suçluların yargılanması ve cezalarının yerine getirilmesi, yola yeni giren canların yürüdükleri yolda inançlarını öğrenmesi ve kendilerinden sonraki kuşaklara aktarması demektir."⁸⁴ Tuzluca'yır Cemevi mensuplarından bazıları cem töreni, cem ritüeli gibi kavramları kullanmayı pek doğru bulmadıklarını ifade etmişlerdir. "Sonuç itibarıyla yapılan bir tören ve ritüel olsa

⁸² K4, Kişisel Görüşme, 17 Eylül 2023.

⁸³ K6, Kişisel Görüşme, 26.Ağustos 2023.

⁸⁴ K3, Kişisel Görüşme, 19 Eylül 2023.

da geleneksel olarak kullanılan cem olmak terimi daha doğru bir tanımlamadır. Ben köyümüzdeki cemlere katıldığımda da tören ya da ritüel değil cem olmak kavramı kullanılıyor.”⁸⁵

Cem töreni, cem ritüeli veya cem pratiği demek yerine cem olmak ya da cem yapmak terimi bana da daha doğru bir tanımlama gibi geliyor. İmece yöntemiyle kurbanı, lokması, iş birliği ile yapılması ve paylaşımcı olması nedeniyle, cem töreni ya da ritüeli demek yerine cem olmak tanımını daha çok benimsiyorum. Ben cem olmayı sadece inanç temelli değerlendirmiyorum. İnanç ve ibadet sadece cem olmanın içindeki unsurlardan biridir. Tarihsel anlamda bilgi eksikim çok olduğu için net yorum yapamıyorum ama cem olmak Aleviliğin bir sonucu mudur ya da Alevi olunduğu için mi cem yapılır bu konuda çok emin değilim. Cemin kökeni konusunda da sanırım İslamiyet öncesi dini inanışların çok etkisi var bu ritüellerde. Bir başka konu da dedelik, zakirlik, semah ve bağlama sosyal yaşamın zorlamasıyla mı inançla birleşti diye soru işaretleri var bende. Sonuç olarak her ne olursa olsun kırsal bölgelerde bütün hukuki, sosyal ya da kişisel sorunlarını kendi içlerinde çözen Alevi topluluklarında denetleme, sorgulama, tartışma ve ibadet aynı cem içerisinde gerçekleştiriliyordu.⁸⁶

Tuzluca'yır Cemevi mensuplarına göre, cem Alevi inancının özüdür ve cemsiz bir Alevilik düşünülemez. Cem töreninde Kırklar Cemi'nin bir tekrarı yapılır ama cem sadece bununla da sınırlı değildir. Cem erkânı aynı zamanda birlik ve beraberliğin sembolüdür. Cem boyunca sadece deyişler söylenip, semah dönülmez. Cem aynı zamanda hem bir mahkeme hem de kardeşliğin pekiştirildiği kutsal bir ritüeldir. Dede, zakir ve oniki hizmet görevlileriyle birlikte bağlama ve deyişler de cemin en önemli unsurlarıdır. Onlar olmadan cem yürümez. Semah da aynı biçimde Kırklar Cemi'nin bir tekrarıdır. Bu nedenle cem töreni deyince akla öncelikle dede, zakir, bağlama ve semah gelir.⁸⁷ Tuzluca'yır Cemevine çok sık gelemediğini söyleyen ve bunu modern hayatın koşullarının zorluğuna bağlayan bir cemevi mensubuna göre, kentlerde cem törenlerinin yapıyor olması bile başlı başına çok büyük bir başarıdır. O nedenle, cemin yapıldığı günün ya da bazı değişikliklere uğramasının hiçbir önemi yoktur. Sonuçta cemin özü ve Aleviler için ifade ettiği anlam aynıdır ve değişmemiştir.⁸⁸ “Ben çok katılamıyorum ama benim bildiğim kadarıyla cem törenleri perşembe günleri yapılıyor. Cemevimizin üyelerinin istekleri üzerine cumartesi günleri yapıldığını da biliyorum. Bunun nedeni kent hayatının getirdiği zorluklar, iş hayatı ya da yorgunluk falan. Alevilikte perşembe akşamı cuma günü olarak kabul edilir o nedenle de cem törenleri

⁸⁵ K9, Kişisel Görüşme, 16 Aralık 2023.

⁸⁶ K5, Kişisel Görüşme, 02.Ekim 2023.

⁸⁷ Odak Grup Görüşmesi, 16 Aralık 2023.

⁸⁸ K10, Kişisel Görüşme, 16 Aralık 2023.

perşembe günleri yapılmaya çalışılır. Köylerdeki cem ise zaten yüzyıllardır sadece perşembe günleri yapılır. Bunun dışında Musahiplik ve Düşkünlük Cemi⁸⁹ yapılmıyor ama Nevruz, Hızır, Birlik Cemi yapılıyor. Zaten İkrar, Musahiplik ve Düşkünlük Cemi de kentlerde artık pek kalmadı. Modern kent hayatına karışmamızla birlikte bazı cem törenleri ve geleneklerimiz unutuldu.”⁹⁰ “Horasan Erenleri ile birlikte Anadolu’ya yayılan Alevilik, her bölgede farklı ritüeller oluşturmuştur. Ocak olarak bölgelerde birleşen Aleviler, o ocağa talip olarak inançlarını yürütürler. Anadolu’da Alevilik Hacı Bektaş Veli’nin halifelerini Anadolu’nun her bölgesine göndererek görevlendirmesiyle oldukça büyük bir alana yayılmış ve çok ciddi bir toplumsal tabana nüfuz etmiştir. Anadolu Aleviliği kabına sığmayarak başta Balkanlar olmak üzere Avrupa’ya kadar yayılmıştır. Bu kadar büyük bir alana yayılmanın bir sonucu olarak da gelenek olarak aynı olmakla beraber uygulamada bazı küçük farklılıklar oluşmuştur.”⁹¹

4.4. Cem Törenlerinde Kırsal Bölgeler ile Kentler Arasındaki Farklar

Kentleşme süreci cem törenleri temelinde Alevi inanç pratiklerinde ciddi bir değişime neden olmuştur. Örneğin, kırsal alanda çok büyük bir anlam dünyasına sahip olan ve bir sosyal kontrol mekanizması olan Musahiplik, Düşkünlük gibi cem erkânları neredeyse kaybolmuştur. Cemin perşembe günleri yapılamamasının yanı sıra, cem içindeki genel ritüel akışında da kent ve kırsal alanlar arasında önemli farklılıklar görülmeye başlanmıştır. Bu farklılıkları oluşturan birçok etmen olmakla birlikte, Alevi kimliğinin omurgasını oluşturan ocak sisteminin işlevini büyük oranda kaybetmesi -dolayısıyla patronaj sisteminin akamete uğraması- bu sürecin sonunda ortaya çıkan önemli gelişmelerden birisidir. Kent ortamında pir, mürşit, dede vb. Alevi inancının ana aktarım mekanizmalarının çözülmesi ciddi değişimlerin tetikleyicisi olmuş, kent ve kırsal alanlarda yaşanan pratiklerde önemli değişimler şekillenmeye başlamıştır. Genel çerçevede cem törenlerinin kırsalda ve kentlerde nasıl gerçekleştiğiyle ilgili olarak Tuzluca’yı Cemevi zakirlerinden K11 şunları ifade etmiştir.

Cem töreni köy cemlerinde mutlaka perşembe akşamı yapılır ve bu günde yapılmasına çok özen gösterilir. Kentlerde ise cem törenleri insanların iş ve müsaitlik durumuna bağlı olarak genel olarak cumartesi akşamları yapılmaktadır. Köy cemleri örnek olarak perşembe akşamı 7 gibi başlıyorsa, cuma sabah 4-5’e kadar sürebilmektedir. Kentlerde ne yazık ki insanların

⁸⁹ Alevilikte Musahiplik ve Düşkünlük ile ilgili olarak bkz. Cenksu Üçer, *Alevilikte Musahiplik* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011); Ali Yıldırım, *Alevi Hukuku ve Düşkünlük* (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2010).

⁹⁰ K7, Kişisel Görüşme, 21 Eylül 2023.

⁹¹ K2, Kişisel Görüşme, 18 Temmuz 2023.

çalışma koşulları ve yaşam standartları gereği akşam 8 gibi başlayıp saat 11 gibi bitmiş oluyor. Köy cemlerinde insanlar küçük bir alanda yaşayıp birbirlerini de tanıdıkları için, kimin ne sorunu olduğunu, kimlerin küs olduğunu, kimlerin düşkün olduğunu (bir anlamda aforoz edildiğini) ve ceme başlamadan önce dede önünde dara durmadan (herkesin içinde hesap vermeden) ceme başlanmaması gerektiğini bilir. Dede kişiyi sorguya çeker ve küs olduğu ya da sorun yaşadığı kişiyle toplum içinde karşılaşarak, suçlu olan kişinin cezasını belirler. Suçun ağırlığına göre bir Alevi için en büyük ceza düşkün ilan edilmektir. Bu Hristiyanlıkta aforoz olarak da bilinir. Düşkün ilan edilen kişiye tüm toplum tavır alır ve o kişi cem törenine asla katılamaz. Kentlerin çok kalabalık olması, bırakın aynı köyden insanları musahip kardeşlerin bile birbirinden habersiz olmasına neden olmuştur. Bu yüzden ceme giren kişilerin kim olduğu pek bilinmediği için, bazı kişiler toplum önünde dara çıkmak istemediklerinden kendilerini gizlerler. Bu da gerçekleştirilen cem töreninin biraz sağlıklı ya da özüne uygun olmamasına sebep vermektedir. Köy cemlerinde dedeye saygı İmam Hüseyin'in postuna saygı olarak görüldüğü için, cemi yürüten/ posta oturan dedeye ve kapıya (giriş kapısı) niyaz edilmeden cemin yapılacağı meclise girilmez. Aynı şekilde izin almadan cemden çıkılmaz ve dedeye sırt dönülerek gidilmez. Ne yazık ki kentlerde çoğu insan posta oturan dedelik makamını bir tarafa bırakın, dedelerin oturdukları postun bile ne anlama geldiğinden ne yazık ki habersizdir. Geleneksel yapıdan kopmuş ya da habersiz olan bazı canlarımız ceme girerken alelade bir yere girer gibi girmekte, cem esnasında izin almadan çıkıp gidebilmektedir.⁹²

Tuzluca'yır Cemevi mensupları, modernleşmenin/kentleşmenin getirdiği ritüel değişimlerine direnmeye çalışan bir perspektifle, olabildiğince geleneksel dokuyu sürdürmeye çalışmaktadır. Örneğin, her ne kadar saat olarak öğleden sonra başlasa da (1300-1500 arası), uzun zamandır her hafta düzenli olarak perşembe günleri cem töreni yapılmaya çalışılmaktadır. Ancak zaman zaman cumartesi ya da pazar günleri de yapılabilmektedir. Aynı biçimde kentlerde -bir yerde zorunlu olarak- kaybolan/unutulan Musahiplik Cemi ya da Düşkünlük Cemi de çok sık olmamakla birlikte yapılmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla, Tuzluca'yır Cemevi mensupları hafızalarında başka bir ifadeyle de kültürel kodlarında yer alan inanç pratiklerini geleneksel formuyla yaşatmaya ve genç kuşaklara aktarmaya çalışmaktadırlar.

Cem törenlerinde kırsal bölgeler ile kentler arasında elbette çok fark var. Örneğin eskiden köylerde (ki bazı yerlerde hâlâ var) cem törenlerinde kurban meydana gelir ve kurban meydandayken çeşitli davranışlar sergiler. Örneğin dedenin elini koklar, yalar ya da korku kaynaklı davranışlar sergiler. Bunların hepsi normaldir ve bu kurban kesilir. Ama kurban olduğu yere çöker ve öylece kalırsa, o kurban kesinlikle kesilmez. Bunlar artık pek yok, günümüzde özellikle kentlerde neredeyse hiç yok. Başka bir fark da mesela eskiden Görgü Cemi'nde herkes semah dönemezdi sadece musahipliği olan canlar dönebilirdi yani musahipliğiniz yoksa Görgü

⁹² K11, Kişisel Görüşme, 16 Aralık 2023.

Cemi'nde semah dönemezsiniz. Bu da artık kalmadı günümüzde. Bunlar gibi pek çok örnek verilebilir. Sonuçta, eski cem törenleriyle bugünkü cemler arasında zamanla bazı farklılıklar oluşmuş. Biraz önce de söylediğim gibi küçük değişimler olmasına rağmen, köylerde eski geleneksel cemler devam ediyor ama kentlerde neredeyse kendine has bir cem töreni oluşuyor gibi, belki çok fark yok ama gene de bir değişim var. Mesela köylerde cem saatlerce sürer. Akşam başlar sabaha kadar devam eder. Zakirin deyişlerinde de değişmeler var. Kentlerde cem sırasında popüler Alevi şarkıcıların besteleri zakir tarafından sanki bir deyişmiş gibi söyleniyor ve bunu herkes kanıksamış, buna köylerde rastlayamazsınız. Bunlar da modern hayatın yansımaları yani istesek de engelleyemiyoruz, arz talep meselesi ama benim yönettiğim cemlerde sadece geleneksel deyişler okunur.⁹³

Kırsal alanda büyük oranda geleneksel dokuya uygun olarak yapılmaya çalışılan Alevi inanç pratikleri, kent ortamında önemli bir değişikliğe uğramıştır. Cem törenlerinin daha çok hafta sonlarına denk getirilmesi ya da musahiplik, dar ve düşkünlük kurumlarının kaybolmaya yüz tutması, bunun en belirgin örnekleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunların dışında dikkat çeken bir başka unsur da cem törenlerine gelenlerin kapıda bir denetime takılmadan -bir tanıdık varsa- rahatlıkla girebilmesidir. Bu, Alevilerin toplumsal alanda görünürlüklerinin artmasıyla birlikte bir özgüven yaşadıklarını göstermesi açısından önemli olmakla birlikte, törene katılan bazı katılımcıların geleneksel korku ve tedirginliklerini de tetikleyebilmektedir. Cem törenine katılanların bazıları için ciddi bir sorun olarak görülmeyen bu durum, bazılarını ise tedirgin edebilmektedir.

Büyüklerimizin bize anlattığına göre eskiden cemevlerinde düşkünler (eline, beline, diline sahip olamayanlar) ceme giremezlermiş. Cem törenine gösterişten uzak ve oldukça sade bir kıyafetle gelinirmiş ve aralarında küslük olanlar -cem töreninden önce dede tarafından barıştırılmadan- ceme giremezlermiş. Alevi olmayanları da ceme almazlarmış. Günümüzde ise ceme gidenler kıyafetlerine dikkat etmemektedir. Tam olarak kimlerin ceme girdiği de -düşkün olup olmadığı- belli değildir. Bunun nedeni de kent yaşamında nüfusun artması ve denetimin yetersizliğidir ya da zor omasıdır. Kırsal yörelerde cem törenine herkes giremez, çünkü herkes birbirini tanır ve cemler de daha özüne uygun yapılır. Kentlerde ise cem törenleri sembolik yapılmaktadır. Yani günümüzde eskiye göre bir değişme söz konusudur. Geleneksel cem törenlerinde de bazı değişiklikler olmaktadır. Örneğin Alevi olmayan biri, Alevi bir arkadaşıyla birlikte cem törenine katılabilmektedir. Bu duruma olumlu ya da olumsuz bakma konusunda farklı görüşler olmakla birlikte, ben açıkçası kararsızım ama bana bu durumun daha çok olumlu yanı ağır basıyor. Bunun dışında kentlerde eğitilmiş Alevi nüfusun artmasıyla dedelerin statüsü biraz zayıflamıştır. Hepsisi değil ama zakirler de köylerdeki gibi değiller yani onlar da çok içten değil ve sanki görev yapıyormuş gibiler. Bunları çağımızın ya

⁹³ K1, Kişisel Görüşme, 16 Aralık 2023.

da modern kent hayatının normal bir sonucu olarak görenler de var ama ben aynı fikirde değilim. İnanç ritüelleri içten, samimi yapılmalı laf olsun diye değil.⁹⁴

Kentleşmenin en büyük etkilerinden birisi cem törenlerinde kırsal alan ve kentler arasında şekillenen farklılıkta izlenebilmektedir. Modern kent yaşamı insanın bir birey olarak günlük yaşamının yoğun bir aktivite içinde geçmesine, doğal olarak da bir zaman sıkışıklığı sorununa yol açmaktadır. Bu nedenle, sinema, tiyatro, konser vb. kültürel etkinliklere katılmak bile zor olabilmektedir. Aynı durum Alevi toplumu ve onların cem temelindeki inanç pratikleri için de geçerlidir. Örneğin, kent hayatının yoğunluğu cem törenlerinin hafta sonlarına kaydırılmasına neden olmuş, musahiplik gibi bazı kurumlar nerdeyse kaybolmuştur. Ancak Tuzluca'yır Cemevi mensupları son yıllarda hem cem törenlerini perşembe günleri yapmakta hem de musahiplik, dar ve düşkünlük kurumlarını yaşatmaya çalışmaktadırlar. Bu anlamda, geleneksel dokunun kentsel bağlamdaki yıkıcı etkileri olabildiğince minimize edilmeye çalışılmakta ve Tuzluca'yır Cemevi kırsal alandaki Alevi pratiklerini kente taşıyan aktarıcı bir inançsal kurum olma niteliği taşımaktadır.

Tuzluca'yır Cemevinde cemler normalde perşembe akşamları yapılmaktadır. Bunun ana sebebi Alevi inancı içerisinde cuma akşamlarının çok önemli bir yer tutması, perşembe akşamlarını da cumaya bağlayan kutsal bir gün olarak kabul eden bir inancıya sahip olmalarıdır. Ancak kent hayatının getirdiği yoğunluktan dolayı mensupların talepleri üzerine cemler perşembe günü yerine cumartesi ya da Pazar da yapılabilmektedir. Genelde Birlik Cemi yapılmasının dışında yılda bir kez Nevruz Cemi ve farklı ocaktaki taliplerin isteği ile sadece kendi ocaklarındaki canların katıldığı Musahiplik Cemi ya da Görgü Cemi de yapılmaktadır. Eski cemler yani köy hayatındaki cemler büyüklerimizin anlattığı kadarıyla günümüzdeki kadar sık değilmiş. Bunun sebebi ise her zaman köyde bir dedenin bulunmaması, bu nedenle de yılın belli dönemlerinde dedelerin taliplerini ziyarete gelip cem yapması imiş. İşleyiş bakımından bakıldığı zaman da köy cemleri daha seyrek aralıklarla yapıldığı için daha uzun sürmesi ve her ocağın yaptığı ceme sadece kendi taliplerinin katılımıdır. Günümüzdeki cemlere bakıldığında cem saatlerinde kısaltmalar görülmektedir. Bunun yanı sıra yapılan cemlerin büyük çoğunluğu Birlik Cemi olduğu için birçok ocaktan talip canlar katılabilmektedir. Bana göre eski cemlerin yani köydeki cem törenlerinin daha uzun sürmesinin sebebi de sık yapılamadığı için insanların ceme duyduğu hasret ve sabaha kadar hatta bazen iki, üç gün ibadetlerini sürdürerek pirlilerinin sohbetlerinden yararlanmak isteğidir.⁹⁵

Tuzluca'yır Cemevi mensuplarından bazıları ise kırsal alan ve kentlerdeki cem törenleri arasında fazla bir fark olmadığını, var olan

⁹⁴ K4, Kişisel Görüşme, 17 Temmuz 2023.

⁹⁵ K3, Kişisel Görüşme, 19 Eylül 2023.

farklılıkların çok normal olduğunu ifade etmişlerdir. Bazıları da kent ve kırsal alandaki pratikler arasında ciddi bir fark olduğunu ama bu farklılığı olumsuz çerçevede değerlendirmemek gerektiğini, hem yeni nesillerin hem de farklı kültürlerin Aleviliği daha iyi tanınması için bunun bir fırsat olduğunu söylemişlerdir.

Bence köy ve kent cemleri hemen hemen aynı birkaç farklılık dışında yani benim görebildiğim kadarıyla fazla bir değişiklik yok. Büyük kentlerin getirdiği bazı değişiklikler mutlaka var. Mesela dedelerin, semah dönenlerin yaşları çok daha genç. Aynı biçimde kentlerde zakirler de daha genç ve hem bağlama çalışları hem de deyişleri daha modern. Bir değişiklik olarak belki şunu söyleyebilirim o da eskiden cem törenlerine bir sünni asla giremezken bugün özellikle kentlerde isteyen herkes cem törenine katılabiliyor. Köylerdeki cem törenleri daha geleneksel yani eskiden olduğu gibi devam ediyor. Mesela kırsal kesimlerdeki cemlerde hiç duyulmamış deyişler duyabilirsiniz. Kentlerde ise biraz değişim var tabii. Büyük kentlerdeki deyişlerde biraz modern etkiler var yani kentlerde popüler deyişler duyabilirsiniz cemde. Ben bunun kent ve kırsaldaki modernleşme farkından olduğunu düşünüyorum. Aynı biçimde biraz önce de söylediğim gibi ister istemez kent ortamında bir değişim oluyor semah dönenlerde, zakirlerde ama ben özü itibarıyla çok fark olduğunu düşünmüyorum. Yani biraz şekilsel değişiklik var ama özü aynı. Bu da bence modern hayatta çok normal.⁹⁶

Bize anlatılan ya da köyümüzde halen yapılan cemlerle kentlerde yapılan arasında bence çok fark var yani özü aynı ama uygulamaları farklı. Mesela köylerde kesinlikle perşembe yapılan törenler kentlerde cumartesi ya da pazar yapılabiliyor. Köylerde perşembe akşamı başlayıp ertesi gün sabaha hatta öğleye kadar sürebilen cemler, kentlerde bilemediniz 2-3 saat sürüyor. Kentteki dedeler ve zakirler çok genç, müzikler de kentlerde biraz daha modern. Bunlar gibi pek çok değişiklik var.⁹⁷

Tuzluca'yır Cemevi mensuplarının dikkat çektikleri konulardan bir tanesi, kentlerdeki pek çok cemevinde dede ve zakirlerin yaşlarının genç olması. Dedelerin kentleşmeyle birlikte bir alışma ve statü karmaşası yaşamaları, bu nedenle de yerlerini yakın akrabalarından birisine vermeleri, bunun en önemli nedenlerinden biri olarak görülmektedir. Köylerde genellikle zakirlik görevini de yürüten dedelerin yerini kentlerde bazıları müzik eğitilmiş genç zakirler almıştır.

Benim en çok dikkatimi çeken şey kentlerdeki genç dedeler. Tabii kentte nüfus çok olunca cemevleri de giderek çoğalıyor ve dedeler güvendikleri bazı genç akrabalarına el veriyorlar. Zakirler de öyle, köylere göre çok gençler. Zaten köylerin bazılarında dedeler aynı zamanda zakirdir. Kentlerde dede ve zakir ayrı kişiler. Törenler genel olarak köylerde daha eski ya da geleneksel kentlerde ise daha modernleşti. Bunun pek çok sebebi

⁹⁶ K6, Kişisel Görüşme, 26 Ağustos 2023.

⁹⁷ K12, Kişisel Görüşme, 16 Aralık 2023.

vardır ama bence en önemlisi eğitim, kentleşme, modernleşme. Bunlarla beraber bir değişim oluşmuş kentlerde ama bunlar normal özü kaybolmasın yeter.⁹⁸

4.5. Cem ve Semahta Modernleşme Etkisi

Cem törenlerinde kırsal alan ve kentler arasındaki ayrışmanın bir başka boyutu da özellikle kentlerde modernitenin kaçınılmaz bir sonucu olarak kültürel dokularda oluşan değişimdir. Kültür endüstrisinin sosyal medya ya da yazılı basın vb. iletişim araçlarıyla kültürel yapıları kuşatması sonucunda farklı kültürler birbirlerinden etkilenmiş, özellikle de Alevilik gibi inanç temelli toplulukların pratiklerinde ciddi bir değişimi tetiklemiştir. Örneğin geleneksel dokuda olmayan popüler Alevi sanatçıların besteleri cem pratiğinde söylenmeye başlanmış ve sınırlı da olsa keman ud, ney, gitar gibi çalgılar da ritüelde kullanılmaya başlanmıştır. Aynı biçimde kentlerde genç dedeler ve müzik eğitimi almış zakirler de cem törenini yürütmeye başlamışlar, bu durum cemin anlam dünyasının yansıtılması ekseninde -özellikle kırsal alandan kentlere göç etmiş olan ilk kuşak Aleviler açısından- bir sorgulamayı tetiklemiştir.

Kentlerdeki cem törenlerinde daha önce de söylediğim gibi zamanla bazı değişiklikler oluştu. Örneğin kentlerde Âşık Daimi'nin besteleri deyişmiş gibi okunuyor ki bu bence doğru değil. Başka bir örnek de semahı aslında herkes dönemez, sadece İstek Semahı'nı isteyen dönebilir ama bugün artık herkes semah dönebiliyor. Ayrıca, semah dönülürken dedeye/anaya sırt dönülmez. Dolayısıyla -çok fazla değil ama- biraz folklorik hale geldi semah. Bir de bağlama yerine keman, ud kullanılan cem törenleriyle de karşılaşılabilir. Bunların dışında sorduğunuz musahiplik, kirvelik, dar ve düşkünlük gibi bazı uygulamalar kentlerde neredeyse unutuldu. Dedeler ve zakirler de modernleşmeyle beraber değişti biraz. Çok daha genç dedeler ve farklı biçimde bağlama çalıp deyişler söyleyen zakirler var artık. Bir de eskiden çocuklar ceme alınmazdı köylerde hâlâ alınmaz ama kentlerde çocuklar ceme katılabiliyorlar. Sonuç olarak semahta da bir değişim var; herkesin artık semahı dönebiliyor olması, semaha eşlik eden müziklerin giderek değişmesi, semah dönenlerin özellikle kentlerde kıyafetlere özen göstermemeleri gibi. Yani kentlerde semah folklorik bir unsur haline dönüştü sanki ama şunu da söylemem lazım Alevilikte semah, Mevlevilerin seması gibi bir turistik gösteri unsuru durumuna henüz düşmedi ki ben kendi adıma düşeceğini hiç sanmıyorum.⁹⁹

Kentlerdeki cem törenlerinde Tuzluçayır Alevilerinin özellikle dikkat çektiği bir konu ya da çekince de semah pratiğinin tarihsel anlamından kopartılarak bir görsel sunum unsuru haline dönüştürülmesidir. Semahın anlam dünyası çerçevesinde bu duruma karşı çok sert

⁹⁸ K13, Kişisel Görüşme, 16 Aralık 2023.

⁹⁹ K1, Kişisel Görüşme, 16 Aralık 2023.

tavır alanlar çoğunlukta olmakla birlikte, Aleviliğin geniş bir toplumsal alanda tanınır olması ve bir anlamda meşruiyet zemini kazanması ekseninde, bunu doğal ve modernleşme süreçlerinin kaçınılmaz bir sonucu olarak görenler de bulunmaktadır. Tuzluçayır Alevilerine göre, semah elbette farklı kültürlere Aleviliği tanıtıcı etkinliklerde dönülebilir ama bu sadece özel zamanlarda ve sınırlı sayıda olmalıdır. Başka türlü semah giderek tarihsel anlam ve önemini kaybedebilir ve bu da sadece Aleviliğin asimilasyon süreçlerine hizmet eder. Bir başka konu da cem töreninde günlük kıyafetlerle semah dönülmesidir. Tuzluçayır Alevileri semahın geleneksel dokuya uygun kıyafetlerle dönülmesine özen göstermekte ve semahı sadece semahçı adı verilen tecrübeli bir talip grubu dönmektedir.

Modernleşme ile insanlar zamanla yapmaları gereken bazı şeyleri boş vermiş, mesela musahip edinme azalmıştır. Pir, dede, mürşit gibi yol önderleri yeni nesli yeterince bilgilendirememiş ve asimile olanların sayısı artmıştır. Ayrıca Musahiplik, Görgü ya da Dar ve Düşkünlük Cemi de kent yaşamındaki cem törenlerinde neredeyse kaybolmuştur. Semah törenlerinde az da olsa bir değişim olduğunu düşünüyorum, kıyafetlerdeki değişim gibi. Katıldığım ya da televizyonlarda gördüğüm bazı semah törenlerinde bırakın geleneksel giysilerin giyilmesini kot pantolonlar, dar kıyafetler ve spor ayakkabılarla semah dönüldüğünü görmekteyiz. Çalgılarda ve repertuarda ise ben fazla bir değişiklik olduğunu düşünmüyorum. Köylerde doğal ortamında öğrenilen semah kentlerde hocalar tarafından öğretilmekte ve sanki biraz koreografik olmaktadır. Mekân olarak da cemvlerinin dışında Aleviliği tanıtıcı bir televizyon programı vb. özel durumlar hariç semah töreni Tuzluçayır Cemevinde yapılmamaktadır. Benim sevdiğim yön ise semahın sema gibi turistik amaca yönelik bir sürece girmemesi yani inançsal boyutta kalması, seyirlik olmamasıdır.¹⁰⁰

Alevilerin modernleşme süreçlerine ilişkin perspektiflerinde dedelik kurumuna yönelik eleştirel duruşları dikkat çekmektedir. Dedelelerin kırsal alanda aylar boyunca köyleri gezmelerinden ve çok meşakkatli bir görevleri olduğundan hareketle, kentlerdeki bazı dedelerin sadece ataerkil bir yapının sonucu olarak cem ritüelini yürüttüklerini ve inanca yönelik samimiyetlerinin fazla olmadığını ifade etmektedirler. Başka bir sorun da aslında Aleviliğin temel taşlarından olan ve düşkünlük nedeni olarak kabul edilen bazı davranış kalıplarının kentsel alanda normalleşmesi ya da çok önemsenmemesidir.

Köy hayatında dedeler çok fazla bulunamadığından, kırsaldaki Aleviler ibadetlerini kentlere göre çok sık yapamıyorlardı diye düşünüyorum. Günümüzde yani kentlerde böyle bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla, kentleşmenin belki de en iyi yanı dede sıkıntısı çekilmemesidir ama kentleşme aslında Aleviliğin temel taşlarını çok olumsuz etkiliyor. En basiti ocaklardan yetişen dedeler giderek azalırken, bu soydan gelip birkaç

¹⁰⁰ K4, Kişisel Görüşme, 17 Eylül 2023.

cemde bulunmuş insanlar sırf dede soyundan geldikleri için, ben dedeyim diyerek post'a oturuyorlar ve cem erkânı yürütüyorlar. Bu kentleşmenin en büyük olumsuz etkilerinden birisidir. Eşinden ayrılmak, evliyken bir başkasıyla beraber olmak, iftira atmak, başkasının malına el uzatmak yani eline, beline, diline sahip olamamak Alevi inancı içerisinde düşkünlük getiren şeylerdir. Kırsal bölgelerde bunları yapan insanlar toplumdandır dışlanır, selam verip alınmazken, modernleşmenin/kentleşmenin ve ileri teknolojinin getirdikleriyle birlikte (sosyal medya, internet, vb.) insanlar çok değişmeye ve bu tür davranışlar da normalleşmeye başladı.¹⁰¹

Semahın giderek bir koreogarik çerçeveye oturtulması, dolayısıyla da tarihsel anlam dünyasının hissedilmeden dönülmesi, Tuzluca'yı Cemevi mensuplarının dikkat çektiği konulardan biridir. Alevilere göre semah cem ibadetinin doruğa ulaştığı bir zirvedir ve özüne uygun dönülmelidir. Günümüzde her cemin kendine özgü bir semahı olduğu unutulmuş ve neredeyse aynı standartlar ve aynı hareketlerle semah dönülmeye başlanmıştır. Semah bir dans olmaktan çok öte bir anlam taşımaktadır ve cem erkânının sembolü başka bir ifadeyle de olmazsa olmazdır.

Günümüzde dönülen semahlar ile eski cemlerde dönülen semahlar arasında birçok farklılık var. Önceden canlar semahları sadece cemlerde dönerken bugün cem dışında birçok alanda semah dönülmesi bunun en temel nedenidir. Yani önceden sadece ibadet iken şimdi aynı zamanda bir dans gibi bir görsel dönüşmüştür. Bu durumda doğal olarak semah hareketlerinde bir değişime sebebiyet vermiş ve belirli bir kalıba oturtulmuştur. Bugün semah dönenler aynı hareket ve figürleri ritmik ve görsel bir uyum içerisinde modern kıyafetlerle yapıyorlar.¹⁰²

Benim çocukluk ve gençlik yıllarımdan hatırladığım kadarıyla, o dönemlerde cemevleri pek yoktu. Bu nedenle cemler evlerde yapılırdı. Benim hatırladığım ceme de dedemlerin evinde şahit olmuştum. Daha önce söylediğim gibi şahit olduğum cemde her türlü katkı ortaklaşa olarak tüm katılımcılar ve komşular arasında yapılırdı. Şimdi cemevlerinde bir standart olduğunu düşünmüyorum ama ana hatlarıyla anlattığımdan biraz da farklı olarak sadece cemevlerinin artık bir ibadetheneye dönüştüğünü söyleyebilirim. Yani bunun dışında çok sık gitmesem de yazılı ve görsel medyadan izlediğim kadarıyla modernleşmenin etkilerini görüyorum. Müzikle de uğraştığım için şunu söyleyebilirim Cem ritüellerindeki en belirgin değişim dedeler, zakirler ve semahta. Yani eskiye göre oldukça net görülen bir değişim var dedelerin vasfı, zakirlerin repertuarı ya da semahı artık gençlerin de dönmesi gibi ama genel olarak bir özünü koruma çabası da var mutlaka. Ancak modern hayatın bu çok hızlı ve baş döndürücü trafiğinde ne kadar olabilir.¹⁰³

¹⁰¹ K3, Kişisel Görüşme, 19 Eylül 2023.

¹⁰² K13, Kişisel Görüşme, 16 Aralık 2023.

¹⁰³ K5, Kişisel Görüşme, 02 Şubat 2023.

Tuzluçayır Cemevine mensup bazı gençler genel çerçevede inançlara karşı mesafeli olduklarını ve bunun özellikle genç kuşaklar arasında çok yaygın olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla, kendilerinin cem ritüeli için burada bulunma nedenlerinin inançsal bir bağlamdan daha çok, bir geleneği yaşatma düşüncesi olduğunu söylemişlerdir.

Modernleşme, kentleşme dolayısıyla da diyalektik düşünme elbette bir inançsal sorgulama doğuruyor. Yani inançla yaşamsal gerçeklikler en azından bazıları için biraz çakışabiliyor. Bu durum hem cemin geleneksel havasını etkiliyor hem katılanlar hem de cemi yürütenler açısından inanmışlıktan daha çok bir rutinlik getiriyor. Ben bunu modernleşmeyle beraber bütün dünyada özellikle Batı'daki inanç olgusuna dair sorgulamaların artması anlamında, inançsal zayıflığın Alevilik inancındaki doğal bir yansıması olarak görüyorum. Bu cemdeki her unsura yansıyor. Yani buna direnç gösteren inanç sahipleri elbette var ama iş biraz modernleşmeyle beraber daha çok bir geleneği yaşatma çabasına bürünmüş gibi diye düşünüyorum, özellikle de büyük kentlerde. Farklılık ibadet anlamında olmayabilir belki ama kentlerde cem hizmetlerinin sadece şekilsel hale dönüştüğünü görüyorum. Örneğin 12 hizmet görevlilerinin eksikliğinden bir kişinin cemde ayrı ayrı birkaç görevi birden yerine getirdiğine şahit olmuştum. Yani bir birliktelik ve inanmışlıktan öte sadece görev yerine getiriliyordu. Farklılıkların eğitim, kentleşme ya da modernleşmeyle ilgili olduğunu pek sanmıyorum. İnanç varsa cem yapılıyor ceme katılım sağlanıyorsa başka bir faktörün etkileyemeyeceğini düşünüyorum. Yani işin özü bence modernleşme, kentleşme vb. etkiler de vardır ama biraz inançsal zayıflığın arttığını düşünüyorum.¹⁰⁴

Tuzluçayır Cemevi mensuplarına göre kentlerde Alevilik pratikler ve kurumlar ekseninde bir değişim gösterdi ama özü itibariyle değişen fazla bir şey yok ve inanç bir şekilde yaşatılıyor. Ancak inanca sahip çıkma ekseninde Avrupa Alevileri çok daha etkin bir örgütlenme içerisinde çalışıyorlar. Dolayısıyla, Alevilik Avrupa ülkelerinde Anadolu'ya göre daha etkin bir şekilde yaşatılıyor.

Modern kent hayatının inancımızı çok etkilediğini düşünüyorum. Mesela eskiden musahiplik Alevi toplumunda çok önemli bir kavramdı ve kişi musahibini kardeşi olarak görürdü. Şimdi ise musahiplik Alevi toplumunda yok olmaya başladı. Dediğim gibi bu değişimler oluyor ve biz buna engel olamıyoruz. Ayrıca Alevi olup da hayatında bir kere bile cemevine uğramayanlar da var. O nedenle de artık modernleşme mi demek lazım kentleşme mi ya da inançsızlığın yükselmesi mi bilemiyorum ama olumsuz bir etki elbette var. Ancak bu duruma rağmen inançlarını geleneksel yapıya uygun olarak yaşamaya devam eden ve bu olumsuzluklardan çok da etkilenmeyen önemli bir inanç sahibi de var. Örneğin özellikle yurt dışındaki Aleviler bence inançlarına çok sahip çıkıyorlar. Bunda da yaşa-

¹⁰⁴ K9, Kişisel Görüşme, 16 Aralık 2023.

dıkları ülkelerin yarattığı özgürlük ortamının çok etkisi var diye düşünüyorum. Semahla ilgili de şunları söylemek istiyorum. Ben semahın çok az değiştiğini düşünüyorum. Kentlerde biraz kıyafetlerde değişiklik var ve ben bunun hem modernleşmeyle hem de farklı kesimlerdeki önyargıyı kırmak için olduğunu düşünüyorum. Bir de kentlerdeki semahların müzikleri biraz daha modernleşti ki bence bu da çok güzel. Kimisi semahın cemvi dışında sergilenmesine karşı çıkabilir ama bence Alevi inancının geniş kitlelere tanıtılması açısından iyi bir şey, sonuçta ben genel olarak çok değiştiğini düşünmüyorum.¹⁰⁵

Bir değişim var ama ben bunu bir olumsuzluk olarak görmüyorum yani benim açımdan olumsuz değil bu, değişim çok normal. Günümüzde her şey değişiyor cem törenlerinde de bir değişiklik oluyor, özü kaybolmasın yeter. Çünkü bu değişim kentlerde oluyor ama köylerde bir değişiklik yok benim görebildiğim kadarıyla. Mesela Alevilerdeki musahiplik kentlerde nasıl pek kalmadıysa, kirvelik de hem bizde hem de sünni inancında pek kalmadı. Yani değişen sadece bize ait gelenekler değil, herkes değişiyor ve her şey değişiyor. Ben bu değişimden hiç rahatsız değilim, özellikle gençlerimize inancımızın aktarılması açısından. Örneğin, kentlerde semahta bir değişiklik var hem kıyafetlerde hem müziklerde. Cem süresince çalınan deyişler kentlerde daha modern, dolayısıyla kentlerde dönülen semahın ezgileri de daha modern. Dünya değişiyor bana göre bizim de bu değişimden etkilenmemiz çok normal. Mekân olarak ben semahın cem törenleri dışında -bazı televizyon ya da belgesel çekimlerinin dışında- döndüğüne hiç şahit olmadım yani sadece cemlerde semah dönülür, günlerimizde bile dönülmez.¹⁰⁶

4.6. Modern-Geleneksel Alevilik Ayrışması ve Alevi Örgütlenmeleri

Aleviliğin günümüzdeki en temel problemlerinden birisi, Aleviliğin İslam'ın içinde mi dışında mı olduğu tartışmalarının örgütlenmelere olan yansımasıdır. Bu anlamda, geleneksel Aleviliğin inanç merkezli, modern Aleviliğin ise dernekler ve vakıfların ön planda görüldüğü ve ideoloji merkezli olduğuyla ilgili çeşitli argümanlar bulunmaktadır. Bazı Alevilere göre, geleneksel Alevilikteki ortak payda Alevi aidiyeti ve Ocak kurumu oldukça önemli birer figürken, modern Alevilikte aidiyet bağlamında Cem Vakfı, Pir Sultan Abdal Derneği, Ehl-i Beyt Vakfı, Hacı Bektaş Veli Dernekleri gibi örgütlenmeler öne çıkmakta ve politik/ideolojik olarak ciddi bir ayrışma bulunmaktadır. Yani ayrışmaların temelinde her Alevi örgütünün Aleviliğin tarihsel kökeni konusundaki farklı düşüncelerinin yanı sıra, İslam'la olan ilişkisinin nasıl okunması gerektiği, İslam'ın kült figürlerinin Alevilikle olan ilişkisi vb. bazı ciddi sorunlar yatmaktadır.

¹⁰⁵ K14, Kişisel Görüşme, 16 Aralık 2023.

¹⁰⁶ K7, Kişisel Görüşme, 21.Eylül 2023.

Maalesef kentlerde böyle bir durum gelişti, yani Aleviler şu ya da bu şekilde ayrıştırıldı. Ciddi farklılıklar var bu dernek ve vakıfların üyeleri olan Aleviler arasında. Kimi dernek siyasi olarak bir kesimi içinde barındırıyor, kimisi Aleviliği Sünni İslam'la eşit görüyor ve bizim farklılığımızı yok saymaya çalışıyor, kimisi ise tamamen ticari ya da siyasi işlerini yürütmek için Aleviliği kullanıyor. Yani özellikle kentlerde Alevi kimliğinden öte, bu dernek ve vakıflar üzerinden bir Alevilik anlayışı yürütülmeye çalışılıyor.¹⁰⁷

Geleneksel Aleviliğin inanç merkezli modern Aleviliğin kimlik merkezli olduğuna kesinlikle katılıyorum. Tek bir merkezden camilerin yönetildiği gibi cemevlerinin de ayırım olmaksızın tek merkezden yürütülmesi bana göre en doğrusudur. Çünkü birlik ve beraberliği devam ettirebilmemiz için öncelikle bizim bir olmamız gerekir. Kentleşmeyle beraber ne yazık ki çok ayrışma oldu ve bu, Alevi kültürüne çok zarar vermektedir.¹⁰⁸

Ben Alevilikte herhangi bir yetiştirmeye, eğitmeye ve yönlendirmeye şahit olmadığım için kalıplara, derneklere ve fikirlere sığdırılan, yönlendirilip yönetilen bir anlayışa yani dernekler ya da vakıflar üzerinden yürütülen bir aidiyete katılmıyorum. Burada olsa olsa Aleviliğin sınırlarını belirlemeye çalışan çeşitli gruplar olur. Aslında siyaseten ortaya çıkan gruplar da var ama ben buna karşıyım. İnanç temelli örgütlenmelerin siyasi malzeme yapılması yerine, özgürce ibadet ya da cem yapmayı yeğliyorum. Yani benim açımdan şu ya da bu derneğin, vakfın hiç bir anlamı yok, önemli olan Alevi inancının herhangi bir baskı olmadan özgürce yerine getirilebiliyor olmasıdır.¹⁰⁹

Tuzluca'yı Cemevi mensuplarına göre, Aleviliğin kentsel alandaki örgütlenmelerinde genel olarak Aleviliği çok farklı perspektiflerden okuyan düşünceler olmakla birlikte, ayrışmaların en önemli nedeni ideolojiktir. Kentsel alanlardaki örgütlenmelerde temel olarak Alevi inancını yaşatmak amacı olsa da arka planda özellikle politik ek-sende ciddi zihinsel ayrışmalar vardır.

Geleneksel Aleviliğin inanç merkezli, modern Aleviliğin kimlik merkezli olduğu düşüncesine ben de katılıyorum. Kırsal alanda önder olarak dede görülür ama şehirlerde örgütlenmeler olduğu için Pir Sultan Abdal Derneği ya da Cem Vakfı gibi yapılanmalar adeta önderlerin yerini almış durumda. Bundan dolayı da politik bir fikir ayrışma oluyor kentte yaşayan kişiler arasında. Kırsalda yaşayan Aleviler için bu örgütlenmeler bir problem değil, onların tek derdi öncelikle Aleviliğin yaşatılması. Sonuçta Pir Sultan Abdal Derneği'ndekiler farklı bir düşünce yapısında oluyor, Cem Vakfı'ndakiler farklı düşüncede. Bunda da bizim "yol bir süre binbir" anlayışımızın etkili olduğunu düşünüyorum. Yani geleneksel Aleviliğin inanç merkezli, modern Aleviliğin ise kimlik merkezli olduğu maalesef

¹⁰⁷ K1, Kişisel Görüşme, 16 Aralık 2023.

¹⁰⁸ K4, Kişisel Görüşme, 17 Eylül 2023.

¹⁰⁹ K5, Kişisel Görüşme, 02 Şubat 2023.

doğru bir tespit. Alevilikte kırsal alanlarda böyle bir ayrım yok ama kentlerde bu dernekler, vakıflar biraz inancımızın önünde gidiyor. Yani bizi bir arada tutan şeyin Alevi inancı olması gerekirken, büyük kentlerde bu durum böyle değil artık. Siyaset odaklı örgütlenmeler ne yazık ki böyle bir bölünmeye sebep oldu, özellikle büyük kentlerde. Her dernek ya da vakıf farklı bir Alevi anlayışını ve farklı bir siyaseti temsil ediyor ve insanlar için bu biraz inancın ötesine taşınmış gibi görünüyor, yani bir ayrışma var ne yazık ki.¹¹⁰

Benim bu konuda fazla bir bilgim yok ama çocuklarımdan duyduğum kadarıyla Alevilerde siyasi olarak bir bölünmüşlük durumu var. Yani değişik siyasi fikri olanlar kendilerine uygun dernekler oluşturmuşlar. O nedenle de sorduğunuz geleneksel Aleviliğin inanç merkezli, modern Aleviliğin kimlik merkezli olduğu düşüncesine katılıyor musunuz sorusunun cevabı sanırım evet olacak yani bu derneklerde inançtan önce siyasetin öne çıkması gibi bir durum var.¹¹¹

Tuzluca'yır Cemevi mensuplarının neredeyse tamamına göre, Alevi örgütlenmelerinin çoğu politik eksenli. Alevi inancının yaşatılması ve hem gençlere ve hem de geniş kitlelere Alevi kültürünün tanıtılması öncelikli hedef olarak merkeze oturtulsa da örgütlenmelerin çoğunda politik ve kimlik eksenli ciddi bir ayrışmanın izleri görülebilmektedir.

4.7. Tuzluca'yır Cemevi Mensuplarının Önerileri

Tuzluca'yır Cemevi mensuplarına göre, Aleviliğin en büyük sorunu Alevi toplumunun kendi iç dinamiklerinde yaşanan kavgalardır. Bir yandan Hz. Ali'siz Alevilik tartışmaları diğer yandan devletin inançsal alanlarına müdahalesi çok önemli bir sorun olarak görülmektedir. Aleviliğin toplumsal zeminde süregelen meşruiyet mücadelesi de önemli bir problem olarak varlığını sürdürmektedir. Tuzluca'yır Cemevi mensuplarından bazıları, Alevilerin kendi içyapılarındaki tartışmalardan hareketle "Alevilik için en büyük tehlike Alevilerin kendisidir" söylemiyle sert bir üslup takınmışlar ve Alevilerin dağılmış bir topluluk görüntüsü verdiğini söylemişlerdir. Tuzluca'yır Cemevi mensuplarının çoğunda zorunlu din derslerine karşı genel bir eleştirel tutum da görülebilmektedir.

Bir kere bize en büyük zarar gene bizden geliyor. Şöyle ki Alevinin yeziti çok tehlikelidir. Bunlar Hz. Ali'siz bir Alevilik kurmaya ve böyle bir atmosfer yaratmaya çalışıyorlar. Alevilerin bu tip kendi yezitlerinden kurtulması lazım. Ancak, devletimizin de Aleviliğe saygı gösterilen ve asimile etmeye çalışmayan bir inançsal bir ortamı yaratması lazım. Yani en basitinden Alevi bir çocuğa, gence zorla Sünni inancını öğretmek nedir, bunu

¹¹⁰ K1, Kişisel Görüşme, 26 Ağustos 2023.

¹¹¹ K7, Kişisel Görüşme, 21 Eylül 2023.

kabullenmek mümkün değil. Efendim gerçek Alevilik şuymuş buymuş bırakın da gerçek Aleviliğin ne olduğuna ya da nasıl yaşanılacağına Aleviler karar versinler, Aleviliği yok etmeye çalışan bir anlayış değil.¹¹²

Maalesef eskiye yani sizin ifadenizle inanç merkezli geleneksel Alevilik yapısına dönmek, devletin Alevi toplumunu asimile etmek, azınlık olarak görmek ve hatta yok saymak politikası devam ettiği sürece zor. Osmanlı zamanında Anadolu topraklarının % 60 civarı Alevi-Bektaşî iken, günümüzde asimile olmuş ve baskı altında sindirilerek azınlık durumuna düşürülmüş bir toplumun, eski kültürel ve inançsal yapısına dönmesi neredeyse imkânsıza yakın diyebiliriz. Ama yine de neler yapabilir diye soracak olursanız, en temel birkaç konuyu söyleyebilirim. Alevilerin kendi felsefi sistemlerine yönelik inanç ve yaşam biçimini içeren dersler müfredata konulmalıdır. Dede soyundan geliyorum diyen herkes dedelik yapmamalı, dedeler ocaklarda yetişmeli ve belli bilgi birikimine sahip olmadan post'a oturmak şöyle dursun yanından bile geçmemelidir.¹¹³

Örgütlenmeler tek merkezli ve çok daha bilinçli yürütülmeli, Aleviler arasında birlik sağlanmalıdır. Cemevlerine, camilere olduğu gibi bir ibadethane staüsü verilmeli, Alevilerin her yerde inançlarını özgürce yaşamaları mutlaka sağlanmalıdır. Cem törenlerinde modernleşme veya kentleşme kaynaklı değişimler normal olmakla birlikte, inançsal özün kaybolmaması adına geleneksel yapı korunmalı, modernleşmenin olumsuz etkileri en aza indirilmeye çalışılmalıdır.¹¹⁴

Alevi inancı özü itibarıyla özgürlükçü, aydınlanmacı, sorgulayıcı ve enel Hakk anlayışıyla, inananla inandığı arasında aracı istemeyen bir inanç sistemidir. O nedenle de bence öncelikle devlet Alevi inancına sahip olanların özgürce ibadetlerini yapmalarını sağlamalı, Alevilerin çocuklarına zorla Sünnî İslam inancı dikte edilmemeli ve Alevilik üzerinden siyaset yapılmamalıdır. Modern hayatın etkilerine karşı Aleviler kendilerini olabildiği kadar zaten korurlar yani öncelikle ibadet özgürlüğü, devamında inanç sahipleri kimliklerinin erimesine karşı zaten bir güç oluştururlar. Alevileri özgür bırakınlar ve ibadetlerini özgürce yerine getirmelerini sağlasınlar yeterli.¹¹⁵

Artık kent hayatında bazı değişimlerle karşılaşabiliyoruz, Bunları engellemek ne derece mümkün bilemiyorum ama bana biraz zor gibi geliyor. Mesela musahipliğin neredeyse kaybolmasının tek sorumlusunu herhalde modernleşme ya da kentleşme olarak göremeyiz. Bu tamamen Alevilerin kendi sorunu. İnançsal olarak özellikle kentlerde bir zayıflık var. Ama en azından şunlar yapılabilir: Okullardaki zorunlu din derslerinin kaldırılması, Aleviliğin seçmeli bir ders olarak okutulması, cemevlerinin camilere sağlanan olanaklardan faydalandırılması ve en önemlisi de in-

¹¹² K1, Kişisel Görüşme, 16 Aralık 2023.

¹¹³ K3, Kişisel Görüşme, 19 Eylül 2023.

¹¹⁴ K4, Kişisel Görüşme, 17 Eylül 2023.

¹¹⁵ K15, Kişisel Görüşme, 16 Aralık 2023.

sanlarımızın özgürce ben Aleviyim diyebilecekleri bir huzur ortamının yaratılması. Bunların dışında benim önerim şehirlerde cem törenlerinin daha çok yapılması, ceme hiç gelmemiş Alevi kişilerin ceme gelmeleri için teşvik edilmesi ve genel olarak Alevilik hakkında tüm toplumumuza daha çok bilgi verilmesi. Eğer bunlar yapılırsa geleneksel yapının biraz daha korunabileceğine inanıyorum.¹¹⁶

Bence kentlerdeki bu değişim cemin özü, esası kaybolmadığı sürece hem çok normal hem de artık engellenemez yani sonuçta bu değişim yaşanıyor. Belki de beni rahatlatan şey kırsalda, köylerde bu değişimin olmaması. Bir yandan bir değişim var ama diğer yandan da yüzyıllardır süren bir gelenek korunuyor, o nedenle belki rahatım ama bu değişimin cemin özünü bozmaması lazım. Şimdilik ben böyle bir tehlike görmüyorum yani biraz değişiklik var ama öyle abartılacak bir durum değil. Neler yapılabilir konusuna gelince de devlet bizi rahat bıraksın yeter. Mesela benim çocuklarıma zorla din dersi okutturulmasın, ibadetlerimizi rahatça, korkusuzca yapalım. Yani bizi kendilerine benzetmeye çalışmasınlar bence en önemlisi bu. Bize saygı duysunlar yeterli, Aleviler bir yandan kendi içlerinde tartışıyorlar ve düşünce olarak da ayrılabilirler ama kendi geleneklerine mutlaka sahip çıkarlar.¹¹⁷

Tuzluca'yı Cemevi mensupları genelde kendilerini İslam'ın bir parçası olarak görürler de Alevi inancının kendine özgü yapısından hareketle bazı talepleri de bulunmaktadır. Bu taleplerin en başında da Alevi çocukların zorunlu din dersinden muaf tutulması gelmektedir. Dikkat çeken bir başka konu da Aleviliğin iç dinamiklerinde yaşanan ayrışmalar ve *Alevilerin yeziti* gibi çok sert bir argümanı kullananların olmasıdır. Bu da Alevi uyanışıyla başlayan Aleviliğin görünür olma süreçleriyle birlikte, Alevilik nedir sorusunun kendi toplumsal zeminlerindeki birbirinden farklı cevaplarından kaynaklanmaktadır. Tuzluca'yı Cemevi mensupları için de aynı perspektifin yani Aleviliğin içinde ama Alevi gibi yaşamayanların başka bir ifadeyle de Alevi gibi görünen ama Aleviliğe zarar veren bir kesimin var olduğu düşüncesinin geçerli olduğu görülebilmektedir.

Sonuç

Modernleşmenin küresel etkisinin Batı dışı tüm toplumlarda ve onların kültürel yapılarında olduğu gibi, Anadolu'nun kadim Alevi inancında da ciddi bir değişimi tetiklemesi kaçınılmaz olmuştur. Değişen dünyadaki sosyal, kültürel, ekonomik, teknolojik vb. süreçler, ister istemez Batı dışı kültürel kimliklerin sosyo-kültürel dokularını da doğrudan ya da dolaylı olarak bir şekilde etkilemiştir ve etkilemeye devam etmektedir. Dolayısıyla modernleşme eksenli sosyal, siyasi,

¹¹⁶ K6, Kişisel Görüşme, 26 Ağustos 2023.

¹¹⁷ K16, Kişisel Görüşme, 16 Aralık 2023.

kültürel değişim sürecinin Batı dışında kalan diğer sosyo-kültürel dinamikleri ve bu ekseninde Alevi kültürel dokusunu da etkilemesi, modern çağın doğası gereği kaçınılmaz olmuştur. Bu bağlamda, Batı dünyasının öteki kültürler üzerindeki küresel etkisini Berkes,¹¹⁸ “bütün dünya ister istemez Batılılaşmak zorundadır. Bu yolda gitmeyenler varlıklarını yitirmekte, yok olmaktadırlar” sözleriyle vurgulamış ve Batı’nın etnosantrik- Avrupa merkezci bakış açısını ironik bir biçimde ortaya koymuştur.

Modernleşmeyle birlikte sanayileşme, kentleşme, fikir hareketleri, küreselleşme, yeni ulaşım, iletişim ve etkileşim teknolojilerinin gelişimi şeklinde ilerleyen toplumsal, kültürel ve politik süreçler, toplumların dönüşümü ve yeniden yapılanışının temel dinamikleri olarak görülmüştür. Modernizmin küresel etkileriyle birlikte eğitimin niteliğinin giderek artması, sosyal ağların genişlemesi, küresel bazdaki tüm diğer sosyal, kültürel, ekonomik, siyasal, teknolojik vb. gelişmeler bir şekilde öteki kimliklere temas etmiş ve bir değişim sürecini tetiklemiştir. Bu süreçten elbette ulusların sosyo-kültürel dokuları da etkilenmiştir. Bu değişimde modernleşme, kentleşme, iletişim ağlarındaki ilerlemeler vb. küresel dış faktörler de olmakla birlikte, kültürel formların kendi iç dinamiklerinden kaynaklı etmenler de bulunmaktadır. Aynı durum Alevi toplumu için de geçerlidir.

Modernleşme küresel bağlamda bütün öteki kültürleri ve bu kültürlerin toplumsal yapılarını önemli şekilde etkileyen çağımızın en tartışmalı kavramlarından birisidir. Modernleşme kaynaklı kültürel değişimler başta olmak üzere çok farklı alandaki küresel etki, ister istemez toplumların sosyo-kültürel dokularını da etkilemiş ve bir değişim sürecinin itici gücü olmuştur. Osmanlı aydınlanması olarak tanımlayabileceğimiz Tanzimat’tan bu yana, Osmanlı ve Cumhuriyet eksenindeki toplumsal yapıyı oluşturan tüm unsurlar bu değişim sürecinden çeşitli boyutlarda etkilenmiştir. Bir toplumsal yapıya özgü inanç, sanat vb. kültürel formlar, yüzyıllar içerisinde kuşaktan kuşağa süren bir aktarım modeliyle şekillenir. Bu süreçte çevre kültürler ve farklı sosyolojik etmenler, özellikle inançsal yapılar ve onların pratikleri üzerinde çok ciddi bir değişimi tetikleyebilir. Bu bağlamda musahiplik, ocak sistemi vb. Alevi toplumsal kurumları ve ritüelleri modernleşmenin bütün olumsuzluklarını yaşamakla birlikte, Aleviler bu süreçten olabildiğince korunmaya çalışmışlardır. Modernite, Batı dışı/öteki kültürleri ve geleneksel dokularını dolayısıyla inanç ritüellerini önemli şekilde etkilemekte ve kendi misyonunun dünyayı daha iyi ve daha yaşanılır kılacağını iddia etmektedir. Alevilik de tarihsel

¹¹⁸ Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), 28.

bağlamda kendine özgü ve bir anlamda yenilikçi bir yapı olarak ortaya çıkmış, inançsal bir sosyolojik yapıdır. Bu bağlamda, Alevilik bir yanıyla tutucu ya da muhafazakâr formlara karşı bir değişimin simgesi sayılabilecek olan sosyo-kültürel ve inançsal bir fenomen olarak da değerlendirilebilir. Ancak bu yenilikçi/modernist yapı aynı zamanda geleneksel kültürel dokusuna sahip çıkmakta, eski-yeni ve geleneksel-modern paradigmaları kendi iç dinamikleri bünyesinde yumuşak bir geçişle harmanlamakta ve bu hassas dengeyi korumaktadır. Bu bağlamda, Alevi kültürünü simgeleyen ve kimliklerinin özünü oluşturan geleneksel inanç pratikleri ve müzikal formları yüzyıllardır kuşaktan kuşağa aktarılmış ve çok büyük ölçüde bu kadim inançsal doku ana eksenini ve ana damarlarını korumuştur. Ancak modernizm kaynaklı kültürel değişimler başta olmak üzere çok farklı alandaki küresel etki, ister istemez Alevilik geleneğindeki bazı pratikleri de etkilemiş ve bir değişim sürecinin itici gücü olmuştur.

Osmanlı'nın modernleşme ve yenileşme dönemini ifade eden Tanzimat'tan bu yana genelde toplumsal yapıyı oluşturan bütün dinamikler, özelde ise Alevi toplumu bu değişimden çeşitli boyutlarda etkilenmiştir. Alevi toplumsal yapısı ve ritüelleri modernleşme ve kentleşmenin etkisi altındaki bu değişimde bir direnç noktası oluşturmaya çalışsa da bu süreçte yeni ya da modern Aleviliğin kaynağını oluşturan ana doku bu direnci esnek bir zeminde karşılamış ve bir anlamıyla değişime genel çerçevede çok karşı çıkmamış ya da çıkmamıştır. Bu bağlamda modernizmin etkilerinin Alevi kültüründeki yansımalarının -bazı eleştiriler olmakla beraber- inanç mensupları tarafından çoğunlukla olumlu karşılandığını da söyleyebiliriz. Modernist etkinin genellikle kolektif kabul olarak değerlendirilmesinin elbette çeşitli nedenleri vardır. Örneğin, modernizmin yarattığı kültürel, inançsal vb. ifade özgürlüğü çerçevesinde daha kapalı/izole bir inançsal yapı olan Alevilik küresel modernist etkilerle periferik bir sır topluluğu olmaktan çıkarak görünürlük kazanmış ve böylece hem ritüelleri hem de müzikal formları çok daha bilinir bir hale gelmiştir. Bu anlamda, farklı kültürel yapıların ya da çevre kültürlerin Alevi kültürünü ve ritüellerini tanımlarının önü açılmış, başka bir ifadeyle Alevi kültürü popülerlik kazanmıştır. Ancak bu, Alevi toplumunun varlıklarının devamını geleneksel dokularına sıkı sıkıya bağlanarak yaşamakta buldukları gerçeğini göz ardı etmemelidir. Yani bu batını yapıda bir yandan modernizmin etkileriyle göreceli bir değişim dönüşüm süreci yaşanır ve buna çoğunlukla pozitif bakılırken, diğer yandan da bu değişimin ana damarları olan kadim kültürel yapılarını bozmasına izin verilmemiş, modernist etki bir biçimde ortak ve tarihsel bir kabulle geleneksel doku içerisinde eritilmiştir.

Sonuç olarak Alevilik, Anadolu'nun tarihsel derinliğe sahip, sayısal olarak oldukça kalabalık, örgütlü, önemli bir inanç sistemidir. Bu

inanç sahipleri modernleşme eksenli bir değişim sürecinden başta cem ritüelleri olmak üzere dedelik, zakirlik, musahiplik, ocak sistemi vb. inançsal kurumlar üzerinden çeşitli boyutlarda etkilenmişlerdir. Ancak, Alevi toplumunun modernizme ve yenileşmeye açık yapısı, bu olumsuz etkiyi olabildiğince azaltmaya çalışmıştır. Aleviler yaşadıkları tüm olumsuzluklara rağmen, kendilerine karşı iç ve dış dinamiklerden gelen baskılara direnmeye ve inançlarını korumaya çalışmaktadır. Öncelikli talepleri ise tek cümleyle özetlemek gerekirse, inançlarını istedikleri gibi özgürce yaşayabilecekleri bir ortamın yaratılmasıdır. Bu talep, Anadolu coğrafyasındaki bu kadim kültürün mensuplarının temel bir insan hakkı ya da demokratik bir hak talebi olarak değerlendirilmelidir. Tuzluca Cemvi mensuplarının da genel olarak görüşünü ifade eden bu talebin yerine getirilmesi, Anadolu topraklarının inançsal ve kültürel zemininin en önemli ayaklarından birinin oluşturan Aleviliğin varlığını sürdürebilmesi açısından çok önemli bir dayanak olacaktır.

Kaynakça

- Akdeniz, Serap. *Alevi Müzik Uyanışı Bağlamında İzmir Yamanlar Alevi Göçmenlerinin Müzik Pratikleri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Doktora Tezi 2011.
- Aksoy, Durak, Numan, Talas, Mustafa. "Küreselleşme- Yerelleşme Çerçevesinde Türk Aleviliği". *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 51 (2013), 147-170.
- Altun, Fahrettin. *Modernleşme Kuramı Eleştirel Bir Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Ayas, Güneş. *Mûsiki İnkılâbının Sosyolojisi*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 1. Basım, 2014.
- Ayas, Güneş. *Müzik Sosyolojisi Sorunlar-Yaklaşımlar-Tartışmalar*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 1. Basım, 2015.
- Aytekin, Arif. "Osmanlı-Türk Modernleşmesinin Düşünsel, Ekonomik ve Bürokratik Kodları". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (2013), 313-329.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 34. Basım, 2019.
- Bilge, Muhittin. *Türk Modernleşmesi ve Sivil Toplum*. İstanbul: Binyıl Yayınevi, 1. Basım, 2009.
- Bhambra, K, Gurminder. *Moderniteyi Yeniden Düşünmek Post-Koloniyalizm ve Sosyolojik Tahayyül*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2015.

- Calinescu, Matei. *Modernliğin Beş Yüzü Modernizm-Avanguard-Dekadans-Kitsch-Postmodernizm*. İstanbul: Küre Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Ceylan, Yılmaz. “Türkiye’de Çokkültürlülük Tartışmaları ve Anadolu Aleviliği”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/37 (2015), 571-582.
- Çakmak, Yalçın. *Sultanın Kızılbaşları, II. Abdülhamid Dönemi Alevi Algısı ve Siyaseti*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Dönmez, Mustan, Banu. *Alevi Müzik Uyanışı*. Ankara: Gece Kitaplığı, 1. Basım, 2015.
- Dönmez, Mustan, Banu. “Alevi Müziğinin Geleceği: Sözlü Kültür Ürünlerinin Modern Dünyadaki Konumu ve Dönüşümü”. *Geçmişten Günümüze Alevilik 1.Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*. ed. Mehmet Yazıcı. 189-203. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Eisenstadt, Noah, Shmuel. *Modernleşme- Başkaldırı ve Değişim*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Ekiz, Durmuş vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 1. Basım, 2007.
- Erol, Ayhan. “Alevi Kimliğini Diasporada Müzakere Etmek: Toronto Alevi Göçmenlerinin İfade Kültürü Pratikleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 56 (2010), 39-60.
- Ersal, Mehmet. “Balkanlar: Alevi mi Bektaşî mi? Ocağ mı Sürek mi?”. *Balkanlarda Alevilik Bektaşîlik*. ed. Mehmet Ersal. 236-262. Tekirdağ: Çorlu Belediyesi Yayınları, 2015.
- Gezik, Erdal. *Geçmiş ve Tarih Arasında Alevi Hafızasını Tanımlamak*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 10. Basım. 2021.
- Güleç, Cengiz. *İnanç ve Ahlak Bağlamında Alevi Öğretisi*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1. Basım, 2013.
- Huntington, P, Samuel. *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 15. Basım, 2017.
- İrat, Murat, Ali. *Aleviliğin ABC’si, Tarih-Sosyoloji-Siyaset*. İstanbul: Profil Yayıncılık, 3. Basım, 2015.
- Kırılmaz, Harun - Ayparçası, Fatma. “Modernizm ve Postmodernizm Süreçlerinin Tüketim Kültürüne Yansımaları”. *İnsan&İnsan Bilim, Kültür, Sanat ve Düşünce Dergisi* 3/8 (2016), 32-58. <https://doi.org/10.29224/insanveinsan.280014>.

- Kutlu, Sönmez. "Aleviliğin Dini Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi", *İslamiyat* VI/3 (2003), 31-54.
- Onat, Hasan. "Kimlik-Teoloji İlişkisi Bağlamında Alevilik-Bektaşilikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine". *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 1 (2009), 18-31. <https://doi.org/10.24082/abked.2009.01.002>.
- Öz, Baki. *Alevilik Nedir?*. İstanbul: Der Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Özer, Yetkin. *Bilim Perspektifinde Müzik*. İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Özer, Yetkin. *Müzik Etnografisi Alan Çalışmasında Yöntem ve Teknik*. İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 1. Basım, 2002.
- Özkiraz, Ahmet. *Modernleşme Teorileri ve Postmodern Durum*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Salman, Cemal. "Evensel Düşünce ve Yerel Kimlik Kıskaçında Bir Var Olma Çabası: Kentleşen Aleviliğin Kültürel Kimlik Arayışı". *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 1 (2009), 225-243. <https://doi.org/10.24082/abked.2009.01.013>.
- Subaşı, Necdet. *Alevi Modernleşmesi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Subaşı, Necdet. "Güvenliğin Modern Mekânları ve Aleviler". *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2003): 73-91.
- Touraine, Alain. *Modernliğin Eleştirisi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 12. Basım, 2023.
- Yüksel, Mehmet. *Modernite Postmodernite ve Hukuk*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2. Basım, 2004.

Ek: 1. Görüşme Soruları

1. Kent hayatı içerisinde inancınızı nasıl yaşıyorsunuz? Başka bir ifadeyle, kent hayatının inancınızı özgürce yaşayabilmeniz açısından olumlu ya da olumsuz etkileri konusunda neler söylemek istersiniz?
2. Sizin bağlı olduğunuz Ocak hangisidir? Bu soruyla bağlantılı olarak kökeniniz ve Tuzluçayır Cemevi hakkında (kuruluşu, mensupların yaş, cinsiyet özellikleri gibi) bize bilgi verebilir misiniz?
3. Cem töreni nedir, nasıl yapılır ve cem törenlerinin Alevi inancındaki önemi nedir? Bununla ilgili bilgi verebilir misiniz? Örneğin dedelik, zakirlik kurumlarının ya da semah ve bağlamanın cem törenlerindeki önemi üzerinden.

4. Tuzluçayır Cemevi'ndeki cem törenleri hangi gün yapılmaktadır? Bunun sebebi nedir ya da seçilen günün özel bir anlamı var mıdır? Bu soruyla bağlantılı olarak burada sadece Hızır Cemi mi yapılıyor? Musahiplik, Nevruz ya da Birlik vb. cem törenleri de yapılıyor mu? Yapılmıyorsa bunun sebebi nedir?

5. Hatırladığınız ya da size anlatılan cem törenleri ile bugünkü cem törenleri arasında bir fark var mıdır? Varsa bu farklar nelerdir?

6. Size göre kırsal bölgelerdeki cem törenleri ile büyük kentlerdeki cem törenleri arasında farklılıklar var mıdır? Varsa bu farklılıklar nelerdir ve size göre bunun sebebi nedir? Eğitimin niteliğinin artması, kentleşme, modernleşme vb. etmenler.

7. Geleneksel Aleviliğin inanç merkezli, modern Aleviliğin ise dernekler ve vakıfların daha ön planda görüldüğü ve ideoloji merkezli olduğuyla ilgili düşünceler var. Siz bu konuda neler söylemek istersiniz? Yani geleneksel Alevilikteki ortak payda Alevi aidiyetiyken ve Ocaklar, cem törenleri önemli bir figürken, modern Alevilikte aidiyet bağlamında Cem Vakfı, Pir Sultan Abdal Derneği, Ehl-i Beyt Vakfı, Hacı Bektaş Veli Dernekleri gibi politik örgütlenmelerin öne çıktığı, bu anlamda bir ayrışma yaşandığı yönündeki söylemler konusunda düşünceniz nedir?

8. Modernleşme, kentleşme olgularının Alevi inancını ve geleneksel cem törenlerini olumsuz etkilediğini düşünüyor musunuz? Düşünüyorsanız size göre bunlar nelerdir, somut olarak örnek verebilir misiniz? Örneğin dedelik, zakirlik, musahiplik ve düşkünlük gibi kurumlar ya da müzik üzerinden.

9. Aynı biçimde semahta da bir değişim olduğunu düşünüyor musunuz? Düşünüyorsanız semahtaki değişim ne yöndedir ve bu değişimin nedenleri nelerdir? Örneğin semah dönenlerin kıyafetleri, çalgılar, repertuar, mekân vb. bir değişim söz konusu mudur?

10. Alevi inanç pratikleri ve ritüellerinin modernleşme-kentleşme kaynaklı olumsuz etkilerine karşı önerileriniz nelerdir? Bu kadim inanç yapısının geleneksel dokusunu koruyabilmesi için neler yapılabilir?

Extended Summary

Modernism, initiated around the 17th century, is a paradigm that has had a significant impact on the elements shaping social structure such as ideology, belief, tradition, etc., throughout the historical process. Although the concept of modernization emphasizes a profound change in various fields, it has particularly served as a symbolic

expression of mental transformation within the framework of beliefs. In this sense, the process of modernization that emerged in the Western world and gradually influenced almost the entire globe has been regarded as a triggering factor for significant changes in cultural structures. While the source of modernism is the Western geography and its primary sociological impact is observed in the West, it has also especially in a cultural sense, influenced social structures outside the West, partly due to the impact of globalization. The traces of this change can be observed in every aspect of daily life, for example, in the traditions and rituals of belief-oriented structures.

Alevism is a deep-rooted belief system that has existed in Anatolia for centuries. The cem ceremony, which is significantly constituted by dance and music, has become a symbol of Alevi belief. In addition, institutions such as musahiplik or the tradition of düşkünüük, a form of Alevi law, have highlighted Alevism as a distinct belief structure in the Anatolian region. One of the most controversial aspects of Alevism in contemporary times revolves around the question of whether Alevism is a different interpretation of Islam or a unique belief in itself. These debates have intensified, especially with the migration of Alevi from rural areas to urban centers, leading to two different understandings within the Alevi community. These discussions have also impacted Alevi belief practices, and with modernization, a significant divergence has emerged between traditional Alevism and modern Alevism in urban areas. However, even in traditional Alevism, the reflections of modernization have been felt, and some social institutions that constitute the essence of Alevism have faced a process of decline. For example, the institution of the "ocak", which is the source where Alevi spiritual leaders (pîrs) are trained, has lost its full functionality in urban areas.

Numerous articles, books, and theses have been written about Alevism. The most notable subject in these works is the historical origins of Alevism, which has ultimately led to the formation of various parameters regarding the relationship between Alevism and Islam. In interviews conducted with members of the Tuzluçayır Cemevi, it has been observed that a vast majority view Alevism as a different interpretation of Islam, or rather as a perspective within Islam. According to members of the Tuzluçayır Cemevi, while Alevism is considered a distinct belief, it is not necessarily separate from or different than Islam; some even argue that it embodies the essence of Islam. Therefore, they have clearly articulated their stance on the relationship between Alevism and Islam. In this sense, they appear to align with traditional Alevism against modernist influences, striving to preserve the core values inherited from the past.

However, despite efforts to preserve traditional structures against modernization at the Tuzluçayır Cemevi, some changes in belief practices and social institutions have been inevitable as a natural consequence of urban life. For instance, musahiplik has significantly lost its functionality in this context. Similarly, the cem ceremonies, which used to take place on Thursday evenings in rural areas and could last for several days, have been condensed into a weekend schedule lasting only a few hours. The fundamental characteristic observed among members of the Tuzluçayır Cemevi is their perspective of viewing Alevism within the framework of Islam. They strongly emphasize Islamic figures and concepts, such as Hak, Muhammed, and Ali, in rituals and rhetoric. Moreover, they strive to sustain traditional practices as much as possible in the face of the negative impacts of modernization. This can be observed both in the data obtained from interviews and in live Birlik and Hızır cem ceremonies.

One of the most striking results observed during the fieldwork is the distance of the young Alevi generation from their faith practices. A serious indifference was observed in general among the young people who contributed to the meeting, and it was concluded that the main underlying element was the cold attitude towards the beliefs that developed all over the world with the process of modernization. In this sense, while there is an intense participation in Cem ceremonies among middle-aged and older groups, the participation rate of Alevi youth is quite low. Modernization has manifested its influence on cultural and belief structures, as well as their practices, in various forms. Despite all resistance, this phenomenon is also applicable to belief practices at the Tuzluçayır Cemevi. In conclusion, it is possible to trace the impact of modernization/urbanization processes on cultural structures specifically within the context of the Tuzluçayır Cemevi.

İslam Birliği Düşüncesi ve Siyasal Aklın Yeniden İnşası

The Idea of Islamic Unity and the Reconstruction of Political Reason

İsmail POLAT*

Öz

Günümüzde İslam dünyası pek çok krizle karşı karşıyadır. Bu krizleri aşmak için Müslüman ülkelerin siyasi, ekonomik ve sosyal açılardan iş birliği içinde hareket etmelerinin önemi tartışılmaktadır. Müslümanlar, siyasi, ekonomik ve sosyal açılardan birlikteliklerini sağlamak ve güçlerini birleştirmek için farklı yaklaşımlar üzerinde çalışmaktadırlar. Bu çalışmalarda İslam birliğinin potansiyel faydaları, siyasi istikrar, ekonomik kalkınma ve küresel etkinin artırılması gibi konular öne çıkmaktadır. Ayrıca, bu çalışmalarda İslam birliğinin oluşturulmasında siyasal aklın kaçınılmaz rolü de vurgulanmaktadır. Siyasal aklın bu rolü, İslam toplumlarının bu konudaki güveninin sağlanması için onun hangi temeller üzerine inşa edilmesi gerektiği sorununun gündeme getirmektedir. Bu makale, bu sorunun çözümüne ilişkin yeni bir öneriyi ele almaktadır.

Abstract

Today, the Islamic world is facing many crises. The importance of political, economic and social cooperation among Muslim countries to overcome these crises is discussed. Muslims are working on different approaches to ensure their unity and unite their forces in political, economic and social aspects. In these studies, issues such as the potential benefits of Islamic unity, political stability, economic development and increasing global influence come to the fore. In addition, these studies emphasize the inevitable role of political reason in the creation of Islamic unity. This role of political reason raises the question of the foundations on which it should be built in order to ensure the confidence of Islamic societies in this regard. This article discusses a new proposal for solving this problem. In this context, firstly, idea of Islamic unity and its formation will be discussed, then the blind spots on which the political reason in

* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Atatürk Ortaokulu, Öğretmen, Kırıkkale/Türkiye
ipolat09@hotmail.com , <http://orcid.org/0000-0001-5744-7362>

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
12.01.2024	13.06.2024	30.06.2024
DOI	10.18403/emakalat.1418568	

Bu çerçevede öncelikle İslam birliği fikri ve teşekkülü ardından İslam dünyasında siyasal aklın gelip dayandığı kör noktaların neler olduğu ve bu bağlamda bu kör noktaların aşılması için sunulan yeni çözüm önerileri tartışılmaktadır. Daha çok son dönem entelektüel ve uluslararası tarih çalışmalarından yararlanılarak hazırlanan bu çalışma, bir makale sınırlılığı içinde İslâm birliği düşüncesi ve hareketi hakkında derinlemesine bir anlayış sunmayı amaçlamaktadır. Bu çalışma, İslam birliği düşüncesinin zihinsel temellerini analiz ederek, bir bütün olarak bu düşüncenin nasıl evirildiğini ve farklı dönemlerdeki kopmaları ve süreklilikleri ortaya koymakla önemli görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Birliği, Siyasal Akıl, Normatif Birlik, Siyasal Birlik, Siyasal Katılım.

Giriş

20. yüzyıl, tarihin en çalkantılı dönemlerinden biri olarak nitelendirilebilir. Büyük dünya savaşları, komünist, faşist ve totaliter devletlerin yükselişi ve çöküşü, birçok bölgesel çatışma, nükleer silahların yanı sıra diğer kitle imha silahlarının icadı, soykırımlar, sömürgeciliğe karşı verilen kurtuluş mücadeleleri, küreselleşme, teknolojinin olağanüstü büyümesi ve büyük kitlelerin kentlere yönelik görülmemiş istilalarıyla belirginleşir. Bu dönemde bilim ve teknolojiye görülen gelişmelerin, daha önce hayal bile edilemeyen politik felaket ve alabildiğine dramatik olaylarla birleşmesi, dünya üzerinde 21. yüzyılda dahi etkisini sürdüren derin krizlere yol açmıştır. Modern dünyayı kuran ve özellikle insanların kimlikleri ve aidiyetleri üzerinde etkili olan ulus fikri, bu dönemde insanları karşı karşıya getirerek bazı olumsuz sonuçlar doğurmuştur. 20. yüzyıla vücut veren bütün bu sosyal ve politik koşulların doğurduğu keskin ayrımların farklılığı, çeşitliliği ve yoğunluğu içinde bocalayan İslam dünyası, bu dönemin beraberinde getirdiği pek çok olumsuzluklara maruz bırakılmış ve bu olumsuzlukların doğurduğu kaos ortamında varlığını sürdürmeye çalışmıştır. Birtakım hayali vaatlerle parçalanmış topraklarda sosyal, siyasal ve ekonomik krizlerle karşı karşıya kalan Müslümanlar, bu

the Islamic world relies, and in this context the new solutions offered to overcome these blind spots will be discussed. This article, prepared with the help of recent intellectual and international historical studies, aims to provide an in-depth understanding of the thought and movement of Islamic unity with a certain degree of generality, within the limits that is drawn. This study is considered important by analyzing the mental foundations of the idea of Islamic unity, showing how this idea developed as a whole and the ruptures and continuities in different periods.

Keywords: Islamic Union, Political Reason, Normative Unity, Political Unity, Political Participation.

krizleri aşmada kendi özgün inanç, düşünce ve dünya görüşlerini içeren bir siyasal akıl veya perspektif ortaya koymada başarısız olmuşlardır.

Hiç kuşkusuz son üç yüzyıldır İslam dünyasında hâkim düşünce ve siyasal akıl, modern bilinç çerçevesinde gelişmektedir. Bu çerçevede oluşan İslami anlayış, yarışmacı bir tarzda başta İslam birliği olmak üzere pek çok konuda ironik bir biçimde karşı çıktığı modern bilinç yapısına ya da bu bilinç yapısının oluşturduğu güce (Batı kültür ve medeniyetine) bakarak çözüm bulmaya, sahip olduğu projeyi tanımlamaya ve inşa etmeye çalışmaktadır. Bu yaklaşım onu, karşı çıktığı gücün sahip olduğu araçlar ve yöntemlerle yine onun seçtiği ve tanımladığı zeminlerde mücadele etmeye sevk etmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşımın sonucu olarak, Müslüman'ın mücadelesini de her zaman muhalifin kendisi, diğer bir ifade ile muhalifin paradigması belirlemiştir. Neticede Müslüman, mücadelesini, karşısındakine bakarak ve muhalifin alanında kalarak tanımladığı için edilgenlikten kurtulamamış ve sürecin doğurduğu karmaşık sosyal sıkıntıları aşma noktasında yetersiz kalmıştır. Nitekim bu süreçte yapılan tartışmalar, her ne kadar ümmetin rasyonel yeniden organizasyonuna, birlik ve beraberliğine imkân ve açılım sağlama umudunu taşımış olsa da tamamen başarılı sonuçlar doğurmamıştır.

Son yıllarda İslam dünyasında yaşanan pek çok gelişme, İslam birliği ve siyasal aklın yeniden inşası konusunu gündeme getirmiştir. Hem Müslümanlar hem de insanlık için bu konunun çözüme kavuşturulması İslam dünyasındaki merkezi ve yerel idarelerin dikkatlerinden de kaçmamaktadır. Özellikle İslam dünyasında kamu ve özel sektörün sağladığı araştırma destekleri, resmi ve sivil akademinin, genç bilim insanlarının gayretleri ve ortaya koydukları çalışmalar, neredeyse yüzyıldır ötelenen bu konunun yeniden tartışılması ve konuşulması fırsatını doğurmuştur. Bu bağlamda İslam dünyasının çeşitli coğrafi bölgelerinde yaşayan Müslümanlar, siyasi, ekonomik ve sosyal açılardan birlikteliklerini ve bu birliği sağlayacak yeni bir siyasal akli inşa etmek için farklı yaklaşımlar ve düşünceler üzerinde çalışmaktadırlar. Bu çalışmada, İslam birliği ve bu bağlamda yeni bir siyasal aklın inşası irdelenmektedir. Bu çerçevede öncelikle bu birliğin fikri alt yapısı ve teşekkülü, ardından Hz. Peygamber ve onu takip eden çok kısa bir zaman diliminin dışında bu birliği sağlamada siyasal aklın karşılaştığı kör noktalar ve bunları aşma yolları üzerinde durulacak, aynı zamanda bu hedeflere nasıl ulaşılabileceği hakkında bazı öneriler sunulacaktır.

1. İslâm Birliği Fikri ve Teşekkülü

İslam Birliği, İslam'ın takipçilerini bir araya getirmeyi hedefleyen büyük bir ideal ve çaba olarak öne çıkmaktadır. Dünya ölçeğinde Müslüman ülkelerin ve toplulukların sosyal, siyasal ve ekonomi gibi pek çok alandaki dayanışmasını, iş birliğini ve karşılıklı anlayışın güçlendirilmesini hedefleyen bu ideal, Müslümanların sömürüye karşı birlikte hareket ederek dünyada barış, istikrar ve refahın sağlanmasına yönelik çözümler üretmesini amaçlamaktadır.¹ Genellikle bir kriz döneminde ve bu krizlerin yarattığı zorluklar ve tehditler karşısında ortaya çıkan İslam birliği düşüncesi, İslam toplumlarının hem itikadi hem de sosyal ve siyasal açıdan bir arada tutulması ve güçlenmesi için bir motivasyon kaynağı, bir birlik ve dayanışma çağrısı olarak değerlendirilebilir. Hem entelektüel hem de siyasal olarak gelişen bu düşüncenin normatif (*itikadi*), sosyolojik ve siyasal boyutları bulunmaktadır.² İslam birliği fikrinin çerçevesini, en azından önemli ayrıntıları atlamadan çizmek büyük önem arz etmektedir. Şüphe yok ki birlik düşüncesi, zorunlu olarak bir parçalanma veya parçalanmışlık durumunu da ifade etmektedir. Zira birlik düşüncesinin zımnında parçalanmışlık, dağılmışlık vardır. Eğer birlikten, birleşme ihtiyacından söz ediliyorsa muhakkak bir parçalanmışlıktan veya ayrışmadan da söz ediliyor demektir. Bu nedenle İslam'ın tarih tecrübesinde itikadi, sosyal ve siyasal parçalanmanın, ayrışmanın kısa tarihinden söz etmek yerinde olacaktır. Burada bizler ayrışma olgusuna karşılık birlik çalışmalarını normatif ve siyasal anlamda iki kategoride incelemeyi uygun gördük.

1.1. Normatif Birlik Çalışmaları

İslam tarih tecrübesine bakıldığında normatif (*itikadi*) anlamda ilk parçalanma örneklerinin Hz. Ali döneminde meydana geldiği görülmektedir. Bu dönemde siyasi ve hukuki açıdan yaşanan tartışmalar,

¹ Azmi Özcan, "İttihad-ı İslâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 470.

² Örneğin Gazzâlî ve İbn Teymiye, İslam toplumunda iç çatışmalara (*fitne*) ve ayrılıklara (*tefrika*) neden olan itikadi ve siyasi tehditlere karşı toplumun birliğini korumak için çeşitli düşünceler geliştirerek İslam düşüncesini yeniden yapılandırmışlardır. Gazzâlî'nin Bâtunilere; İbn Teymiye'nin de Moğollara karşı geliştirdiği argümanlarda bu çabanın izlerini bulmak mümkündür. Her ikisinde de düşünce ve teoloji, toplum içindeki birliği koruma ve tehditlere karşı direnme aracı olarak görülmektedir.

Müslümanların ayrışmasına, Emevi ve Abbasi iktidarı boyunca sonraki dönemlerde farklı cereyanlara dönüşmekle de İslam toplumunun parçalanmasına neden olmuştur.

Hız. Peygamber'in vefatına kadar İslam toplumunda önemli bir ayrışma görülmemiştir. Ancak onun vefatıyla birlikte toplumda ciddi ayrışmalar görülmeye başlandı. Bu bağlamda görülen ilk ayrışma siyasal liderlik konusunda olmuştur.³ Hız. Peygamber'in ölümünden sonra kimin lider olacağına dair şaşkınlığa düşen Müslümanlar, bu konuda çetin tartışmalar yaptılar. Nihayetinde Hız. Ebu Bekir "halife" olarak seçildi ancak tartışmalar bitmedi. Hız. Ömer'in hilafeti döneminde de devam etti. Hız. Osman'ın dönemine gelindiğinde, siyasal arenada daha belirgin hale gelen bu tartışmalar, özellikle kabilevi merkezkaç güçlerin de etkisiyle kendisini daha da sert kalıplar halinde gösterdi ve siyasal ihtilaflara dönüştü.⁴ İslam toplumunu derinden etkileyen bu ihtilaflar, Hız. Ali dönemindeki olayları da etkileyerek önemli çatışmalara ve ayrışmalara neden oldu.⁵ Bu durum, İslam toplumunda farklı teolojik sistemlerin ortaya çıkmasına neden oldu. Bu anlamda ilk deneyim Haricilerle birlikte ortaya çıktı.⁶ Siyasal fikirlerine uygun bir inanç sistemi geliştiren Hariciler, bu anlamda sert ve radikal bir tutum benimseyerek dini inançlarını daha çok siyasal hedefler çerçevesinde yorumladılar. Bu bağlamda ilk olarak özgür ve adaletli olan herkesin yönetici olabileceğini savunan Hariciler, görüşlerini kabul etmeyenleri de tekfir ettiler ve savaşmaktan çekinmediler.⁷ Tüm yıkıcı güçlerini kendinden olmayan Müslümanlara çeviren Hariciler, onları yok etmekten çekinmemiştir.⁸ Onların bu aşırılığına karşılık, Müslüman toplumunda büyük bir hoşnutsuzluk oluştu. Bunun bir ifadesi olarak Mürcie düşüncesi ortaya çıktı.⁹ İslam siyasal

³ Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999), 23.

⁴ Julius Wellhausen, *İslamiyet'in İlk Devrinde Dinî Siyasî Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989), 13, 89.

⁵ Fırlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 31; M. Sait Ramazan El-Buti, *Fıkhu's-Siyre*, çev. Ali Nar-Orhan Aktepe (İstanbul: Milsan Basın, 1991), 529-538.

⁶ Hüseyin Atay, *Ehli-i Sünnet ve Şia*, (Akara: AÜİF Yayınları, 1983), 164.

⁷ Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1984), 14; Harun Yıldız, *Din Siyaset ve İdeoloji-Haricilik Düşüncesinin Doğuşu* (Samsun: Sidre Yayınları, 1999), 121-122.

⁸ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı (Ankara: Ümran Yayınları, 1981), 16-18.

⁹ Mürcie, itikadi bir tavır olarak Haricilerin çıkışından sonra teşekkül etmiştir. Büyük günah konusunda Haricilerden farklı düşünen bu fırka, büyük günah

geleneğinde Haricilerle beraber şiddetin teolojik bir görünüm aldığı bir ortamda bir hakem olarak hoşgörü ve ılımlılık politikasını öne çıkaran Mürcie düşüncesi, toplumdaki aşırılıkları dengelemek ve toplumun birliğini sağlamak amacıyla irca doktrinini geliştirdi.¹⁰ Bununla iman ve amel arasında kesin bir ilişki kurmaktan ziyade bu konuda belirsizlik ve hoşgörü ilkesini vurgulayan Mürcie, Haricilerin ölçüsüz şiddetine, uzlaşmaz taassubuna karşı, dinin emir ve yasaklarını yerine getirmemenin imana zarar vermeyeceğini savunmuştur. İrca doktrinini, bu dönemdeki çeşitli siyasi ve teolojik çatışmalarla başa çıkma ihtiyacını karşıladığı için Müslümanlar tarafından kabul gördü. Ancak hemen belirtmek gerekir ki bu doktrin öne çıkardığı ılımlı ve pasif tutum, zamanla siyasi ve ahlaki açıdan insanların pasifleşmesine ve Emevi yönetiminin pek çok keyfi uygulamasının görmezden gelinmesine de neden olmuştur.¹¹

İslam toplumunda Haricilerle başlayan siyasi ve teolojik ayrışmalar, Şîa, Râfıza gibi ayrışmalarla devam etti. Bu ayrışmalar zamanla çoğunluğun tanımsız ve kimliksiz bir durumda kalmasına yol açtı. Böyle bir durumda toplumsal birliği ve istikrarı sağlamak için genel bir mutabakatın ürünü olarak toplumda zaten var olan Ehl-i Sünnet anlayışı Hicri 1. yüzyılın sonlarında sıklıkla anılmaya başlandı. İslam düşünce tarihinde yönetim konusunda başlayan tartışmalarda Şîa, Mutezile ve Mürcie'den sonra konuşan ve düzenlemelerde bulunan Ehl-i Sünnet, öncelikle siyasi düzeyde bir mutabakat sağlamış ve sonra bu mutabakatı dinsel bir forma kavuşturmuştur. Hicri 4. yüzyılda teşekkülünü tamamlayan Ehl-i Sünnet, adından da anlaşılacağı gibi, bu mutabakatın bir parçası olan geniş bir topluluğu temsil eder. Aşırılıkları dengeleme duyarlılığı, ifrat ve tefrit arasında orta yolu izleme özelliği, Sünnî siyaset geleneğinin belirgin vasfını oluşturmaktadır.¹² Bu şekilde oluşan Sünnî görüş, aynı zamanda hem

işleyenleri onlar gibi tekfir etmemiş, onların durumunu ahirete bırakmış, irca (ertelemek) etmiştir. Fıglalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 58.

¹⁰ İsa Doğan, *Mürcie ve Ebu Hanîfe* (Samsun: Kardeş Matbaası, 1992), 71; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 104-107.

¹¹ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1981), 107-108; Ahmet Turan, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (Samsun: Eser Matbaası, 1993), 103.

¹² Geniş bilgi için bk. Mehmet Evkuran, *Ehl-i Sünnet Siyaset Düşüncesinin Yapısı ve Sorunları* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003).

dinsel ve hem de siyasal düzlemde ılımlılığı, uyumu, itidali, kapsayıcılığı ve İslam birliğini ifade ede gelmiştir.¹³ Bu birliğin oluşmasında entelektüel ve siyasal aklın büyük katkısı olmuştur. Sözelimi Hasan-ı Basrî (641-728), Gazzâlî (1058-1111) ve İbn Teymiye (1263-1328) gibi âlimler, entelektüel olarak geliştirdikleri argümanlarla ümmetin normatif (*itikadî*) bütünlüğünü sağlamak için büyük gayretler göstermiştir. Benzer şekilde Ömer b. Abdülaziz (680-720) gibi devlet adamlarında da bunu izlemek mümkündür. Bakıldığında Ömer b. Abdülaziz'in bu konuda özel bir çaba gösterdiğine de şahit olmalıyız. Gerçekten de Ömer b. Abdülaziz hem itikatta hem de sosyal ve siyasal alanda İslam ümmetinin birliğini sağlamak için çok büyük çabalar sarf etmiştir. Yaklaşık üç yıllık kısa hilafeti döneminde çok önemli başarılar göstermiştir. Bundan dolayı da II. Ömer lakabını almıştır. Seçimle başa gelen Ömer b. Abdülaziz, Şia'nın bile itiraz etmediği bir halife olmuştur. Ehli Beyt'in yönetim hakkını savunan Şia ile Şam hükümeti taraftarları arasında barışı sağlayan Ömer b. Abdülaziz, bu bağlamda ilk olarak ümmetin birlik olduğu Cuma günlerinde hutbelerde Ehli Beyt'e yapılan hakaretlere son verip onlara hayır dua ettirdi. Oluşturduğu adil ve özgür toplumda fikirlerin birbirleri ile etkileşime girerek hakikatin ortaya çıkmasına ve birliğin oluşmasına imkân sağlayan Ömer b. Abdülaziz, birlik çalışmalarını o kadar geniş tuttu ki Haricilerin imamlarını bile Şam'a davet ederek kendi fikirleri doğrultusunda yaşamalarına teminat verdi. Bu şekilde sosyal barışı sağlayan Ömer b. Abdülaziz, itikatta birliğin yolunu da açmış oldu.¹⁴

Abbasilerin zayıflaması ile beraber ümmetin görece bütünlüğü yeniden bozulmaya yüz tutmuştur. Özellikle Miladi 10. yüzyılda Fatimi ve Büveyhi gibi devletlerin ortaya çıkmasıyla birlikte yükselen Şii teori, ayrılıkçı eğilimlerin tekrar güç kazanmasına ve Müslümanların ayrışmasına neden olmuştur. Bu süreçte Sünni ve Şiiler arasında görülen çekişmeler, günümüze kadar uzanabilmektedir.¹⁵ Özellikle belli

¹³ Nadim Macit, *Ehli-i Sünnet Ekolünün Doğuşu* (Erzurum: İhtar Yayınları, 1995), 46.

¹⁴ Âdem Apak, "Selefilik ve Sünnî-Şii İlişkilerine Etkileri", *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi Yayınları, 2016), 23.

¹⁵ Bu çekişmeler belli dönemlerde -Fatimi yönetimindeki Tunus'ta Maliki ile İsmaili çekişmesi, Büveyhi yönetimindeki Bağdat'ta Hanbelî-Şii çatışmaları, 1514'te Çaldıran Savaşı'ndan sonra Osmanlı-Safevi arasında başlayan nüfuz mücadelesi ve 1979 İran İslam Devrimi'nden beri süregelen Sünni Şii çekişmesi- belirgin olarak dikkat çekmektedir. Geniş bilgi için bk. Muhammed b.

dönemlerde belirgin hale gelen bu çekişmeler, her iki tarafın iyi niyet girişimlerine¹⁶ rağmen ümmetin sosyal ve siyasal birliğinin yanı sıra normatif birliğini de olumsuz yönde etkilemiştir.¹⁷

Şüphesiz Kur'an, normatif anlamda İslam birliğinin meşruiyet kaynağını oluşturmaktadır. Ancak yöneticinin veya siyasal iktidarın kaynağının tespitinde ümmetin ihtilaf etmesi, itikadi açıdan da bölünmesine neden olmuştur. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in, kendisinden sonra Hz. Ebu Bekir'i ima ve işaret ettiğini, ancak buna ilişkin doğrudan bir belirlemenin de bulunmadığını kabul eden Sünni teori, daha sonraları "Kureyşlilik" gibi Kur'an'da temeli bulunmayan kabilevi bir ölçütü esas aldı. Şîa ise "Hz. Ali'nin soyundan gelme" gibi daha özel bir külte sarıldı. Kur'an'ın "şûra" tavsiyesinin çağrıştıracağı, aklın ve vicdanın çok rahat bir şekilde görebileceği, halkın, yani Müslümanların ortak görüşü (*icma*) gibi bir ölçüt, birtakım tarihsel faktörler nedeniyle görülemedi.¹⁸ İslam coğrafyasında bu ölçütün hala görülebilişi olduğunu söylemek mümkün değildir.¹⁹

1.2. Siyasal Birlik Çalışmaları

İslam'ın tarih tecrübesinde Hz. Peygamber ve onu takip eden çok kısa bir dönem dışında Müslümanların siyasi anlamda bir birlik sağladıklarını söylemek mümkün değildir. Başka bir ifade ile Müslüman toplumların yaşadığı topraklarda kültürel ve dini ortaklıklara rağmen, tek bir siyasi bölge ve düzenin varlığından söz etmek mümkün değildir.²⁰ Bu anlamda Osmanlılar, özellikle Yavuz Sultan Selim döneminde (1512-1520) Mekke, Medine gibi kutsal yerleri fethedince

el-Muhtar eş-Şankıti, *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Şîi-Sünnî İlişkileri*, çev. İdris Çakmak (İstanbul: Mana Yayınları, 2016).

¹⁶ Geniş bilgi için bk. Cemil Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Şîi-Sünnî İttifak* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014); Koca Râgıb Mehmed Paşa, *Tahkik ve Tevfik, -Osmanlı-İran Diplomatik Münasebetlerinde Mezhep Tartışmaları-*, Haz. Ahmet Zeki İzgöer (İstanbul: Kitabevi yayınları, 2003).

¹⁷ Geniş bilgi için bk. Hamid İnyet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya keskin (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995).

¹⁸ Adnan Demircan, *Haricilerin Siyasî Faaliyetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 57-62.

¹⁹ Geniş bilgi için bk. Cemil Hakyemez, *Gerilim ve Çatışma Arasında Mezhep, "Sünnî-Şîi İlişkilerinin Aktüel Durumu"*. ed. Mustafa Tekin, *Eski Yeni* (Ankara 2017), 217-239.

²⁰ Cemil Aydın, "İmparatorluk ve Hilafet Vizyonları Arasında Osmanlı'nın Panislâmist İmajı, 1839-1924", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi*, ed. İsmail Kara-Asım Öz (İstanbul, 2013), 50-51.

Müslüman devletler tarafından ilgi ve iltifat gördüler, ancak bu, onları İslâm ümmetinin lideri yapmaya yetmedi. Benzer şekilde Osmanlı da onlardan önce Mekke ve Medine'yi ellerinde bulunduran Memlûkleri İslam ümmetinin lideri olarak görmemiştir. Günümüzde Suudi Arabistan'ın Mekke ve Medine'yi yönetme ve koruma sorumluluğu, ona bir tür saygınlık sağlamış olabilir, ancak bu sorumluluk, tüm Müslüman toplumlarını temsil eden geniş bir itibar ve güce işaret etmemektedir. Dolayısıyla 19. yüzyılın son çeyreğine kadar otuz kadar değişik Müslüman sultanlık ve imparatorluk arasında bu anlamda siyasal bir birlikten veya herhangi birisinin, Müslümanların kendilerini özdeşleştirmiş oldukları bir siyasal bedeni temsil ettiğinden bahsetmek mümkün değildir.²¹ Siyasi anlamda İslam birliği fikri 1870'lerde Osmanlı matbuatında ilk olarak Namık Kemal'in bir makalesinde "İttihad-ı İslâm taraftarının bakayasının ikdamıyla"²² şeklinde kullanılan bir tabirle gündeme gelmektedir. Namık Kemal ile birlikte Osmanlı irfanına taşınan bu fikir daha sonraları Ali Süavi, Ziya Paşa gibi Yeni Osmanlılar tarafından da sıklıkla kullanılmış ve bu konuda makaleler yazılmıştır.

İslam birliği düşüncesinin durup dururken neden bir anda Yeni Osmanlılar²³ aracılığıyla Osmanlı gündemine geldiği akıllara gelebilir. Daha doğrusu 1870 yılına kadar emperyal dünya düzenine karşı küresel ölçekte İslam birliği projelerini tartışan ve savunan bir Müslüman kamuoyu henüz oluşmamışken nasıl oldu da bu konu Osmanlı kamuoyunda tartışılmaya, yazılıp çizilmeye başlandı?

²¹ Azmi Özcan, "Attempts to Use the Ottoman Caliphate as the Legitimater of British Rule in India", *Islamic Legitimacy in a Plural Asia*, ed. Anthony Reid and Michael Gilson (Routledge Publishers, 2007), 71-80.

²² Namık Kemal, *Makaleler 1*, haz. Y. Aydoğdu-İ. Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 56-57.

²³ Yeni Osmanlılar, Tanzimat ve Birinci Meşrutiyet döneminde, özellikle 1865-1876 yılları arasında etkili olan yazar ve düşünürler grubunu tanımlamak için kullanılan bir deyimdir. Bu grup, Ziya Paşa, Namık Kemal ve Ali Süavi gibi önemli isimlerden oluşur. Tanzimat reformlarının getirdiği değişim rüzgârlarıyla birlikte, bu aydınlar Osmanlı Devleti'nin modernleşme ve anayasal düzen arayışlarını savunmuşlar ve bu doğrultuda çeşitli eserler vermişlerdir. Yeni Osmanlılar, Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal, siyasal ve kültürel yapısını eleştiren ve daha özgürlükçü bir yapı için çaba gösteren öncü figürler olarak kabul edilir. Geniş bilgi için bk. Aysenur Yılmaz-Rüya Telli. "Osmanlı'nın Son Döneminde Muhalif Hareketler: Yeni Osmanlılar ve Jön Türklerin Karşılaştırması", *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 20/3 (2021), 1401-1417.

Bu durum, dünya tarihinin bir imparatorluklar tarihi olması ve imparatorların da tebaasını idare etmek için benimsediği melez meşruiyet stratejisi ile açıklanabilir. Zira 19. yüzyıl'a kadar bütün imparatorluklar, her zaman değişik din ve etnik kökene sahip insanları yönetme hakkını kendilerinde bulmuşlardır. Eğer Hıristiyanlar, Rumlar, Ermeniler Osmanlılar tarafından yönetilebiliyorsa, Mısırlılar da Napolyon tarafından yönetilebilirdi. Osmanlı, Fransa, İngiltere, Rusya imparatorlukları, ancak bu paradigma ile açıklanabilecek bir dizi ilişki içine girebilmişlerdir. Bu paradigmaya göre ilişkiler emperyal olduğu için Müslüman-Hıristiyan ayrımı da ikincil öneme sahip olmuştur.

1774-1839 yılları arasında yaşanan bazı gelişmeler (Rusların Kırım'ı alması, Fransızların Mısır ve Cezayir'i işgali, Yunanlıların isyanı vd.) karşısında Osmanlı bürokratları devleti korumak için çözüm arayışına girdiler. Bu çerçevede geliştirdikleri çözüm, 1839 tarihli Tanzimat Fermanı'nda yer alan "medeni" imparatorluk vizyonu olmuştur. Bir bakıma 1815'te Viyana Kongresi'nde kabul edilen değerleri daha da ileriye götürerek, Batı'daki imparatorluklar gibi medeni bir siyasal yapı kurmayı öngören bu vizyon, aynı zamanda iç ve dış siyasette Müslim-Gayrimüslim ayrımını da önemsiz görmektedir. Sözgelimi İngiltere'nin, 1839'da Afganistan'ı üç yıl süren işgal girişimi, Osmanlı siyasetinde çok da önemli görülmemiştir.²⁴ Çünkü medeni imparatorluk vizyonu bunu gerektirmektedir. Bu nedenle 1870'lere kadar birbiriyle iletişim ve iş birliği halinde olan bir küresel İslâm birliği fikrinden söz etmek mümkün değil. Dolayısıyla Osmanlı'nın 1870'lere kadar İslâm coğrafyasında yayılan Avrupa imparatorluklarına karşı Müslümanların gösterdikleri direnişlere kayıtsız kalmasını ve onlara yardım etmemesini bu bağlamda anlamak gerekir. Ancak burada sorulması gereken esas soru, Osmanlı'nın medeni imparatorluk vizyonu ile Müslüman kimliği arasındaki ilişkinin mahiyeti ve değişimi konusunda olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında, bu dönemde yaşanan bazı gelişmelerin Osmanlı İmparatorluğu'nun meşruiyet sisteminde önemli bir dönüşüme neden olduğu söylenebilir. Özellikle Yunan isyanı sırasında Mora'daki Müslüman tebaanın katledilmesi, Cezayir'in işgal edilmesiyle Müslüman halkın zorla bir Hıristiyan imparatorun yönetimine sokulması, Avrupa'da bütün bu küresel asimetri ve adaletsizliklere itiraz edilmemesi, dahası bütün bunların Hıristiyanlığın zaferi olarak kabul edilmesi gibi gelişmeler, 1870'lerden sonra

²⁴ Aydın, "İmparatorluk ve Hilafet Vizyonları Arasında Osmanlı'nın Panislâmist İmaji, 55.

hızla İslâm-Hıristiyan Batı çatışması paradigmasına doğru evrilecektir.²⁵ Kaldı ki Osmanlının yeni vatandaşını tanımlamak ve siyasal birliğini korumak ve güçlendirmek için benimsediği medeniyet vizyonu da tutmamıştır. Osmanlının hukuk ve eğitim sisteminde bir dülizme veya parçalanmaya yol açan bu vizyon, özellikle Rusların ve İngilizlerin Osmanlı'ya yaptıkları siyasal ve askeri saldırıların etkisiyle Osmanlı'nın sosyal ve siyasal sistemini, korumak ve güçlendirmek bir yana, içinden çıkılmaz bir hale getirmiştir. Osmanlı kamuoyunda büyük tartışmalara neden olan bu kaotik durum, yeni çözüm arayışlarını da beraberinde getirmiştir. İşte İslam birliği düşüncesi, bu arayışlar neticesinde ortaya çıkmış ve bir bakıma dini, ahlaki, sosyal ve siyasal anlamda İslâmcılık düşüncesini de içine alarak İslam coğrafyasına yayılmıştır.

Bu düşüncenin etkisiyle kimliğini ve imajını değiştiren Osmanlı İmparatorluğu, 1870-1912 yılları arasında hem Avrupa'daki imparatorluklarla hem de dünyadaki diğer Müslüman halklarla olan ilişkilerinin muhtevasını radikal bir biçimde değiştirdi. Bunun bir sonucu olarak Hindistan, Güney Afrika, Filipin ve hatta Çin Müslümanları bile Osmanlı hükümdarını halife, İstanbul'u da hilafetin ve Müslüman modernliğin merkezi olarak görmeye başlayacaktır. Bu arada İslam dünyasında basın yayın yoluyla aktif hale gelen Osmanlı yanlısı entelektüel Müslümanlar da siyasal anlamda yeni bir vizyon geliştireceklerdir. Böylece bütün İslam coğrafyasında Osmanlıların liderliğinde İslam birliği (ittihad-ı İslâm) düşüncesi, küresel Müslüman kimliği ve hilafeti düşüncesi büyük bir hızla güçlenecektir. Hatta Osmanlılar, 1870-1914 arasında gittikçe güçlenen bu anlayışa binaen Birinci Dünya Savaşında resmi olarak "cihad" ilan edecektir.

1900 yılına gelindiğinde "İslam Âlemi" dünya genelinde kabul görece ve böyle bir dünyanın varlığı artık normal bir olgu olarak algılanacaktır. Zamanla jeopolitik ve bilimsel bir anlam kazanan İslam birliği Asya, Avrupa, Afrika'nın ortasında dini temele dayanan uluslar üstü bir ortaklık olarak görülecektir. Ancak 1924'te Türklerin hilafeti kaldırması, İslam birliği açısından olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Bu gelişme bir yandan tüm İslam coğrafyasında büyük bir şaşkınlığa neden olmuş, öte yandan da onların İslam birliğine ilişkin siyasal vizyonlarını olumsuz yönde etkilemiştir. Osmanlı devletinin yıkılması ve hilafetin ilga edilmesiyle beraber İslam dünyasında oluşan otorite

²⁵ Aydın, "İmparatorluk ve Hilafet Vizyonları Arasında Osmanlı'nın Panislâmist İmajı, 56-57.

boşluğu, Müslümanları bir arada tutan hilafet düşüncesinin de çözümlmesine neden olmuş ve böylece Müslümanlar birlik düşüncesinden uzaklaşmaya başlamıştır. Bu bağlamda Müslümanların hilafeti yeniden inşa etme çabaları uzun süre sonuçsuz kalınca, İslam birliği düşüncesi yerine İslam devleti teorileri gündeme gelmiştir.²⁶ 1960'lı yıllara gelindiğinde, özellikle soğuk savaş döneminde Hasan el-Bennâ, Seyyid Kutup, Mevdudi, Abdülkadir Udeh gibi düşünürler, İslam devleti teorilerini anlamları oldukça yoğun “ütopik” ve “ideolojik” bir şekilde “İslam nizamı” temasıyla öne çıkaracaktır. Tarih boyunca İslam birliği düşüncesi, zamanın ruhuna uygun olarak çeşitli kavramlar ve kurumsallaşma çabalarıyla evrilerek devam etmiştir. Türkiye'de Millî Görüş ve Mısır'da Müslüman Kardeşler hareketi gibi çeşitli örgütler, farklı tezlerle İslam birliği idealini savunmuşlardır.

2. İslam Birliği ve Siyasal Akıl

Müslüman toplumların birliğini korumaya yönelik İslam birliği düşüncesi, yukarıda da görüldüğü gibi çeşitli fikirler ve siyasal önermeler içermektedir. Bu nedenle bu tezin ana gövdesini, her zaman toplumsal bütünlüğü sağlamak amacıyla yeni bir siyaset geliştirme motivasyonu oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında İslâm birliği düşüncesinde siyasal akıl, merkezi bir önem arz etmektedir. Siyasal akıl, siyasal liderlerin, aydınlar ve kurtarıcıların, belirli politikaları belirlerken ve uygularken mantıklı, tutarlı ve stratejik bir şekilde düşünmelerini ifade eder. İslâm birliğinin bu anlamda siyasal liderlerin, aydınlar ve kurtarıcıların geliştirdiği fikirler ve sundukları öneriler çerçevesinde vücut bulan bir düşünce olduğu söylenebilir.²⁷ Genellikle bir kriz döneminin ardından ortaya çıkan ve krizler arasında, onlarla birlikte devam eden İslâm birliği için büyük gayretler gösterilmiştir. Ancak bütün bu gayretler Müslümanları uyarmaya ve onların birliğini sağlamaya kâfi gelmemiştir. Şüphe yok ki bunda İslam ülkelerini sömürücü gayelere göre parçalamayı kararlaştıran Batılı sömürgecilerin mukavemeti etkili olmuştur. Fakat Müslüman siyasal

²⁶ Geniş bilgi için bk. Reşit Rıza, *Hilafet*, çev. Mehmet Çelen (İstanbul: Mana Yayınları, 2010).

²⁷ Nitekim klasik (Gazzâlî, İbn Teymiye), modern (Veliyullah Dehlevî, Muhammed İkbâl; Arabistan'da Muhammed b. Abdulvehhab, Muhammed b. Suud, Cemaleddin Afgânî, Muhammed Abduh; Türkistan'da Abdurrauf Fitrat; Osmanlı'da Namık Kemal, Ziya Paşa, Yusuf Akçura, Ahmed Cevdet Paşa, Ali Süavi, Sait Halim Paşa, Ziya Gökalp, Mehmet Akif, Said Nursi) ve çağdaş (Seyyid Kutup, Mevdudi, Abdülkadir Udeh) dönemde pek çok Müslüman düşünür bu konuda fikir geliştirdi, yazılar yazdı ve önerilerde bulundu.

aklın veya fikir hayatının gelip dayandığı, kilitlendiği kör noktaların etkisi daha büyük olmuştur.

2.1. Siyasal Aklın Kör Noktaları

İslam'ın tarih tecrübesine bakıldığında iktidar merkezli (*hilafet*) tartışmalar, Müslüman fikir hayatının gelip dayandığı, kilitlendiği kör noktalardan birini oluşturmaktadır. Bu tartışmalar ve bu çerçevede üretilen fikirler, reçeteler, programlar Müslümanların hem itikadi hem de sosyal ve siyasal açıdan birlik olmalarını engellemiştir. Daha önce de belirtildiği gibi ilk halifenin seçilmesiyle yaşanan tartışmalar, Müslüman kütle içinde zamanla ciddi ayrışmalara neden olmuştur. Ayrışma olgusunun İslam birliğine, siyaset düşüncesine olan etkisi, Şii yaklaşımın iktidar konusunu bir inanç meselesi, Sünni yaklaşım ise bir içtihat meselesi olarak görmesi ve özellikle her iki yaklaşımın da dini açıdan bu meseleyi daha iyi anladığını iddia etmesi şeklinde olmuştur. Bu etki, sonraki kuşakların bilincini derinden etkileyerek, iki ayrı inanç sistemine ve bu doğrultuda ortaya çıkan farklı siyasi kavramlara ve ilişkilere yol açmıştır. Ayrıca bu ayrışmanın bir sonucu olarak günümüzde Müslüman toplumlar hem kendi dini gerçekleriyle hem de içinde buldukları dünyayla iletişim kurmada zorluklar yaşamaktadırlar. Sünni ve Şii teolojik söylemlerin, tarihsel ve kültürel yapılarını, siyasal ilişki ve kavramlarını güncellemede gösterdikleri başarı aslında bu sorunun temel kaynağını oluşturmaktadır. Ancak, kendi bağlamında etkili olan bu söylem biçimleri beraberinde Müslümanlar için günümüzde derin bir anlama zorluğunu da getirebilmektedir. Buradaki temel problem, geçmişte oluşturulmuş bir sosyal teorinin, o dini benimseyen sonraki kuşaklar için büyük düşünsel sorunlara yol açabilmesidir.

Benzer biçimde İslam birliği tezinin dünya Müslümanları arasında en yoğun biçimde tartışıldığı 1870'lerde de siyasal iktidarlar merkezde olmuştur. Bu bağlamda özellikle İslam dünyasının lideri olarak kendisine umut bağlanan Osmanlıda siyasal aklın, toplumsal tüm sorunlara iktidar açısından bakan siyasi reçeteler, önermeler sunması, İslam dünyasının siyasal birliğini sağlamada başarısız olmuştur. Osmanlı'nın yok olabileceği ihtimalini asla hesaba katmayan Osmanlı aydını, iktidarı merkeze alarak birtakım siyasi programlarla ülkeyi ve devleti kurtarabileceklerini umdular. Tıpkı Osmanlıcılık, Türkçülük gibi İslam birliği düşüncesi de bu umutla iktidarın merkeze alınarak tasarlandığı bir kurtuluş reçetesi olarak sunulmuştur. Yusuf Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyaset* kitabı çerçevesinde şekillenen tartışmalar, bu bağlamda değerlendirilmelidir. Bu tartışmalarda, Abdülhamit'e muhalif Jön Türkler ve günümüzde laik milliyetçi olarak ka-

bul edilen aydınlar bile Osmanlı'nın geleceği için İslam birliği düşüncesine gerçekçi ve hatta zorunlu bir siyaset gözüyle bakabilmişlerdir. Aynı dönemde, Celal Nuri gibi daha sonraları laik milliyetçilikle özdeşleşen isimler bile İttihad-ı İslâm fikrini savunan yazılar kaleme alabilmiştir.²⁸ Bundan dolayı denilebilir ki İslam birliği tezi siyasi bir bakış açısidir; bu yolda üretilen tüm fikirler de istenildiği kadar bilimsel çerçeveye veya kılığa sokulmuş olsun, sonunda iktidarın merkezde olduğu siyasi programlardan birini oluşturmaktadır. İktidarın ortadan kalkmasıyla da yok olmuştur.

Bu bağlamda karşılaşılan bir diğer kör nokta ise İslam birliği düşüncesine medeniyet vizyonu açısından bakma geleneğidir. Bu nedenle hem Osmanlı hem de diğer Müslüman toplumlarının entelektüel ve siyasal aklı, pek çok konuda olduğu gibi İslam birliği tezini önerirken de kendi özgün inanç, düşünce ve dünya görüşlerini içeren bir perspektif ortaya koyamamış ve boğuştukları sorunları aşmada yetersiz kalmıştır. Hiç kuşkusuz son iki yüzyıldır İslam dünyasında entelektüel ve siyasal akıl, medeniyet vizyonu (modern bilinç) ile hareket etmektedir. Bu çerçevede oluşan İslami anlayış, yarışmacı bir tarzda başta İslam birliği olmak üzere pek çok konuda ironik bir biçimde karşı çıktığı modern bilinç yapısına ya da bu bilinç yapısının oluşturduğu güce (Batı kültür ve medeniyetine) bakarak çözüm bulmaya, sahip olduğu "proje" tanımlamaya ve inşa etmeye çalışmıştır.²⁹ Bu yaklaşım onu, karşı çıktığı gücün sahip olduğu araçlar ve yöntemlerle yine onun seçtiği ve tanımladığı zeminlerde mücadele etmeye sevk etmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşımın sonucu olarak Müslüman'ın mücadelesini her zaman muhalifin kendisi, diğer bir ifade ile muhalifin paradigması belirlemiştir. Neticede Müslüman mücadelesini, karşısındakine bakarak ve muhalifin "alanında" kalarak tanımladığı için edilgenlikten kurtulamamış ve sürecin doğurduğu karmaşık sosyal sıkıntıları aşma noktasında yetersiz kalmıştır.

2.2. Siyasal Aklın Yeniden İnşası

Gelinen noktada Müslüman siyasal aklın tarihin ağırlıklarından ve tortularından kurtulması ve İslam'ın belirlediği koordinatlarda yeniden inşa edilmesi gerekmektedir. Kuşkusuz bu da Kur'an ve Sünnet gibi İslam'ın temel kaynaklarına dönüşü gerektirmektedir. Aslında, meşru hatta mecburi bir atıf ve arayış olan kaynaklara geri dönüş, tarihsel ağırlıklardan ve birikimlerden kurtulma isteğinin bir

²⁸ Bk. Celal Nuri, *İttihad-ı İslâm: İslâm'ın Mazisi, Hali, İstikbali*, (İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, 1913).

²⁹ Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012), 322-334.

yansıması olarak hem fiili hem de psikolojik olarak yenilenmenin ve yeni bir başlangıcın kapılarını araladığında mümkün olacaktır. Bu yenilenme ve yeniden başlama fikri, son üç yüz yıldır Müslüman düşünürler tarafından ihya, tecdit ve ıslah çalışmaları çerçevesinde pek çok alanda ve çok yönlü bir biçimde incelenmektedir. Ancak İslam birliği konusunda İslam toplumlarının güvenini sağlayacak siyasal aklın hangi temeller üzerinde inşa edileceği konusu hala güncelliğini korumaktadır. Günümüzde İslâm birliğinin söylemsel gaybubeti de bundan kaynaklanmaktadır. Kuşkusuz bu kaybın giderilmesi, küreselleşme ve dünyada yaşanan gelişmeler dikkate alınarak eğitim, araştırma, hukukun üstünlüğü, siyasal katılım gibi pek çok alanda yeni bir dönüşüm sürecini gerektirmektedir. Ancak her şeyden önce İslam birliği düşüncesinde karşılaşılan kör noktaları aşmak için İslam siyasal düşünce tasavvurunun veya siyasal aklının çerçevesini çizmek büyük önem arz etmektedir. Bu çerçeveyi çizmek siyasalın tabiatını ve İslam'ın bu tabiata katılımını bilmekle mümkündür. Bu nedenle İslam açısından siyasalın kimlik ve ahlaki boyutlarının (temellerinin) açıklığa kavuşturulması büyük önem arz etmektedir.

Hiç kuşkusuz siyasallığın birinci boyutu kimlik iddialarıdır. İnsanların siyasal varoluşları için neredeyse yeterli bir zemin oluşturan bu boyut, onların aidiyet duygularını destekler. İslam açısından kimlik, ilke ve değer odaklı bir aidiyet (kendinde kimlik) içerir. Buna göre kimlik başkalarına karşı bir üstünlük temelinde oluşturulmadığı gibi "kendi için kimlik" şekline de dönüştürülmez. Daha önce de belirtildiği gibi İslam'ın tarihsel tecrübesinde kimlikler daha çok karşılıklı antagonizmalar çerçevesinde üretilen birtakım algılar ve tanımlarla belirlenmiştir. Günümüzde de durum bundan farklı değildir. Oysa İslâm, birbirine kardeşlik bağlarıyla bağlı olan ve bu bağı her zaman ve her yerde önemseyen toplulukların oluşturduğu bir mensubiyet duygusu ile başlar. Genel felsefesi itibarıyla bu duygu, sadece dini bir etiketle değil, aynı zamanda bireyin ahlaki eylemleri ve tutumları ile de şekillenir. Bu anlamda, İslam kimliği sadece bir kimse-nin küçük veya daha büyük bir ölçekte herhangi bir yapının cemaatin veya devletin bir üyesi olmak gibi sadece sınırlı bir etikete sahip olmasını değil; aynı zamanda sürekli olarak doğru, adil, cömert ve sevgi dolu davranışlarda bulunmasını da gerektirir.³⁰ Bu da bir etiketin ötesinde, insanın karakterinin ve eylemlerinin bir yansıması olarak Müslüman kimliğinin, sadece bir statü değil, ahlaki bir sorumluluk olduğunu da göstermektedir. Müslümanlığın bir müktesep hak olarak değil, her zaman uygun ve iyi davranışlarla bu kimliği hak

³⁰ Geniş bilgi için bk. Aziz el-Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003).

etmek için çaba sarf etmek gerektiği anlayışı, bireyin sürekli bir gelişim ve olgunlaşma süreci içinde olduğunu da vurgulamaktadır. Bu anlamda bir cemaate veya bir devlete mensup olmak kurtuluş getirmez, gaflete düşme tehlikesi her zaman bulunmaktadır. Bu nedenle Müslümanlar, gaflet ve dalaletle düşme ihtimaline karşı doğru yolu bulmaları ve bu yolda ilerlemeleri için her gün Allah'tan yardım isterler.³¹ Bu durumun aynı zamanda, teorik olarak, Müslümanları diğer topluluklara karşı önyargılı ve haksız bir milliyetçilik anlayışına düşmekten koruması da beklenir. İslam açısından bir topluluğa duyulan öfke, kişiyi o topluluğa karşı adaletsiz davranmaya itmemelidir.³² İslam'da öfke ve düşmanlık yerine, adalet ve hoşgörü ilkeleri üzerine bina edilmiş bir kimlik anlayışı teşvik edilir. İslam'ın özündeki bu değerler, toplumsal ilişkilerin adil ve barışçıl bir zeminde gelişmesine katkıda bulunabilir.

Buna karşılık siyasal konumlar, insanların daha çok verili özellikler veya savundukları talepler doğrultusunda, kurdukları ittifaklar ve dostluklar üzerinden şekillenir. Bu noktada, siyasetin temelinde, insanların birbirleriyle ilişkilerini “dost-düşman” dinamikleri üzerinden kurguladığı bir dünya görüşü bulunmaktadır.³³ Ancak, bu tanım, siyasetin sadece çatışma ve mücadele üzerine kurulu bir alan olarak ele alınmasıyla sınırlıdır. Siyaset, aslında çok daha geniş bir perspektif içinde değerlendirilmelidir. Biz ve onlar ayrımı, temelinde siyasal ilişkilerin işlediği bir gerçek olsa da bu düzeydeki vurgu, siyasetin kapsamını genellikle daraltıcı bir şekilde sınırlayabilir. Siyasetin asıl gücü, çatışma ve düşmanlık yerine iş birliği, uzlaşma ve dayanışma üzerine kurulu olabilir. Ötekine yönelik husumetin savaş, ret veya inkâr boyutlarına ulaştığında, siyasetin gerçek amacı ve etkisi zayıflayabilir. Siyasal bir aktör, çeşitli talepleri savunurken, aynı zamanda farklılıkları kabul etme, diğerlerine saygı gösterme ve uzlaşma yeteneğine sahip olmalıdır. Bu bağlamda, siyasetin temelindeki “dost-düşman” ilişkisi, sadece bir aşama olarak değil, daha geniş bir perspektif içinde, insanların bir araya gelerek ortak çıkarlar doğrultusunda iş birliği yapabilecekleri bir zemin olarak da ele alınmalıdır. İdeal olarak, siyaset, insanların birbirlerine karşı anlayışlı, adil ve iş birliği odaklı bir tutum sergileme amacını taşımaktadır.

Siyasallığın bir diğer önemli boyutu ise ahlaki iddialardır. Bu bağlamda, belirli bir kimliğe ait bireylerin veya bir topluluğun, kendileri

³¹ el-Fatiha 1/6-7.

³² el-Maide 5/8

³³ Geniş bilgi için bk. Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe (İstanbul: Metis Yayınları, 2021).

veya toplum için belirledikleri “iyi” tanımı ve bu tanıma uygun bir dünya oluşturma çabası belirleyici bir faktördür. Her toplumsal hareketin belirlediği “iyi” tanımı, bu tanımın sadece kendi kimliği için mi, tüm insanlık için mi, yoksa belirli bir topluluk için mi geçerli olduğu; o hareketin kimlik sınırları ve o kimliğin içinde yer aldığı geniş toplumsal yapı tarafından belirlenir. Toplumsal hareketin bu “iyi” iddiaları, kimlik oluşumunda önemli bir etkidir. Başka bir ifade ile bir toplumsal hareket, neyi “iyi” olarak tanımlarsa, bu tanım, o hareketin kimlik oluşturmada belirleyici bir unsur haline gelir. Ahlaki iddialar, yalnızca belirli bir kimlik için değil, aynı zamanda bu kimliği oluşturan toplumun daha geniş bir bağlamı için de şekillendirici bir rol oynar. Kimlik oluşumunda ahlaki iddiaların öne çıkması, bireylerin ve toplulukların dünya görüşlerini, değerlerini ve amaçlarını belirlemede kilit rol oynar. Bu bağlamda, siyasallığın ahlak boyutu, insanların hangi değerlere inandıkları ve bu değerlere uygun bir toplumu inşa etme amacı doğrultusunda nasıl bir mücadele verdikleri açısından oldukça önemli bir unsurdur. Bu durum, İslam açısından da söz konusudur. Daha açık bir ifade ile İslam, sadece bireylerin kişisel inançlarıyla sınırlı kalmayıp aynı zamanda bir toplumsal düzen ve ahlaki çerçeve sunan kapsamlı bir din olduğu için, kimlik ve ahlaki iddiaların rolü daha da önem kazanır. İslam toplulukları, kendi “iyi-marûf” tanımlarını şekillendirirken, İslam’ın temel öğretileri ve ahlaki değerleri bu tanımı belirleyici bir şekilde etkiler. Bu nedenle, İslam dünyasında siyasal kimlik oluştururken ahlaki iddiaların belirleyici bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Ancak hemen belirtmek gerekir ki İslam’ın bu iddiaları, sıklıkla yanlış anlaşılan bir şekilde, katı, önceden belirlenmiş bir kalıbın radikal bir dayatması şeklinde algılanmamalıdır. Aksine İslam, verili bir durumda söz konusu olan mümkünler içinde bir “iyi”nin her zaman bulunabileceğini varsayar.³⁴ Buna göre mümkün yollar arasında İslami anlamda kabul edilebilecek bir yol her zaman söz konusudur. Bu nedenle İslam’ın “iyi” kavramı, statik ve sabit bir tanım değil, aksine evrensel prensiplerle çerçevelenmiş bir dinamizmi içerir. Dinamik içtihat yaklaşımıyla farklı zamanlarda ve farklı toplumlarda değişen şartlara uygun fıkhi çözümler üretmekle basit ve uygulanabilir yollar sunan İslam, bu anlamda gündelik bir yaşam siyasetidir. Eğer siyasallık mümkün olan iyinin sanatı ise İslam bu konuda, daha açık bir ifade ile çeşitli durum ve toplumlarda adaleti, hoşgörüyü ve insani değerleri korumada nasıl hareket etmemiz gerektiğine dair bilgiyi bizlere vermektedir. Böylece adı açıkça konmamış olsa da kendi epistemolojik (*kelamî-*

³⁴ ez-Zümer 39/75.

fikhî) kaynaklarının sağladığı imkânlarla siyasallığı keşfetmiş bir İslam düşüncesi söz konusudur. Bu çerçevede siyasal iktidara ilişkin bilgiler de mevcuttur. Şüphe yok ki insanın varoluşu, her zaman başkalarının sınırlarına gelip dayanır.³⁵ Bu sınırlarda genellikle başkalarından etkilenen birey kendini sürekli olarak yeniden tanımlar. Varoluş, temelde bir etkileşim halidir ve bu durum Müslümanlar için de söz konusudur. Başka bir ifade ile dünyada yalnız olmadığınız bir gerçektir, bu nedenle çevrenizdeki çeşitliliği göz önünde bulundurarak yaşamak durumundasınız. Bu, dünyayı sadece kendinizi merkeze alarak benzerlerinizle sınırlı bir şekilde kurma lüksüne sahip olmadığınız anlamına gelir. Dolayısıyla başkalarını da gözeterek ve onlarla etkileşimde bulunarak yaşamak kaçınılmazdır. Dini bir cemaatin kendi içindeki insanlara uyguladığı hukuk düzeni ile kendi dışındaki insanlara uyguladığı hukuk, doğal olarak birbirinden farklı olacaktır. Bu anlamda İslami siyaset, kendi hukukunu veya yaşam tarzını başkalarına dayatmak yerine kendisi için istediği özgürlüğü başkası için de ister. Bu siyaset, kendi ahlaki iddialarını başkalarına anlatabilme özgürlüğünü talep eder, ancak bu talep hiçbir şekilde zorlama içermeyen bir ifade özgürlüğü çerçevesinde kalır. Bu, karşılıklı saygı ve hoşgörü temelinde, çeşitli yaşam tarzlarının barış içinde bir arada var olabileceği bir anlayışın yansımasıdır. Müslümanlar, ortak bir dünyanın nasıl şekilleneceği konusunda bazı önerilere sahip olabilirler, ancak tek belirleyici olma iddiasında değillerdir. Elbette, Müslümanların siyasal bir üstünlük veya otoriteye sahip olmaları durumu istisnadır. Ancak bu durumda bile, o toplumda geçerli kılınacak siyasal veya toplumsal modelin niteliği, tarihsel ve toplumsal koşulların etkisi altında şekillenir.³⁶

Kuşkusuz bütün bunlar, İslâmi anlamda derin bir toplumsallık (*habitus*) alanına, yani çoğu Müslüman'ın günlük pratiklerine sirayet eden siyasal bir akla işaret etmektedir. Ancak bu, İslam'ın verili hiçbir durumda hiçbir ahlaki iddiasının olmadığı ve var olan şartlara kayıtsız şartsız uyduğu anlamına da gelmez. Ahlaki değerlere ve prensiplere vurgu yapan İslam, bu değerlerin korunmasını da amaçlar. Bu nedenle, İslam'ın var olan şartlara uyması, aynı zamanda ahlaki değerlere uygunluk çerçevesinde gerçekleşir. Neticede Hz. Peygamber ve onu takip eden kısa bir dönem dışında İslam'ın siyasallığının olabildikçe azalmış ve bir müzakere tarafı olarak İslam'ı gözetin

³⁵ Geniş bilgi için bk. John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*. çev. Tuncay Türk. (İstanbul: Oda Yayınları, 2008).

³⁶ Medine Vesikası bu anlamda İslâm'ın siyaset ufkunun, yani başkalarıyla birlikte, müzakere ile ortak bir dünya kurma ufkunun genişliğine dair önemli ipuçları sunmaktadır.

ve bu bağlamda işlev gören bir siyasal akıldan uzaklaşmıştır. Özellikle Türklerin hilafeti kaldırmasıyla Müslümanların siyasal aklı neredeyse yok olmuş ve yerini çatışma dilini etkili kılan yapılar almıştır. İslam adına daha çok sömürge koşullarına karşı anakronik projelerle, içeriğinde bir miktar intikam da barındıran söylemlerle savaşın diline sarılan bu yapılar, Müslümanların siyasal bir etkinlik veya varoluş için yeterli bir sosyalizasyona ulaşma ve kendilerine göre yeni bir birlik sürecine girme umutlarını da engellemiştir. İşlevsel olarak siyasallıktan uzak olan bu yapılar, “Siyasal İslam” şeklinde oldukça yanlış nitelendirmelere de neden olmuştur. Aslında Müslümanların siyasete karşı sergiledikleri bu soğuk ve hatta inkârcı tavır, bütünüyle kendi tercihleriyle de açıklanamaz. Siyasi alanda etkin bir özne olmanın doğrudan yollarının tıkalı olduğu bir ortamda, radikal bir reddin ötesinde daha işlevsel bir çözüm bulmak, Müslümanlar için devamlı zihinsel ve siyasal maharet meselesi haline gelmiştir. Kabul etmek gerekir ki Müslümanlar, uzun bir dönem boyunca bu zorlu görevi yerine getirmede başarısız olmuşlardır. Bu durum, onların siyasi arenada etkili bir şekilde var olma stratejilerinin karmaşıklığına ve zorluğuna da neden olmuştur. Ancak günümüzde en azından bu bağlamda gerek dünyadaki bazı gelişmeler ve gerekse Müslümanların bu konudaki gayretleri nedeniyle şartların değiştiğini ve İslam’ın siyasallığının daha yüksek seviyelere ulaştığını da görebilmekteyiz. Özellikle küreselleşme ve buna bağlı olarak dünyada yaşanan gelişmelere dair vurgulanması gereken önemli hususlar ise eğitim, araştırma, hukukun üstünlüğü ve siyasal katılım gibi süreçlerdir. İslam siyasal aklın en üst seviyeye çıkması ve İslam birliğinin sağlanması bu süreçlerin sağlıklı işlemeyle mümkün olacaktır. Bunun nasıl olacağına ilişkin detaylar başka bir çalışmanın konusu olarak daha geniş bir biçimde incelenebilir. Ancak kısaca belirtecek olursak, bu bağlamda ilk olarak Müslüman ülkeler, bilgi ve becerilerin geliştirilmesi için eğitim sistemlerini güçlendirmeli ve entelektüel birikimi teşvik etmelidir. Akademisyenler, düşünürler ve uzmanlar, İslam’ın evrensel değerlerini modern dünya gerçekleriyle uyumlu hale getirecek çözümler sunabilirler. İkinci olarak hukukun üstünlüğü ilkesinin benimsenmesi önemlidir. Adaletin sağlanması, güçler ayrılığı, yasama organının güçlendirilmesi ve yargı sisteminin bağımsızlığı gibi ilkeler, siyasal aklın etkin bir şekilde işlemesine katkıda bulunabilir. Bunların yanı sıra katılımcı siyasetin teşvik edilmesi de büyük önem arz etmektedir. İslam Birliği ülkelerinde demokratik kurumların güçlendirilmesi, sivil toplumun rolünün artırılması ve insan haklarına saygının sağlanması önemlidir. Farklı fikirlerin özgürce ifade edilebildiği ve çoğulculuğun desteklendiği bir ortam, siyasal aklın olgunlaşmasını destekleyebilir.

Sonuç

Kökleri oldukça geçmişe uzanan İslam birliği düşüncesi, dünyanın yaygın dinlerinden biri olan İslam'ın takipçilerini bir araya getirmeyi hedefleyen büyük bir ideal ve çaba olarak öne çıkmaktadır. Dünya ölçeğinde Müslüman ülkelerin ve toplulukların sosyal, siyasal ve ekonomi gibi pek çok alandaki dayanışmasını, iş birliğini ve karşılıklı anlayışın güçlendirilmesini hedefleyen bu ideal, Müslümanların sömürüye karşı birlikte hareket ederek dünyada barış, istikrar ve refahın sağlanmasına yönelik çözümler üretmesini amaçlamaktadır.

Çokça tecrübeler yaşanmış olmasına rağmen İslâm dünyasında İslam birliği fikrini ortaya çıkaran dinî, sosyal ve siyasal nedenlerin, iç ve dış etkenlerin günümüzde hafiflediğini veya çözüldüğünü söylemek mümkün değildir. Bu tespit bile İslâm dünyasında İslam birliği fikrinin her zaman hakiki bir ideal olarak ilgi ve iltifat göreceğini, kalplerdeki varlığını sürdüreceğini göstermektedir.

Belki daha önemli olan İslâm dünyasında siyasal aklın, İslam birliği fikrini, tarihini nasıl göreceği ve hem teorik hem pratik boşluklarını, problemlerini, açmazlarını tadil ve tashih etme başarısını gösterip gösteremeyeceğidir. Bu konuda siyasal aklın bunu görmemek, önemsememek ve anlamaya çalışmamak gibi ciddi bir zaafı ve problemi bulunmaktadır. Bu nedenle İslam birliğinin siyasi yönü henüz uzak görünmektedir. Öncelikle itikat ve amelde yani inanç, ahlak ve yaşayışta Müslümanların doğru İslamiyet'e veya İslamiyet'e layık liyakat ve doğruluğa ulaşmaları gerekmektedir. Siyasi birlik buna bağlıdır. Bunun gerçekleşmesi halinde siyasal birliğin yolu açılacaktır.

Kalplerde başlayan insan ve İslam kardeşliğinin gerçekleşmesi için çalışmak gerekir. Başarıyı Allah'tan istemek, biz yapacağız, biz başaracağız, biz geliyoruz gibi cemaat ve ulus taassubundan kurtulmak gerekmektedir. İslam birliği sadece Müslümanların birliği demek değildir. Günümüz dünyasında hala, hatta her zamandan daha çok beklenen ve zaruret halini alan büyük insanlık barışının vesilesi ve teminatı olacaktır. Bu yönüyle İslam birliği Müslümanları değil insanları kardeş yapacaktır.

İslam Birliğinin oluşturulması ve siyasal aklın yeniden inşası, Müslüman ülkelerin karşılaştığı bir dizi zorluğun üstesinden gelmeye yardımcı olabilir. Siyasi istikrar, ekonomik kalkınma ve küresel etki gibi potansiyel faydalar, bu hedeflerin önemini vurgulamaktadır. Eğitim, hukukun üstünlüğü ve katılımcı siyaset gibi alanlarda yapılan çalışmalar, siyasal aklın etkin bir şekilde işlemesine katkıda bulun-

bilir. Ancak, İslam Birliği'nin ve siyasal aklın yeniden inşasının başarılı olabilmesi için çok taraflı iş birliği, anlayış ve uzlaşma gerekmektedir.

Kaynakça

Apak, Âdem, "Selefilik ve Sünnî-Şii İlişkilerine Etkileri", *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, ed. Mehmet Evkuran, Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi Yayınları, 2016.

Atay, Hüseyin. *Ehli-i Sünnet ve Şia*. Akara: AÜİF Yayınları, 1983.

Aydın, Cemil. "İmparatorluk ve Hilafet Vizyonları Arasında Osmanlı'nın Panislâmist İmajı, 1839-1924", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi*. ed. İsmail Kara-Asım Öz. 47-68. İstanbul, 2013.

Aydın, Cemil. *İslam Dünyası Fikri*. çev. Hasan Aksakal. İstanbul; Alfa Yayınları, 2021.

El-Azmeh, Aziz. *İslamlar ve Moderniteler*. çev. Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

El-Buti, M. Sait Ramazan. *Fıkhu's-Siyre*. çev. Ali Nar- Orhan Aktepe. İstanbul: Milsan Basın, 1991.

Demircan, Adnan. *Haricilerin Siyasî Faaliyetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.

Doğan, İsa. *Mürchie ve Ebu Hanife*. Samsun: Kardeş Matbaası, 1992.

Dursun, Davut. "İslam Konferansı Teşkilatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Esposito, John L. *The Future of Islam*. Oxford University Press, 2010.

Eş'ârî. *Makalâtu'l-İslamiyyîn*. thk. M. M. Abdülhamit. Beyrut, 1990.

Evkuran, Mehmet. *Ehli-i Sünnet Siyaset Düşüncesinin Yapısı ve Sorunları*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003.

Fazlur Rahman. *İslam*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1981.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999.

Gencer, Bedri. *İslâm'da Modernleşme 1839-1939*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012,

Hakyemez, Cemil. *Gerilim ve Çatışma Arasında Mezhep*. "Sünnî-Şii İlişkilerinin Aktüel Durumu". ed. Mustafa Tekin, *EskiYeni* (Ankara 2017), 217-239.

Hakyemez, Cemil. *Osmanlı-İran İlişkileri ve Şîî-Sünnî İttifak*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.

İnayet, Hamid. *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*. çev. Yusuf Ziya keskin. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995.

Izutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selahaddin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1984.

Kamrava, Mehran. *The Modern Middle East: A Political History since the First World War*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2013.

Karaman, Hayrettin vd., *Kur'an Yolu Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2018.

Koca Râgıb Mehmed Paşa, *Tahkik ve Tevfik -Osmanlı-İran Diplomatik Münasebetlerinde Mezhep Tartışmaları*. haz. Ahmet Zeki İzgöer. İstanbul: Kitabevi yayınları, 2003.

Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Macit, Nadim. *Ehli-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*. Erzurum: İhtar Yayınları, 1995.

Mandaville, Peter. *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*. London: Routledge, 2001.

Mill, John Stuart. *Özgürlük Üzerine*. çev. Tuncay Türk. İstanbul: Oda Yayınları, 2008.

Namık Kemal. *Makaleler 1*. Haz. Y. Aydoğdu- İ. Kara, İstanbul: Değirgâh Yayınları, 2005.

Nuri, Celal. *İttihadı İslâm: İslâm'ın Mazisi, Hali, İstikbali*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, 1913.

Özcan, Azmi. "Attempts to Use the Ottoman Caliphate as the Legitimator of British Rule in India," *Islamic Legitimacy in a Plural Asia*. ed. Anthony Reid and Michael Gilsenan. Routledge Publishers, (2007), 71-80.

Özcan, Azmi. "İttihadı İslâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Ramazan, Tarık. "Türkiye'de Takrîbü'l-Mezâhib Alanında Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi". *BEÜ SBE Dergisi* 8/2 (2019), 605-620.

Rıza, Reşit. *Hilafet*. çev. Mehmet Çelen. İstanbul: Mana Yayınları, 2010.

Roy, Olivier. *Kayıp Şark'ın Peşinde*. çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2015.

Schmitt, Carl. *Siyasal Kavramı*. çev. Ece Göztepe. İstanbul: Metis Yayınları, 2021.

Eş-Şankıti, Muhammed b. el-Muhtar. *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Şû-Sünnî İlişkileri*. çev. İdris Çakmak. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.

Turan, Ahmet. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Samsun: Eser Matbaası, 1993.

Voll, John Obert. "Islam as a Special World-System." *Journal of World History* 5/2 (October, 1994), 213-226.

Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıglalı. Ankara: Ümran Yayınları, 1981.

Wellhausen, Julius. *İslamiyet'in İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*. çev. Fikret İşıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.

Yıldız, Harun. *Din Siyaset ve İdeoloji-Haricilik Düşüncesinin Doğuşu*. Samsun: Sidre Yayınları, 1999.

Yılmaz, Ayşenur-Telli, Rüya. "Osmanlı'nın Son Döneminde Muhalif Hareketler: Yeni Osmanlılar ve Jön Türklerin Karşılaştırması". *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 20/3 (2021), 1401-1417.

Extended Summary

There have been many crises in the Islamic world in recent years. The importance of political, economic and social cooperation among Muslim countries to overcome these crises is discussed. Muslims are working on different approaches to ensure their unity and unite their forces in political, economic and social aspects. In these studies conducted by young scholars, especially from the public and private sectors, as well as from governmental and non-governmental academic institutions, issues such as the potential benefits of Islamic unity, political stability, economic development and increasing global influence come to the fore. In addition, these studies emphasize the inevitable role of political reason in the creation of Islamic unity. This role of political reason raises the question of the foundations on which it should be built in order to ensure the confidence of Islamic societies in this regard.

This article discusses a new proposal for solving this problem. In this context, first, the idea of Islamic unity and its formation, then the blind spots on which the political mind in the Islamic world relies, and in this context the new solutions offered to overcome these blind

spots are discussed. This article, prepared with the help of recent intellectual and international historical studies, aims to provide an in-depth understanding of the thought and movement of Islamic unity with a certain degree of generality, within the limits it has drawn. This study, which is considered important by analyzing the intellectual foundations of the idea of Islamic unity, showing how this idea developed as a whole and the ruptures and continuities in different periods, has reached the following conclusions.

The idea of Islamic unity, whose roots go back a long way, stands out as a great ideal and effort aimed at bringing together the followers of Islam, one of the most widespread religions in the world. This ideal, which aims to strengthen solidarity, cooperation and mutual understanding among Muslim countries and communities around the world in many areas such as social, political and economic, aims for Muslims to act together against exploitation and find solutions to ensure peace, stability and prosperity in the world. Although many experiences have been made, it is not possible to say that the religious, social and political reasons, internal and external factors that gave rise to the idea of Islamic unity in the Islamic world have been eviated or resolved today. Even this determination shows that the idea of Islamic unity in the Islamic world will always receive attention and praise as a genuine ideal and will continue to exist in the hearts. Perhaps what is more important is how the political mind in the Islamic world will view the idea and history of Islamic unity and whether it will succeed in correcting and resolving its theoretical and practical gaps, problems, and impasses. In this regard, the political reason has a serious weakness and problem of not seeing it, not caring about it, and not trying to understand it. For this reason, the political aspect of Islamic unity still seems far away. First of all, Muslims must achieve true Islam and righteousness worthy of Islam in faith and deeds, that is, in faith, morality, and life. In other words, it is necessary to move immediately from talking about Islam to living as believers. Political unity depends on this. If this happens, the way to political unity will be opened. It is necessary to work for the realization of the brotherhood of humanity and Islam which begins in the hearts. It is necessary to ask God for success and to get rid of the bigotry of the community and the nation such as "we will do it, we will succeed, we will come". Islamic unity is not only the unity of Muslims. It will be the means and guarantee of the great human peace, that is expected and needed more than ever in today's world. In this respect, Islamic unity will make people, not Muslims, brothers. The establishment of the Islamic Union and the reconstruction of political reason can help overcome a number of challenges facing Muslim countries. Potential

benefits such as political stability, economic development, and global influence underscore the importance of these goals. Studies in areas such as education, the rule of law and participatory politics can contribute to the effective functioning of political reason. However, multi-lateral cooperation, understanding and compromise are necessary for the successful reconstruction of the Islamic Union and the political reason.

Erzurum'da Yaşayan Alevilerin İman Esasları ile İlgili Kabulleri*

The Acceptance of the Alevi Living in Erzurum About the Principles of Faith

Lokman KILAVUZ** – Hanifi şAHİN***

Öz

Bu araştırma Erzurum yöresinde yaşayan ve Alevi geleneğine mensup bireylerin iman esasları ile ilgili kabullerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda nihai hedefe ulaşmak için çalışmamız nitel araştırma desenlerinden etnografi yöntemine göre tasarlanmıştır. Yöre Alevileri arasında İslam dininin temel inançları konusunda literatürdeki klasik tasniften farklı olarak tevhid kavramı, Hak-Muhammed-Ali kavramı içerisindeki Hak ile, nübüvvet anlayışı Hz. Muhammed ile izah edilmiştir. Meleklerle, kitaplara, ahiret ve kadere iman konusundaki yaklaşım genel anlayışla paralellik gösterse de Kur'an'ın otantikliği ve kadere alın yazısı olarak yorumlanması gibi hususlardaki yaklaşımları yöre Alevilerine özgüdür. Hak-Muhammed-Ali kavramındaki Ali'nin Hz. Muhammed'in damadı, velâyetin sahibi ve on iki imamın ilki olarak genel

Abstract

This research aims to reveal the acceptances related to the principles of faith of individuals living in Erzurum region and belonging to Alevi tradition. In accordance with this purpose, this study was designed according to the ethnography method within qualitative research designs in order to achieve final goal. As being different from the classical classification on the basic beliefs of Islamic religion in the literature, the concept of Tewhid was explained with Hak within the concept of Hak-Muhammed-Ali and the understanding of prophethood was explained with Hz. Muhammed among local Alevi. Although the approach related to belief in angels, books, afterlife and destiny is parallel to the general understanding, their attitudes about the authenticity of the Qur'an and interpretation of destiny as predestination (alın yazısı) are intrinsic to local Alevi. Although Ali is generally accepted within the concept of Hak-

* Bu çalışma Prof. Dr. Hanifi şAHİN danışmanlığında 28.12.2023 tarihinde tamamladığımız "Erzurum Yöresi Alevileri, İnançları, İbadetleri, Örf ve Adetleri" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye, 2023).

** Dr. Milli Eğitim Bakanlığı, Erzurum İl Milli Eğitim Müdürlüğü, Uzman Öğretmen, Erzurum-Türkiye /lokmankilavuz1@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3955-218X>

*** Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, hanifisahin@atauni.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0500-7952>

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
26.03.2024	15.06.2024	30.06.2024
DOI	10.18403/emakalat.1459416	

kabul görmesine rağmen Ali hakkında bazen aşırı düşüncelerin olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepler Tarihi, Alevilik, Erzurum, İnanç Esasları, Halk İnanışı.

Muhammed-Ali as the son-in-law of Hz. Muhammed, the custodian and the first of twelve imams, it has been observed that there are sometimes extreme thoughts about Ali.

Keywords: History of Islamic Sects, Alevism, Erzurum, Principles of Faith, Folk Beliefs.

Giriş

İnsanın fitratında var olan ve onu hayatta canlı tutarak yaratıcı ile arasındaki bağı ifade eden temel duygu inanmadır. İnsanoğlu tarihin her döneminde doğa karşısında yaşadığı zayıflıktan dolayı kendisinden daha güçlü gördüğü varlıklara inanarak onlardan yardım istemiştir. İnsan inanma duygusu sayesinde kendini güvende hissetmiş ve sahip olduğu gücün farkına vararak daha huzurlu ve mutlu bir hayat sürmüştür.¹ Bu sebepten inançlar toplumların hayatında küçümsenmeyecek kadar önemli bir etkiye sahiptir. Çünkü toplumları sosyal, ekonomik ve diğer birçok alanda daha ileri bir seviyeye taşımak, onların davranışlarının altında yatan temel inanç esaslarını bilip ona göre bir yol izlemekle mümkündür.²

Temelinde dinî bir anlayış ve yaşayış olan Alevî toplumunun sahip olduğu inanç yapısını ortaya koymak için üzerine kurulu olduğu geniş ve esnek zemini sağlıklı bir şekilde anlamak gerekmektedir. Onuncu yüzyıldan günümüze kadar varlığını devam ettiren ve Orta Asya'dan Balkanlar'a uzanan geniş bir coğrafyada görünen Aleviliğin inanç dünyasını betimlemek oldukça zordur.³ Aleviliğin sözlü bir kültüre dayalı olması, İslam'dan önce var olan ve sūfilik yoluyla sızmış Gnostik ve Yeni Eflatuncu, Manici, Budacı, Yahudi-Hristiyan ve özellikle eski Türk dini gibi farklı inançlardan izler taşıyan senkretik bir yapısının olması bunun sebeplerinden biridir. İslamlaşma sürecinde bazı mezhebi unsurları bünyesinde taşıması diğer önemli bir etkenidir. Alevî geleneğinin farklı zaman ve mekânlarda ortaya çıkan öğeleri bir arada tutan tedrici bir yaklaşım olması da bu yapının anlaşılmasında diğer bir zorluktur.⁴

¹ Fevzi Rençber, *Hak Muhammed Ali Aşk-ı Adıyaman Alevileri* (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2016), 62-63.

² Metin Bozkuş, *Sivas Aleviliği* (Sivas: Fakülte Kitabevi, 2006), 167-168.

³ İlyas Üzüm, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2007), 69.

⁴ Cenksu Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 227; Eski Türk inançlarının Alevî düşüncesi üzerindeki etkileri için bkz. Fevzi Rençber, "Alevî Ocakzâdelerin Problemleri ve Çözüm Önerileri", *The Journal of Academic Social Science Studies* VI/4 (2013), 681-692.

Bu makale, Erzurum'un sınırları içinde yaşayan ve yaklaşık otuz bin nüfusa sahip olan Alevî topluluğunun inanç yapılarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Diğer bir amacı ise genelde Anadolu Aleviliğinin, özelde ise Erzurum yöresinde yaşayan Alevîlerin doğru bir şekilde tanınmasına katkı sağlamaktır.

Bu çalışma, Erzurum yöresinde yaşayan Alevîlerin inanç yapılarını katılımcı gözlem ve derinlemesine görüşmelerle tanımlamak amacıyla etnografik bir bakış açısıyla gerçekleştirilmiştir. Makalemizin araştırma grubu, Erzurum ilinde belirlenen 9 ilçe (Aşkale, Çat, Hınıs, Horasan, Köprüköy, Olur, Pasinler, Şenkaya, Tekman) ve 20 köyde yaşayan dede ve taliplerdir. Araştırma grubuna, yarı yapılandırılmış görüşme formu uygulanmış ve sorularla cevaplar kaydedilmiştir. Araştırma sonucunda gözlem, saha notu ve uygulanan görüşme formu ile elde edilen veriler içerik analizi yöntemiyle değerlendirilmiştir. Çalışmamız, kendine özgü sosyo-kültürel yapısıyla dikkat çeken Erzurum ili ve çevresiyle sınırlıdır. Dolayısıyla bu çalışmada Alevîlere ilişkin olarak tespit edilen veriler, çalışmanın yapıldığı zamanda, Erzurum ili sınırlarında yaşayan Alevî mensuplarını kapsamakta olup Türkiye'nin farklı bölgelerinde yaşayan tüm Alevîler için geçerli değildir. Bölgemiz ve ülkemiz açısından önemli bir yere sahip olan Alevî geleneğe mensup insanların inançlarıyla ilgili yaptığımız bu çalışmamızda araştırma ve yayın etiğine uygun hareket edilmiştir.

1. Hak-Muhammed-Ali Anlayışı

Alevîlik “Allah-Muhammed-Ali” veya “Hak-Muhammed-Ali” olarak ifade edilen temel inanç esası üzerine kuruludur.⁵ Alevîliğin temel inanç esası olan Allah inancının bu üç kavram üzerinden temellenirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Ancak Hak-Muhammed-Ali kavramının kökeni ve Alevî geleneğine nereden girdiği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Hak-Muhammed-Ali kavramlarının kökeniyle ilgili olarak Hristiyanlıktaki teslis inancıyla bağdaştırılması; İslam tasavvufunda bulunan ulûhiyyet, nübüvvet, velâyet kavramları kapsamında ele alınması ve özellikle Hurûfilik etkisiyle Allah'ın insanlara hulûl etmesinden kaynaklanmış olabileceği şeklinde görüşler mevcuttur.⁶

Allah-Muhammed-Ali tasavvuruyla ilgili olarak Alevî toplumunda üç farklı yaklaşım görmekteyiz. Birinci yaklaşıma göre; bu kavram-

⁵ Ali Rıza Özdemir, *A Dan Z Ye Alevîlik* (Ankara: Kripto Yayınları, 2020), 27.

⁶ Özcan Güngör, “Alevî-Bektaşilikte Tanrı Algısının Sosyolojik Boyutları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (2021), 271-296; Ayrıca bkz. Lütfi Kaleli, *Binbir Çiçek Mozaiği Alevîlik* (İstanbul: Can Yayınları, 2003), 20.

lardan Hak, dünyayı ve insanlığı yoktan var eden, her şeyin tek sahibi ve yaratıcı olan Allah'ın isimlerinden biridir. Hz. Muhammed, Hz. Âdem ile başlayıp gelen nübüvvet zincirinin son halkasıdır. Hz. Ali, velâyet makamının sahibi, on iki imamın başı, Hz. Peygamber'in damadı ve yakın akrabası, hakikatin savunucusu büyük kahramandır. Bu yaklaşıma göre Hak, Allah; Muhammed, peygamber; Ali ise velâyetin piridir.⁷ İkinci bir yaklaşım; Hak Allah, Muhammed ve Ali ise Allah'ın kendi nurundan yarattığı Allah'tan sonra gelen en kutsal varlıklardır. Bu yaklaşımda Muhammed-Ali nuru konum olarak Allah'tan daha alt bir konumdayken diğer yaratılmış varlıklardan daha üst konumdadır.⁸

Hak-Muhammed-Ali düşüncesine yönelik diğer bir yaklaşım ise, bu üç kavramın tek bir varlık olarak birbirinin aynısı veya aynı varlığın farklı görünüşleri şeklinde olduklarıdır. Anadolu Aleviliğinde telaffuz açısından birleştirici olan bu üç kavramın içerik olarak da birbirini tamamlamalarından dolayı hangi kavramın neyi ifade ettiğini tespit etmek zor görünmektedir. Çünkü Anadolu Alevilerinin bir kısmı arasında Hak-Muhammed-Ali kavramlarının sınırları konusunda kafa karışıklığı yaşanmaktadır. Özellikle Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin konumları konusunda net bir durumun olmadığı görülmektedir. Ağırlıklı görüşe göre Allah'ın Hz. Muhammed ve Hz. Ali'yi kendi nurundan yarattığıdır. Dolayısıyla üçünün aynı nur olduğu ifade edilmektedir.⁹

Yöre Alevilerinin Hak-Muhammed-Ali konusunda şu düşünceleri taşıdıkları görülmüştür: Bu üç kavram hakkında yörede var olan en yaygın düşünce bunların "üçler" olarak bilindiği ve üçünün de birbi-

⁷ Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*, 230; Ayrıca Allah-Muhammed-Ali inancıyla ilgili olarak bkz. Fevzi Rençber, "Niyazi Arslan Dede ile Adıyaman'da Alevilik Üzerine", *The Journal of Academic Social Science Studies* VI/3 (2013), 547-569.

⁸ Rıza Yıldırım, *Geleneksel Alevilik* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 170; Ayrıca bkz. Fuat Bozkurt (ed.), *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2005), 33, 35, 42, 60, 91; Doğan Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 292-295; Haydar Kaya, *Alevi-Bektaşî Erkânı, Evrâdı ve Edebiyatı* (İstanbul: Engin Yayıncılık, 1993), 72; Ramazan Altıntaş, "Alevî-Bektaşî Geleneğinde Allah Tasavvuru", *Türk Kültürü ve Hacc Bektaş Veli Araştırma Dergisi* I/5 (2007), 737-748; Hamiye Duran (ed.), *Velayetname Alevi Bektaşî Klasikler-4* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 81-82; Ahmet Yaşar Ocak, "Aleviliğin Tarihsel, Sosyal Tabanı İle Teolojisi Arasındaki Problemine Dair", *Tarihî Ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşîler Nusayriler*, Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 28 (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999), 385-398.

⁹ Piri Er, *Direnen Kültür / Anadolu Aleviliği* (İstanbul: Detay Yayınları, 2006), 15-16.

rinden konum açısından ayrı olduğudur. Üçlerdeki bu sıralama onların dinî açıdan sahip oldukları konum ve değerlerini göstermektedir. Bu kavramlardan *Hak*; her şeyin yaratıcısı ve sahibi olan Allah'tır. İkinci kavram olan *Muhammed*, Allah'ın son gönderdiği peygamber, üçüncü kavram olan *Ali* ise; Allah'ın velisi, Peygamberin vasisi ve halifesidir. Hak; her şeyi yoktan var eden, tek olup eşi ve benzeri olmayan, doğmayan ve doğrulmayan, tüm canlılara kendi ruhundan üfleyen, gözle görülmeyen, elle tutulamayan, sonsuz olan, her yerde hazır ve nazır olan mülkün tek sahibidir ve yaratıcısıdır. Hz. Muhammed, Allah'ın gönderdiği yüz yirmi dört bin peygamberden biri olup şifa, merhamet ve şefaath sahibi, ayrıca Hz. Ali'yi büyüten, ona hocalık eden ve dinî açıdan Hz. Ali'den daha üstün olan ahir zaman peygamberidir. Hz. Ali ise öncelikle Hz. Muhammed'in amcasının oğlu ve damadı, İslam'ı ilk kabul eden, peygamberin koruyucusu ve sağ koludur (K1, Kişisel Görüşme, 30 Haziran 2023).

Yöre Alevilerinin bu üç kavram hakkında farklı düşüncelere de sahip oldukları, özellikle tartışmaların Hz. Ali'nin konumu noktasında düğümlendiği görülmüştür. Yöre Alevileri Hz. Ali ile ilgili şunları aktarmışlardır: "Hz. Ali, Ehl-i beyt olarak ifade edilen Hz. Muhammed'in aile fertlerinden biri ve on iki imamın atasıdır. Hz. Ali İslam dinine yaptığı hizmetlerden ve savaşlardaki cesaretinden dolayı "Allah'ın aslanı" olarak ifade edilir; ancak bu anlayış onun kutsal veya insanüstü bir varlık olduğunu göstermez. Hatta daha aşırıya giderek onun ilah olduğunu söyleyenler de vardır. Bu tamamıyla yanlış ve abartılmış bir düşüncedir. O, diğer insanlar gibi annesi, babası, eşi ve çocukları olan bir insan ve Müslüman âleminin halifelerinden biridir. Hz. Ali sadece cesareti ile değil, sahip olduğu ilmiyle de hem Müslümanların hem de Hz. Muhammed'in takdirini kazanmıştır. Bu konuda Hz. Muhammed şöyle buyurmuştur: Ben ilmin şehriysem Ali onun kapısıdır" (K5, Kişisel Görüşme, 03 Temmuz 2023).

Başka bir talibin düşüncesine göre ise Allah tektir, eşi, benzeri ve ortağı yoktur. Ancak Muhammed ve Ali birdir; ikisi de Allah tarafından evren ve Hz. Âdem yaratılmadan önce yeşil bir nur olarak yaratılmışlardır. Daha sonra bu nuru Hz. Âdem ile başlayıp Hz. İbrahim ve İsmail'e kadar tüm peygamberler sırtlarındaki iki kürek arasında bir mühür olarak taşımışlardır. Peygamberlerin soyundan gelen bu nur; Abdülmuttalip'te biri nübüvvetin, diğeri velâyetin nuru olarak ikiye bölünmüştür. Nübüvvetin nuru Hz. Muhammed'le son bulurken velâyetin nuru Hz. Ali ve onun soyu ile devam etmiştir. Hz. Muhammed ve Hz. Ali aynıdır, birbirinden üstün değillerdir. Çünkü nurun bir yarısı Hz. Muhammed, diğeri yarısı ise Hz. Ali'dir (K8, Kişisel Görüşme, 25 Haziran 2023).

Dedelerden biri, Hz. Ali'nin tüm peygamberler zamanında farklı donlarda onların yardımcıları ve koruyucuları olarak yaşadığını ifade

etmiştir. Meselâ Hz. Musa zamanında yaşayan ve onun kardeşi olan Hz. Harun'un aslında Hz. Ali olduğu ve Hz. Ali'nin o donda görüldüğünü belirtmiştir. Ancak Hz. Ali, kendi donunda Hz. Muhammed döneminde aşikâr olmuştur (K9, Kişisel Görüşme, 04 Temmuz 2023). Benzer bir düşünceye sahip olan bir talibe göre ise Hz. Ali; kılıcı Zülfikar, atı Düldül olan, Allah tarafından gönderilen bir velidir ve bunların tamamı kutsaldır. Ayrıca Hz. Ali, farklı zamanlarda bin bir donda baş göstermiş keramet sahibi bir velidir. (K10, Kişisel Görüşme, 6 Temmuz 2023).

Taliplerden biri Allah'ın kabir ve ahirette türlü azaplar hazırlayan değil insanları çok seven, onlara merhamet eden bir yaratıcı olduğunu ifade etmiştir. Ölümden sonra bir ahiret hayatının olamayacağını; iyi ve güzel iş yapanların cenneti, kötü ve çirkin iş yapanların ise cehennemi ancak bu dünyada yaşayacaklarını belirtmiştir. Hz. Muhammed'in bir peygamber, Hz. Ali'nin ise onun akrabası ve bir nevi koruyucusu olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca Hz. Ali'nin ilahi veya kutsal bir tarafının olmadığını, Hz. Muhammed'in yakını olmasından dolayı ön plana çıktığını, aslında onun diğer halifeler gibi o dönemin bir siyasetçisi olduğunu açıklamıştır (K11, Kişisel Görüşme, 10 Temmuz 2023).

Dedelerden biri Alevî felsefesinde Tanrı'nın bir ışık veya nur olduğunu, evrende var olan tüm canlı ve cansız varlıkların o nurdan meydana geldiğini, insanı ise o nurun bedenleşmiş hali olarak ifade etmiştir. Hak-Muhammed-Ali kavramlarından Hak, evrende var olan canlı ve cansız varlıkların da içinde bulunduğu ışık; Muhammed ve Ali ise bu ışığı meydana getiren bir canlı olup Tanrı'nın kendisi değil onun bir parçası olduğunu vurgulamıştır. Alevî yazılı kaynaklarında ve sözlü kültüründe Hz. Muhammed, sahip olduğu konum itibarıyla Hz. Ali'den daha önde görünmesine rağmen esasında Alevî toplumu içerisinde Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'den (s.a.v.) daha çok bahsedilen ve itibar gören bir kişilik olduğunu açıklamıştır (K12, Kişisel Görüşme, 5 Temmuz 2023).

Benzer şekilde başka bir talip ise Hak-Muhammed-Ali kavramlarından Hak kavramının Tanrı olarak ifade edilen bir ışık olduğunu ifade etmiş ve onun Muhammed ve Ali ile olan ilişkisini şu örnekle açıklamıştır: "Tanrının tamamını bir okyanus olarak düşünün. Evrende var olan canlı ve cansız varlıkların tamamını da o okyanusu meydana getiren birer damla olarak hayal edin. İşte Hz. Ali ve Hz. Muhammed, büyük bir okyanusu oluşturan damlalardan sadece ikisidir. Onlar doğrudan Tanrı değil, onun varlığının parçalarıdır." (K13, Kişisel Görüşme, 6 Temmuz 2023). Bu düşünceye sahip olan Alevî gruplarına göre, evrendeki tüm canlılar ve cansızlar, Tanrı'nın birer parçasıdır ve bu yüzden kutsal sayılırlar.

Taliplerden biri, Alevilikte var olan Hz. Ali düşüncesi ile İslam'ın temel kaynaklarında anlatılan Hz. Ali'nin farklı olduğunu ifade etmiştir. Temel İslam kaynaklarına göre Hz. Ali beş vakit namazını kılan, Ramazan orucunu tutan, hacca giden ve diğer ibadetleri yapan bir kişi olarak tanıtılırken Alevî toplumunda, özellikle ibadetler noktasında, Hz. Ali'nin farklı konumlandırıldığını söylemiştir. Hz. Ali'nin namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetleri yerine getirmesine rağmen Alevî toplumunun çok büyük bir kısmının türlü sebepler ortaya koyarak bu ibadetleri yapmadığını belirtmiştir. Tüm bu sebeplerden dolayı Hz. Ali'nin Alevilikteki konumunun onların kafasında netleşmediğini düşünmektedir. Ayrıca bu talip babasının Hz. Ali'ye farklı bir gözle bakmış; onu İslam'daki konumundan farklı ve daha kutsal olarak gördüğünü ifade etmiştir. Babasının ve diğer aile büyüklerinin Hz. Ali için "Eli" terimini kullandıklarını ve Ali'yi sen, ben, güneş, ay, yıldız gibi her şey olarak düşündüklerini, bir nevi tanrılaştırdıklarını belirtmiştir (K15, Kişisel Görüşme, 15 Haziran 2023).

Dedelerden biri, Hak-Muhammed-Ali kavramlarından ilki olan Hak kelimesinin her şeyin yaratıcısı ve kâinatın sahibi olan Allah olduğunu ifade etmiştir. Allah'ın, geleneksel İslam düşüncesindeki gibi ulaşılmaz bir konumda olmadığını, insanın akrabası, arkadaşı, sırdaşı, annesi ve babası gibi olduğunu vurgulamıştır. Allah'ın korkulacak bir yaratıcı değil, seven, sevilen, yeri geldiğinde küstüğü, şakaştığı, nazlandığı ve bazen eşyle bile paylaşmadığı sırlarını paylaştığı sırdaş olarak belirtmiştir. Allah'ın güzel olduğunu, bundan dolayı dünyada bulunan tüm güzelliklerin Allah'ı hatırlattığını ifade etmiştir. Mesela aynada kendini seyrettiğinde, eşine, çocuğuna, annesine ve babasına baktığında Allah'ı gördüğünü söylemiştir. Ayrıca Allah'ın bu dünyada anne ve babayı kendi yerine koyduğunu, zaten besmelede geçen "Rahman" kelimesinin erkek yani baba; "Rahim" kelimesinin ise dişi yani anne anlamına geldiğini açıklamıştır. Dünya'yı bir şirket gibi düşündüğünü, Allah'ın onun yöneticisi ve sahibi, meleklerin ve peygamberlerin ise Allah'ın yardımcıları olduğunu ifade etmiştir. Hz. Muhammed'i Allah'ın son peygamberi, Hz. Ali'yi ise onun akrabası ve yardımcısı olmanın yanında güçlü, kuvvetli ve sırlarla dolu bir insan olarak tanımlamıştır (K16, Kişisel Görüşme, 20 Haziran 2023).

Yöre Alevileri son zamanlarda ortaya atılan "Alisiz Alevilik" düşüncesine çok şiddetle karşı çıkmışlardır. Bu fikirlerin sapıklık olduğunu ifade eden bir dede, bu tarz düşüncelerin aslında Alevî olmayıp öyle görünen ve Alevî toplumunun temelleri olan bu kurumları yıpratarak Aleviliği parçalayıp yok etmek isteyen art niyetli insanların ortaya attığı düşünceler olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Alevî düşüncesinin temellerinin Hz. Ali ve Hz. Muhammed'in koyduğu kurallar üzerine kurulu olduğunu ve hiç kimsenin Alevileri bu yoldan farklı bir yöne

çekemeyeceğini vurgulamıştır (K17, Kişisel Görüşme, 07 Temmuz 2023). Yörede yaşayan taliplerden biri ise Hz. Muhammed'in *Kırklar Cemi*'nde Hz. Ali'ye: "Senin bir anadan doğduğunu görmeseydim sana Allah diye tapardım." dediğini, bu sebepten Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'den daha üstün ve önde olduğunu iddia etmiştir (K19, Kişisel Görüşme, 20 Haziran 2023).

Sonuç olarak yörede mülakat yapılan Alevilerin büyük çoğunluğuna göre Hak-Muhammed-Ali kavramlarıyla ilgili olarak Hak kavramının Allah'ı, Muhammed kavramının Hz. Peygamber'i, Ali kavramının ise peygamberin damadı, on iki imamın başı ve İslam dinî için mücadele eden velâyet makamını temsil ettiği anlaşılmıştır. Bu açıdan bakıldığında mutlak bir hiyerarşinin olduğu, bu sistemde ilk sırada Allah'ın, ikinci sırada Hz. Peygamber'in üçüncü sırada ise Hz. Ali'nin temsil ettiği velâyet makamının yer aldığı belirlenmiştir. Ancak özellikle büyük şehirlerde ve yurt dışında yaşayan, eğitim seviyeleri yüksek olan Alevî vatandaşların bazılarının bu kavramlar hakkında farklı düşüncelere sahip oldukları tespit edilmiştir. Farklı düşünen dedelerden biri Hak-Muhammed-Ali kavramları için üçler ifadesini kullandıklarını ve bunların birbirlerinden ayrı olduklarını belirterek Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'in sağ kolu ve en büyük yardımcısı olduğunu ifade etmiştir (K18, Kişisel Görüşme, 1 Ağustos 2023).

Erzurum yöresinde yaşayan Aleviler arasında, klasik düşünceye göre tevhid anlayışı, Hak-Muhammed-Ali kavramıyla ifade edilirken Hak ile Allah inancı ve Muhammed ile nübüvvet inancı da bu düşünce çerçevesinde yer almaktadır. Ayrıca Ali kavramı, velâyetin sahibi ve on iki imamın ilki olarak kabul edilmekle birlikte, bazen aşırı düşüncelerin de var olduğu gözlenmiştir.

2. Genel İslamî İnançlar

Alevî düşüncesinin esasını oluşturan temel inançlar, asıl kaynağını İslamî tabandan almaktadır. Buna rağmen Alevîliğin geneli için homojen bir inanç yapısından bahsetmek oldukça güçtür.¹⁰ Çünkü sözlü kültüre dayalı olan Alevilik, geçmişten getirdiği inançlarla farklı zaman ve mekânlarda karşılaştığı inanç öğelerini içerisinde barındırarak heterojen bir yapıya dönüşmüştür.¹¹ Bu değişimi Alevîliğin temel yazılı kaynaklarında da görmekteyiz. Mesela; Velâyetnâme ve Fütüvvetnâme gibi yazım türlerinde yer verilen Miraç hadisesinde 'Kırklar' olgusuna değinilmeyen sonraki kaynaklarda bu hadise ayrıntısıyla anlatılmaktadır.¹²

¹⁰ Temel Yeşilyurt, "Alevi-Bektaşiliğin İnanç Boyutu", *İslâmiyât* VI/3 (2003), 13-30.

¹¹ Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*, 227.

¹² Yeşilyurt, "Alevi-Bektaşiliğin İnanç Boyutu", 13-30.

Aleviliğin temel kaynaklarından Hacı Bektaş Veli'nin Velâyetnâme'sinde iman, dört kapının ilki olan şeriat kapısının ilk sırasında yer almaktadır. İslamî inanç esaslarından Allah'a, peygamberlere, meleklerle, kitaplara, ahirete ve kadere iman konularına eserde zaman zaman değinildiği ve bu konuların genel İslamî inanç düşüncesi ile benzerlik gösterdiği görülmektedir.¹³ Diğer önemli bir yazın türü olan Buyruklarda Hak-Muhammed-Ali anlayışı başta olmak üzere diğer inanç esaslarına da rastlanmaktadır.¹⁴

Yukarıda Hak-Muhammed-Ali başlığı altında gördüğümüz gibi; İslam'ın temel inanç esaslarına bağlı olan Aleviler, bu inançları algılama, yorumlama ve bilgiye dönüştürmede farklı bir yol izlerler.¹⁵ Buradan hareketle Alevilerdeki genel İslamî inançlardan olan peygamberlere, kitaplara, meleklerle, ahirete ve kadere iman konularına da değinilmesi gerekir.

2.1. Meleklerle İman

Alevî düşüncesinde önemli bir yer tutan inanç esaslarından biri meleklerle iman meselesidir. Klasik Alevî kaynaklarındaki melek vurgusu genel İslami düşüncede var olan melek inancıyla örtüşmekle beraber bazı küçük farklılık ve esneklikler göze çarpmaktadır.¹⁶ *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*'nda dört büyük meleğe vurgu yapılmakta, cem ayınındeki bazı uygulamaların dört büyük melekten miras kaldığı ifade edilmektedir.¹⁷ Bu eserde vahiy meleği olmasının yanı sıra Hz. Muhammed'e kuşak bağlaması, Hz. Âdem'le müsahip olması¹⁸ gibi hususlardan dolayı Cebrail, diğer meleklerden farklı konumlandırılmıştır. *Buyruk*'ta göze çarpan bir diğer farklılık ise genel İslamî düşüncede koruyucu melekler olarak kabul edilen hafaza meleklerinin sorgu-sual meleği olarak sunulmasıdır.¹⁹

Meleklerle iman konusunda yöredeki Alevilerin genel İslamî anlayışla büyük benzerlikleri göze çarpmaktadır. Erzurum'daki Alevî dede

¹³ Duran, *Velayetname Alevi Bektaşi Klasikler-4*, 146, 370, 513, 557.

¹⁴ Bozkurt, *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, 188, 37, 68, 69, 129, 197, 211.

¹⁵ Ethem Ruhi Fırlı, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006), 272.

¹⁶ *Kitab-ı Cabbar Kulu Alevi-Bektaşi Klasikleri 7* (Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 256, 268, 300, 303,304, 305, 306, 307, 415. Duran, *Velayetname Alevi Bektaşi Klasikler-4*, 106. Hüseyin Şahin, *Virani Divanı* (İstanbul: Hünkar Basım Yayıncılık, 2012), 56. Seyyid Nesîmî, *Seyyid Nesîmî Divanı'ndan Seçmeler*, ed. Kemâl Edip Kürkçüoğlu (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985), 47, 48, 57, 60. Bedri Noyan Dedebaba, *Demir Baba Vilayetnamesi* (İstanbul: Can (adil Ali Atalay) Yayınları, 1976), 101.

¹⁷ Bozkurt, *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, 215-216.

¹⁸ Bozkurt, *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, 28.

¹⁹ Bozkurt, *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, 91.

ve taliplerin meleklerle ilgili genel kanısı şöyledir: “Kur’an-ı Kerim’e göre melekler nurdan yaratılmış ve Allah’ın emirlerini yapmakla görevli varlıklardır. Bu meleklerin nefisleri bulunmaz, onlar sadece Allah’ın emirlerini yerine getirmekle sorumludurlar (K10, Kişisel Görüşme, 6 Temmuz 2023).

Meleklerin görevleriyle ilgili bir dede şunları ifade etmiştir. “Allah bu dünyada düzenin sağlanması için özellikle dört büyük meleği görevlendirmiştir. Cebrail, Mikâil, Azrail ve İsrail adlı bu meleklerin farklı özellikleri ve görevleri bulunmaktadır. Cebrail, 124 bin peygambere vahiy getiren, insanlığın rehberi ve Hz. Muhammed’in musahibi olan melektir. İnsanların hayatı üzerinde en büyük etkisi olan Mikail meleği, tabiat olaylarını düzenleme görevinin dışında bitki ve meyvelerin yeşermesini sağlayarak insanların rızkını temin etmede yardımcı olur. Azrail, ölüm meleği olup Allah’ın emriyle zamanı gelen insanların hayatlarını sonlandıran melektir. İsrail meleği ise kıyamet zamanı Sûr’a ilk üflediğinde dünya hayatı sona erecek, ikinci defa üflediğinde ahiret hayatı başlayacaktır.” (K20, Kişisel Görüşme, 11 Temmuz 2023). Ayrıca genel İslami düşüncedeki yazıcı melekler, yöre Alevileri tarafından “sağ ve sol melekleri” veya “iyilik ve kötülük melekleri” olarak da ifade edilmektedir (K7, Kişisel Görüşme, 10 Temmuz 2023). Dedeleden biri, Hz. Hüseyin’in türbesinde “Meleki Katrat” adında bir meleğin beklediğini ve bu meleğin türbeyi ziyaret edenleri kaydettiğini aktarmıştır (K22, Kişisel Görüşme, 23 Haziran 2023). Taliplerden biri ise Cebrail meleğiyle ilgili olarak onun alaca bir kuş donuna girdiğini ve sürekli evlerinin yakınlarında uçup onlara görüldüğünü ifade etmiştir (K23, Kişisel Görüşme, 4 Ağustos 2023).

Yöre Alevileri arasında melekler hakkında genel İslami anlayışın dışında az da olsa farklı düşüncelerin olduğu da görülmüştür. Dedeleden biri, dönemin yöneticilerinin cediti Hacı Kureyş’i, cezalandırmak için yanan fırına attıklarını fakat meleklerin kanatlarıyla ateşi söndürüp Hacı Kureyş’i oradan kurtardıklarını ifade ederek meleklerin inandığını vurgulamıştır. Ayrıca güneşi, ayı, dünyayı ve diğer tüm gezegenleri evren boşluğunda meleklerin havada tuttuğunu belirterek meleklerin farklı görevleri bulunduğunu ve en büyük meleğin Melek Tavus olduğunu belirtmiştir. (K21, Kişisel Görüşme, 3 Ağustos 2023). Başka bir dede melek Tavus’un güneşten yaratıldığı ve Hz. Âdem’e secde etmediği için cennetten kovulduğunu ve bu nedenle “lanetli şeytan” olarak anıldığını ifade etmiştir (K17, Kişisel Görüşme, 07 Temmuz 2023).

Melikoff’a göre şeytan, Ehl-i Hak topluluklarında olduğu gibi Anadolu Aleviliğinde de kötülüğü temsil etmemektedir. Şeytan, Allah’a olan aşırı sevgisinden ve ondan başkasının önünde secde etmeyi ka-

bul etmeme düşüncesinden dolayı Âdem'e secde etmemiş ve günahkâr olmuştur. Melek Tavus ise şeytanın bedenleşmiş halidir. Melek Tavus, Yezidiler'in dinî törenlerinde horoz görünümünde olan ve kendisine tapılan ilahi bir varlık olarak düşünülmektedir. Alevilerde de beyaz horoza saygı gösterilmekte ve musahiplik törenlerinde mutlaka horoz kesilmektedir.²⁰ Başka bir kaynakta ise (İblis) dört büyük meleğin hocası olarak ifade edilmekte ancak, kibirlenerek Hz. Âdem'e secde etmediği ve Allah'ın emrine karşı çıktığı için lanetlendiği belirtilmektedir.²¹

Erzurum yöresinde Alevilerin Melek Tavus'la ilgili olarak bilgilerinin olmadığı, olanların da kulaktan dolma ve yüzeysel bir bilgiye sahip oldukları tespit edilmiştir. Ayrıca Melikoff'un Anadolu Aleviliği açısından iddia ettiği gibi yörede horoza diğer hayvanlardan farklı bir bakışın olmadığı ve musahiplik törenlerinde horozun kesilmediği tespit edilmiştir.

2.2. Kitaplara İman

Alevî düşüncesinin önemli yazılı kaynaklarına göre; Allah tarafından Cebraîl aracılığıyla peygamberlere yüz dört kitap ve yüz suhuf gönderilmiştir. Bu kitapların birincisi Tevrat, ikincisi Zebur, üçüncüsü İncil, dördüncüsü Kur'an-ı Kerim'dir. Allah'ın sahip olduğu tüm sırlar ve gizemler bu dört kitapta bildirilmiştir.²² Klasik kaynaklardan Hacı Bektâş Velî'nin *Velâyetnâmesi*'nde Hacı Bektâş Velî'nin Lokman-ı Perende'nin yanında eğitim aldığı sıralarda Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v.) ve Hz. Ali'nin iki nurani varlık şeklinde yanına geldiklerini, Hz. Muhammed'in ona Kur'an-ı Kerim'in zahiri yönünü, Hz. Ali'nin ise bâtinî yönünü öğrettiği belirtilmiştir.²³ Ayrıca bu eserde Kur'an-ı Kerim'in bazı zamanlar ibadet maksadıyla okunduğu da ifade edilmiştir.²⁴

²⁰ Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar / Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Demos Yayınları, 2019), 64-65.

²¹ Rıza Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, 192.

²² Bozkurt, *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, 135; Fevzi Rençber, "40 Soruda Adıyaman'da Geleneksel Alevilik", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 56 (2010), 395-405.

²³ Duran, *Velâyetname Alevi Bektaşî Klasikler-4*, 36.

²⁴ Duran, *Velâyetname Alevi Bektaşî Klasikler-4*, 370. Alevî düşüncede Kur'an-ı Kerim ve diğer ilahi kitaplarla ilgili bkz. Şahin, *Virani Divanı*, 29, 30, 34, 36, 47, 49; Nesîmî, *Seyyid Nesîmî Divanı'ndan Seçmeler*, 60, 64, 65, 80; Bozkuş, *Sivas Aleviliği*, 174; Rıza Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik* (İstanbul: Yön Yayıncılık, 1992), 30-34; Nejat Birdoğan, *Anadolu Aleviliği'nde Yol Ayrımı* (İstanbul: Mozaik Yayınları, 1995), 213-218; Mustafa Öztürk, "Alevilerin Kur'an tasavvuru üzerine", *İslamiyat VI* 3 (2003), 55-70; Mehmet Saffet Sarıkaya,

Yöre Alevilerinin Kur'an-ı Kerim ve diğer ilahi kitaplar hakkında genel İslamî anlayışla paralel bir düşünceye sahip oldukları görülmektedir. Mülakat yaptığımız Alevî dede ve taliplerin neredeyse tamamının evinde Kur'an bulunduğu ve ona sonsuz saygı ve sevgilerinin olduğu tespit edilmiştir. Mülakatımız sırasında bazı dede ve taliplerin sözlerinin geçerliliğini vurgulamak için bazen bir yazarın deyişini, bazen halk arasında söylenen bir sözü veya kendi yorumunu Kur'an-ı Kerim'de geçen bir ayet olarak ifade etmeleri de referans noktaları olarak Kur'an'a verilen değeri göstermektedir. Bazılarının evinde Kur'an-ı Kerim'le beraber Tevrat ve İncil olduğu, bunların düzenli bir şekilde Avrupa ülkelerinden kendilerine gönderildiği de belirtilmiştir (K17, Kişisel Görüşme, 07 Temmuz 2023).

Yöre Alevileri, Tevrat'ın Hz. Musa'ya, Zebur'un Hz. Davud'a, İncil'in Hz. İsa'ya ve Kur'an-ı Kerim'in ahir zaman peygamberi Hz. Muhammed'e (s.a.v.) Cebrail meleği aracılığıyla gönderildiği ve bu kitapların asıl gayesinin insanların dünyada ve ahirette kurtuluşa ermelerini sağlamak olduğu sıkça vurgulanmıştır. Dedelerden biri şunları söylemiştir: "Allah insanları uyarmak için dört büyük kitap ve suhuflar göndermiştir. Gönderilen bu suhuflar ve kutsal kitaplar birbirlerinin tamamlayıcısıdır. Biz Aleviler bunların hepsine inanıyor ve onları kabul ediyoruz. Bu dört kitabın her birinin benim gönlümdeki değeri aynıdır. Bundan dolayı cemlerde, cenazelerde ve toplu olarak katıldığımız önemli gün ve gecelerde taliplerimize öğütler verirken bu kitapların hepsinden faydalanmaya gayret gösteriyoruz." (K4, 01 Temmuz 2023).

Yöre Alevileri yüce Allah'ın son ilahi kitap olarak gönderdiği Kur'an-ı dinî ve dünyevî işlerde rehber olarak kabul ettiklerini "*Başımız Kur'an'a bağlıdır.*" sözüyle ifade etmişlerdir. Kur'an-ı Kerim'in Hz. Muhammed'e yirmi üç yılda parça parça Cebrail aracılığıyla indirildiğini, Hz. Muhammed'in ise Kur'an'ı ezberlediğini ve daha sonra onu yazdığını belirtmişlerdir. Kur'an-ı Kerim'in indirilişindeki asıl gayenin sürekli onu Arapçasından okuyarak sevap kazanmak olamayacağını, önemli olanın Kur'an'ın anlamını bilip ona göre yaşamak olduğunu vurgulamışlardır (K23, Kişisel Görüşme, 23 Aralık 2022).

Dedelerden biri şunları belirtmiştir: "Kur'an, Allah kelâmıdır ve Peygamberimizin tebliğ ettiği, insanların da uymak zorunda olduğu anayasa kitabıdır. Bu kitap ilim, irfanla doludur ve bizim başımızın

Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı (İstanbul: Post Yayınevi, 2016), 134; Ali Rıza Özdemir, *Aleviliğin Yazılmayan Tarihi* (Ankara: Kripto Basın Yayın, 2020), 32-34, 215; Şenol Kaluç, *Alevilik İnanç - Edep - Erkan* (Ankara: Elips Kitap, 2023), 180; Dedebaba, *Demir Baba Vilayetnamesi*, 33; Ali Kaya, *Alevilik ve Dersim Üzerine Seçme Yazılar* (İstanbul: Yaz Yayınları, 2012), 173-174.

tacıdır. Ben onu Arapçasından okumayı bilmiyorum ama mealini sürekli okuyup anlamaya çalışıyorum. Çevremizdeki Sünnî kardeşlerimizin çoğunlukla sevap almak amacıyla Kur'an-ı Kerim'i Arapçasından okuduklarını fakat anlamını okumadıkları için çok fazla istifade edemediklerini düşünüyorum. Kur'an-ı Kerim'in Arapçasından okunmasına karşı değiliz, aksine ben çocuklarımın Kur'an-ı Kerim'i öğrenmeleri için onları yaz Kur'an kurslarına gönderdim. Bize göre asıl önemli olan Kur'an-ı Kerim'i anlamak ve ona göre yaşamaktır." (K21, Kişisel Görüşme, 3 Ağustos 2023).

Yöredeki Alevilerin büyük bir kısmı Kur'an-ı Kerim'i Arapçasından okumayı çok istediklerini, ancak öğrenebilecekleri imkânın devlet tarafından kendilerine sağlanmadığını ifade etmişlerdir. Ayrıca bazı Alevî köyü muhtarlarının ve dedelerin Kur'an-ı Kerim eğitimi için müftülüklere başvurduklarını ancak kendilerine olumlu bir dönüş yapılmadığını belirtmişlerdir. Dedelerden biri şunları ifade etmiştir: "Biz Kur'an-ı Kerim'e karşı değiliz, o bizim başımızın tacıdır. Ben çocuklarımın Kur'an-ı Kerim'i Arapçasından okuması için çok çaba harcadım. Köyümdeki çocukların da Kur'an-ı Kerim'i Arapçadan okuması adına ilçe müftülüğüne bir hoca göndermesi için başvuruda bulunduk. Müftülükten gelen hoca bu işe çok gönüllü değildi ve kısa zaman sonra da hiçbir çocuğumuza okuma öğretmeden geri döndü ve maalesef müftülük de bu konuda başka bir şey yapmadı." (K1, Kişisel Görüşme, 30 Haziran 2023).

Yöre Alevileri arasında dede ve taliplerden az da olsa Kur'an-ı Kerim'i Arapçasından okuyabilenler bulunmaktadır. Erzurum'un kırsal kesiminde yaşayan Alevilerin özellikle cenaze ve diğer adab-erkanını dedenin olmadığı yerlerde yöneten ve kendilerine "Hoca" denen kişilerin Kur'an-ı Kerim'i Arapçasından okumayı bildikleri tespit edilmiştir (K26, Kişisel Görüşme, 7 Temmuz 2023). Yörede mülakat yaptığımız Alevilerin Kur'an-ı Kerim'de bulunan kısa surelerin isimlerini bildikleri, ancak çoğunluğun bu sureleri ezbere veya yüzünden okuyamadıkları tespit edilmiştir (K23, Kişisel Görüşme, 4 Ağustos 2023). Yöre Alevileri genellikle Kur'an-ı Kerim'i kendi deyimleriyle "yeni yazıdan", yani Türkçe yazılmış kitaplardan okuduklarını belirtmişlerdir (K22, Kişisel Görüşme, 23 Haziran 2023).

Yöredeki Alevilerin büyük çoğunluğu Kur'an-ı Arapçasından değil onun mealini okumanın ve emrettiklerini uygulamanın daha önemli olduğunu vurgulamışlardır. Meal okurken de seçici davrandıkları ve belirli kişilerin yazdıkları mealleri okuduklarını belirtmişlerdir. Yöre Alevilerinden Kur'an-ı Kerim'in mealini okuyanlar çoğunlukla şu kaynakları tercih ettiklerini söylemişlerdir: Alevî dedelerden oluşan bir heyetin yazdığı "*Kur'an-ı Hakim ve Öz Türkçe Meali Ehl-i beyt Muhiblerine Kelam-ı Kadim (Heyet Alevî Dedeleri)*" adlı eser başta olmak üzere, Yaşar Nuri Öztürk tarafından yazılan "*Kur'an-ı Kerim ve Türkçe*

Meal”, Süleyman Ateş tarafından yazılan “İniş Sırasına Göre Kur’an-ı Kerim’in Yüce Meal”, Adil Ali Atalay’ın “Kur’an-ı Kerim Manzum Meal ve Tefsir Özeti” ile Diyanet Vakfı Yayınlarının çeşitli mealleri en çok tercih edilen kaynaklardır (K21, Kişisel Görüşme, 3 Ağustos 2023).

Yöre Alevileri arasında Kur’an-ı Kerim’in muhafazası ve güvenilirliği hakkında bazı farklı görüşlerin olduğu görülmüştür. Bu konuda dile getirilen hususlardan ilki; Kur’an-ı Kerim Hz. Muhammed döneminde farklı şeyler üzerine yazılmış fakat kitap haline getirilmemişti. İlk üç halife döneminde kitap haline getirilmesi için çalışmalar yapılmış ve nihayet Hz. Osman döneminde tamamlanarak Kur’an-ı Kerim kitap haline getirilmişti. Ancak Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın; halifeliği Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin elinden almak için Ehl-i beyt ile ilgili ayetleri Kur’an-ı Kerim’e koymadıklarını ifade etmişlerdir (K5, Kişisel Görüşme, 03 Temmuz 2023). Bir başka husus ise Kur’an-ı Kerim’in özellikle Ehl-i beyt ile ilgili ayetlerinin Emeviler ve Harun Reşid döneminde değiştirildiğini veya çıkarıldığını vurgulamalarıdır (K27, Kişisel Görüşme, 29 Haziran 2023). Bu konudaki diğer bir düşünce ise Kur’an, Hz. Muhammed’e otuz iki cüz olarak indirilmiş olmasına rağmen mevcut Kur’an-ı Kerim’in otuz cüz olması iddiasıdır. Bu iddiayı savunan Alevî önderlerinden biri şunları belirtmiştir: “Kur’an-ı Kerim Hz. Muhammed’e yirmi üç yılda otuz iki cüz olarak indirilmiştir. Ancak Hz. Osman, Kur’an-ı Kerim’i istediği şekilde otuz cüz olarak yazdırdıktan sonra gerçek olan otuz iki cüzlük Kur’an-ı Kerim’i yaktırmıştır.” (K10, Kişisel Görüşme, 6 Temmuz 2023).

Benzer bir iddia ise Kur’an-ı Kerim’in ayet sayısı ile ilgilidir. Yöre Alevilerinden biri şunları aktarmıştır: “Kur’an-ı Kerim Hz. Muhammed’e 6666 ayet olarak indirilmiştir. Fakat günümüzdeki mevcut Kur’an-ı Kerim’de 6236 ayet bulunmaktadır. Bu durum Kur’an-ı Kerim’in bir kısmının tahrif edildiğini göstermektedir (K21, Kişisel Görüşme, 3 Ağustos 2023). Ayrıca gerçek Kur’an-ı Kerim’in Halil Öztoprak²⁵ tarafından Mısır’dan getirilerek ortaya konulduğu ancak dö-

²⁵ Halil Öztoprak 1892 yılında Kahramanmaraş’ın Elbistan ilçesine bağlı Alhas köyünde doğmuştur. Alhas aşiretine mensup olan Halil Öztoprak 1960’lı yıllarda kitle hareketlerinin ve ideolojik temelli olayların yoğun yaşandığı bir dönemde Alevi kimliğiyle tanınan ve o döneme yazdığı kitaplarıyla damga vuran Alevi halk önderlerinden biridir. Yazdığı kitaplarla yıllarca Alevilere yönelik yapılan Sünni eleştirilere cevap vermiştir. Halil Öztoprak 1956 yılında Milli Eğitim Bakanlığı’ndan izin alarak 4. Baskısını yaptığı “Alevilerde Namaz” alt başlıklı “Kur’an’da Hikmet Tarihte Hakikat” adlı kitabıyla büyük yankı uyandırmıştır. Bilgi için bkz. Hasan Çelik, “Halil Öztoprak (2012). Kur’an’da Hikmet Tarihte Hakikat ve Kur’an’da Hikmet İncil’de Hakikat”, *Journal of Alevism-Bektashism Studies* 26 (2022), 287-294.

nemin hükümeti ve Sünnî âlimleri tarafından bunun kabul görmediği, yöre Alevileri tarafından sıklıkla vurgulanan diğer önemli bir husustur (K17, Kişisel Görüşme, 07 Temmuz 2023).

Yöre Alevilerinin Kur'an-ı Kerim'le ilgili olarak ileri sürdükleri bir başka düşünce ise bazı ayetlerde tutarsızlıkların olduğu yönündeki iddialarıdır. Örneğin, Aleviler arasında "Kur'an-ı Kerim'e el katılmıştır" sözüyle bazı ayetlerde yer alan özellikle kadın erkek eşitsizliği konusu vurgulanmaktadır. Yörede bu düşünceyle ilgili olarak şunlar söylenmiştir: "Kur'an-ı Kerim'de Peygamberin evlatlığı olan Zeyd'in hanımıyla evlenebileceğini bildirdiği ayet akla ve mantığa uygun değildir. Bir kişinin evlatlığının hanımı, onun gelini gibidir ve boşandıktan sonra onunla evlenmesi Kur'an-ı Kerim'in ruhuna uymamaktadır. Ayrıca erkeklerin birden fazla kadınla evlenebileceğine izin verilmesi kadınlar açısından haksızlıktır. Eğer böyle bir hak erkeklere verildiyse kadınlara da verilmelidir." (K14, Kişisel Görüşme, 16 Temmuz 2023). "Ayrıca iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk olması da Kur'an-ı Kerim'de erkeklere pozitif bir ayrımcılık yapıldığını gösterir ki, bu durum Kur'an'ın ruhuna uygun düşmemektedir." (K11, Kişisel Görüşme, 10 Temmuz 2023). "Kur'an-ı Kerim'de zina eden kadının suçunun sabit olması için dört şahidin olması gibi bir şarta bağlanması da benzer bir durumu göstermektedir." (K16, Kişisel Görüşme, 20 Haziran 2023).

Yöre Alevileri arasında Kur'an'ın tahrif edilmesi veya değiştirilmesi gibi düşüncelere katılmayan ve şiddetle karşı çıkan çok sayıda dede ve talip bulunmaktadır. Bu kişiler konuyla ilgili olarak şunları belirtmişlerdir: "Kur'an-ı Kerim Allah kelâmıdır ve Onun koruması altındadır. Kimsenin gücü onu değiştirmeye yetmez. Bu düşüncelerin ortaya çıkmasının sebebi Kur'an-ı Kerim'in değiştirilmesi veya tahrifi değil, onun ayetlerini kendi menfaatlerine göre tefsir eden kişilerin varlığıdır (K29, Kişisel Görüşme, 15 Haziran 2023). Bazı Alevilere göre "Allah, Cebrail meleğiyle vahiy gönderdikçe Hz. Muhammed onu önce kendisi ezberliyor daha sonra sahabilere hem ezberletiyor hem de yazdırıyordu. Kur'an-ı Kerim'i ezberleyen ve yazanlar arasında Hz. Ali de vardı. Eğer iddia edildiği gibi diğer halifeler döneminde Kur'an-ı Kerim değiştirilmek veya tahrif edilmek istenseydi evvela Hz. Ali buna karşı çıkar ve asla izin vermezdi." (K8, Kişisel Görüşme, 25 Haziran 2023).

Kur'an-ı Kerim'in ilahi bir kitap olup olmadığı konusunda yöre Alevileri arasında az da olsa farklı görüşlerin olduğu görülmektedir. Bu konuda geleneksel düşünceden ayrışanların genellikle büyükşehirlerde yaşadıkları ve üniversite mezunu oldukları göze çarpmaktadır. Bu konuyla ilgili bir katılımcı şunları söylemiştir: "Kur'an-ı Kerim'in kutsal bir kitap olduğunu düşünmüyorum. Kur'an-ı Kerim,

yeni bir yönetim kurmak ve idareyi ele almak için Muhammed tarafından hazırlanmış güzel bir anayasa kitabıdır.” (K11, Kişisel Görüşme, 10 Temmuz 2023). Yörede yaz tatili için bulunan ve Almanya’da yaşayan bir dede ise; Kur’an-ı Kerim’in kaynağı hakkında kesin bir şey söylemenin çok zor olduğunu, çünkü Kur’an-ı Kerim’in Orta doğu dinlerinden etkilendiğini, hatta Tevrat’la çok fazla benzerliklerinin olduğunu ifade etmiştir. Bu kişiye göre; Kur’an-ı Kerim’de bulunan kıssaların bazılarının Tevrat’ta geçen kıssalarla benzer hatta aynısı olması bu kitabın Tevrat veya Yahudilerden etkilenilerek ortaya konulduğunu göstermektedir (K31, Kişisel Görüşme, 2 Ağustos 2023).

Yöre Alevileri arasında Kur’an-ı Kerim’in zahiri ve bätını yönünün olduğu belirtilmektedir. Bätını anlamların özellikle bazı surelerin başında olan harflere gizlendiği söylenmektedir. Kur’an-ı Kerim’in zahiri yönünün herkes tarafından bilindiği belirtilirken, bätını yönünün sadece Hz. Ali tarafından bilindiği ifade edilmektedir. Bu nedenle Hz. Ali’ye “Canlı Kur’an” veya “Kur’an-ı Natık” denilmektedir. Yörede özellikle cem törenlerinde içlerinde birçok ayet bulunan deyiş ve gülbenklerin bağlama eşliğinde söylendiğinden dolayı, bağlama için de “Telli Kur’an” ifadesi kullanılmaktadır (K31, Kişisel Görüşme, 20 Aralık 2022).

Yöre Alevileri dört kutsal kitabın dışında Hz. Muhammed’in hadislerinin olduğu kitapları da okuduklarını ancak bu kitaplara uydurma hadislerin sokulduğunu ifade etmektedirler. Ayrıca Mevlâna, Hacı Bektaş-ı Velî, Pir Sultan Abdal ve Nesîmî’nin kitaplarını okuduklarını da belirtmektedirler. Yörede Alevî klasiklerinden *Buyruklar*, *Cenk-nâme*, *Nehcû’l Belâga*, *Kesik Baş Destanı* ve *Hüsniye* gibi kitapların da okunduğu ifade edilmiştir (K29, Kişisel Görüşme, 15 Haziran 2023). Dedelerden biri *Hüsniye* kitabıyla ilgili şunları açıklamıştır: “Bu kitap tamamen Anadolu’da yaşayan Alevileri Şiileştirmek için yazılan bir kaynaktır. Çünkü içeriğine baktığımızda Alevilerin sahip oldukları inanç ve kültürden çok farklı şeyleri ihtiva ettiği görülecektir. Mesela bu kitap, Müt’a²⁶ nikâhının meşru olduğundan bahsetmektedir. Alevilikte ise bırakın Müt’a nikâhını birden fazla evlilik kesinlikle

²⁶ İmâmiyye Şiası’na göre iki çeşit evlenme akdi bulunmaktadır. Bunlar *dâimî akid* ve *inkitâ akiddir*. *Dâimî akid* Ehl-i sünnet tarafından da kabul edilen mutlak evliliktir. *İnkitâ akid* ise geçici olarak evlenmek anlamına gelir ve bu evliliğe *müt’a* veya *muvakkat* nikâh da denilmektedir. Müt’a nikâhı belli bir zaman ve ücret karşılığında veya tarafların karşılıklı anlaşmasıyla başlayıp sona erer. İmâmiyye Şiası Nisâ suresinin 24. ayetini müt’a nikâhına esas teşkil ettiğini iddia etmiştir. Ancak Ehl-i sünnet’e göre müt’a nikâhı Kur’an-ı Kerim ve Hz. Peygamber’in sünneti ile neshedilerek yürürlükten kaldırılmıştır. Bkz. Ethem Ruhi Fırlalı, *İmamiyye Şiası* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1984), 234-235.

yasaktır. Hüsniye kitabının içindeki bu mevzular Alevilik ve Alevî geleneğiyle uyuşmamaktadır.” (K12, Kişisel Görüşme, 5 Temmuz 2023).

Ayrıca yörede dikkat çeken diğer bir konu genelde Kelime-i Tevhidin söylenip Kelime-i Şehadetin söylenmemesi hatta buna karşı çıkılması hususudur. Dedelerden biri, bunun sebebiyle ilgili olarak şunları belirtmiştir: “Alevilerde Eşhedu yoktur, sadece La ilahe illallah vardır. Eşhedu kelimesi peygamberin vefatından sonra Hz. Ebû Bekir döneminde kelime-i tevhide eklenmiştir. Hz. Ebû Bekir’in kızı ve Peygamberimizin eşi olan Hz. Aişe’nin asıl adı Eşhed’dir. Hz. Ebû Bekir de kendisinin ve kızının unutulmaması için bu kelimeyi Kelime-i Tevhide eklemiştir. Bizler bu sebepten dolayı Peygamberimiz zamanında olmayan bir kelimeyi kullanmıyoruz” (K26, Kişisel Görüşme, 7 Temmuz 2023).

Sonuç olarak Yöre Alevilerinin neredeyse tamamının evinde Kur’an-ı Kerim olmasına rağmen Kur’an-ı Kerimi Arapçasından okumasını bilen çok az sayıda kişinin olduğu tespit edilmiştir. Yörede yaşayan Alevilerin büyük kısmı Kur’an’ın mealini okuduğunu ifade etmiştir. Yöre Alevilerinin bir kısmı Kur’an’da özellikle Hz. Ali ve Ehl-i beyt’le ilgili olan kısımlarının tahrif edildiğini düşünmektedir. Çünkü Kur’an’ın 6666 ayet ve otuz iki cüz olması gerekirken, şu an ellerinde bulunan nüshanın 6236 ayet ve otuz cüz olduğunu belirtmişlerdir. Bu tahrifatın daha çok Hz. Osman döneminde olduğunu vurgulamışlardır. Ancak bu düşünceye yöre Alevilerinin bir kısmı karşı çıkarak o dönemin her türlü olayına tanık olan Hz. Ali’nin böyle bir şeye asla izin vermeyeceğini ifade etmişlerdir. Yöre Alevilerinin bir kısmı çocuklarının Kur’an-ı Kerim’i Arapça okumalarını çok istediklerini ancak devletin ve özellikle de Diyanet İşleri Başkanlığının bu konuda kendilerine bir imkân sağlamadığını düşünmektedirler.

2.3. Peygamberlere İman ve Hz. Muhammed’in Konumu

Alevî düşüncesinde peygamberlere iman, temel inanç esasları içinde değerlendirilmektedir. Tüm peygamberlere inanılmakla beraber Hz. Musa, Hz. Davud, Hz. İsa ve Hz. Muhammed’e çokça vurgu yapılmaktadır.²⁷ Alevî geleneğindeki peygamber inancı, geleneksel İslami düşüncedeki peygamberlik inancına göre biraz daha esnek ve vurgusuz olmasına rağmen Alevî yazılı kaynaklarında önemli bir yer tutmaktadır.²⁸ Bu kaynaklarda daha çok nübüvvet konusu içerisinde

²⁷ Harun Yıldız, *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 192.

²⁸ Üzüm, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*, 115-116.

ele alınan peygamberliğin temeli vahye dayandırılmaktadır. Bu kaynaklardaki temel düşünce “nübüvetsiz vahiy, vahiysiz de nübüvvet olamaz” anlayışıdır.²⁹

Yöre Alevilerinin peygamberlere iman konusundaki görüşlerinin genel İslami düşünceden farklı olmadığı görülmüştür. Allah'ın, insanlara bu dünyada doğru yol üzere gitmeleri için bir rahmet olarak peygamberler gönderdiği, Hz. Âdem'le başlayıp son peygamber Hz. Muhammed'e kadar gelmiş tüm peygamberlerin Allah'ın elçisi olarak kabul edip onlara sonsuz saygı gösterildiği ifade edilmiştir (K32, Kişisel Görüşme 20 Nisan 2022).

Allah'ın, insanları bu dünyada yalnız bırakmadığı; onlara rehberlik etmeleri için geçmişten günümüze kadar yüz yirmi dört bin peygamber gönderdiği belirtilmiştir. Kur'an'da bu peygamberlerden bazılarının isimleri, gönderildiği halk ve yaşadığı olaylar hakkında bilgi verilmekle beraber bazıları hakkında hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Kur'an-ı Kerim'de adı geçmeyen ve ismi bilinmeyen peygamberler için yöre Alevileri “Gayb Erenler” ifadesini kullanmaktadırlar. Yöre Alevileri arasında daha çok dört büyük peygamber olarak bilinen Hz. Musa, Hz. Dâvûd, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in isimlerinin anıldığı görülmüştür. Bunların dışında özellikle Hz. İbrahim ve İsmail olmak üzere Hz. Âdem, Hz. Nuh ve Hz. Şit gibi peygamberlerin isimleri de sıklıkla zikredilmiştir (K4, 01 Temmuz 2023).

Yörede bazı Alevilerin düşüncesine göre Hz. Âdem yaratılmadan önce bu mahlûkat yedi defa yaratıldı ve yok oldu. Bu sebeple Hz. Âdem yaratılmış ilk insan değildir. O, Allah'ın birliğinin farkına varan ve ona sahip çıkan ilk insandır. Ayrıca Hz. Âdem'in bazı Alevilerce peygamber olarak değil, onun sadece ilk insan olarak görüldüğü belirtilmektedir. Bir başka farklı düşünce ise Hz. İbrahim ve oğlu İsmail hakkındadır. Hz. İbrahim'in Allah için kurban etmeye söz verdiği ve tam kurban etmek üzereyken Allah'ın buna izin vermediği oğlunun Hz. İsmail olmadığı, diğer oğlu Hz. İshak olduğu ifade edilmiştir (K3,

²⁹ Ömer Faruk Teber, *Bektaşî Erkannamelerinde Mezhebi Unsurlar* (Aktif Yayınevi, 2008), 65; Alevî düşüncede peygamberlere iman konusunda bkz Duran, *Velayetname Alevî Bektaşî Klasikler-4*, 57; Seyyid Alizade Hasan b Müslüm, *Hızırname / Alevî Bektaşî Klasikleri -8*, ed. Baki Yaşa Altınok (Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 71-84; Kaluç, *Alevîlik İnanç - Edep - Erkan*, 31; Eğri, *Kitab-ı Cabbar Kulu Alevî-Bektaşî Klasikleri 7*, 243, 236, 529, 530; Nesîmî, *Seyyid Nesîmî Divanı'ndan Seçmeler*, 28-32; Mehmet Saffet Sarıkaya, “Alevî İnançlarında Hz. Muhammed”, *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, ed. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009), 228-240; Cenksu Üçer, “Alevî Telakkide Hz. Muhammed”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010), 321-343.

Kişisel Görüşme, 27 Haziran 2023).³⁰ Yöre Alevilerinin ifade ettiği diğer bir farklılık ise tüm peygamberler Cebrail meleği aracılığıyla Allah ile iletişim kurarken Hz. İsa, Allah'ın nefesi olduğu için aracısız olarak ona ulaşabilmektedir. Hz. İsa gibi Hz. Ali de Allah ile aracısız olarak iletişim kurmakta ve onun huzuruna aslan donunda çıkmaktadır (K21, Kişisel Görüşme, 3 Ağustos 2023).

Yöredeki Alevilerin tüm peygamberleri aynı şekilde sevip hep-sine iman etmelerine rağmen Hz. Muhammed'e karşı bakışlarının diğerlerine nazaran daha farklı olduğu görülmüştür. Öncelikle kendilerinin Hz. Muhammed'in ümmeti olmaları, onun Hz. Ali ile birlikte Alevî yolunun kurucusu olarak görülmesi ve ahirette tüm peygamberlerin nefsini düşünürken Hz. Muhammed'in ümmetini düşünüp onlara şefaathçi olacağı düşüncesi onu diğer peygamberlerden farklı kılmaktadır (K23, Kişisel Görüşme, 23 Aralık 2022).

Yöredeki Alevilerin düşüncesine göre Hz. Muhammed tüm peygamberlerden üstündür. Dedelerden birine göre Hz. Muhammed'in ruhu ile Hz. Ali'nin ruhunun Hz. Âdem'den önce yaratılması, evrenin Hz. Muhammed hürmetine var edilmesi ve Miraç olayında Hz. Muhammed'in tüm peygamberlere imam olması gibi durumlar onun üstünlüğünü gösteren delillerdir (K29, Kişisel Görüşme, 15 Haziran 2023). Ayrıca Hz. Muhammed'in soyundan geldiklerine inanılan ve Alevilerin manevi önderleri olarak kabul edilen Alevî dedelerin neredeyse tamamı; tüm peygamberleri baş tacı olarak gördüklerini, onlara iman ettiklerini söylemişlerdir. Ancak gönüllerinde kendi soylarının atası olarak ifade ettikleri Hz. Muhammed'in daha özel bir yeri olduğunu belirtmişlerdir (K4, 01 Temmuz 2023). Erzurum yöresindeki Alevîler arasında Hz. Muhammed'in ismi; genel olarak Hz. Ali ile birlikte "yâ Muhammed yâ Ali" denilerek anılır, sağ el kalbin üzerine götürülür ve baş yana doğru eğilerek tazimde bulunulur. Hz. Muhammed nübüvvetin, Hz. Ali ise velâyetin temsilcisi olarak zikredilir.

Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu kabul eden Dedelerden biri, Onun bu dini Hz. Ali'nin yardımıyla insanlara tebliğ ettiğini ifade etmiştir. Ayrıca Hz. Muhammed'in vefatıyla imâmetin Hz. Ali ve onun soyuna geçtiğini söylemiştir (K29, Kişisel Görüşme, 15 Haziran 2023). Yörede bazı Alevîler, Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin farklı bedenlere sahip olmalarına rağmen aynı nurdan yaratıldıklarına değinerek aslında onların bir olduklarına vurgu yapmaktadırlar. Bu düşüncüyü temellendirirken *Gadîr-i Hum*'da Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin bir gömlekten iki baş bir beden olarak insanların karşısına

³⁰ Burada kurban edilmek istenen peygamberin Hz. İshak'ın olduğu söylenmesine rağmen kurban duasında ve deyişlerde Hz. İsmail'in adı geçmektedir. Bu durum bize bu düşüncenin yöredeki Alevilerin genel bir düşüncesi olmadığını göstermektedir.

çıktıkları ve Hz. Muhammed'in Hz. Ali'nin elini tutarak "Etin etimdir, kanın kanımdır, bedenim bedenimdir, ruhun ruhumdur. Ali benden ben de ondanım." dediği sıkça anlatılmaktadır. (K8, Kişisel Görüşme, 25 Haziran 2023).

Erzurum Alevilerinin bir kısmı Hz. Ali'nin ilminin Hz. Muhammed'den daha fazla olduğunu, Hz. Muhammed'in bilmediği bilgilerin onda var olduğunu vurgulamışlardır. Meselâ Hz. Muhammed'in şeriat kapısına sahip olduğu ve kendisine sadece Kur'an-ı Kerim'in zahiri bilgisinin verildiğine, Hz. Ali'ye ise Kur'an-ı Kerim'in hem zahir hem de batin ilminin verildiğine değinilerek Hz. Muhammed'den daha üstün bir konuma getirildiği görülmüştür. Ayrıca Hz. Muhammed'in Kırklar Cem'inde Hz. Ali'nin sırrına ermesi ve ona "Çocukluğunu bilmeseydim sana Allah diye tapardım!" sözleriyle de bu düşüncelerini desteklemişlerdir (K20, Kişisel Görüşme, 11 Temmuz 2023).

Bazı talipler, her peygamberi gönderildikleri toplumu değiştirmeye çalışan insanlar olarak gördüklerinden onları devrimciler diye tanımlayarak şunları ifade etmişlerdir: "Dünyada en büyük devrimci ve en önemlisi son peygamber Hz. Muhammed'dir. Gönderildiği toplumda zengin ve fakirler olmak üzere insanlar sınıflara ayrılmıştı. Hatta bir kısım insanlar zengin sınıfın kölesiydi ve bunların hayvanlardan fazla bir hakkı yoktu. Ama Hz. Muhammed bu durumu düzeltmek için çok çalıştı, sosyal ve ekonomik adaleti sağlamak için insanüstü bir çaba harcadı ve sonunda başarılı oldu (K14, Kişisel Görüşme, 16 Temmuz 2023).

Peygamberlere iman konusunda genel İslami anlayışa uygun bir düşünceye sahip olan yöre Alevilerine göre peygamberlik, Hz. Adem ile başlamış ve Hz. Muhammed ile sona ermiştir. Yörede çoğunlukla Hz. Musa, Hz. Dâvûd, Hz. İsa, Hz. İbrahim ve Hz. Şit gibi peygamberlerin isimleri anılırken, özellikle dedeler, kendilerinin de soyundan geldiği son peygamber Hz. Muhammed'in tüm peygamberlerden üstün olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca bu peygamberlere gönderilen kitapların tamamına inandıklarını ve onlara büyük saygı duyduklarını belirtmişlerdir. Bu kitapların sonuncusu olan Kur'an-ı Kerim'in son ilahi kitap olduğunu, bu kitabın zahiri ve batını anlamının olduğunu ifade etmişlerdir.

2.4. Ahirete İman

İnsanlar için ölümden sonra yeniden dirilmekle başlayacak ve sonsuza kadar devam edecek olan ahiret inancı, Alevi düşüncesinde önemli bir yer tutmaktadır. Alevilerin temel yazılı kaynaklarından

Hacı Bektaş-i Velî *Velayetnâmesi*'nde ahiretle ilgili kavramlara değinilmekte,³¹ ahiretteki yaşam ile dünya hayatı arasında doğrudan bir ilişki olduğu ve dünyada yapılan amellerin karşılığının ahirette görüleceği vurgulanmaktadır.³² Benzer vurguların yapıldığı *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*'nda ise ahirette kurtuluşa ermenin temel yolunun Hz. Peygamber'in soyuna biat etmekle mümkün olduğu ifade edilmektedir.³³ Aleviliğin bazı yazılı kaynaklarında ölümle başlayacak olan ahiret hayatına kuvvetli bir vurgunun olduğu, bazen de ahiret hayatıyla ilgili ayrıntılara girildiği görülmektedir.³⁴

Ahiret inancının klasik Alevî yazılı kaynaklarında var olduğunun belirtilmesine rağmen, günümüz yazarlarının bazılarının bu konuda farklı düşüncelere sahip olduğu görülmüştür.³⁵ Bunlardan biri ruhun kemâle erene kadar farklı evrelerden geçmesi, cisimler ve bedenler arasında dolaşması anlamına gelen devir (don/kalıp değiştirme) veya ruh göçü inancıdır.³⁶ Don değiştirme inancına göre kişi; bu dünyada yaptığı iş ve amellere göre başka bir insanın, hayvanın veya bir bitkinin kalıbına girerek yaşamına devam eder.³⁷ Ölen insan iyi biriyse dünyaya tekrar iyi bir insanın bedeninde, kötü bir kişiyse zararlı veya kötü bir canlının bedeninde geri döner.³⁸

Ahirete iman konusunda yöre Alevîlerinin çoğunlukla genel İslami anlayışa uygun bir inanca sahip oldukları görülmüştür. Buna göre; ahiret dünya hayatı boyunca yapılan tüm eylemlerin karşılığının ödeneceği bir yerdir. Dünya hayatı ise ahiret hayatının tarlası gibidir.

³¹ Duran, *Velayetname Alevî Bektaşî Klasikler-4*, 581.

³² Duran, *Velayetname Alevî Bektaşî Klasikler-4*, 557, 581, 617.

³³ Bozkurt, *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, 33.

³⁴ Bozkurt, *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, 32, 34, 16, 17, 47; Bkz. Dede Baba, *Demir Baba Velayetnamesi*, 75,76, 107, 119, 131; *Kitab-ı Cabbar Kulu Alevî-Bektaşî Klasikleri 7*, 86,94, 152, 164, 480, 488; Şahin, *Virani Divanı*, 58, 142; Nesîmî, *Seyyid Nesîmî Divanı'ndan Seçmeler*, 60, 62, 63, 110, 117.

³⁵ Nejat Birdoğan, *Alevîlik Anadolu'nun Gizli Kültürü* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2019), 16; Ayrıca bkz. İbrahim Arslanoğlu, "Alevilikte temel inanç unsurları ve pratikler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi 7/20* (2013), 33-34.

³⁶ Birdoğan, *Anadolu Aleviliği'nde Yol Ayrımı*, 375-376; Bu konuyla ilgili ayrıca bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 82, 191; Kaluç, *Alevîlik İnanç - Edebiyat - Erkan*, 85-92; Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006), 132-133.

³⁷ Yörükân, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, 132-133.

³⁸ Er, *Direnen Kültür / Anadolu Aleviliği*, 239; Ayrıca bkz. Erdoğan Çınar, *Alevîliğin Gizli Tarihi Demirin Üstünde Karınca İzi* (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2011), 80-81.

Ahirete iman etmenin insanın davranışlarına büyük etkisi bulunmakta, yapılan her türlü iş ve davranışın karşılığını göreceği fikri, insanların bu dünyada daha dikkatli davranmasını sağlamaktadır (K10, Kişisel Görüşme, 6 Temmuz 2023).

Ahirette Allah, Muhammed, Ali'nin sahibi olduğu ulu divanın kurulacağı, sevap ve günahların mizan terazisinde tartılacağı, bunun sonucunda insanların şeriat köprüsünden (sırat köprüsü) geçerek cennet veya cehenneme gideceği belirtilmektedir. Ayrıca Hz. Muhammed (s.a.v) ve Ehl-i beyt'in Müslümanlara şefaathane olacağı, Allah'ın bu şefaathane sebebiyle kul hakkı dışında Müslümanları affedeceği vurgulanmaktadır (K1, Kişisel Görüşme, 30 Haziran 2023).

Bunun yanında yaygın olan inançtan farklı düşünen dede ve taliplerin olduğu da göze çarpmaktadır. Bu düşünceye sahip olan kişiler ahiret inancını tamamen reddetmekte ve şunları aktarmaktadırlar: "Ahiret ve aşamaları bu dünyada insanların kurallara uygun şekilde yaşamaları için bazı insan veya yöneticiler tarafından kurgulanmış gerçek dışı şeylerdir. Çünkü insanlar da tabiattaki diğer canlılar gibi var olur, yaşar ve sonunda ölümlerini ilk yarattıkları madde olan toprağa dönüşürler." (K31, Kişisel Görüşme, 2 Ağustos 2023). Benzer şekilde hayatın bu dünya ile sınırlı olduğunu söyleyen bazı Aleviler, cennet ve cehennem ahirette değil bu dünyada olduğunu düşünmektedirler. Bu inancı taşıyanlara göre, kişi bu dünyada güzel, mutlu ve iyi bir insan olarak yaşıyorsa zaten cenneti yaşıyor demektir. Kötü işlerle meşgul olup topluma zararlı işler yapıp kendisini ve çevresini üzecek ve rahatsız edecek işlerle meşgul oluyorsa o kişi de cehennemi yaşıyor demektir (K17, Kişisel Görüşme, 07 Temmuz 2023).

Yörede ahiret inancıyla yakından ilgili olan ve çokça kullanılan önemli bir kavram da "don değiştirmedi." Bu düşüncenin özellikle kırsal kesimlerde daha fazla görüldüğü söylenebilir. Yöre Alevilerinde ölüm kelimesi asla kullanılmaz. Bunun yerine ölen kişi için "Hakka yürüdü." veya "don değiştirdi." terimleri kullanılır. Yöre Alevilerinin bir kısmına göre ölen kişinin ruhu bu dünyada yaptığı amellere göre farklı kalıplara girmektedir. Hakka yürüyen kişi eğer bu dünyada diğer insanların razı olduğu iyi bir insan olarak yaşamışsa onun ruhu yine iyi bir insanın kalıbına girerek yaşamına devam eder. Kötü bir hayat sürmüş ve insanların hakkına girmiş biriyse o kişinin ruhu yaptığı kötülüklerin cezasını çekmesi için kötü bir hayvan veya acı çekecek bir bitki kalıbına girerek yaşama devam eder (K29, Kişisel Görüşme, 15 Haziran 2023). Bu inançla ilgili yöre Alevileri tarafından birçok örnek anlatılmaktadır. Anlatılan bu örneklerde günahkâr insanların ruhlarının çoğunlukla at, eşek ve köpeğe geçtiği ve bu şekilde cezalarını çektikleri söylenir. Bu durumda olan kişileri dedelerin bazen tanıdığı ve dua ederek onları bu durumdan kurtardığı da

ifade edilmektedir (K28, Kişisel Görüşme, 12 Nisan 2022). Bazı Alevî dedeleri, Hz. Ali'nin her zaman farklı donlarda insanlar arasında yaşamaya devam ettiği ve bazen de bu durumun aşikâr olduğunu belirtmektedirler. Mesela Hz. Ali, Hacı Bektaş Velî donuna girerek yaşamış ancak bu durum o zamanın insanları tarafından aşikâr olmuştur (K3, Kişisel Görüşme, 27 Haziran 2023).

İnsanların öldükten sonra ruhlarının farklı bir beden veya kalıpta hayata devam ettiği fikrine yöredeki bazı Alevîler şiddetle karşı çıkmakta, bu fikrin Alevî düşüncesine ve İslami inanca uymadığı ifade edilmektedir. Ayrıca Hz. Ali'nin ruhunun farklı donlarda Hz. Muhammed'in döneminden sonra da yaşadığı hatta Hacı Bektaş-ı Velî'nin aslında Hz. Ali olduğu düşüncesi de toplumun büyük bir kısmı tarafından reddedilmektedir (K14, Kişisel Görüşme, 16 Temmuz 2023).

Netice olarak yöredeki Alevîlerin büyük çoğunluğunda güçlü bir ahiret inancının olduğu, bu dünyada yapılan amellerin karşılığının ahirette mutlaka alınacağı inancı hâkimdir. Yöre Alevîlerine göre ahirette kişinin durumunu belirleyecek amel ise insanların birbirlerine karşı davranışları, hak, hukuk ve adalet konularına karşı hassasiyetleri olacaktır. Az sayıda da olsa ahiret inancını kabul etmeyen, cennet ve cehennem bu dünyada olduğunu ifade eden Alevîler de bulunmaktadır. Ayrıca yöre Alevîleri arasında ahirete imanla birlikte özellikle kötü insanların ruhunun bazı hayvanlara geçtiğiyle ilgili bir düşüncenin olduğu da görülmüştür.

2.5. Kadere İman

Alevî yazılı kaynaklarında ve deyişlerinde rızık, ecel, ömür gibi konuların Allah tarafından bilinip takdir edilmesi, cem töreninde “kazaya bağlanıp kadere razı oldun mu” sorusunun yer alması, Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit olacağına hem kendisi hem de Hz. Peygamber tarafından bilinmesi gibi kabuller Alevîlerdeki kader inancının varlığı noktasında önemlidir.³⁹ Alevî olarak bilinen gruplarda ortak bir kader anlayışından söz etmek zor olsa da çoğunluğa göre kader Allah'ın ilmi, insanın ise iradesi olarak kabul edilmektedir. Ülkemizde yaşayan Alevîlerin kader inancı konusunda hayır ve şerrin yaratıcısı olarak Allah'ın kabul edilmesi noktasında genel İslami anlayıştan farklı düşündükleri görülmektedir. Onlara göre hayrın yaratıcısı Allah, şerrin yaratıcısı ise insanın kendisidir.⁴⁰ Şerrin yaratıcısı olarak Allah'ı kabul etmek kişiyi yaptığı kötü amelinden sorumlu tutmamak

³⁹ Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik*, 290.

⁴⁰ Ahmet Turan - Metin Bozkuş, “Günümüzde Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevîlerde İnanç Esasları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/25 (2007), 15-35.

ve kötülüğü Allah'a havale etmektir ki, Alevilikte bu düşünce iman-sızlık olarak ifade edilmektedir.⁴¹

Erzurum ve çevresinde yaşayan Aleviler kader inancını daha çok "alın yazısı" olarak telakki etmektedirler. Ancak aralarında kader inancı hakkında tam bir birlikteliğin olduğu söylenemez. Erzurum'da yaşayan Alevilerin büyük çoğunluğu kader inancına sahiptirler. Yörede genellikle yaşı ilerlemiş ve kırsal kesimde yaşayan Alevilerin büyük çoğunluğuna göre kader, tamamen Allah'ın insanlar için belirlediği bir hayattır ve insanların yaşanan bu hayata hiçbir etkisi yoktur. Bu düşünceye sahip olan Aleviler, kadere inanmanın farz olduğunu belirterek, kişinin anne rahmine düştüğü anda başına gelecek her şeyin onun alınına yazıldığını ve o kişinin yazılan bu kadere hiçbir şekilde müdahale edemediğini vurgulamaktadırlar (K4, Kişisel Görüşme, 01 Temmuz 2023).

Yöre Alevilerinde görülen diğer bir kader anlayışı ise asıl sorumluluğun ve tercihin insanda olduğu düşüncesidir. Bu düşüncede olanlar teslimiyetçi ve sorumluluk almayan bir kader anlayışını reddetmektedirler. İnsanın evrendeki en değerli varlık olduğunu, Allah'ın ona kendi ruhundan üfleyip kutsal bir nitelik kattığını, onu akıl ve iradesiyle yeryüzünün yöneticisi yaptığını ifade ederler. Bundan dolayı insanın yaptığı iş ve eylemlerinden kendisinin sorumlu olacağını belirtirler (K31, Kişisel Görüşme, 20 Aralık 2022).

Sorumluluğun insana ait olduğunu düşünen yöredeki dede ve taleplere göre Allah bu dünyada en güzel varlık olarak insanı yarattı, ona akıl ve irade vererek mesuliyet yükledi. İnsanlar ahirette yaptığı her şeyden, sahip oldukları bu iradeden dolayı hesaba çekilecektir. Aksi halde insanların tercih hakkının olmaması onların hesaba çekilmesini anlamsız hale getirecektir. Ancak bu dünyada kişinin gücünün yetmediği Allah'ın karar verdiği durumlar da vardır. Meselâ kişinin cinsiyeti, anne ve babasının kim olacağı, doğduğu coğrafya ve yaşayacağı ömür süresi insanoğlunun iradesinin dışında olan durumlardır. Ayrıca insanlara hiçbir tercih hakkı tanımadan kendisinin yazdığı bir alın yazısından dolayı onları cennete veya cehenneme koymasının Allah'ın adaletine uygun olmayacağı ifade edilmiştir." (K1, Kişisel Görüşme, 30 Haziran 2023).

Yöre Alevileri içerisinde az da olsa kader inancını reddedenler de bulunmaktadır. Bu düşünceye sahip olan Aleviler, kader inancının hem tarihte hem de günümüzde bazı kişi ve gruplar tarafından kendi menfaatleri doğrultusunda kullanıldığını belirtmektedirler. Geçmişte Ehl-i beyt'e ve onların soyuna yapılan haksızlıkların ve cinayetlerin

⁴¹ Yeşilyurt, "Alevi-Bektaşiliğin İnanç Boyutu", 13-30.

sorumluluğundan kurtulmak isteyen kişiler “Hayır ve şer Allah’tandır.” sözünü ortaya atmışlardır. Böylece yaptıkları tüm kötülük ve zulümlerin sebebini Allah’ın yazgısı olarak göstermekte ve kendilerini temize çıkarmaya çalışmaktadırlar (K16, Kişisel Görüşme, 20 Haziran 2023). Benzer şekilde dünyada nefesine uyararak veya farklı sebeplerden dolayı haram ve yasak olan işler yaparak günahkâr olanlar, suçu kadere atıp kendilerinin suçsuz olduklarını ifade etmektedirler (K14, Kişisel Görüşme, 16 Temmuz 2023).

3. Ehl-i Beyt, Tevellâ ve Teberrâ Anlayışı

Aleviliğin temel kabullerinden biri olan ve Kur’an-ı Kerim’de peygamberin yakınlarını tanımlayan Ehl-i beyt’e (el-Ahzâb 33/33), Alevî yazılı kaynaklarında aşırı derecede sevgi beslendiği ve onların çokça yüceltildiği görülmektedir.⁴² Bu kaynaklara göre Allah, Ehl-i beyt’i (Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin) tüm yaratılmışlardan önce ve hepsinden üstün yaratmış ve onlara nurundan özel bir parça vermiştir.⁴³ Emevî zulmünden kaçan bu kutsal topluluk mensupları, Horasan bölgesindeki Türk kavimleri ile kaynaşarak Aleviliğin temelini oluşturan kültür-din birleşmesini meydana getirmiştir.⁴⁴

Alevî düşüncesinde Ehl-i beyt ve onların soyundan gelenleri sevmek anlamındaki *tevellâ* ve onları sevmeyenleri sevmemek anlamına gelen *teberrâ* kavramları önemli bir yer tutmaktadır.⁴⁵ *Tevellâ* ve *Teberrâ* kavramları Şii-İmamî düşünceden farklı olarak Alevî geleneğinde, Hz. Peygamberin ashabına lanet okuma şeklinde olmayıp daha çok Ehl-i beyt’i sevmek ve onları sevdirmeye yönelik çabalar olarak ifade edilir.⁴⁶ Ayrıca Alevîlerde On İki İmama büyük saygı ve hürmet duyulmasına rağmen Şii düşüncede olduğu gibi imamların masumiyeti düşüncesi bulunmamaktadır.⁴⁷ Alevî yazılı kaynaklarının birçoğunda yer verilen *tevellâ* ve *teberrâ* ile ilgili olarak Hz. Muhammed’in Hz. Ali hakkında söylediği “Seni ancak mümin olanlar sever, senden

⁴² Sönmez Kutlu, *Alevilik - Bektaşilik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 24.

⁴³ Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, 160.

⁴⁴ Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, 73.

⁴⁵ Mehmet Eröz, *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 35.

⁴⁶ Kutlu, *Alevilik - Bektaşilik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safi*, 169.

⁴⁷ Kaluç, *Alevilik İnanç - Edep - Erkan*, 69.

ancak münafık olanlar nefret eder.”⁴⁸ hadisi bu kavramların önemini açıkça ortaya koymaktadır.⁴⁹

Bazı Alevî yazarlar *tevellâ* ve *teberrâyı* Alevî ve Bektaşî inancının temel inanç ve ibadet esaslarından biri olarak kabul etmektedirler. Kaya, *tevellâ* ve *teberrâ* kavramlarının Kur’an’da geçtiğini ve Allah’ın emri olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Kur’an’da *meveddet* olarak geçen *tevellâ* Hz. Muhammed ve onun Ehl-i beyt’ini sevmek, onlara hürmet göstermek ve onların yolundan gitmektir. *Teberrâ* ise Ehl-i beyt’i sevmeyenleri sevmemek, onlardan uzak durmak ve onlara lanet etmektir.⁵⁰ *Tevellâ* ve *teberrâ* kavramlarının kökeninin tasavvufla ilgili olduğunu düşünen Birdoğan, Yesevîlikte var olan şeyhi seven ve ona dostluk edene dost olmak, şeyhi sevmeyen ve ona düşmanlık eden kişilere de düşmanlık etmek ilkesinin Alevîlikte yerini *tevellâ* ve *teberrâ* kavramlarına bıraktığını ifade etmiştir.⁵¹ Alman yazar Dierl, Ali sevgisi olarak ifade edilen *tevellâyı* sosyal, demokratik ve hümanist bir toplum anlayışına kavuşmak için verilen bir mücadele olarak tanımlamaktadır. Ali düşmanlığı olarak ifade edilen *teberrâ* ise bazı toplumların aşağılanmasına, hakir görülmesine ve baskı altında kalmasına karşı çıkmak için verilen mücadeleyi anlatan kavramdır.⁵²

Erzurum yöresinde yaşayan Alevîlerde Ehl-i beyt anlayışı önemli bir yer tutmaktadır. Yörede Sünnî ve Alevîler arasında Ehl-i beyt’in kimlerden oluştuğu hakkında görüş ayrılıkları olduğu gibi, Alevîlerin kendileri arasında da bu konuda farklılıklar görülmektedir. Çoğunlukla Ehl-i beyt Hz. Muhammed’in ailesi olarak ifade edilmektedir (K22, Kişisel Görüşme, 23 Haziran 2023). Fakat bu düşüncenin yanında Ehl-i beyt, Hz. Ali’nin soyu, on iki imam ve onların soyundan gelen dedeler olarak da ifade edilmektedir (K6, Kişisel Görüşme, 15 Temmuz 2023). Ayrıca tüm Alevîleri Hz. Muhammed ve Hz. Ali’nin soyundan geldikleri için Ehl-i beyt kabul eden Alevîler de bulunmaktadır (K30, Kişisel Görüşme, 05 Temmuz 2023). Fakat bazı Alevîler ise bu düşüncenin tam tersini iddia etmektedirler. Bu düşünceye sahip olan kişilere göre Ehl-i beyt Hz. Muhammed ve onun soyundan gelenlerdir. Ancak kendilerinin Türk olduklarını ve Ehl-i beyt’le herhangi bir kan bağlarının olmadığını belirtmektedirler. Buna rağmen

⁴⁸ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi Tirmizî, *el-Câmiü'l-Kebir: Câmiü's-Sahih: Sünenü't-Tirmizî*, ed. Beşşâr Avvâd (Beyrut, ts.) “Menâkıb”, 61.

⁴⁹ Hüseyin Dedekargınoğlu, “Alevîlikte *Tevellâ* ve *Teberrâ* Kavramları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 93 (2020), 163-192.

⁵⁰ Kaya, *Alevî-Bektaşî Erkânı, Evrâdı ve Edebiyatı*, 167-168.

⁵¹ Birdoğan, *Anadolu Alevîliği’nde Yol Ayrımı*, 143.

⁵² Anton Jozef Dierl, *Anadolu Alevîliği*, çev. Fahrettin Yiğit (İstanbul: Ant Yayınları, 1991), 121.

Ehl-i beyt'e gönülden bağlı olduklarını ve onların yolundan gittiklerini ifade etmektedirler (K31, Kişisel Görüşme, 2 Ağustos 2023).

Dedelerden biri, Ehl-i beyt'i "Pençe-i Âl-i Abâ" altında olan beş kişi olarak ifade etmektedir. Bu kişilerin nurdan yaratıldığını, onları günahahtan korunmuş tertemiz bir nesil olarak tanımlamaktadır (K5, Kişisel Görüşme, 03 Temmuz 2023). Başka bir dede ise şunları aktarmıştır: "Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v.), Hz. Aliyyül Murtaza, Hz. Fatımatüz-Zehra, Hz. İmam Hasanü'l Mücteba ve Hz. İmam Hüseyin-i Deşti Kerbela *Pençe-i âl-i Aba'nın* altında olan ve Ehl-i beyt'i oluşturan kişilerdir. Seçilmiş olan bu kişiler insanların en hayırlıları olup İslam dinini tebliğ etmek ve Müslümanlara önder olmak için Allah tarafından görevlendirilmişlerdir. Ehl-i beyt'ten sonra İslam'ı yayma ve Müslümanlara önderlik etme görevleri bunların soyu olan on iki imama verilmiştir. Ancak Emeviler ve Abbasiler on iki imamın on birini şehit etmişlerdir, son imam olan Muhammed Mehdi ise sır olmuştur. Bunlardan sonra bu kutsal görev Hz. Muhammed ve on iki imamın soyundan gelen ocak sahibi dedelere verilmiştir." (K9, Kişisel Görüşme, 04 Temmuz 2023).

Dedelerden biri Ehl-i beyt'i oluşturan Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in aynı nurdan yaratıldıklarını ve hepsinin bir olduklarını ifade etmiştir. Ayrıca bu kişilerin bir gömlek altına girip beş baş, bir beden şeklinde insanlara göründüklerini belirtmiştir (K20, Kişisel Görüşme, 11 Temmuz 2023).

Alevilikte önemli bir yeri olan *tevellâ* ve *teberrâ* kavramları yöre Alevileri tarafından çok fazla bilinmemekle beraber bu kavramların taşıdıkları anlam itibariyle önemli bir yeri olduğu görülmüştür. Bu kavramların taşıdığı anlamlarla ilgili dedelerden biri; Hz. Muhammed ve onun ailesini sevmenin Alevilik yolunun temeli olduğunu ifade etmiştir. Aksi bir düşünceye sahip olan kişilerin hem Müslümanlığına hem de Aleviliğine şüphe ile bakılacağını vurgulamıştır (K3, Kişisel Görüşme, 27 Haziran 2023).

Farklı bir bakış açısına sahip olan bir dede ise bu kavramlara yüklenen anlamın İslami düşünceye uygun olmadığını, çünkü Hz. Muhammed'in dışındaki diğer Ehl-i beyt mensuplarını sevmenin dinî bir zorunluluk taşımadığını, dolayısıyla herkesin özgür olduğunu ifade etmiştir (K16, Kişisel Görüşme, 20 Haziran 2023). Şimşek ise *tevellâ* ve *teberrâ* kavramlarının Alevilikle bir bağının olmadığını, bunların Safevilerin etkisiyle Anadolu Alevilerinin düşünce dünyasına sokulduğunu belirtmiştir (K13, Kişisel Görüşme, 6 Temmuz 2023).

Yöre Alevileri arasında Ehl-i beyt inancının önemli bir yeri olmasına rağmen kimlerin Ehl-i beyt'ten olduğu konusunda bir kafa karışıklığı görülmüştür. Yörede çoğunlukla Hz. Muhammed (s.a.v.), Hz.

Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin Ehl-i beyt olarak ifade edilmektedir. Bununla birlikte Hz. Ali ve onun soyundan gelenler, On İki İmam ve onların soyundan geldiğine inanılan dedeler ve tüm Alevileri de Ehl-i beyt olarak kabul eden Aleviler de bulunmaktadır. Tevellâ ve teberrâ anlayışı noktasında yöre Alevileri Hz. Ali ve onun soyundan gelenleri çok sevdiklerini ifade ederek büyük saygı duymaktadırlar. Diğer halifelerle ilgili olarak herhangi bir nefret veya hakaret söyleminde bulunmadıkları, aksine halifeleri peygamberin arkadaşları olarak gördükleri ve onları hürmetle andıkları tespit edilmiştir. Sadece ilk halifenin Hz. Ali olmamasıyla ilgili olarak bazı sitemlerde buldukları görülmüştür.

Sonuç

Yaşadıkları coğrafya ve etnik kökenlerine göre önemli farklılıklara sahip olan Alevî geleneğe mensup zümreler arasında inanç esaslarıyla ilgili bazı farklı yorumların olduğu tespit edilmiştir. Erzurum yöresinde yaşayan Alevîler arasında Allah'a iman, inanç esaslarının temelinde yer almaktadır. Ancak literatürdeki klasik düşünceden farklı olarak tevhid anlayışı, Hak-Muhammed-Ali kavramıyla ifade edilmektedir. Hak-Muhammed-Ali düşüncesindeki Hak ile Allah inancı, Muhammed ile nübüvvet inancı ifade edilmektedir. Ali kavramı ise velâyetin sahibi ve on iki imamın ilki olarak kabul edilse de bazen aşırı düşüncelerin olduğu görülmüştür.

Meleklerle ilgi yöredeki Alevîler arasında genel İslamî anlayışa paralel bir düşünce olsa da Kur'an-ı Kerim'le ilgili bazı farklı yorumları sürülmektedir. Kur'an-ı Kerim'in bir kısmının tahrifi veya değiştirildiği, Kur'an'ın batinî bir anlamının olduğu ve bunu da ancak Ehl-i beyt soyundan gelenlerin bileceği gibi yorumlar bunlara örnek verilebilir. Yöre Alevileri, ahiret ve aşamaları olan kıyametin, mahşerin, cennetin, cehennemine olduğuna ve dünyada yapılan her işin karşılığının burada ödeneceğine inanırlar. Bu düşünceden farklı olarak az da olsa ahiretin varlığını kabul etmeyenlerle beraber *don değiştirme* olarak bilinen ruhun öldükten sonra başka insanların veya hayvanların bedeninde yaşamına devam ettiğini düşünen kişiler de bulunmaktadır. Yöredeki Alevîler kader anlayışını ise bir alın yazısı olarak kendilerine özgü bir şekilde yorumlamaktadırlar. Bu zengin inanç sistemi, Erzurum'daki Alevî topluluğunun kimliğini şekillendiren önemli bir unsur olarak varlığını sürdürmektedir.

Kaynakça

- Altıntaş, Ramazan. "Alevî-Bektaşî Geleneğinde Allah Tasavvuru". *Türk Kültürü ve Hacc Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 1/5 (2007), 737-748.
- Arslanoğlu, İbrahim. "Alevilikte temel inanç unsurları ve pratikler". *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 7/20 (2013), 33-134.
- Birdoğan, Nejat. *Alevilik Anadolu'nun Gizli Kültürü*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2019.
- Birdoğan, Nejat. *Anadolu Aleviliği'nde Yol Ayırımı*. İstanbul: Mozaik Yayınları, 1995.
- Bozkurt, Fuat (ed.). *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2005.
- Bozkuş, Metin. *Sivas Aleviliği*. Sivas: Fakülte Kitabevi, 2006.
- Çelik, Hasan. "Halil Öztoprak (2012). Kur'an'da Hikmet Tarihte Hakikat ve Kur'an'da Hikmet İncil'de Hakikat". *Journal of Alevism-Bektashism Studies* 26 (2022), 287-294.
- Çınar, Erdoğan. *Aleviliğin Gizli Tarihi Demirin Üstünde Karınca İzi*. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2011.
- Dedebaba, Bedri Noyan. *Demir Baba Vilayetnamesi*. İstanbul: Can (adil Ali Atalay) Yayınları, 1976.
- Dedekargınoğlu, Hüseyin. "Alevilikte Tevellâ ve Teberrâ Kavramları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 93 (2020), 163-192.
- Dierl, Anton Jozef. *Anadolu Aleviliği*. çev. Fahrettin Yiğit. İstanbul: Ant Yayınları, 1991.
- Duran, Hamiye (ed.). *Velayetname Alevi Bektaşî Klasikler-4*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Eğri, Osman (ed.). *Kitab-ı Cabbar Kulu Alevi-Bektaşî Klasikleri 7*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Er, Piri. *Direnen Kültür / Anadolu Aleviliği*. İstanbul: Detay Yayınları, 2006.
- Eröz, Mehmet. *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmamiyye Şiası*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1984.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.
- Güngör, Özcan. "Alevi-Bektaşilikte Tanrı Algısının Sosyolojik Boyutları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 271-296.
- Kaleli, Lütfi. *Binbir Çiçek Mozaiği Alevilik*. İstanbul: Can Yayınları, 2003.

- Kaluç, Şenol. *Alevilik İnanç - Edep - Erkan*. Ankara: Elips Kitap, 2023.
- Kaplan, Doğan. *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Kaya, Ali. *Alevilik ve Dersim Üzerine Seçme Yazılar*. İstanbul: Yaz Yayınları, 2012.
- Kaya, Haydar. *Alevi-Bektaşî Erkânı, Evrâdı ve Edebiyatı*. İstanbul: Engin Yayıncılık, 1993.
- Kutlu, Sönmez. *Alevilik - Bektaşîlik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Melikoff, Irene. *Uyur İdik Uyardılar / Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları, 2019.
- Müslüm, Seyyid Alizade Hasan b. *Hızırname / Alevi Bektaşî Klasikleri* -8. ed. Baki Yaşa Altınok. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Nesimî, Seyyid. *Seyyid Nesimî Divanı'ndan Seçmeler*. ed. Kemâl Edip Kürkçüoğlu. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Aleviliğin Tarihsel, Sosyal Tabanı İle Teolojisi Arasındaki Problemine Dair". *Tarihî Ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşîler Nusayrîler*. 385-398. Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 28. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999.
- Özdemir, Ali Rıza. *A Dan Z Ye Alevilik*. Ankara: Kripto Yayınları, 2020.
- Özdemir, Ali Rıza. *Aleviliğin Yazılmayan Tarihi*. Ankara: Kripto Basın Yayın, 2020.
- Öztürk, Mustafa. "Alevilerin Kur'an tasavvuru üzerine". *İslamiyat VI* 3 (2003), 55-70.
- Rençber, Fevzi. "40 Soruda Adıyaman'da Geleneksel Alevilik". *ürk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 56 (2010), 395-405.
- Rençber, Fevzi. "Alevî Ocakzâdelerin Problemleri ve Çözüm Önerileri". *The Journal of Academic Social Science Studies VI/4* (2013), 681-692.
- Rençber, Fevzi. *Hak Muhammed Ali Aşkî-Adıyaman Alevileri*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2016.
- Rençber, Fevzi. "Niyazi Arslan Dede ile Adıyaman'da Alevilik Üzerine". *The Journal of Academic Social Science Studies VI/3* (2013), 547-569.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. "Alevi İnançlarında Hz. Muhammed". *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü*. ed. Ahmet Yaşar Ocak. 228-240. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı*. İstanbul: Post Yayınevi, 2016.

- Şahin, Hüseyin. *Virani Divanı*. İstanbul: Hünkar Basım Yayıncılık, 2012.
- Teber, Ömer Faruk. *Bektaşî Erkannamelerinde Mezhebi Unsurlar*. İstanbul: Aktif Yayınevi, 2008.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi. *el-Câmiü'l-Kebîr: Câmiü's-Sahih: Sünenü't-Tirmizî*. ed. Beşşâr Avvâd. IV Cilt. Beyrut, Beyrut, Darü-r Risaletü'l-Alemiyye, 2010.
- Turan, Ahmet - Bozkuş, Metin. "Günümüzde Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevilerde İnanç Esasları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24-25 (2007), 15-35.
- Üçer, Cenksu. "Alevî Telakkide Hz. Muhammed". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010), 321-343.
- Üçer, Cenksu. *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Üzüm, İlyas. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- Yeşilyurt, Temel. "Alevi-Bektaşîliğin İnanç Boyutu". *İslâmiyât* VI/3 (2003), 13-30.
- Yıldırım, Rıza. *Geleneksel Alevîlik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Yıldız, Harun. *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Anadolu'da Aleviler ve Tahtaclar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.
- Zelyut, Rıza. *Öz Kaynaklarına Göre Alevîlik*. İstanbul: Yön Yayıncılık, 1992.

Extended Summary

The fundamental beliefs that form the basis of Alevi thought have their real source in the Islamic foundation. Nevertheless, it is very difficult to speak of a homogeneous belief structure for Alevism in general. Because Alevism, which is based on oral culture, has become a heterogeneous structure by incorporating the beliefs it has brought from the past and the belief elements it has encountered in different times and places. We see this change also in the basic written sources of Alevism. For example; while the phenomenon of the 'forties' is not mentioned in the Miraj incident, which is included in writings such as the Velâyetnâme and Fütüvvetnâme, this incident is explained in detail in later sources.

In the Velâyetnâme of Hacı Bektaş Veli, which is one of the main sources of Alevism, faith is in the first place of the Sharia gate, which is the first of the four gates. It is seen that the principles of Islamic

faith, such as belief in Allah, prophets, angels, books, afterlife and destiny, are mentioned from time to time in the work, and these subjects are similar to the general idea of Islamic faith. In the Commandments, which is another important type of literature, other principles of faith, especially the understanding of Hak-Muhammad-Ali, can be found.

In order to reveal the belief structure of Alevi society, which is based on a religious understanding and lifestyle, it is necessary to understand the broad and flexible basis on which it is based. It is quite difficult to describe the world of beliefs Alevism, which has existed from the tenth century to the present day and is visible in a wide geographical area stretching from Central Asia to the Balkans. One of the reasons for this is that Alevism is based on an oral culture and has a syncretic structure that bears traces of different beliefs such as Gnostic and Neoplatonist, Manichean, Buddhist, Judeo-Christian and especially the old Turkish religion that existed before Islam and was infiltrated by Sufism. Another important factor is that it contains some sectarian elements in the Islamization process. Another difficulty in understanding this structure is that the Alevi tradition is a gradual approach that brings together elements that emerged in different times and places.

Since Alevism, which manifests itself religiously, politically, anthropologically and culturally in Anatolian lands, does not have a written and systematic theology, Alevi communities have had different beliefs and cultures. Field studies are important in order to accurately depict Alevism, which is a certain segment of our society, has a heterogeneous structure and can vary from region to region and even from region to region.

Using Erzurum as an example, our study examines the stages of development and change of Alevi communities in the historical process; it is an article that aims to understand the processes and explain the present by using scientific methods and techniques and based on the approaches of the discipline History of Islamic Sects. In this context, the problem of the research is; The aim of this study is to reveal how the Alevis of Erzurum region perceive their beliefs within the developing and changing social structure.

Our study is limited to Erzurum province and its surroundings, which is characterized by its unique, social and cultural structure. Therefore, the issues Alevi's principles of faith identified in this research include Alevis living within the borders of Erzurum province. The results obtained are valid for Alevis living in the Erzurum region and do not include all Alevis living in different regions of Turkey.

This study, which aims to reveal the belief structures of Alevis living in the Erzurum region, was designed according to the problem situation using the ethnography method, which is one of the qualitative research designs. This study was conducted from an ethnographic perspective to describe the beliefs and behaviors of Alevis living in the Erzurum region through participant observation and in-depth interviews.

In the study, a field research was conducted to reveal the belief structures of the Alevis living in the Erzurum region. The study group of our research consists of Alevis living in Erzurum province, district and villages. The study was conducted in 9 identified districts (Aşkale, at, Hınıs, Horasan, Kprky, Olur, Pasinler, şenkaya, Tekman) and 20 villages. A semi-structured interview form was applied to the study group and questions and answers were recorded.

As a result, our religion is Islam, our book is the Quran and our prophet is Hz. It can be said that the most important problem between the Alevi community, historically known as Kızılbaş, and modern Alevi community, who call themselves Muhammad Mustafa (pbuh) and are devoted to their homeland and nation, and other religious groups, is the prejudice that arise from not knowing each other. In the light of academic studies, steps should be taken with the support of the state, to eliminate prejudices among religious groups and ensure unity through common denominators. In addition, it should not be forgotten that in order to understand Alevism properly, its rich oral culture as well as its written sources and cultural elements should be taken into consideration as reference points in research. Academics have an important responsibility in researching and revealing every aspect of Alevism, which is a social reality of our Turkey, through various qualitative and quantitative studies that examine Alevism from different aspects.

Hicrî Dördüncü Asırda Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at'in Vasıflarının Belirlenmesinde Hanefî-Mâtürîdîliğin Etkisi: (Hakîm Es-Semerkandî Es-Sevâdü'l-A'zam Örneği)

The Influence of Hanafî-Mâtürîdism on the Determination of the Qualities of Ahl al-Sunnah wa'l-Jamâ'ah in the Fourth Century: (The Example of al-Ĥakîm al-Samarqandî's al-Sawâd al-A'zam)

Mustafa KESKİN* – Hatice TEBER**

Öz

Hicrî dördüncü asırda Semerkant bölgesinde Sevâdü'l-A'zam adı verilen ana kitle dışındaki mezhep mensuplarının ortaya attığı iddiaların meydana getirdiği hurafe ve bid'atlerin her geçen gün toplumda yayılması, "büyük çoğunluğun" yani Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at'in vasıf ve ilkelere belirlenmesi zaruretini ortaya çıkarmıştır. Sâmânîler'in davetiyle çok sayıda Hanefî uleması bölgeye gelerek Semerkant ve civarında eğitim-öğretim faaliyetlerini başlatmıştır. Böylelikle Hanefîlik, bölgede etkili bir mezhep haline gelmiştir. Ancak Mu'tezile, Şîlik, Hâricîlik ve Mürcîlik gibi diğer mezhep ve fırkaların etkileri de devam etmiştir. Dönemin Sâmânî emiri İsmail b. Ahmed (ö. 295/907), gayri Sünnî mezheplerin yaydığı hurafe ve bid'atlerden halkın uzak durmasını temin etmek amacıyla Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at'in vasıflarının tespit edilip

Abstract

The main issue of our research is to reveal the influence of Hanafî-Mâtürîdism on the determination of the qualifications of the Ahl al-Sunnah wa'l-Jamâ'ah in the fourth century of Hijra, with the example of al-Ĥakîm al-Samarqandî's *al-Sawâd al-A'zam*. In Samarqand, in this century, superstitions and bid'ah (innovation), which were created by the claims of the members of sects other than the main mass, spread in the society day by day. This situation created the necessity of determining the qualifications and principles of the "great majority". At the invitation of the Samânids, a large number of Hanafî scholars came to the region and started educational activities in Samarqand and the surrounding areas. Thus, Hanafîyya became an influential sect in the region. However, the influence of sects and factions such as the Mutazila, Shî'a, Khârijîyya, and Murjî'a continued. Ismail b. Ahmad (d.

* Dr. Öğretim Üyesi, Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, Düzce, Türkiye / mustafakeskin39@hotmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-3549-9345>

** Dr. Öğretim Üyesi, Akdeniz Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Antalya, Türkiye / haticeteber@akdeniz.edu.tr / <https://orcid.org/0000-0003-4517-0698>

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
13.03.2024	24.06.2024	30.06.2024

DOI 10.18403/emakalat.1452522

yazılması için Hakîm es-Semerkandî'yi (ö. 342/953) görevlendirmiştir. Döneminin önde gelen Hanefî ulemasından olan Semerkandî, aynı zamanda İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) çağdaşıdır. Mâtürîdî ve Semerkandî'nin aynı tarihlerde, aynı coğrafyada ve aynı düşünce okuluna mensup olmaları, Hanefî-Mâtürîdîliğin es-Sevadü'l-Azam'a tesirini gündeme getirmiştir. Bu çalışma, Semerkandî'nin düşünceleriyle Ehl-i Sünnet'in temel inanç prensipleri arasındaki ilişkiyi anlamayı ve Semerkant bölgesindeki mezhep çeşitliliği içinde Ehl-i Sünnet'in konumunu belirlemeyi amaçlamaktadır. Semerkandî'nin, Hanefî-Mâtürîdî kelâmının erken dönemine ait kaynaklara dayanılarak yazılmış olan bu eseri, ana bünyeyi en geniş çerçevede tanımlayan ve vasıflarını maddeler halinde sıralayan ilk kitap olma özelliğini taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at, es-Sevadü'l-Azam, Hakîm es-Semerkandî, Mâtürîdîlik.

295/907), the Samānid emir of the period commissioned al-Ḥakīm al-Samarqandī (d. 342/953) to determine and write down the qualifications of Ahl al-Sunna wa al-Jamā'a in order to ensure that the people stay away from the superstitions and bid'ahs spread by non-Sunnī sects. Samarqandī was also a contemporary of Imam al-Māturīdī (d. 333/944). The fact that al-Māturīdī and al-Samarqandī grew up in the same time period, in the same region, and belonged to the same school of thought, brought up the influence of Ḥanafī-Māturīdism on *al-Sawād al-Azam*. This study aims to understand the relationship between Samarqandī's thoughts and the basic principles of belief of Ahl al-Sunna and to determine the position of Ahl al-Sunna within the diversity of sects in the Samarqand region. Samarqandī's work, which is based on sources from the early period of Hanafī-Māturīdī theology, is the first book to define the main structure in the broadest framework and to list its characteristics in items.

Keywords: History of Islamic Sects, Ahl al-Sunnah wa'l-Jamā'ah, al-Sawād al-Azam, al-Ḥakīm al-Samarqandī, Māturīdism.

Giriş

Hz. Peygamber'in irtihalinin hemen ardından hem siyasi ve itikâdî hem de fikhî meselelerle ilgili Müslümanlar arasında çeşitli fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır. İmamet ve hilafet meselesinin yanı sıra iman-küfür, Allah'ın sıfatları, büyük günah, insan hürriyeti ve kaderle ilgili konular itikâdî açıdan tartışılan başlıca hususlar olmuştur. Semerkandî'nin yaşadığı hicrî dördüncü asra gelindiğinde, Ehl-i Sünnet anlayışı henüz kurumsallaşmamıştı. Ancak Mu'tezile, Hâriciyye, Şîa, Kaderiyye, Mürcie, Müşebbihe, Mücessime ve Cebriyye gibi fırkalar, kurumsal yapılarını tamamlamış olarak etkilerini sürdürmekteydiler. Bu dönemde henüz Ehl-i Sünnet ismiyle anılmasa da uzun asırlar Müslümanların çoğunluğunu temsil edecek olan, nakli ve akli esas almak suretiyle ifrat ile tefrit arasında bir yol izleyen büyük bir çoğunluk da olmuştur. Semerkandî'nin

kaleme aldığı esere verilen “*es-Sevâdü'l-A'zam*” ismi de bu büyük çoğunluğu ifade etmektedir.¹

Hakim es-Semerkandi'nin yaşadığı bölgede Müslümanların çoğunluğu Hanefî ve Şâfiî mezhebinden idiler.² Mâtüridiliğin henüz oluşmadığı bu dönemde Hanefiler, hem itikâdî açıdan hem de fikhî açıdan daha etkin bir konumda bulunuyordu.³ Ancak bölgede bulunan Şii gruplarla yaşanan fikrî micadelenin yanı sıra Ehl-i Rey'i teşkil eden gruplar ile başta Şâfiî gelenek olmak üzere Ehl-i Hadis arasında da dinî ve siyâsî bazı çekişmeler yaşanmıştır.⁴

Horasan ve Mâverâünnehir, çok eski zamanlardan beri birçok inanç, kültür ve medeniyete ev sahipliği yapmış önemli bir medeniyet havzasıdır.⁵ Sâ mânîler döneminde din ve siyasetin iç içe geçtiği bu bölgede, çoğunluğu Müslüman nüfusu oluşturmakla birlikte Yahudi, Hıristiyan, Budist ve Mecûsî vb. gayrimüslim nüfus da bulunmaktaydı.⁶ Sâ mânîler döneminde din ve siyaset iç içe girmişti. Bölgede yaşayan Sünnî âlimler, yaygın olan bid'at ve hurafeleri ortadan kaldırmak ve Müslümanların birliğini sağlamak

¹ Hilmi Karaağaç, “Hakim Es-Semerkandi'ye Göre Sevâdü'l-A'zam ve Diğerleri”, *Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*, ed. Süleyman Gezer (Ankara/Türkistan, 2019), 260.

² Bkz. Sönmez Kutlu, “Orta Asya'da Türkler ve İslâm Tasavvuru”, *Orta Asya'da İslâm Temsilden Fobiye*, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı (Ankara/Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2012), 744-745.

³ Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekasim fi Ma'rifeti'l-Ekalim* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 127.

⁴ Osman Aydın, “Horasan-Maveraünnehir Bölgesi Alimlerinden Hakim Es-Semerkandi'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri”, *Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*, ed. Süleyman Gezer (Ankara/Türkistan, 2019), 507; Aydın Usta, “Sâ mânîler Döneminde Hanefî Mezhebi”, *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı, 28-30 Nisan 2015*, haz. Ahmet Kartal-Hilmi Özden (Eskişehir, 2015), 238; Ayrıca bkz. Ferhat Daftary, “Emeviler Döneminde ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler”, çev. Mehmet Atalan, *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ocak 2009), 139-158.

⁵ Osman Aydın, *Semerkant Tarihi Fethinden Sâ mânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 497; Mohammad Yasir Mahdi, “Türk-İslam Kültür Merkezlerinden Biri Olarak Belh Şehri”, *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikisi Dergisi* 9/18 (Aralık 2011), 219; Osman Turan, “Türkler ve İslâmiyet”, *A. Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 4 (1946), 458.

⁶ Osman Gazi Özgüdenli, “Mâverâünnehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/178.

düşüncesiyle çeşitli eserler telif etmişlerdir.⁷ Bu eserlerden ilki Mu'tezile'nin fikirlerine karşı Ebu Bekir el-İyazî (ö. X. yüzyılın başı) tarafından yazılan Ehl-i Sünnet Beyannâmesi,⁸ diğeri ise Hakîm es-Semerkandî'nin kaleme aldığı, çalışmamıza konu olan *es-Sevâdu'l-A'zam* adlı eserdir. *Es-Sevâdu'l-A'zam* ismi, sonradan kurumsal hale gelen "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at" mezhebine işaret etmektedir.⁹ Aynı bölgede yaşayan el-İyazî, el-Cüzcanî ve Rüstüfağnî (ö. 345/956) gibi âlimler de Ehl-i Sünnet dışı fırkalara yönelik eserler kaleme alarak Ehl-i bid'at ile hurafelere karşı mücadele etmişlerdir.¹⁰

Sâmânî emiri İsmâil b. Ahmed'in (ö. 295/907) talebi neticesinde kaleme alınan *es-Sevâdü'l-A'zam*, Ehl-i Sünnet inancını yazıya geçirmek amacıyla yazılmıştır. Eserde, Ehl-i Sünnet dışı fikirleri nedeniyle Kaderiyye, Mu'tezile, Hâriciyye ve Şîa gibi fırkalar Semerkandî'nin yoğun eleştirilerine maruz kalmıştır. Bu mezhep ve fırkalar, ileri sürdükleri düşünceleriyle özellikle iman-küfür, imamet-hilafet, halku'l-Kur'an, ef'âl-i ibad, kaza-kader ve şefa'at gibi pek çok meselede Ehl-i Sünnet'in fikirlerine aykırı görüşler ileri sürmüşlerdir.¹¹ İmam Mâtürîdî'nin Ehl-i Sünnet'i kastetmiş olabileceğini düşündüğümüz en orta yol (el-mezhebu'l-evsat) dediği mezhep, fiili kula, takdiri de Allah'a nispet ederek Cebriyye ve Kaderiyye'ye muhalefet etmesi,¹² *Sevâdu'l-A'zam* müellifinin açık bir referansı olarak görülebilir.

Ehl-i Sünnet inancının fikirlerini ortaya koyan *es-Sevâdü'l-A'zam*, yazıldığı dönemde mezheplerin oluşumu ve kurumsallığı göz önünde bulundurularak bazı müellifler tarafından Hanefî akaidi¹³ olarak değerlendirilmiş, eserin Mâtürîdîlikle ilişkilendirilmesinde farklı

⁷ Hakîm es-Semerkandî, *Terceme-i es-Sevâdü'l-A'zam*, nşr. Abdulhay Habîbî (Tahran, 1348/1969), 18.

⁸ Bkz. Şükrü Özen, "IV. (X.) yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (2003), 49-85.

⁹ Aydın, "Semerkandî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", 507.

¹⁰ Ebû'l-Muîn Nesefî, *Tebziratü'l-edille fi'l-kelem*, nşr. Cl. Salame (Dımaşk, 1990), 1/470; Mehmet Kalaycı, "İmam Mâtürîdî Ve Mâtürîdî Kelamcılığının Yeniden Keşfedilmesinde Eşariliğin Rolü", *Eskiye* 25 (Temmuz 2012), 36.

¹¹ Bkz. Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed Nesefî, *et-Teysir fi't-Tefsir Ömer Nesefî Tefsiri*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 1/498.

¹² Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, haz. Ahmet Vanlıoğlu, Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1/82.

¹³ Muhammed Aruçi, "es-Sevâdü'l-A'zam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2009), 36/579; Aydın, "Semerkandî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", 507.

yaklaşımlar ortaya konmuştur. Bunun yanı sıra tefsir ve hadise dayalı ilim dallarının da tam anlamıyla fıkıh ve itikadî alanın dışında değerlendirilmediği bilinmektedir.¹⁴ Bu noktada bazı araştırmacılar, eserin müellifi Semerkandî'nin, Mâtürîdiyye'nin kurucularından ve öncülerinden olduğunu, dolayısıyla es-Sevâdü'l-A'zam'ı da Mâtürîdiliğin kuruluşuna etki eden en temel eserlerden biri olarak görürken,¹⁵ bazı araştırmacılar ise Semekandî'yi Mâtürîdilikten ayrı gösterme eğiliminde olmuşlar ve eseri Hanefî akâdi olarak göstermek suretiyle bu ilişkiyi gizlemişlerdir.¹⁶

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de tartışılmaya devam eden meselelerin, mezheplerin henüz kurumsallaşma sürecinde hangi argümanlar ile tartışıldığı ehemmiyet arz etmektedir. Araştırma ve yayın etiğine uyularak hazırlanan bu çalışmamızda öncelikle Hakîm es-Semerkandî'nin hayatı ve yaşadığı dönem hakkında bilgi verilecek ve daha sonra Semerkandî'nin es-Sevâdü'l-A'zam adlı eserinde Ehl-i Sünnet'in vasıfları olarak ortaya koyduğu düşüncelere Hanefî-Mâtürîdiliğin etkisi ve Semerkandî'nin Mâtürîdilik ile ilişkisi, Semerkandî'nin referansları çerçevesinde araştırılacaktır.

1. Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953)

Ebü'l-Kâsım İshâk b. Muhammed b. İsmail el-Kâdî es-Semerkandî'nin kaynaklarda doğum tarihi ile ilgili kesin bir bilgi geçmemektedir. Ancak hocası Ebû Bekir el-Verrâk'ın (280/893) vefatından hareketle 260 (874) yıllarında doğduğu üzerinde ittifak edilmektedir.¹⁷ Buna göre İsmail b. Ahmed'in Sâmânîler'in Emîri olduğunda Semerkandî on dokuz yaşında, es-Sevâdü'l-A'zam'ın yazılma emrinin verildiği 290/903 tarihinde ise tahminen otuz yaşında olmaktadır.¹⁸ Doğduğu yere nispet edilerek Semerkandî künyesini almış ve uzun süre yürüttüğü Semerkant kadılığı

¹⁴ Murat Akın, "Hakîm es-Semerkandî'nin 'es-Sevâdü'l-A'zam' İsimli Eseri Bağlamında Mâtürîdî Akâid Eserlerinde Fıkıhî Konulara Yer Verilmesinin Muhtemel Nedenleri", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 47 (2017), 47,109.

¹⁵ Mehmet Kenan Şahin, "Mâtürîdî Kelâmcısı Hakîm es-Semerkandî'nin (342/953) Sem'iyât'a Dair Görüşleri", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 19.

¹⁶ Mustafa Can, "Hakîm es-Semerkandî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/193.

¹⁷ Hilmi Demir, "Hoca Ahmed Yesevi'yi Hanefî Matürîdî Kültür Havzasına Bağlayan Ard Alan ve Hakîm es-Semerkandî", *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri*, ed. Ahmet Kartal (Ankara: Ahmet Yezvi Üniversitesi, 2017), 645.

¹⁸ Adem Arıkan, "Es-Sevâdü'l-Azam'ın Farklı Nüshaları ve Müellifleri Üzerine", *Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*, ed. Süleyman Gezer (Ankara/Türkistan, 2019), 31.

yaparken verdiği isabetli kararlar nedeniyle de “Hakîm” olarak isimlendirilmiştir.¹⁹ Güzel ahlak ve hikmet konusunda örnek bir şahsiyete sahip olan Semerkandî'nin hikmetli sözleri ve öğütleri kayda geçirilmiştir. Bu yönüyle döneminin diğer âlimlerinden temayüz eden Semerkandî'ye bu özelliğinden dolayı da "Hakîm" sıfatının verildiği rivayet edilmektedir.²⁰

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ile muasır olan, aynı coğrafyada yetişen ve Hanefi-Mâtürîdî bir anlayışla fikirlerini ortaya koyan Semerkandî, Hanefi-Mâtürîdîliğin bu bölgedeki ilk dönem âlimlerinden önde gelen bir şahsiyet olarak görülmektedir.²¹ Fakat o dönemde Mâtürîdiyye kelâmından bahsetmenin mümkün olmadığı gerekçesiyle bazı Batılı araştırmacılar Hakîm es-Semerkandî'yi sadece “Hanefî âlimi, Semerkant kadısı ve sûfî” şeklinde tanımlamayı tercih etmişlerdir.²² Maverâünnehir coğrafyasında yaşamış olmasına referansla Türk olduğu da söylenen Semerkandî, yaşadığı dönemde Mu'tezilî fikirlere karşı söylemlerin artmasına büyük katkı sağlamıştır.²³

Hakîm es-Semerkandî, ileri sürdüğü görüşleri nedeniyle hem itikâdî hem de fikhî konularda İmam Mâtürîdî'nin talebesi²⁴ olarak görülürken, bunun aksini iddia edenler de bulunmaktadır. Semerkandî ile İmam Mâtürîdî arasında bir hoca-talebe ilişkisi olmadığını ileri sürenler, bu ilişkinin her iki âlimin de muasır olmaları ve benzer fikirleri savunmaları nedeniyle kurulduğunu ileri sürmektedirler. Dolayısıyla aralarında bir hoca-talebe münasebetinden çok aynı yıllarda ve aynı coğrafyada yaşamış olmalarından ötürü bir yakınlıktan ve benzerlikten bahsetmenin daha doğru olacağı ifade edilmektedir.²⁵

¹⁹ Arıkan, “Es-Sevâdu'l-Azam'ın Farklı Nüshaları ve Müellifleri Üzerine”, 131.

²⁰ Yunus Eraslan, “Orta Asya'da Hikmet Anlayışı ve Hakîm Geleneği (Hakîm Es-Semerkandî Örneği)”, *Orta Asya'dan Anadolu'ya İlimin Yolculuğu*, ed. Yakup Koçyiğit - Kariev Aittmammat (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021), 459.

²¹ Mehmet Kenan Şahin, “Mâtürîdî Kelâmcısı Hakîm es-Semerkandî'nin (342/953) Sem'iyât'a Dair Görüşleri”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 19.

²² Can, “Semerkandî”, 15/193.

²³ Aydınlı, “Semerkandî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri”, 508.

²⁴ Neseî, *Tebîratü'l-edille*, 1/358; Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 152; Bkz. Sönmez Kutlu, “Bilinmeyen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 27.

²⁵ Can, “Semerkandî”, 15/193.

Semerkindi'nin İmam Mâtürîdî'ye karşı büyük ilgisinin ve bir hayranlığının olduğunu ifade eden Ebü'l-Mu'în en-Nesefî (ö. 508/1115), Semerkandî'den övgüyle bahsetmekte ve onu "eş-Şeyh Ebü'l-Kâsım" şeklinde anmaktadır.²⁶ Doğduğu yer olan Semerkant'ta 10 Muharrem 342 (27 Mayıs 953) tarihinde vefat eden Semerkandî, İmam Mâtürîdî'nin kabrinin bulunduğu Câkerdize mezarlığına defnedilmiştir.²⁷

2. Samânîler Dönemi (819-1005)

Sâmânîler, 819-1005 yılları arasında Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerinde hüküm süren bir İslâm hânedanlığıdır. İran menşeli olduğunu iddia edenler bulunmakla birlikte ortaya çıktıkları Semerkant, Belh ve Eşnas gibi şehirlerin Akhunlar döneminden beri Türklerin hâkimiyetinde bulunduğu düşüncesiyle Sâmânîler'in Türk kökenli olduklarına dair iddiaların daha kuvvetli olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu bilgilerin yanında bazı kaynaklarda "Sâmânî Türkleri"²⁸ tabirinin kullanılmış olması da Sâmânîler'in Türk asıllı oldukları ihtimalini güçlendirmektedir.²⁹

Sâmânîler'in (819-1005) Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinin yönetim erkini elinde bulundurduğu dönemde, Abbâsîler (750-1258) Basra ve Bağdat çevrelerinde; Karahanlılar (840-1212) Mâverâünnehir ve Doğu Türkistan'da; Saffârîler (861-1003) Doğu İran Sistân bölgesinde; Hamdanîler (905-1004) Musul ve Kuzey Suriye'de; Fatımîler (909-1171) Mısır ve Suriye'de; Büveyhîler (932-1062) İran ve Irak'ta; Gaznelîler (963-1186) ise Kuzey Afrika, Horasan, Afganistan coğrafyalarını kontrol etmişlerdir. Kuzey Hindistan'da ise Gaznelîler (963-1186)'in hüküm sürmüş olduğu tarihi verilerdendir. Devlet nezdinde resmi olarak farklı dinî ve mezhebî fikirlerin desteklendiği bu devletler arasında, zaman zaman dinî ve siyasî açıdan da problemlerin yaşandığı bilinen bir gerçekliktir.³⁰

Sâmânîler döneminde Irak, Harizm ve Horasan-Mâverâünnehir bölgelerinde Mu'tezile güçlü bir durumda idi. Mu'tezilî fikirlerden bir

²⁶ Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 1/358.

²⁷ Can, "Semerkandî", 15/193.

²⁸ Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Marifeti'l-Ekâlîm*, nşr. M. J. de Goeje (Leiden, 1977), 358.

²⁹ Aydın Usta, "Sâmânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/64-68; Arica bkz. Aydın Usta, *İlk Müslüman Türk Devleti Sâmânîler (874-1005)* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2023), 14-28.

³⁰ Aydın, "Semerkandî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", 506.

kısmı bazı Hanefiler tarafından da benimsenmişti.³¹ Bununla birlikte zamanla uygulanan siyasî-dinî politikanın negatif etkisiyle Mu'tezile lehine gelişen dengenin aleyhine döndüğü görülmüş ve bu fikirler bölgedeki gücünü, tarihsel olarak IV./X. ve V./XI. asırlarda kaybetme sürecine girmiştir. Tarihsel kayıtlarda Abbâsî halifesi el-Kâdir-Billâh'ın (ö. 467/1075) i'tizal ve Râfızilik eksenli faaliyetlerin yürütülmesini "*İtikâdu'l-Kâdirî (Kâdirî Akidesi)*" adıyla bilinen bir beyannameyle yasaklaması Hanefilerin Mu'tezilî görüşlerden uzaklaşmasını beraberinde getirmiştir. Ayrıca bu politikanın Abbâsî resmi ideolojisinin bir parçası haline gelmesi, o coğrafyada İslâm fikhının perspektifinden gelişen Hanefî motiflerin toplumda daha da yer edindiği izlenimini vermektedir. Ulemanın dini anlama ve tatbik etme kapasitesinin gelişmesi de Mu'tezilî görüşlerden uzaklaşılmasının sebepleri arasındadır.³² Politik sebeplerle ayrılığa düşen toplumsal yapının dinî argümanlar ile yeniden tesisine zemin hazırlamak isteyen otorite, bu dönemde Sünnî birliği sağlama gayreti ile Hanefî geleneğin içine nüfuz etmiş Mu'tezilî söylemleri, bir nevi itikadî rehber formu olarak yazdırılan *es-Sevâdu'l-A'zam* sayesinde gerçekleştirilebilmiştir.³³

İlahî vahyin anlaşılma biçimlerinden kurumsallaşarak yerleşen mezhep olgusu, Ebû Bekir el-İyazî'nin (ö. 361/971) kaleme aldığı Ehl-i Sünnet Beyannâmesi'nde de tebarüz etmiştir. Bu eser; Mu'tezile'nin çok sert eleştirildiği, ona ve taraftarlarına karşı resmi ve gayri resmi şekillerde tavır geliştirildiği bir ortamda yazılmıştır. İyazî'nin kaleme aldığı bu Beyannâme, İslâm toplumunda mezhep farklılıklarının neden olduğu sosyo-kültürel gerginliklere son verme gayesine matuf olarak oluşturulmuş bir metin olarak dikkatleri çekmektedir. Kelâmî problemlerin çözümünde siyasal tercihlerin önem kazandığı bir dönemde Mâtürîdî gelenek aracılığıyla etkileri günümüze kadar gelen Hakîm es-Semerkandî'nin *es-Sevâdu'l-A'zam* adlı eserinin de farklı kültür ve medeniyetlerinden tevarüs edilen anlayışlar sayesinde dağılmaya yüz tutmuş toplumu, doğru bir akide üzerinde birleştirme gayesi ile kaydedildiği anlaşılmaktadır. "*es-Sevâdu'l-A'zam*", "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at" olarak kurumsallaşacak olan bir mezhebî aidiyete işaret etmektedir.³⁴ Bu iki eserin yanı sıra Ebu Nasr Ahmed el-İyazî, Ebu Bekir el-Cüzcanî (ö. III./IX. asrın ikinci yarısı), Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Ebu'l-Hasan er-Rüstüfağnî (ö.

³¹ Bkz. Fatmanur Alibekiroğlu Eren, "Mu'tezilî Literatüre Göre Ebû Hanife'nin Mezhebî Kimliği", *Turkish Studies: Social Sciences* 14/5 (2019), 1957-1971.

³² Aydın, "Semerkandî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", 505-506.

³³ Aydın, "Semerkandî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", 505-507.

³⁴ Aydın, "Semerkandî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", 507.

345/956) gibi bu coğrafyanın önde gelen âlimleri de başta Mu'tezile olmak üzere Hâriciyye, Şia, Karâmita, Kerrâmiyye ve Cehmiyye gibi fırkalara karşı eserler kaleme alarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at mezhebini savunmuşlar ve bu mezhep mensuplarına karşı yazılı edebiyatın en güzel örneklerini vererek yoğun bir mücadele yürütmüşlerdir.³⁵

Sâmâniler, geleneksel olarak Sünnî inancı benimseyip bu inanca bağlı kalmışlardır. Özellikle Hanefî fakihî Ebû Hafis Sağîr'in Buhara'ya emir olarak atanan Emîr İsmail b. Ahmed'i 260/874'te Buhara yakınlarında heyetin başkanı olarak karşılaması ve Buhara eşrafını temsilen şehri ona teslim etmesi, Sâmâniler ile Hanefiler arasında devletin yıkılışına kadar sürecektir olan işbirliğinin temelini oluşturmuştur.³⁶ Bölge halkının genellikle sırat-ı müstakîm üzere olduğu Buhara'da, Hanefiler ve Şafiîler çoğunluğu teşkil etmekle birlikte Mu'tezilî, Kerrâmî, Şîî ve Bâtîni grupların da faaliyetleri bulunmaktaydı. Kadıların genellikle Hanefî ve Şâfiî çevrelerden tayin edildiği ülkede fakihler, statü bakımından hükümdarların seviyesine ulaşmışlardır. Bununla birlikte mezhep taassubu, bazen Hanefiler ile Şâfiîler ya da Hanbelîler ile Eşarîler arasında kavgaya varan sert tartışmalara yol açmış ve bu tartışmalar zaman zaman siyasete de yansımıştır.³⁷

3. Es-Sevâdü'l-A'zam ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at'in Vasıflarının Belirlenmesi

Mâverâünnehir havzasının tarih boyunca miras aldığı kültür ve bilgi birikimi, bölgede eğitim alan, müderrislik yapan ya da bu manevî ve kültürel atmosferi teneffüs eden pek çok bilim insanının düşünce dünyasını etkilemiş ve entelektüel kimliklerini şekillendirmiştir.

Hakîm es-Semerkindî'nin *Es-Sevâdü'l-A'zam* adlı eseri, başlangıcından itibaren İslâm düşünce ve zihniyetinden rengini alarak teşekkül eden Mâverâünnehir kültür havzasında, Mâtürîdî akâidinin ilk dönem örneklerinden biri olarak telif edilmiştir.³⁸

³⁵ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1/470.

³⁶ Murteza Bedîr, *Buhara Hukuk Okulu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 28; ayrıca bkz. Adem Arıkan vd., *Mezhepler Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*, ed. Mehmet Ümit (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 130-132.

³⁷ Mehmed Necmeddin Bardakçı, "Samaniler Devrinde Batınîlerle Mücadele ve Hakîm Tirmizî'nin Bu Sürece Katkısı", *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 60 (Aralık 2023), 205.

³⁸ Bkz. Mustafa Can, *Hakim es-Semerkindi ve es-Sevâdü'l-Azam*'ı (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986).

Sâmânî devletinin resmî talebi doğrultusunda kaleme alınmış olan eserin müellifi de resmî davetle toplanan bölgedeki (Semerkant, Buhara ve Mâverâünnehir) Hanefî âlimlerin ortak kararıyla belirlenmiştir. Sâmânî emiri İsmail b. Ahmed (275-295/892-907), bu vazifeyi âlimler heyetinin ortak kararıyla belirlemiş olduğu Hakîm es-Semerkandî'ye tevdi etmiştir.³⁹ Semerkandî de Ehl-i Sünnet'in dışındaki firkaların yaydığı bid'at, hurafe ve sapkın fikirleri ortadan kaldırılmak ve Ehl-i Sünnet inancını yazılı olarak belirlememek üzere, tam adı *Kitâbü'r-red alâ Ashâbi'l-Ehvâ el-Müsemmâ bi's-Sevâdi'l-A'zam alâ Mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam* olan eserini kaleme almıştır.⁴⁰

Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde bulunan medreselerde öğretim programları içerisinde tek başına bir ders kitabı olarak da okutulan *es-Sevâdü'l-A'zam*, Sâmânî Devleti tarafından resmî ilmihal olarak kabul edilmiştir. Başta İstanbul olmak üzere, dünyanın farklı ülkelerinde bulunan kütüphanelerde çok sayıda nüsha ve şerhleri bulunmaktadır. Arapça olarak kaleme alınan eser, birçok Türkçe tercümesinin yanı sıra başka dillere de tercüme edilmiştir. Akademik çalışmalara da konu olan eser üzerine çeşitli tez, makale ve kitap gibi bilimsel nitelikli çalışmalar yapılmıştır.⁴¹ *Es-Sevâdü'l-A'zam*, ilerleyen süreçlerde aynı asırda veya bunu takip eden diğer asırlarda ilim adamlarına ilham kaynağı olmuş, Ehl-i Sünnet'in ifade ettiği anlam ve kimlere Ehl-i Sünnet denilebileceği konusu hakkında farklı görüşler ileri sürülmüş ve kitaplarda kayda geçirilmiştir.⁴²

Semerkandî *es-Sevâdü'l-A'zam*'ı yazmaya, 73 fırka hadisi olarak tebarüz etmiş iftirak hadisi ile başlamaktadır.⁴³ 73 fırka rivayetinde kurtuluşa ereceği belirtilen fırkanın Sevâd-ı A'zam'ı teşkil eden Sünnet ve Cemâ'at ehli olduğuna işaret edilmesi, Semerkandî'nin de eserine bu rivayetle başlamasına ilham vermiş olabilir.

³⁹ Mustafa Keskin, "Hakîm es-Semerkandî'nin Hâricilere Yönelik Eleştirileri", *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (Ekim 2023), 107.

⁴⁰ Von Wilferd Madelung, "Horasan ve Maveraünehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", çev. Sönmez Kutlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/3-4 (1992), 247; Aruçi, "es-Sevâdü'l-A'zam", 36/578; ayrıca bkz. Bayram Çınar, "İslâm Kültür Geleneğinde 'Savâdu'l-A'zâm", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (Temmuz 2021), 873-899.

⁴¹ Bkz. Aydınlı, "Semerkandî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", 516.

⁴² İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâ ve'n-nihal* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 2/113-114; bkz. Mehmet Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri* (İstanbul: Lale Kitabevi, 2005), 158-159.

⁴³ Hakîm es-Semerkandî, *Es-Sevâdü'l-A'zam* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013), 6; Ebû'l-Kâsım Hakîm es-Semerkandî, *Sevâdu'l-A'zam Tercümesi ve Kelime Anlamı*, haz. Ali Kara (İstanbul: Kitap Kalbi Yayıncılık, 2022), 8.

Semerkandî'nin ana bünyenin özelliklerini altmış iki madde halinde tespit etmiş olması ise, müllifin kendi döneminin bir anlatım metodu olduğunu düşündürmektedir.⁴⁴ Zira mezhepler tarihinin ilk yazılı kaynakları olan makâlât türünde telif edilen klasik eserler, genel olarak mukaddimelerinde bu hadise yer vermişleridir. Farklı rivayetleri bulunan hadisin en meşhur rivayeti şöyledir:

Hz. Peygamber (s.a.v.): “Yahudiler 71 fırkaya ayrıldılar. Birisi Cennet'te, 70'i Cehennem'dedir. Hıristiyanlar 72 fırkaya bölündüler. 71'i Cehennem'de, birisi Cennet'tedir. Muhammed'in nefsi kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, şüphesiz benim ümmetim de 73 fırkaya ayrılacaktır. Birisi Cennet'te, 72'si Cehennem'de olacaktır. Denildi ki: Ey Allah'ın Resulü! Onlar kimlerdir? Buyurdu ki: Cemâ'attir”.⁴⁵ Başka bir rivayette de kurtuluşa eren fırka /fırka-i nâciye, “Benim ve ashabımın üzerinde bulunduğu yolda olanlardır”⁴⁶ şeklinde açıklanmıştır.

Hâkim es-Semerkandî *Kitâbu's-Sevâdi'l-A'zam*'da, İslâm ümmetinin büyük çoğunluğunu teşkil eden Ehl-i Sünnet'in ilkelerini altmış iki maddede tespit ettiğini belirtmektedir.⁴⁷ Müellif, İslâm itikadının beyanı ve savunulması maksadıyla bir araya getirdiği bu ilkeleri Kur'an âyetleri ve hadis-i şeriflerle desteklemeye çalışmaktadır. Eserinde bir çok hadise yer vermesinden, onun hadislere büyük önem verdiği anlaşılmaktadır. Semerkandî, belirlediği ilkelere aykırı olarak fikir ileri sürenlerin sapkınlık içinde ve bid'at ehli olduklarını iddia etmiştir. Ehl-i Sünnet harici mezhep ve fırkaların tartışma konusu yaptığı pek çok mesele hakkında fikirlerini ortaya koyan Semerkandî, bu mezhep ve fırkaların mensuplarına karşı dışlayıcı bir tavır takınmak suretiyle onların iddialarını reddetmiştir.⁴⁸ Genel olarak itikâdî meselelerin ağırlıkta olduğu *es-Sevâdu'l-A'zam*'da fıkıh ve tasavvufla ilgili konular da yer almaktadır. Eserde ihlaslı olma, sabretme, şükür ve cömertlik gibi konulara vurgu yapılması, eserin itikâdî özelliğinin yanı sıra fikhî ve tasavvufî bir eser olduğunu da göstermektedir.⁴⁹

Sağlam ve en doğru inanç ve akideyi benimseyenler anlamındaki Ehl-i Sünnet kavramının literatürümüzde Ehlü's-Sünne ve'l-Cemâ'a söyleminin kısaltılmış hali olduğu bilinmektedir. Sünnet, Hz.

⁴⁴ Hakîm es-Semerkandî, *Es-Sevâdü'l-Â'zam*, 7-11.

⁴⁵ İbn Mâce, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992) “Fiten”, 17.

⁴⁶ Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992) “İman”, 18.

⁴⁷ Hakîm es-Semerkandî, *Sevâdu-l A'zam Tercümesi*, 12.

⁴⁸ Aydınlı, “Semerkandî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri”, 509.

⁴⁹ Demir, “Hakim es-Semerkandî”, 647.

Peygamber'in dinin temel meselelerini anlama ve benimseme şeklini,⁵⁰ cemâ'at kavramı ise Müslümanların her devirde sahip olduğu büyük çoğunluğu (Sevâd-ı A'zam) ifade etmektedir.⁵¹ Bu konuda farklı tanımlamalar da yapılmakla birlikte Ehl-i Sünnet'i, "Dinin temel konularında Hz. Peygamber ile ashabının takip ettikleri yolu benimseyenler" şeklinde tarif etmek de mümkündür. Buradaki "dinin temel konuları" ifadesiyle, İslâm'dan olduğu hususunda şüphe bulunmayan ve "usûlü'd-dîn" diye de isimlendirilen meseleler kastedilmektedir.⁵²

Hicrî ikinci asırdan başlayarak gittikçe güçlenen ve iktidarın verdiği destekle bölge genelinde yayılmaya başlayan Mu'tezile mezhebi, bu büyük ilgi sayesinde kurumsal bir mezhep hüviyetine bürünmüştür. Ancak hicrî dördüncü asırda Ehl-i Sünnet'e ait disiplinli bir mezhep henüz olmasa da, rasyonel tutum sergileyen İmam Azam Ebû Hanife (ö. 150/767) ile sonraki süreçlerde yine İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şafî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) başta olmak üzere Ehl-i Sünnet geleneğini temsil eden diğer bazı âlimler, münferit olarak eserlerinde itikâdî konuları ele alıp işlemişlerdir. Hicrî dördüncü asrın başlarına kadar yaşamış olan Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) sayesinde Ehl-i Sünnet'in iki büyük itikâdî mezhebi kurumsal kimliğine kavuşmuştur. Bu nedenle Hicrî dördüncü asır, hem Ehl-i Sünnet açısından hem de itikâdî mezhepler açısından çok önemli bir asırdır.

İmam Eş'arî ve İmam Mâtürîdî ile muasır olan ve aynı bölgede yaşayan Hakîm es-Semerkandî de Ehl-i Sünnet itikadını güçlendirmek ve Mu'tezilî anlayışı yok etmek üzere kaleme aldığı "es-Sevâdu'l-A'zam" adlı eseri ile Ehl-i Sünnet inancının kurumsallaşmasına ve güçlenmesine büyük katkı sağlamıştır. Eser, bazı batılı araştırmacılar tarafından bir Hanefî akaidi olarak değerlendirilmiş olmakla birlikte Hanefî-Mâtürîdî akaidini sade ve anlaşılır bir üslupla anlatan bu eseri, Mâtürîdilîğe öncülük eden eserler arasında saymak da mümkündür.⁵³

Eserde belli bir tasnif yapılmamakla birlikte genel olarak iman ve küfür, ilâhiyât, nübüvvet, sem'îyyât (âhiret) ve hilâfet konuları

⁵⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/525.

⁵¹ Yavuz, "Ehl-i Sünnet", 10/525; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998), 338.

⁵² Yavuz, "Ehl-i Sünnet", 10/525.

⁵³ Aruçi, "es-Sevâdü'l-A'zam", 36/579.

işlenmiştir. Bunların dışında eserde bazı fikhî konulara da yer verilmiştir ki altmış iki maddenin dokuzu fikhî konulara ayrılmıştır. Semerkandî'nin, fikhî konulara da değinmiş olması, Hanefî geleneğe bağlı olduğunu gösterme,⁵⁴ ya da aynı zamanda içinde yaşadığı toplumun sorunlarına çözüm üretme⁵⁵ düşüncesi olarak değerlendirilmektedir.

Es-Sevâdu'l-A'zam'da tartışılan konuların en başında ve ağırlıklı olarak ele alınan konu iman konusu ile imana taalluk eden meseleler olmuştur. Zira İslâm mezhepleri arasında cereyan eden ihtilaf konularının en temelinde iman meselesi gelmektedir. Amelî konularda yapılan tartışmalar ve özellikle büyük günah işleyen kimselerin itikâdî durumlarının ne olacağı meselesi, mezheplerin iman anlayışına bağlı olarak şekillenen bir mesele olmuştur.

Es-Sevâdu'l-A'zam'da Ehl-i Sünnet'in vasıflarının belirlenmesinde, eserde konu edilen bütün hususların ayrı ayrı değerlendirilmesi çalışmamızın kapsamını aşacağından, Müslümanlar arasında en temel ihtilaf konusu olan iman ve mahiyeti üzerinden bir değerlendirme yapmanın yeterli olacağı kanaatindeyiz.

Hâriciler'in, tahkim hadisesi sonucunda Hz. Ali'yi ve tahkime rıza gösteren Müslümanları tekfir etmeleriyle başlayan ihtilaflar, büyük günah işleyenlerin dinden çıkıp çıkmayacağı tartışmalarıyla devam etmiş ve Müslümanlar arasında derin ayrılıklara neden olmuştur. Bilindiği gibi Hâriciler'e göre iman, "kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve azalarla amel etmektir."⁵⁶ Hâriciler, hem kalp ile tasdik etmeyi hem ikrarı ve hem de amelî imanın şartı olarak gördükleri için, bunların biri eksik olduğu takdirde onlara göre kişi mümin sayılmaz.⁵⁷ Dolayısıyla Hâriciler'e göre iman ve amel bir bütün teşkil etmektedir. Buna bağlı olarak da büyük günah işleyen bir kimse dinden çıkar ve

⁵⁴ Akın, "Mâtürîdî Akâid Eserlerinde Fikhî Konular", 112.

⁵⁵ Aydın, "Semerkandî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", 517.

⁵⁶ Ömer Neseî, *İslam İnançının Temelleri Akaid*, çev. M. Seyyid Ahsen (Bayrak Yayınları, 1994), 65; Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 97.

⁵⁷ Sa'deddin Teftâzânî, *El-Makâsîd Kelâm İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 708; Ebû'l-Hasen Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 238-239; Recep Önal, "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile İle Ehl-İ Sünnet Polemiği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2015), 128.

Hâriciler'e göre bu kişi kâfir kabul edilir.⁵⁸ Fakat imanla İslâm'ı ayrılmaz bir bütün olarak eş anlamda kullanan Hâriciler, bu düşüncelerini sadece büyük günahlara has kılmayıp, ister büyük isterse küçük olsun bütün günahları aynı derecede değerlendirmişler. Öte taraftan İmam Mâtürîdi, Nisâ suresi 116. ayetin, büyük günah işleyen birinin tövbe etmedikçe affedilmesinin mümkün olmadığını söyleyen Hâriciler'in iddialarını boşa çıkardığını ifade etmiştir.⁵⁹ Hâriciler, daha sonra oluşacak olan Ehl-i Sünnet'in aksine amellerin ihmal edilmesinden dolayı imandan çıkılacağı görüşünü benimsemiş, büyük günah sayesinde insanda iman niteliğinin kaybolacağı iddiasını ileri sürmüştür.⁶⁰

Hâriciler'de olduğu gibi Mu'tezile'ye göre de iman, "kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve azalarla amel etmektir."⁶¹ Bunların biri eksik olduğu takdirde kişi mümin sayılmaz.⁶² Fakat bu durumda olan bir kimse Mürcie'ye göre mümin, Hâriciler'e göre kâfir kabul edilirken, Mu'tezile'ye göre ne mümin ne de kafirdir, bu kişi fâsık olur.⁶³ Amellerin imana dahil edilmesi ya da amellerin terkedilmesi durumunda kişinin ne ile isimlendirileceği hususunda tam bir görüş birliği içinde olmayan Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu, yalnızca hükmen farz ve vacip olan ibadetleri imanın bir rüknü olarak kabul etmişlerdir.⁶⁴

Mürcü âlimler, büyük de olsa günah işlemenin imana zarar vermeyeceği ve büyük günah sahibinin durumunun ne olacağının ahirette Allah'ın dilemesine bırakılması gerektiği düşüncesine sahip olmuşlardır. Dolayısıyla büyük günah işleyen hiç kimseyi tekfir etmemişlerdir.⁶⁵

⁵⁸ Hasan Onat - Orhan Ateş, "Haricilik", *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 66.

⁵⁹ Mâtürîdi, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 4/37.

⁶⁰ Ethem Ruhi Fırlalı, "Hâriciler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/173.

⁶¹ Neseî, *İslam İnancının Temelleri Akaid*, 65; Gölcük - Toprak, *Kelâm*, 97.

⁶² Teftâzânî, *El-Makâsıd*, 708; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 238-239; Önal, "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile İle Ehl-i Sünnet Polemiği", 128.

⁶³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/620.

⁶⁴ Neseî, *İslam İnancının Temelleri Akaid*, 65.

⁶⁵ Bkz. Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak 2002), 168-210; Mehmet Dalkılıç, "Eş'arî'ye Göre Mürcie Mezhebinin

Gerek İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'ye göre gerekse Mâtürîdiler'e göre iman, inanılması gereken hususları kalben tasdik etmek ve bunu dil ile ikrar etmekten ibarettir. Ancak dil ile ikrar imanın asıl unsuru olmayıp, dünya ahkâmının tatbiki için gerekli görülmüştür. Amel ise imandan tamamen ayrı tutularak imana dahil edilmemiştir. Onlara göre iman ile amel farklı şeylerdir. Dolayısıyla bir müminin amellerinde noksanlık olması ya da günah işlemesi kişinin imanını ortadan kaldırıp o kişiyi kafir yapmaz.⁶⁶ Ebû Hanîfe'ye göre, bir haram helal kabul edilmedikçe, ne kadar büyük olursa olsun herhangi bir günah işleyen Müslüman bir kimse tekfir edilemez. O kişi gerçek bir mümindir. Böyle bir durumdaki kimseye fasık demek caizdir. İman ettiğini dil ile ikrar eden herhangi bir kimse, günah mefhumu içerisinde mütalaa edilen bir fiili işlemesi durumunda ancak günahkâr mümin kabul edileceği için azap görmesi ya da bağışlanması yine Allah'ın takdiri ve dilemesine bağlıdır.⁶⁷

İmanın asıl unsurunun kalp ile tasdik olduğunu ileri süren İmam Mâtürîdî, bunun hem akıl hem de nakil yoluyla sabit olduğunu ifade etmektedir.⁶⁸ İmanı amelden ayrı tutan ve ameli imanın bir parçası olarak kabul etmeyen Mâtürîdî, bu konuda Ebû Hanîfe'nin görüşlerine uygun olarak görüş beyan etmektedir.⁶⁹ Bundan dolayı Mâtürîdî, ister küçük ister büyük olsun günah işlemenin bir kimseyi imandan çıkarmayacağı kanaatindedir. Ancak günah işleyen kimsenin Ebû Hanîfe'de olduğu gibi haram olan bir şeyi helal olarak telakki etmemesi, dinî emir ve yasakları hafife almaması gerekir. Aksi takdirde dinden çıkar ve mümin sayılmaz.⁷⁰

Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî'de olduğu gibi Semerkandî de imanın, dil ile ikrar ve kalp ile tasdik olduğunu ifade etmekte ve

Görüşleri ve Mürcie Fırkalarının Ayrılık Noktaları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 9 (2004), 87-119; Ahmet Ak, "Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Mürcie'ye Bakışı", *Dinî Araştırmalar* 8/24 (2006), 193-202; İbrahim Hakkı İnal, "İbn Temiyye ve Mürcie", *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi = Journal of Islamic Sciences Researches* 2 (2016), 6-21.

⁶⁶ Beyazîzâde Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 128-129.

⁶⁷ Beyazîzâde Ahmed Efendi, *Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, 134.

⁶⁸ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid / Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 713.

⁶⁹ İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müte'allim", çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1992), 13; Bu konuda geniş bilgi için bkz. Metin Avcı, *İmam Maturîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 161-250.

⁷⁰ Mustafa Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akide Risâlesi ve Şerhi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 32.

kalbin tasdikinin mutlak gerekli olduğunu belirtmektedir.⁷¹ Bir kimsenin dil ile ikrar etse bile kalben tasdik etmemesi, ya da kalben bilmesinin imanın varlığı için yeterli olmadığını belirten Semerkandî, imanın amelden farklı olduğunu,⁷² imanda şüphe ve istisnânın olmayacağını,⁷³ iyi ve kötü herkesin imanının eşit olduğunu,⁷⁴ dolayısıyla imanın artıp eksilmeyeceğini, ancak artma ve eksilmenin işlenen amellerde olabileceğini ifade etmektedir.⁷⁵ İmanın amelden ayrı olduğunu da ifade eden Semerkandî, amellerdeki noksanlık nedeniyle ya da ne tür olursa olsun işlenen günah nedeniyle günah olan bir şeyi helal görmedikçe ehl-i kiblede olan hiçbir müminin tekfir edilemeyeceğini vurgulamaktadır.⁷⁶ Bu hususta Büyük günah işleyen bir kimsenin kafir ya da fasık olduğunu ve tövbe etmeden ölmesi durumunda cehennemde ebedi kalacağını savunan Mu'tezile ve Hâricîler'i eleştirmekte ve onları bid'atçı olarak nitelendirmektedir.⁷⁷

Es-Sevâdü'l-A'zam'da Semerkandî, imanla ilgili olarak; "Allah'ı, kalp ile bilip dil ile ikrar etmeyen kimsenin kafir, kalp ile ikrar (tasdik) etmeyip dil ile ikrar eden kimsenin de münafık olduğunu bilmeli"⁷⁸ şeklinde ifade etmektedir. Buna göre imanın temeldeki iki unsurunun hem kalp hem de dil olduğu anlaşılmaktadır. Kalben kabul etmediği müddetçe kişinin sadece dil ile iman etmesi hiçbir surette yeterli değildir. Fakat Hakîm es-Semerkandî'ye nispet edilen Risâle fi'l-İman başlıklı eserinde ise, imanın asıl rûknünün kalp ile tasdik olduğu, dil ile ikrarın sadece ona delalet ettiği belirtilmektedir ki Ebû Hanîfe ile İmam Mâtürîdî'nin görüşü de bu yöndedir.⁷⁹

⁷¹ Hakîm es-Semerkandî, *Es-Sevâdü'l-A'zam*, 64.

⁷² Hakîm es-Semerkandî, *Es-Sevâdü'l-A'zam*, 71.

⁷³ Hakîm es-Semerkandî, *Es-Sevâdü'l-A'zam*, 12.

⁷⁴ Hakîm es-Semerkandî, *Es-Sevâdü'l-A'zam*, 71.

⁷⁵ Mehmet Dalkılıç, "Ehl-i Sünnet" Mezhebinin 'İman' ve 'İslam' Tanımının Toplumsal Barış ve Hoşgörü Bakımından Günümüzdeki Anlamı", *Din ve Dünya Barışı: Uluslararası Sempozyum, 26-28 Nisan 2007* (İstanbul, 2008), 463-476; Ayrıca bkz. Hakîm es-Semerkandî, *Sevâdu'l-A'zam Tercümesi*, 286.

⁷⁶ Hakîm es-Semerkandî, *Es-Sevâdü'l-A'zam*, 17.

⁷⁷ Bkz. Keskin, "Hakîm es-Semerkandî'nin Hâricîlere Yönelik Eleştirileri", 108-110.

⁷⁸ Ebu'l-Kasım Hakîm es-Semerkandî, *Kelime Anlamı ve Açıklamalı es-Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, çev. Talha Alp (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007), 292.

⁷⁹ Ak, *Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 153; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Fadıl Aygân (İstanbul: Ensar Yayınları, 2022), 6/39-40.

Hakim es-Semerkandi'nin *es-Sevâdü'l-A'zam*'da ortaya koyduğu bu düşüncelerine bakıldığında onun gerek imanın hakikati ve mahiyeti gerek iman amel ilişkisi ve gerekse ehl-i kitaptan büyük günah işleyen kimselerin tekfir edilemeyeceği hususlarında hem Ebû Hanîfe hem de Mâtüridiyye mezhebinin görüşleriyle ile birebir aynı düşüncede olduğu söylenebilir. Semerkandi'nin Ebû Hanîfe ve Mâtüridilik ile olan bu fikir benzerliğini, *es-Sevâdü'l-A'zam*'da ortaya konan diğer fikirler noktasında da çoğunlukla örtüştüğü görülmektedir.

4. Ehl-İ Sünnet ve'l-Cemâ'at'in Vasıflarının Belirlenmesinde Hanefî-Mâtüridiliğin Etkisi

Mâtüridilik ekolü, Ebû Mansûr el-Mâtüridi'nin İmam Azam Ebû Hanîfe'nin itikadi görüşlerini akli ve nakli delillerle geliştirip sistemleştirdiği en çok mensubu bulnan Sünnî geleneğin adıdır. İmam Mâtüridi, Ebû Hanîfe'den tevarüs ettirilen ve bu ilmî geleneğe bağlı âlimler tarafından benimsenen itikadi görüşleri ve din anlayışını sistematik hale getirmiştir.⁸⁰ Dolayısıyla temelde öncülüğünü Ebû Hanîfe'nin yaptığı Hanefiliğin esaslarının sistemleştirilmiş hali Mâtüridilik, aynı zamanda İmam Mâtüridi'nin, Türk kültür coğrafyasını teşkil eden havza içerisinde ortaya koyduğu ve o coğrafya halklarının teveccüh gösterdiği din anlayışına ve inanç sistemine verilen bir isimdir.⁸¹ Çünkü Mâverâünnehir bölgesinde sistemleştirilen Mâtüridilik, tarihsel süreçte umumiyetle Arap olmayan unsurlar arasında yayılma imkânı bulan Sünnî kelâm mektebi haline getirilmiştir.⁸²

İmam Mâtüridi'nin yaşadığı dönem ile *es-Sevâdü'l-A'zam*'ın müellifi Hakim es-Semerkandi'nin (ö. 342/953) yaşadığı dönem aynıdır. Çağdaş olan her iki âlimin yaşadığı çevre ve muhitin de aynı olmasının yanı sıra Türk kökenli oldukları da ifade edilmektedir. Dolayısıyla Mâtüridiliğin sistemli hale getirilmeye çalışıldığı zaman dilimi, aynı zamanda *es-Sevâdü'l-A'zam*'ın da yazıldığı zaman dilimine rastlamaktadır. Bu nedenle *es-Sevâdü'l-A'zam*'ın yazıldığı ve Ehl-i Sünnet'in vasıflarının belirlendiği tarihte, bugünkü anlamda sistemli bir Mâtüridilik'ten söz etmemiz mümkün görülmemektedir.⁸³

⁸⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtüridiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/165.

⁸¹ Hanifi Özcan, "Maturidiliğin Oluşumu ve Türkler Arasında Yayılışı", *İmam Mâtüridi ve Maturidilik* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 303.

⁸² Yavuz, "Mâtüridiyye", 28/165.

⁸³ Mâtüridiliğin isimlendirilmesi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ahmet Ak, *Selçuklular Döneminde Maturidilik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 93-127.

Mâtürîdilik, her ne kadar İmam Mâtürîdî'nin geliştirip sistemleştirdiği ve onun adıyla isimleşmiş bir mezhep olsa da genel düşünce itibarıyla doğrudan ve tamamen sadece onun kendi düşüncelerine dayanan bir mezhep değildir. İmam Mâtürîdî'nin, Hanefî gelenek içerisinde dördüncü, hatta üçüncü kuşak âlimlerinden birisi olduğu da literatüre geçmiştir.⁸⁴ Kendisi, itikâdî konulara yönelik gerek muhteva bakımından ve gerekse yaklaşım şekli açısından Ebû Hanîfe'nin metodundan istifade etmiştir.⁸⁵ Fıkıh ve kelâm alanında Ebû Hanîfe'nin fikirlerini benimsemiş olmasıyla dikkat çeken Mâtürîdî,⁸⁶ Ebû Hanîfe'ye olan saygısını da ifade etmiştir.⁸⁷ Bundan dolayıdır ki, Mu'tezile mütekellimleri, Mâtürîdî'nin ana bünyeyi teşkil eden Ehl-i Sünnet mezhebine verdiği güçlü destekten ötürü, akâid ve usul konusunda çoğunlukla Ebû Hanîfe'nin fikirlerini benimseyen söz konusu bu ana bünye/büyük çoğunluk mensuplarına Mâtürîdiyye adını vermişleridir.⁸⁸ Bu dönemde genel olarak Hanefiler Mâtürîdilik'le birlikte anılırken Mâlikilik, Şâfilik ve Hanbelilik de genellikle Eş'arilik'le birlikte anılmaya başlamıştır.⁸⁹

İmam Mâtürîdî'ye daha sonraki dönemlerde, "Ehl-i Sünnet'in reisi" unvanının yanı sıra "Mâverâünnehir-Semer kant Hanefî fıkıh ekolünün reisi ve en büyüğü" unvanları da verilmiştir.⁹⁰ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, İmam Mâtürîdî'yi Ebû Hanîfe'nin görüşlerini en iyi bilen⁹¹ ve hem itikâdî hem de amelî açılardan ona en fazla bağlı kalan âlimlerden olduğunu vurgulamaktadır.⁹² Ayrıca Mâtürîdî'nin hoca silsilesi de Ebû Hanîfe'ye dayandırılmaktadır.⁹³

⁸⁴ Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 28/146.

⁸⁵ Bekir Topaloğlu, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 28/156.

⁸⁶ Özen, "Mâtürîdî", 28/164.

⁸⁷ Topaloğlu, "Mâtürîdî", 28/156.

⁸⁸ Özen, "Mâtürîdî", 28/149; Şükrü Özen, "İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşası", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 223; Lâmişi, *Kitâb fi usûli'l-fikh*, nşr. Abdulmecid Turki (Beyrut, 1995), 103, 124; Alâuddîn Semerkandî, *Mîzanu'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, nşr. Muhammed Zeki Abdulber (Katar, 1984), 191, 280.

⁸⁹ Mehmet Dalkılıç, *101 Soruda İslam Mezhepleri* (İstanbul: Duruş Yayınları, 2022), 97-99.

⁹⁰ Özen, "Mâtürîdî", 28/160.

⁹¹ Nesefî, *Tebîratü'l-edille*, 1/162.

⁹² Ebu'l-Muîn Nesefî, *et-Temhîd fi usuli'd-dîn*, nşr. Abdülhay Kâbil (Kahire, 1407), 16-17.

⁹³ Özen, "Fıkıh Usûlü'nün İnşası", 222.

Semerkindi'nin yaşadığı ve *es-Sevâdü'l-A'zam*'ın yazıldığı dönemde Mâtürîdilik adı altında kurumsallaşmış bir mezhepten söz etmek mümkün değilken, aynı dönemde Semerkandi'den yaklaşık iki asır önce yaşayan Ebû Hanîfe tarafından kurulan ve öğrencileri tarafından sistemleştirilen Hanefiliğin, Şafî mezhebiyle birlikte etkili bir şekilde var olduğu görülmektedir. Fakat diğer taraftan bu dönemde Mâtürîdiliğin olmadığı gibi Ehl-i Sünnet'in bile kurumsallaşmış bir yapısı henüz mevcut değildi. Bununla birlikte daha sonra ortaya çıkacak olan Mâtürîdi anlayışın bu dönemde de var olduğu, Hakîm es-Semerkindi'nin de bu anlayışa vakıf olduğunu söyleyebiliriz.

Buraya kadar verilen bilgiler ışığında, Hakîm es-Semerkindi'nin *es-Sevâdü'l-A'zam* adlı eseri örneğinde Hicrî dördüncü asırda Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at'ın vasıflarının belirlenmesinde Hanefî-Mâtürîdiliğin etkisi konusunda bazı temel tespitler yapılabilir.

Bunların başında; Ebü'l-Mu'in en-Nesefi'nin, Hakîm es-Semerkindi'nin İmam Mâtürîdi'ye derin bir hayranlık beslediği ve Mâtürîdi ekolünün ilk kelâmcılarını sıralarken Semerkandi'yi "eş-Şeyh Ebü'l-Kâsım" diyerek ondan büyük bir övgüyle bahsettiği bilgisi, İslâm düşünce tarihinde önemli bir referanstır. Nesefi'nin bu şekilde ulemânın Mâtürîdi'ye olan takdirini ifade etmesi, Mâtürîdi ekolünün bu havzadaki etkisini göstermesi açısından kuşkusuz önemli sayılmalıdır.⁹⁴ Ebü'l-Mu'in en-Nesefi'nin bu ifadesi, İslâm düşünce tarihindeki tedris ve hoca öğrenci arasındaki marifetin aktarılması adına ilişkilerin anlaşılması için de ayrıca önemsenmelidir. Çünkü Nesefi, Mâtürîdi'ye bağlı olduğu bilinmesine karşın eserlerinde Mâtürîdiyye adını kullanmak yerine, İmam Mâtürîdi'nin sistematik hale getirdiği mezhebin adı olan Ehl-i Sünnet ismini tercih etmiştir.⁹⁵ Kaynaklarda geçen bu tür bilgilerin, İslâm düşünce gelenekleri ve kelâm sistemlerinin iç içe geçmiş yapısını analiz etmeye yardımcı olacağı gibi bu ekollerin Kur'an'ı anlama yöntemlerinin naşirleri olan alimler arasındaki ilişkileri daha iyi anlamamıza da imkan sağlayacağı düşünülmelidir.

Es-Sevâdü'l-A'zam'da itikadî konulara ilişkin fikirlerini, Hanefî-Mâtürîdi bilgi ve kültür birikimine ait bir anlayışla ortaya koyan Semerkandi,⁹⁶ henüz o dönemde Mâtürîdilik kurumsallaşamamış olsa da Hanefî-Mâtürîdiliğin temsilcilerinden biri olarak tarihi

⁹⁴ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/358.

⁹⁵ Mâtürîdi, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/20.

⁹⁶ Hakîm es-Semerkindi, *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, 23-27.

kayıtlara geçmiştir.⁹⁷ Aynı şekilde Hanefi-Mâtürîdî akâidini sade ve anlaşılır bir üslupla anlatan Semerkandî'nin bu eseri, Mâtürîdiyye okulunun başlangıç devri eserlerinin önemli örneklerinden biri sayılmış⁹⁸ ve Mâverâünnehir havzasında kendisinden sonra yazılanları etkilemiştir. Mâverâünnehir havzasında Mâtürîdî geleneğinden mülhem meydana gelen bilgi sistemi, nesilden nesile tevarüs ederek bir çok eser kaleme alınmış Ehl-i Sünnet düşünce sistemi gelişme imkanı bulmuştur.⁹⁹

Semerkandî'nin yaşadığı hicrî dördüncü asra gelinceye kadar bütün ana İslâm mezhepleri ve birçok alt fırkalar oluşmuş ve her coğrafyada faaliyetler yürüterek taraftar bulabilmiştir. *Es-Sevâdü'l-A'zam*'ın içeriğinden anlaşılacağı üzere tıpkı imam Mâtürîdî gibi öncelikle Mu'tezile hedef alınmış, Hâriciyye, Şia ve diğer gayri Sünnî fırka ve mezheplerin iddialarına naklî delillerle cevaplar verilmiştir.

Semerkandî ile İmam Mâtürîdî arasında her ne kadar tartışmalı olmakla birlikte hoca-öğrenci ilişkisi olmasa bile bu ortak özelliklerinden dolayı *es-Sevâdü'l-A'zam* üzerinde Hanefi-Mâtürîdî inançlarının etkisi açıkça görülmektedir. Mesela Semerkandî'nin büyük çoğunluğu diğerlerinden ayıran vasıfları sıraladığı altmış iki madde, ilk olarak Mâtürîdîlik'te genel kabul görmüş "*Kişi imanından şüphe etmemeli*" ve "*İnşallah müminim*" dememeli¹⁰⁰ cümlesiyle başlamaktadır. Bu ve benzeri birçok cümle eserde Hanefî-Mâtürîdî ekolünün etkisini açıkça göstermektedir.

Hakim es-Semerkandî'nin İmam Mâtürîdî'nin öğrencisi olduğu yönündeki tartışmalara bakıldığında, her ne kadar aynı çağda yaşamaları ve fikirlerinin birbirine benzerliği dolayısıyla bu iddianın ileri sürüldüğünü, aslında ikisi arasında bir talebe hoca ilişkisinin bulunmadığını¹⁰¹ ileri sürenler bulunmakla birlikte İmam Mâtürîdî'nin öğrencileri hakkında bilgi veren kaynaklar; Ebu'l-Hasan er-Rüstüfağeni (ö. 345/956), Ebû Ahmed b. Ebi Nasr el-İyâzî ve Ebû Muhammed el-Pezdevî (ö. 390/1000) ile birlikte Semerkandî'yi ilk sırada İmam Mâtürîdî'nin öğrencileri arasında zikretmektedirler.¹⁰²

⁹⁷ Mehmet Kenan Şahin, "Mâtürîdî Kelâmcısı Hakim es-Semerkandî'nin (342/953) Sem'iyât'a Dair Görüşleri", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 19.

⁹⁸ Aruçi, "es-Sevâdü'l-A'zam", 36/579.

⁹⁹ Sıddık Baysal, *Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil Adlı Eserinde Tefsir Te'vil İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 43.

¹⁰⁰ Hakim es-Semerkandî, *Sevâdü'l-A'zam Tercümesi*, 23-27.

¹⁰¹ Can, "Semerkandî", 15/193.

¹⁰² Kutlu, "İmam Mâtürîdî", 27.

Hakîm es-Semerkandî'nin Mâtürîdî geleneğe mensubiyetinin tartışma götürmez bir tarafı olmakla birlikte kendisinin İmam Mâtürîdî'den eserleri açısından daha tanınır olmasını Hakîm es-Semerkandî'nin sûfî düşünceyle ilgilenmesi ve bu alanda eserler yazmış olmasına bağlamak gerektiği vurgulanmaktadır.¹⁰³ Bu açıdan da doğrudan doğruya Semerkandî ile Mâtürîdî ilişkisi, çağdaş araştırmacıların tartışma konusu olmuştur.

Batılı araştırmacılarından Goldziher, Hakîm es-Semerkandî ile Mâtürîdî arasındaki ilişkiyi hoca-talebe ilişkisi olarak değerlendirmiştir. O, Semerkandî ile Mâtürîdî arasında doğrudan doğruya böyle bir olasılık kurarken; bir başka oryantalist Van Ess, bu ilişkiyi kabul etmemektedir. Öte yandan yine şarkiyatçı Madelung ise Hakîm es-Semerkandî'yi Hanefî olarak kabul etmeyi tercih etmiştir. Dolayısıyla bu konudaki tartışmaların etkisiyle Semerkandî'nin, mezhebî tutum ve anlayış yönünden Hanefî olduğu kanaati daha belirgin olarak hissedilirken, Mâtürîdî mezhebi içerisinde mütalaa edilmeme yönündeki kanaatin de yaygınlık kazandığı görülmektedir. Bu kanaatin oluşmasındaki nedenlerden birisi olarak, İmam Mâtürîdî'nin *Kitabü't-Tevhid* ile Semerkandî'nin *es-Sevâdü'l-A'zam* eserlerinin yazılış tarihleri arasındaki boşluğa dayanılarak *es-Sevâdü'l-A'zam*'ın oldukça erken bir dönemde yazıldığı tespit gösterilmektedir. Hakîm es-Semerkandî'nin, hem *es-Sevâdü'l-A'zam* adlı eserinde hem de diğer eserlerinde İmam Mâtürîdî'ye referansta bulunmamış olması da, çağımız bilim insanları arasında kuvvetlenen bu yöndeki kanaatleri destekler niteliktedir.¹⁰⁴

Sonuç

Hicrî dördüncü asra kadar, Müslümanların çoğunluğunu oluşturan ve değişik isimlerle temsil edilen ana kitle, bu asırda İmam Mâtürîdî ve Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ile ilk defa itikâdî anlamda Ehl-i Sünnet çatısı altında birlikte zikredilmiştir. İmam Mâtürîdî ile aynı coğrafyada ve aynı dönemde yaşayan Hakîm es-Semerkandî de, Mâtürîdî düşünce ikliminde yetişmiş, *es-Sevâdü'l-A'zam* adlı eserini de Hanefî-Mâtürîdî düşüncenin yaygın olarak kabul edildiği bu ortamda yazmıştır.

Bu asra gelinceye kadar Müslümanların çoğunluğunun düşüncesine aykırı bir şekilde ortaya çıkan iddialara ana kitlenin uleması, çeşitli zaman ve coğrafyalarda münferit olarak cevaplar vermişler ve akliselim çerçevesinde İslâm'ın ana kaynaklarına dayanarak hakikati göstermeye çalışmışlardır. Hanefî-Mâtürîdî

¹⁰³ Kutlu, "İmam Mâtürîdî", 61.

¹⁰⁴ Aydın, "Semerkandî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", 507-508; bkz. Ak, *Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, 152-158.

kelâmının teşekkül ettiği bir dönemde yazılan *Es-Sevâdü'l-A'zam*'da, meseleler Kur'an âyetleri ve hadislerle desteklenerek ele alınmış, dinî terimler anlaşılır bir hale getirilerek sade ve akıcı bir üslûpta sunulmuştur. Bu yönüyle eser, Kelâm dışında Tefsir ve Hadis gibi İslâmî ilimler açısından da önemli bir kaynak olarak görülmektedir.

Es-Sevâdü'l-A'zam hicrî dördüncü asırda Mâverâünnehir ve Horasan'da bid'at ve hurafelerin yaygınlaştığı bir ortamda ana kitlenin o döneme kadar oluşan din yorum biçimlerini toplayan Ehl-i Sünnet geleneğini savunmakla kalmamış; aynı zamanda günümüze kadar Müslümanların çoğunluğunun tercih ettiği mezhebin temel ilkelerini açıklayan bir eser hüviyetine sahip olmuştur.

Hicrî dördüncü asırda, itikâdî İslâm mezheplerinin ortaya çıkmasıyla ana kitleye mensup bütün mezhep veya din yorum biçimleri, Mâtürîdilik ve Eş'arilik olarak şöhret bulan Sünnî kelâm mezheplerinin çatısı altında toplanmıştır. *Es-Sevâdü'l-A'zam*, Mâtürîdî düşünce atmosferinde yazılmış olmakla birlikte eserde ortaya konan görüşler, Eş'arî düşünce okulu içerisinde telif edilen eserlere de konu olmaya başlamış ve böylelikle Sünnileri diğer mezhep mensuplarından ayıran temel özelliklere dikkat çekilmiştir.

Kaynakça

- Abdülcebbar, Kâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Ak, Ahmet. *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Ak, Ahmet. "Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Mürchie'ye Bakışı". *Dinî Araştırmalar* 8/24 (2006), 193-202.
- Ak, Ahmet. *Selçuklular Döneminde Maturidilik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2019.
- Akın, Murat. "Hakîm es-Semerkandî'nin 'es-Sevâdü'l-A'zam' İsimli Eseri Bağlamında Mâtürîdî Akâid Eserlerinde Fıkhî Konulara Yer Verilmesinin Muhtemel Nedenleri". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 47 (2017), 103-118.
- Alibekiroğlu Eren, Fatmanur. "Mu'tezilî Literatüre Göre Ebû Hanîfe'nin Mezhebî Kimliği". *Turkish Studies: Social Sciences* 14/5 (2019), 1957-1971.
- Arıkan, Adem. "Es-Sevâdü'l-Azam'ın Farklı Nüshaları ve Müellifleri Üzerine". *Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*. ed. Süleyman Gezer. 23-36. Ankara/Türkistan, 2019.

- Arıkan, Adem vd. *Mezhepler Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*. ed. Mehmet Ümit. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.
- Aruçi, Muhammed. “es-Sevâdü’l-A‘zam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/578-579. TDV Yayınları, 2009.
- Avcı, Metin. *İmam Maturîdî’nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe’nin Etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Aydınlı, Osman. “Horasan-Maveraünnehir Bölgesi Alimlerinden Hakîm Es-Semerkindî’nin Mu‘tezile’ye Yönelik Eleştirileri”. *Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*. ed. Süleyman Gezer. 505-518. Ankara/Türkistan, 2019.
- Aydınlı, Osman. *Semerkant Tarihi Fethinden Sâmânîler’in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Bardakçı, Mehmed Necmeddin. “Samaniler Devrinde Batınîlerle Mücadele ve Hakîm Tirmizî’nin Bu Sürece Katkısı”. *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 60 (Aralık 2023), 202-221.
- Baysal, Sıddık. *Ebû’l-Berekât en-Neseftî’nin Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl Adlı Eserinde Tefsir Te’vîl İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Beyazîzâde Ahmed Efendi. *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe’nin İtikadî Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: İFAV Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Can, Mustafa. “Hakîm es-Semerkindî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/193-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Can, Mustafa. *Hakim es-Semerkindî ve es-Sevadü’l-Azam’ı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986.
- Çınar, Bayram. “İslâm Kültür Geleneğinde ‘Savâdu’l-A‘zâm’”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (Temmuz 2021), 873-899.
- Daftary, Ferhat. “Emeviler Döneminde ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâverâünnehir’deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler”. çev. Mehmet Atalan. *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ocak 2009), 139-158.
- Dalkılıç, Mehmet. *101 Soruda İslam Mezhepleri*. İstanbul: Duruş Yayınları, 2022.
- Dalkılıç, Mehmet. “Ehl-i Sünnet” Mezhebinin ‘İman’ ve ‘İslam’ Tanımının Toplumsal Barış ve Hoşgörü Bakımından Günümüzdeki Anlamı”. *Din ve Dünya Barışı: Uluslararası Sempozyum, 26-28 Nisan 2007*. 463-476. İstanbul, 2008.

- Dalkılıç, Mehmet. “Eş’arî’ye Göre Mürcie Mezhebinin Görüşleri ve Mürcie Fırkalarının Ayrılık Noktaları”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 9 (2004), 87-119.
- Dalkılıç, Mehmet. *İbn Hazm’a Göre İslam Mezhepleri*. İstanbul: Lale Kitabevi, 2005.
- Demir, Hilmi. “Hoca Ahmed Yesevi’yi Hanefi Matüridi Kültür Havzasına Bağlayan Ard Alan ve Hakim es-Semerkandi”. *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri*. ed. Ahmet Kartal. 637-647. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2017.
- Ebû Hanîfe, İmâm-ı Â’zam. “el-Âlim ve’l-müte’allim”. çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı Â’zam’ın Beş Eseri*. 9-32. İstanbul: İFAV Yayınları, 1992.
- Eraslan, Yunus. “Orta Asya’da Hikmet Anlayışı ve Hakîm Geleneği (Hakîm Es-Semerkandi Örneği)”. *Orta Asya’dan Anadolu’ya İlim Yolculuğu*. ed. Yakup Koçyiğit - Kariev Aittmamat. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Eş’arî, Ebû’l-Hasen. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l-Musallîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Hâriciler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/169-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Hakîm es-Semerkandî. *Es-Sevâdü’l-Â’zam*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013.
- Hakîm es-Semerkandî. *Terceme-i es-Sevâdü’l-A’zam*. nşr. Abdulhay Habîbî. Tahran, 1348/1969.
- Hakîm es-Semerkandî, Ebu’l-Kasım. *Kelime Anlamlı ve Açıklamalı es-Sevâdü’l-A’zam Tercümesi*. çev. Talha Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007.
- Hakîm es-Semerkandî, Ebû’l-Kâsım. *Sevâdu-l A’zam Tercümesi ve Kelime Anlamı*. haz. Ali Kara. İstanbul: Kitap Kalbi Yayıncılık, 2022.
- İbn Hazm. *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ahvâ ve’n-nihal*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1996.
- İbn Mâce. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İnal, İbrahim Hakkı. “İbn Temiyye ve Mürcie”. *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi = Journal of Islamic Sciences Researches* 2 (2016), 6-21.
- Kalaycı, Mehmet. “İmam Mâturîdî Ve Mâturîdî Kelamcılığının Yeniden Keşfedilmesinde Eşariliğin Rolü”. *Eskiye* 25 (Temmuz 2012), 31-38.

- Karaağaç, Hilmi. "Hakim Es-Semerkandî'ye Göre Sevâdü'l-A'zam ve Diğerleri". *Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*. ed. Süleyman Gezer. 259-271. Ankara/Türkistan, 2019.
- Keskin, Mustafa. "Hakîm es-Semerkandî'nin Hâricîlere Yönelik Eleştirileri". *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (Ekim 2023), 103-116.
- Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî". *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. haz. Sönmez Kutlu. 25-66. Ankara: Otto Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Kutlu, Sönmez. "Mürchie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak 2002), 168-210.
- Kutlu, Sönmez. "Orta Asya'da Türkler ve İslâm Tasavvuru". *Orta Asya'da İslâm Temsilden Fobiye*. ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı. 737-765. Ankara/Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2012.
- Lâmişî. *Kitâb fî usûli'l-fikh*. nşr. Abdulmecîd Türkî. Beyrut, 1995.
- Madelung, Von Wilferd. "Horasan ve Maverâünehir'de İlk Mürchie ve Hanefîliğin Yayılışı". çev. Sönmez Kutlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/3-4 (1992), 239-247.
- Mahdi, Mohammad Yasir. "Türk-İslâm Kültür Merkezlerinden Biri Olarak Belh Şehri". *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsiki Dergisi* 9/18 (Aralık 2011), 219-241.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed el-. *Ahsenü't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed el-. *Ahsenü't-Tekâsim fî Marifeti'l-Ekâlîm*. nşr. M. J. de Goeje. Leiden, 1977.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitabü't-Tevhid / Açıklamalı Tercüme*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 14. Basım, 2019.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. haz. Ahmet Vanlıoğlu, Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. Fadıl Aygan. İstanbul: Ensar Yayınları, 2022.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *et-Teyisîr fî't-Tefsîr Ömer Nesefî Tefsiri*. çev. Muhammet Coşkun. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *et-Temhîd fî usuli'd-dîn*. nşr. Abdülhay Kâbil. Kahire, 1407.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tebisratü'l-edille fi'l-keâm*. nşr. Cl. Salame. 2 Cilt. Dimaşk, 1990.

- Nesefî, Ömer. *İslam İnancının Temelleri Akaid*. çev. M. Seyyid Ahsen. Bayrak Yayınları, 15. Basım, 1994.
- Onat, Hasan - Ateş, Orhan. "Haricilik". *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu. 63-89. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Önal, Recep. "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile İle Ehl-i Sünnet Polemiği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2015), 121-146.
- Özcan, Hanifi. "Maturidiliğin Oluşumu ve Türkler Arasında Yayılışı". *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. 303-312. Ankara: Otto Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Özen, Şükrü. "IV. (X.) yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (2003), 49-85.
- Özen, Şükrü. "İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşası". *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. 221-262. Ankara: Otto Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Özen, Şükrü. "Mâtürîdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/146-151, 159-165. Ankara: TDV Yayınları, 2023.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Mâverâünnehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/177-180. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Semerkindî, Alâuddîn. *Mizanu'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. nşr. Muhammed Zeki Abdulber. Katar, 1984.
- Şahin, Mehmet Kenan. "Mâtürîdî Kelâmcısı Hakîm es-Semerkindî'nin (342/953) Sem'iyât'a Dair Görüşleri". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 15-41.
- Teftâzânî, Sa'deddîn. *El-Makâsîd Kelâm İlminin Maksatları*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Tirmizî. *el-Câmi'u's-Sahîh=Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Topaloğlu, Bekir. "Mâtürîdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/151-157. Ankara: TDV Yayınları, 2023.
- Turan, Osman. "Türkler ve İslâmiyet". *A. Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 4 (1946), 457-485.
- Usta, Aydın. *İlk Müslüman Türk Devleti Sâmânîler (874-1005)*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2023.
- Usta, Aydın. "Sâmânîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/64-68. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Usta, Aydın. "Sâmâniler Döneminde Hanefî Mezhebi". *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, 28-30 Nisan 2015. haz. Ahmet Kartal-Hilmi Özden. 237-240. Eskişehir, 2015.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fırlalı. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2. Basım, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/525-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Mâtüridiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/165-175. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yeşrem, Mustafa Saim. *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2015.

Extended Summary

Immediately after the Prophet's death, various disagreements emerged among Muslims regarding both political, theological and jurisprudential issues. In addition to the issue of Imamate and caliphate, issues related to faith and disbelief, the attributes of God, capital sin, human freedom, and fate were the main issues discussed in terms of theology. By the fourth century of Hijri, when Samarqandî lived, the Ahl al-Sunnah had not yet been institutionalized. However, factions such as the Mu'tazilites, Khâriciyya, Shî'a, Qadariyya, Murjiyya, Mushabbihe, Mushabbihe, Musharizmi, and Jabriyya had completed their institutional structures and continued to exert their influence. In this period, although not yet called Ahl al-Sunnah, there was also a large majority that would represent the majority of Muslims for many centuries, following a path between ifrat and tafrir al-tafrid, based on reason and intellect. The title "*al-Sawād al-A'zam*" given to the work written by Samarqandî refers to this majority. Samarqandî's work, which was written on the basis of sources from the early period of Hanafi-Mâtürîdî theology, is the first book to define the main body in the broadest framework and to list its qualities in articles. The spread of superstitions and bid'ats in the Samarkand region in the fourth century of Hijri, caused by the claims made by the members of sects other than the main mass called Sevād al-'A'zam, made it necessary to determine the characteristics and principles of the "great majority", that is, Ahl al-Sunnah wa'l-Jamā'ah. This study aims to understand the relationship between Samarqandî's thoughts and the basic belief principles of Ahl al-Sunnah and to determine the position of Ahl al-Sunnah within the diversity of sects in Samarkand.

The main subject of our research is to reveal the influence of Hanafi-Māturīdism on the determination of the qualifications of the "great majority", in other words, Ahl al-Sunnah wa'l-Jamā'ah in the fourth century of Hijri, with the example of al-Hakīm al-Samarqandī's *al-Sawād al-A'zam*. For this reason, the importance of the fourth century of Islam in the history of Islamic sects is emphasized, and information is given about the main sects and factions that emerged until this century. In this framework, especially the sects that had adherents in the geography where *al-Sawād al-A'zam* was written were reminded. In Samarkand, as in other Islamic geographies in this century, superstitions and bid'ats, which were created by the claims of the members of sects other than the main mass, spread in the society day by day. This situation created the necessity of determining the qualifications and principles of the "great majority". The Samanids adopted the method of combating these superstitions and bid'ahs by inviting the Hanafi scholars to their country. In a short period of time, a large number of Hanafi scholars responded to this invitation and started educational activities in Samarkand and its vicinity. Thus, Hanafism became a sect with more followers than any other sect in the region. Add to this the fact that Imam al-Māturīdī grew up in Samarkand and spread his theological belief system here through the main masses, and the interpretation of religion of *al-Sawād al-A'zam*, that is, the majority, established a great superiority. However, the activities of Shi'ism, Kharijism, Murcism and their sub-fractions, especially the Mu'tazilites, continued in the region to a considerable extent. Taking this into account, the Samanids commissioned al-Hakīm al-Samarqandī to determine and write down the qualifications of al-Sawadu al-A'zam, or Ahl al-Sunnah wa'l-Jamā'ah, in order to ensure that the people stay away from the superstitions and bid'ahs spread by non-Sunni sects. Samarqandī, one of the leading Hanafi scholars of his time, was also a contemporary of Imam Māturīdī. Even if a teacher-student relationship could not be established, the fact that al-Māturīdī and al-Samarqandī grew up in the same time period, in the same geography, and more importantly, in the same religious interpretation circles and belonged to the same school of thought, brought up the influence of Hanafi-Māturīdism on al-Sawadu al-A'zam. Our research is mainly about this influence.

Samarqandī, who put forward his ideas on theological issues with an understanding belonging to the Hanafi-Māturīdī knowledge and cultural accumulation, has been recorded in historical records as one of the early representatives of the Hanafi-Māturīdī mentality. Western scholars have considered this work as a Hanafi creed on the grounds that Māturīdism had not yet been formed at the time of the writing of *al-Sawād al-A'zam*. In addition, *al-Sawād al-A'zam*, which explains

his ideas on theological issues, as well as the Hanafī-Māturīdī aqāida in a simple and comprehensible style, is considered one of the important examples of the early works of the Māturīdiyya school. The system of knowledge derived from the Māturīdī tradition in the Māverānaynehir basin was handed down from generation to generation and many works were written and the Ahl al-Sunnah system of thought had the opportunity to develop.

Şemseddin ed-Dameğânî ve Ehl-i Sünnet'e Yaklaşımı*

Shams al-Dîn al-Damaghânî, and His Approach to Ahl al-Sunnah

Şeyma AYDIN** - Mehmet ÜMİT***

Öz

7./13. yüzyılda Irak'ta yaşadığı tahmin edilen Şemseddin ed-Dameğânî, *el-Cevheretü'l hâlisâ* adlı eserinde dönemindeki mezhepleri kendi anlayışı ve müşahede ettikleri çerçevesinde genel olarak tasnif etmiştir. Mezhep mensuplarının, birbirlerini herhangi bir ölçü tanımaksızın tekfir etmelerinden rahatsızlık duymuş ve bunun üzerine söz konusu metnini kaleme aldığını ifade etmiştir. Bu makalede, önce onun hayatı, eseri, bilgi kaynakları, Müslümanlar arasında ortaya çıkan fırkaları tasnifte izlediği yol genel olarak ele alınmıştır. Sonra Ehl-i sünnet mezheplerine yönelttiği eleştiriler ve Ehl-i sünnete yaklaşımı açıklanıp, kısaca değerlendirilmiştir. Yöntem olarak da Dameğânî'nin elimizdeki tek eseri olan *el-Cevheretü'l-hâlisâ* isimli metnini merkeze alarak, tarih bilimi-

Abstract

Shams al-Dîn al-Damaghânî, who is thought to have lived in Iraq in the 7th/13th century, generally categorized the sects of his time in his work *al-Jawhara al-khâlisâ*, within the framework of his own understanding and what he had observed. He stated that he was uncomfortable with the sect members' excommunicating each other (takfir) without any standards and that he wrote the text in question in response to this. In this article, firstly, his life, his works, sources of information, and the path he followed in classifying the sects that emerged among Muslims are discussed in general. Then his criticisms of Ahl al-Sunnah sects and his approach to Ahl al-Sunnah are explained and briefly evaluated. In terms of methodology, we have tried to reflect his ideas in a descriptive

-
- * Bu makale, "Şemseddin ed-Dameğânî ve İtikâdî İslâm Mezheplerine Yaklaşımı" (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019) başlıklı Yüksek Lisans tezine dayanılarak kaleme alınmıştır.
 - ** Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Temel İslâm Bilimleri Kelâm Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye / seyma_aydin.93@hotmail.com / <https://orcid.org/0009-0003-8059-8910>.
 - *** Prof.Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye / mehमित@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0003-1964-1492>.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
20.11.2023	14.06.2024	30.06.2024

DOI 10.18403/emakalat.1393309

nin yöntemleri çerçevesinde onun fikirlerinin betimleyici bir şekilde yansıtılmasına gayret edilmiştir. Veri toplama aracı olarak döküman incelemesi, toplanan verileri içerik analiziyle inceleme ve yorumlanmasının da uygun olduğu düşünülmektedir. Fikirleri eleştirilen Ehl-i sünnetin ana kaynaklarına da kimi zaman gidilerek bu fikirlerin sağlanması yapılmaya çalışılmıştır. Netice itibarıyla kendi döneminde mezhep mensuplarının birbirlerine karşı sergiledikleri ölçsüz tutum ve görüşlerini eleştiren Dameğâni'nin kendisinin de Ehl-i sünnete yaklaşımında içinde yetiştiği geleneğin etkisi altında kalarak bir tavır sergilediği ve şikâyet ettiği husustan kurtulamadığı anlaşılmaktadır. Çalışmamız, Dameğâni'nin kendi eseri esas alınarak araştırma ve yayın etiği ilkeleri çerçevesinde kaleme alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şemseddin ed-Dameğâni, *el-Cevheretü'l hâlisâ*, Ehl-i Sünnet, Mezhep, Makâlât.

way within the framework of the methods of the science of history by focusing on the text of *al-Jawhara al-khâlisâ*, which is the only available work of al-Damaghâni. Document analysis and examining and interpreting the collected data through content analysis are also among the methods used. Since he directed criticisms toward Ahl al-Sunnah, the main sources of this sect were sometimes used in order to clarify his ideas. As a result, it is understood that al-Damaghâni, who criticized the excessive attitudes and accusations of the members of the sects towards each other in his own time, was himself under the influence of the tradition in regards to how he approached to Ahl al-Sunnah and could not avoid what he complained about. Our study is based on al-Damaghâni's own work and is written within the framework of the principles of research and publication ethics.

Keywords: Shams al-Din al-Damaghâni, *al-Jawhara al-khâlisâ*, Ahl al-Sunnah, Sect, Maqâlât.

Giriş

Hz. Peygamber'in vefatıyla başlayan süreçte Müslümanlar arasında ilk ihtilaflar ortaya çıkmaya başlamıştır. Hulefa-i Raşidin dönemindeki problemler sosyal, siyasi ve kültürel etkenlerle birlikte ayrılıklarla ve zamanla da bu ayrılıkların derinleşmesiyle sonuçlanmıştır. Bu çerçevede meydana gelen sosyal ve siyasi hadiseler de İslâm mezheplerinin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Tarihi süreçte teşekkül eden mezhepler hem karşıt görüşlere cevap vermek hem de kendi öğretilerini ortaya koymak adına eserler kaleme almaya başlamışlardır. Başlangıçta Müslümanların ana bünyesinden ayrılan grupların kaleme aldığı Makale türü küçük hacimli eserler zaman içinde genellikle kaleme alındığı döneme kadarki bütün fırkaları anlatma imkanı sunan Makâlât türü eserlerin yazılmasına zemin hazırlamıştır. Daha sonrasında da İslâm dışındaki akım ve dinleri de içine alan daha kapsamlı eserler ve yazım (*milel-niha*) türleri de ortaya çıkacaktır.

Tarihi süreçte bu eserleri yazan âlimler arasında mezhepleri bir tasnife tabi tutma çabası ortaya çıkmıştır. Bu âlimler mezhepleri tas-

nif ederken ve mensup oldukları dışındaki mezhepleri ötekileştirirken, bir kriter arayışına girmişlerdi. Bu kriter arayışlarında en çok yöneldikleri veri ise “yetmiş üç fırka hadisi” diye meşhur olan rivâyettir. Âlimlerin bir kısmı eserlerini yazarken bu hadisi eserlerinin tasnif sisteminde esas almıştır. Ancak onların bazıları bu sayıyı aşarken bazıları da bu sayıya ulaşamamıştır. Bütün bu gayretlerine rağmen âlimlerin bir kısmı da muhaliflerine dair bilgileri çarpıtmaktan geri durmamışlardır. Diğer taraftan hiç şüphesiz söz konusu durumdan rahatsız olup, eserlerini tarafsız bir tarzda yazmaya özen gösteren âlimler de olmuştur. Bu hadisin bir diğer anlaşılma şekli ise; ümmetin fırkalara ayrılmasının doğal ve kaçınılmaz olduğu ancak bu bölünmenin menfi bir durum değil de Müslüman toplum için bir zenginlik olarak görüldüğü yorumlardır.¹ 7./13. asırda yaşadığı düşünülen Şemseddin ed-Dameğânî de, *el-Cevheretü'l-hâlisâ* isimli eserinde mezheplerin birbirlerini herhangi bir ölçüye ya da kıstasa dayanmaksızın tekfir etmesinden rahatsızlık duyarak bu eseri kaleme almıştır.

Bu makalede, Dameğânî'nin, yaşadığı sosyo-kültürel siyasi ortam da dikkate alınarak, biyografisi, eseri, bilgi kaynakları ve itikadi İslâm mezheplerine yaklaşımı kendi eserinden hareketle genel hatlarıyla ele alındıktan sonra özellikle Ehl-i sünnet mezheplerine yönelttiği eleştiriler ve Ehl-i sünnet içerisine dahil ettiği fırkalar incelenecektir.

1. Hayatı

Tam adı Şemseddin Abdussamed b. Abdullah el-Alevî ed-Dameğânî olan Şemseddin ed-Dameğânî; ‘ed-Dameğân’ ya da ‘Dameğân’ olarak isimlendirilen şehre nisbet edilir. Coğrafya kitaplarında Rey ile Nisâbur arasında yer alan bir belde olarak tarif edilen Dameğân, Kummis’e bağlı bir kasaba olup, İran’ın kuzeyinde bir belde olarak bilinir.² Fetva verme yetkinliğine sahip ilim ehli birçok kimse Dameğân’a nispet edilmektedir.³

Hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi olmayan Dameğânî risalesinde kendisi hakkında bazı bilgiler vermiştir. Bu bilgilere göre Irak’ta İmâmiyye mezhebine mensup olarak yetiştirilmiştir. Köken itibarıyla Dameğân’a nisbet edilse de Irak’ta büyümüş, ilim tahsil etmek için farklı bölgelere seyahatlerde bulunmuş, yaşadığı dönemde

¹ Mehmet Kubat, “73 Fırka Hadisi”ni Yeniden Düşünmek”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2012), 9.

² Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yâkût b Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî Yâkût Hamevî, *Mu‘cemü'l -büldân* (Beyrut: Dâru Sadır), 2. cilt/433.

³ Hamevî, *Mu‘cemü'l -büldân*, 2. cilt/433.

varlığını sürdüren İslâm mezheplerini ve bu mezheplerin mensuplarını, yaşadıkları bölgelerde gözlemleyerek öğrenme fırsatı yakalamıştır.⁴ İmâmiyye fırkası öğretisine göre yetişen Dameğâni'nin seyahatleri sonucu daha da artan İslâm mezheplerine dair bilgisi, onu mensup olduğu mezhepten vazgeçme noktasına ulaştırmıştır. Kendisine yöneltilen bir soru üzerine yazdığı bu risâleden de anlaşılacağı üzere döneminde ilmî müktesebatına güvenilen bir kişidir.

Kaynaklarda Dameğâni'nin tam olarak yaşadığı dönem ve vefat tarihi belirtilmemektedir. Ancak kaynaklardaki bazı bilgilerden hareketle yaklaşık bir tarih çıkarmak mümkündür. İsmâil Paşa Bağdâdi (öl. 1338/1920) eserlerinde, Dameğâni'nin *el-Cevheretü'l-hâlisa* isimli kitabını 967/1560 senesinde tamamladığını kaydetmiştir.⁵ Ancak bu tarih, söz konusu eseri tahkik eden kişinin de belirttiği üzere kitabın nüshalarından birinin istinsah tarihidir.⁶ İsmail Paşa da muhtemelen bu nüshaya ulaşabildiği için söz konusu bilgiyi vermiştir. Dameğâni'nin eserini, muhakkik dört yazma nüshaya dayanarak tahkik etmiştir. Kitabın yazma nüshalarından bir diğerinin istinsah tarihi 766/1364-1365 yılıdır. Ayrıca sözü edilen yazma nüshanın üstünde Muhammed b. İbrahim el-Vezîr'in (öl. 840/1436) kitabı öven ifadelerinin yer aldığı aktarılmaktadır.⁷ Biz bu bilgiden hareketle el-Vezîr'in eserlerini incelediğimizde onun, iki ayrı çalışmada da Dameğâni'nin risalesinden bahsettiğini tespit ettik.⁸ İbn Vezîr'in yaptığı bu atıflarla el-Cevheretü'l-hâlisa isimli risalede yer verilen bilgiler de birbirleriyle uyum içindedir. İbn Vezîr'in atıf yaptığı kitaplarından *el-Avâsım ve'l Kavâsım*'i 808-810/1405-1407 tarihleri arasında yazdığı da ilgili kaynaklardan tahmin edilebilmektedir.⁹ Dolayısıyla buradan

⁴ Şemseddin Abdüssamed b Abdullah Alevî Dameğâni, *el-Cevheretü'l-hâlisa anî's-şevâib fi'l-akaidi'l-menkume ala cemi'l-mezâhib*, thk. Abdullah b. Yahyâ es-Süreyhî (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 27.

⁵ İsmâil Paşa el-Bağdâdi, *Hediyyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-müellifin ve âsârü'l-musan-nifin*, ed. Kılıslı Rifat Bilge - İbnülemin Mahmûd Kemal İnal (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), 1. cilt/574; İsmâil Paşa Bağdâdi, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, ed. M. Şerefettin Yaltkaya - Kılıslı Rifat Bilge (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1945), 1. cilt/385.

⁶ Dameğâni, *el-Cevheretü'l-hâlisa*, 4.

⁷ Dameğâni, *el-Cevheretü'l-hâlisa*, 9.

⁸ Ebû Abdillâh İzzüddin Muhammed b İbrâhîm b Ali Yemâni İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zebbi an sünneti Ebi'l-Kâsım*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 7. cilt/174; Ebû Abdillâh Muhammed b el-Murtaza el-Yemâni İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak 'ale'l-halk fi reddi'l-hilâfât 'alâ mezâhibi'l-hak min usûli't-tevhîd* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 304.

⁹ Muhammet Raşit Batur, *Zeydilik ve Selefîlik arasında İbnü'l-Vezir* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018), 113.

hareketle Dameğâni'nin kitabını, 808-810/1405-1407 tarihlerinden önce yazdığı anlaşılmaktadır.

Risalenin te'lif tarihi hakkında bir başka veri de Dameğâni'nin, eserinde 12. İmamın gaybetinin ardından 400 küsur yıl geçtiğine dair ifadesidir.¹⁰ Dolayısıyla 260/874 yılında başlayan küçük gaybet döneminden geçen 400 küsur yıl ile onun yaklaşık olarak 660/1260'lı yıllarda yaşamış olduğu tespit edilebilmektedir. Bütün bu bilgiler ışığında da onun 7./13. asrın ikinci yarısı ile 8./14. asrın başları arasında yaşadığı düşünülmektedir.

2. Eseri ve Bilgi Kaynakları

el-Cevheretü'l-hâlisâ ani's-şevaib fi'l-akâidi'l-menkume alâ cemi'l-mezâhib,¹¹ Dameğâni'nin bilinen tek eseridir. Mezheplere dair görüşleri de bu eserden hareketle incelenecektir. Eserin telif sebebi, Dameğâni'nin eserin başında belirttiği üzere, Abdülhak b. Abdülmecid b. Abdülvahid ez-Zehabi isimli arkadaşının, yaşadıkları zaman için tâbi olmaya en uygun mezhebin hangisi olduğuna ve takip edilmesi gereken usule ilişkin bilgi talep etmesidir.¹² Eserin tam yazım tarihi belli değildir. Ancak Dameğâni'nin hayatı kısmında da ifade edildiği üzere 7./13. asrın ikinci yarısında 660/1262'den sonra yazıldığı anlaşılmaktadır.

Eser önsöz, mukaddime ve iki bölümden oluşmaktadır. Risalenin önsözünde Dameğâni eseri yazma sebeplerine değinmektedir. Mukaddime kısmında yetmiş üç fırka hadisi ile sevâd-ı a'zam kavramını ele almaktadır.¹³ Birinci bölümde, yaşadığı dönemde varlığını sürdüren İslâm fırkalarını şu iki ana başlıkta değerlendirmektedir; Ehl-i Sünnet ve Şîa. Bunlardan Ehl-i Sünnet'i bütün olarak, Şîa'yı ise üç alt gruba ayırarak incelemektedir. Bunlar; Zeydilik, İsnâaşerilik, İsmâililik'tir. Söz konusu başlıklarda ilgili mezhepler hakkında genel sayılabilecek bilgiler vererek, bu fırkaların eleştirdiği görüşlerini ve eleştirme gerekçelerini kimi zaman akli ve nakli delillerle de ortaya koymaktadır. İkinci bölümde ise, mezhebi görüş olarak kendisinin tercih ettiği usûl hakkında bilgi vermektedir.¹⁴

Dameğâni eserinde yaptığı atıflardan ve verdiği bilgilerden, Hasan-ı Basri (öl. 110/728)'nin *Kader Risalesi*, Buhâri (öl. 256/870) ve Müslim (öl. 261/875)'in *Sahihleri*, Şü-İmâmî yazar Fadl b. Şâzân'ın (öl.

¹⁰ Dameğâni, *el-Cevheretü'l-hâlisâ*, 102.

¹¹ Bu eser, Abdullah b. Yahyâ es-Süreyhi tarafından dört yazma nüshaya dayanılarak tahkik edilmiş ve 2009 yılında (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye) neşredilmiştir.

¹² Dameğâni, *el-Cevheretü'l-hâlisâ*, 7.

¹³ Dameğâni, *el-Cevheretü'l-hâlisâ*, 7.

¹⁴ Dameğâni, *el-Cevheretü'l-hâlisâ*, 8.

260/874) *el-İdâh fi'r-redd alâ sâ'iri'l-fırak'ı*, Ebû Dâvûd (öl. 275/889)'un *Sünen'i*, Hatib el-Bağdâdî (öl. 463/1071)'nin *el-Câmi' li-ahlâki'r-ravi ve âdâbü's-sâmi'si*, Şehristânî (öl. 548/1153)'nin *el-Milel ve'n-Nihâl'i*, İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240)'nin *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* adlı eserlerinden yararlandığı anlaşılmaktadır.

Dameğânî, bu kaynaklardan yaptığı alıntılarda genel olarak kaynaktaki bilgilere sadık kalmıştır. Ancak referansta bulunduğu kaynaklardan çoğunlukla mana ile aktarımda bulunmuştur. Delil olarak kullandığı hadisleri de genellikle mana olarak aktarmış ve neredeyse hiçbirinin kaynağını vermemiştir. Dolayısıyla mana olarak uyum söz konusu ise de lafzî olarak genelde uyum söz konusu değildir. Bu veriler, kitabını kaynaklardan uzakta yazmış olma ihtimalini güçlendirmektedir.

3. Yetmiş Üç Fırka Hadisi Yorumu ve Mezhepleri Tasnifi

İslâm tarihi boyunca yetmiş üç fırka olarak meşhur olan hadis mezhepler ve mensupları üzerinde etkili olmuştur. Bu hadisi kimi âlimler kesretten kinaye olarak yorumlayıp, Müslümanların fırkalara ayrılmasını kaçınılmaz bir durum olarak görmüşlerdir. Bu âlimler söz konusu durumun kaos ve kargaşaya sebep olmadığı müddetçe, bu toplumlar için zenginlik olabileceğini öne sürmüşlerdir. Ancak kimi âlimler ise sadece kendi mensubu olduğu fırkayı kurtuluşa erecek olan fırka, diğer fırkaların ise tekfiri noktasında görüşler ortaya koymuşlardır. Farklı varyantlarla nakledilen bu hadisin bir varyantında da kurtuluşa eren firkanın (*fırka-i nâciye*), sevâd-ı a'zam olarak isimlendirilen bir grup olduğu kaydedilmektedir.¹⁵

İslâm tarihi boyunca Makâlât veya Fırak türü eser yazan müelliflerin bir kısmı yetmiş üç sayısını, fırkaları ve mezhepleri tasnif ederken kitaplarına esas kabul etmişler ve eserlerinde zikrettikleri fırkaları bu sayıya denk gelecek şekilde tasnif etmeye özen göstermişlerdir. Ancak kimi müellifler de eserlerini yazarken bu hadisi dikkate almamışlar ya da hadisi mecazi bir anlamda yorumlamışlardır. Yetmiş üç fırka hadisini dikkate alan müelliflerin bazıları bu sayıyı tutturabilmek için farklı yöntemlere başvurmuşlardır. Kimi müellifler de bu sayıyı aşmıştır.

Şemseddin ed-Dameğânî de bu durumun İslâm ümmetini parçalayan bir düşünce yapısını tetiklediğine ve kendi döneminde de bu türden bir taassubun yaygın olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁶ Çoğunluk

¹⁵ Kubat, "73 Fırka Hadisi"ni Yeniden Düşünmek", 9, 40-41; Muhammet Emin Eren, *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 35-83.

¹⁶ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa*, 31.

olmanın hak üzere olmanın kendi başına bir kriteri olmadığını ispat etmek üzere kitabında müstakil bir başlık açmıştır. Bu başlıkta Dameğânî, kişinin hayrı ve hakkı talep ederken onu hangi mezhep içinde bulduğunu önemsemeden alması gerektiğini belirtmiştir. Bu düşüncesini aklî ve naklî delillerle ortaya koymuştur.¹⁷ Dameğânî, yetmiş üç fırka hadisini de, meşhur olan yorumdan farklı olarak çoğunluğun hak üzere olduğu anlayışının yanlışlığının naklî delilleri içinde kaydetmiştir.¹⁸ Nitekim yetmiş üç fırka hadisinin bir varyantında geçen kurtuluşa eren firkanın sevâd-ı a'zam¹⁹ olduğu belirtilen grubu da, âlimler arasında ihtilâf ortaya çıktığında, görüşü itibariyle yalnız kalan âlim veya halktan insanlar değil de, âlimlerin çoğunluğu şeklinde yorumlamıştır.²⁰

Tarih boyunca İslâm ümmetinin birçok fırkaya ayrıldığını ve ortaya çıkan bu firkalardan bir kısmının zaman içerisinde mensubu kalmayarak yok olduğunu belirten Dameğânî, yaşadığı zamanda mensupları bulunan Müslümanların firkalarını, iki ana mezhep altında toplamaktadır. Bu iki mezhep; Ehl-i sünnet ile Şîa'dır. Bu çerçevede Hâricî grupların zaman içerisinde Ehl-i sünnet'e, Mu'tezile fırkasının da Şîa'ya dahil olduğunu belirtmektedir.²¹ Mezhepleri tasnifindeki genelleyici yaklaşımın dikkat çektiği müellif, Ehl-i sünnet ile Şîa'nın kollarını ve onların eleştirdiği fikirlerini takdim edip, çoğunlukla aklî ve naklî delillerle bu mezheplerdeki bazı görüşleri eleştirme sebeplerini gerekçelendirmektedir. Biz burada Ehl-i Sünnet'e yaklaşımını ele alacağız.

4. Ehl-i Sünnet

Dameğânî Ehl-i sünnet mezhebini tanımlarken, Hulefâ-yi Râşidinin fazilet sıralamasının onların hilafete geliş sırası olduğuna inanan bir mezhep olduklarından bahsetmektedir. Mezhep mensuplarının fûrûda bilinen dört mezhebe ayrıldıklarını belirtmektedir. Yine Sünniliğin Haşviyye, Cehmiyye ve Eş'ariyye firkalarını da içine alan bir grup olduğunu kaydetmektedir.²² Kendi dönemindeki Ehl-i sünnet mensuplarının yaşadıkları bölgelerle ilgili olarak Şam'da Şâfîilerin, Batı'da Mâlikîlerin, Acem'de Hanbelî ve Hanefîlerin yaşadıklarını belirtmektedir.²³ Ehl-i sünnet'in genel özellikleri hakkında da şu ifadelerle yer vermektedir:

¹⁷ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ*, 31.

¹⁸ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ*, 34.

¹⁹ İbn Mâce, "Fiten", 8

²⁰ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ*, 35.

²¹ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ*, 37.

²² Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ*, 37.

²³ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ*, 74.

“Sünniler zâhirde bir birlik arz eder, siyaset ve saltanata göre hareket ederler. Onlar, zâlim halifelere, Râşid Halifeler gibi itaat etmek gerektiği anlayışını benimserler. İnanç konusunu pek az dikkate alır, kendilerini destekleyip, derslerine iştirak edenleri eleştirmezler. Halife kendilerini desteklediği sürece akidesini asla eleştirmezler. Halife teccime dâhi gitse -ki Ehl-i sünnet’in dörtte birini oluşturan Hanbeliler gibi teccime dahi gitse- kendilerini desteklediği ve onlara karşı bir düşmanlıkta bulunmadığı sürece söz konusu halifenin itikadî anlayışına karışmazlar.”²⁴

Dameğâni'nin bu ifadelerinden kendi döneminde Hanbelilerin, Ehl-i sünnet'in dörtte birini oluşturduğu da anlaşılmaktadır. Yine zâlim idarecilere, Hulefâ-yi Râşidîn gibi itaat edilmesi gerektiği anlayışını benimsediklerini ifade ederek genelleyici bir tutum sergilemektedir. Ayrıca o, Ehl-i sünnet'in yüzü aşkın bid'atten dolayı eleştirildiğini dile getirerek, eserinde onlardan sadece bir kısmını değerlendireceğini ifade etmektedir.²⁵ Dameğâni'nin söz konusu eleştirilerini şöyle sıralayabiliriz:

4.1. Allah'ın Sıfatları

Ehl-i sünnet'i birçok yönden eleştiren Dameğâni'nin ilk ele aldığı konu bu mezhebin Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşleridir. Burada dikkat çeken husus onun genel olarak Ehl-i sünnet başlığı altında eleştirilerde bulunmuş olsa da kimi zaman açıkça zikrederek kimi zaman da zımnın bu mezhep içerisindeki Hanbeliliğin özel görüşlerini eleştirmektedir.

Allah'ın sıfatları konusunda eleştiri sebeplerinin başında teccim ve teşbih konusu gelmektedir. O, Ehl-i sünnet fikhî mezheplerinden Hanbelilerin sözlük anlamları teccim ve teşbihi çağrıştıran âyetleri yorumlamadan benimsediklerini ve bunun sonucunda da Allah'ı âzalar ile nitelendirdiklerini aktarmaktadır. Öyle ki onlardan bir kısmının “Tenasül uzvu ve sakalı dışında, Allah hakkında bana ne sorarsanız sorun” gibi bir ifade kullanacak kadar ileri gittiklerini iddia etmektedir. Bu bilgiyi aldığı kaynağın ise Şehristâni'nin kitabı olduğunu zikretmektedir.²⁶ Ancak söz konusu alimin *el-Milel ve'n-nihal* isimli kitabında, Eş'arîlerin sıfatları kabul etmekle birlikte, teccim ve teşbihe düşmediklerinin özellikle belirtildiği görülmektedir.²⁷ Han-

²⁴ Dameğâni, *el-Cevheretü'l-hâlisâ*, 38.

²⁵ Dameğâni, *el-Cevheretü'l-hâlisâ*, 38-39.

²⁶ Dameğâni, *el-Cevheretü'l-hâlisâ*, 39.

²⁷ Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b Abdülkerim Şehristâni, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Abdülkadir el-Fazili (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006),

beliler hakkındaki bu genellemenin de doğru olmadığı sonucu çıkmaktadır. Nitekim Şehristânî (öl. 548/1153), yaklaşık aynı ifadelerle aktarılan sözlerin sahibinin Dâvud el-Cevâribî (öl. 3./9. yüzyılın başları) olduğunu kaydeder.²⁸ Dameğânî'nin bahsettiği gibi Hanbelîler'in teccim ve teşbihi çağrıştıracak herhangi bir ifade sarfettiğine dair Şehristânî'nin kitabında bir ifade yoktur, aksine onların büyük çoğunluğunun teccim ve teşbihe düşmek kaygısıyla Allah'ın sıfatları ile müteşâbih âyetler hususunda hassas davrandıkları ifade edilmektedir.²⁹ Ancak öyle anlaşılıyor ki burada bahsedilen grup Şehristânî'nin kitabında Haşviyye Müşebbihesi dediği gruptur.³⁰

Dameğânî'nin eleştirdiği diğer bir konu halku'l-Kur'ân meselesidir. Bu mezhep mensuplarının Allah'ın kadîm olması gibi, Kur'ân'ın da kadîm olduğuna inandıklarını ve Kur'ân'ın mahluk olduğu inancını benimseyenleri de tekfir ettiklerini aktarmaktadır. Bu konudaki görüşlerini temellendirirken ortaya koydukları delillerinin sadece "Kur'ân kadim olan Allah'ın sıfatı olup, sıfat mevsufundan ayrılmaz." şeklindeki cümleleri olduğunu belirtmektedir. Bu konudaki öne sürdükleri diğer delillerinin de geçersiz kabul edilebileceğini ifade eden Dameğânî, bu delillerin tutarsız olduğunu zikredip bunu çeşitli şekillerde ispatlamaya çalışmaktadır.³¹ Nihâyetinde de Kur'ân'ın kadîm oluşu hususunda Ehl-i sünnet mensuplarının, dikkate değer nakli ve akli delillerinin bulunmadığını, bu konuda nakledilenlerin de, herkesçe bilinen nakil âlimlerinden hiçbirinin nakletmediği mevzu hadisler ve hadis olması mümkün olmayan ibareler olduğunu vurgulamaktadır.³² Halku'l-Kur'ân meselesinin resmi politika haline gelmesi (212/827), bilindiği gibi Abbasi hilafetinde Mihne dönemi öncesine rastlamaktadır. Bu meselenin kelâma bakan yönünün yanı sıra sosyal ve siyasî etkenlerin de varlığı bilinmektedir. Hanefî alimlerden halku'l-Kur'ân'ı kabul etmeyip mihneye maruz kalanlar olduğu gibi bazıları da Dameğânî'nin bu genellemesi dışında kalabilecek, Kur'ân'ın mahluk olduğu anlayışını benimsemişlerdir.³³ Yine Ehl-i

83; Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 104-105.

²⁸ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ*, 39; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 84; Şehristânî, *Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, 105.

²⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 83; Şehristânî, *Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, 104-105.

³⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 2006, 83-4; Şehristânî, *Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, 104-105.

³¹ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ*, 40.

³² Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ*, 43.

³³ Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (Ocak 2010), 108-114.

Sünnet içinde Kur'an'ın yaratılmış olup-olmadığı bağlamında kelam-ı nefsi ve kelam-ı lafzi gibi yaklaşımların gündeme geldiğini de unutmamak gerekir.

Sıfatlar meselesinde Dameğânî Ehl-i sünnet'e, sıfatları kâdim kabul etmelerinden dolayı Allah ile birlikte yedi kadîm daha benimsedikleri eleştirisini yöneltir. Dameğânî söz konusu görüşüyle Ehl-i sünnet mensuplarının, "Allah üknüm-u selâse'nin üçüncüsüdür" diyen Hristiyanlara benzediklerini dile getirmektedir. Bu mezhep mensuplarının görüşlerini ispat edebilecekleri ne naklî ne de akli delillerinin bulunmadığını öne sürmektedir. Allah'ın, Kur'an ve sünnette hay, basîr, semî', alîm, kâdir, ganî ve kadîm gibi sıfatlarla zikredildiğini belirten Dameğânî bu sıfatların bu iki kaynakta da kıdem veya hudûs ile nitelendirilmediğini vurgulamaktadır. Dameğânî bu tür konularda Allah kendisini nasıl vasıflandırıyor, Müslümanların da öyle vasıflandırması gerektiğini, başka bir yorum getirmek yerine susmak gerektiğini belirtmektedir. Ona göre yaratılmışların da bu hususta herhangi bir mükellefiyeti yoktur.³⁴

Ancak Dameğânî'nin, Ehl-i sünnet mensuplarının benimsediğini zikrettiği Allah'ın ezeli sıfatları konusunda isabetli olmaması dikkat çekicidir.³⁵ Nitekim Ehl-i sünnet'in benimsediği subûti sıfatlar ile Dameğânî'nin zikrettikleri tamamen aynı değildir.

Ehl-i sünnet'in eleştirilen bir diğer görüşü ise rü'yetullahın mümkün olduğuna dair görüşleridir. Dameğânî Ehl-i sünnet'in; *Rablerine bakarlar*³⁶ âyeti ve "Siz Rabbinizi, ayı dolunay gecesinde gördüğünüz gibi rahatlıkla göreceksiniz."³⁷ hadisini rü'yetullahın mümkün olduğuna delil getirdiklerini belirterek, bu âyet ve hadisin müteşâbih olduklarını ifade eder. Burada doğru tavrın, müteşâbihlerin zâhirleriyle istidlâlde bulunmak değil onların muhkeme hamledilerek anlaşılması olduğunu vurgular. Akabinde akli ve nakli delillerle rü'yetullahın mümkün olmadığını ispatlamaya girişmektedir.³⁸ Rü'yetin gerçekleşeceği iddiasını Allah'a iftira olarak da değerlendirerek, bu inancın büyük bir cür'et ve korkunç bir cehalet olduğunu dile getirmek-

³⁴ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ*, 58.

³⁵ Ebû Mansur Abdülkâhîr b Tâhîr b Muhammed Temîmî Abdülkâhîr Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Dârülfünun İlähiyat Fakültesi, 1928), 90; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi: -Kitâbu Usûlü'd-dîn*, çev. Prof. Dr. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 122.

³⁶ el-Kıyâmet 75/23.

³⁷ Buhârî, "Rikâk", 52; Müslim, "İmân", 299; Tirmizî, "Sıfatü'l-Cennet", 17.

³⁸ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ*, 60.

tedir. Ehl-i sünnet mensuplarının öne sürdüğü gibi Allah'ın uyku-dayken de uyanıkken de görülmesinin mümkün olmadığını ve önceki ümmetlerin tamamının ve Hz. Muhammed'in ümmetinden fazilet sahiplerinin de Allah'ın görülemeyeceği hususunda icmâ ettiklerini zikretmektedir.³⁹

Dameğânî'nin bu konuda öne sürdüğü akli ve nakli delillere dikkatle baktığımızda, Zeydiyye ve Mu'tezile'nin bu konudaki delillendirmeleri ile büyük bir oranda paralellik arz ettiği görülmektedir.⁴⁰ Ayrıca yukarıda ifade edildiği üzere Dameğânî Allah'ın sıfatları hususunda O kendisini Kur'an'da nasıl vasıflandırıyor, Müslümanların da öyle vasıflandırması gerektiğini, başka bir yorum getirmek yerine susmak gerektiğini belirtirken rü'yetullah bahsinde ise konuya ilişkin âyet ve hadisin müteşabih olup muhkem âyetlere dayalı olarak anlaşılması/yorumlanması gerektiğini vurgulamaktadır.

4.2. Kâfirlerin Çocukları

Dameğânî'ye göre Ehl-i sünnet ekolünün eleştirilen görüşlerinden biri de kâfirlerin günah işlememiş olan çocuklarının da babalarıyla birlikte cehenneme gideceklerine dair görüşleridir. Bu görüşün akla ve nakle muhalif olduğunu dile getiren Dameğânî, bu görüşün Allah'a da büyük bir iftira olduğunu belirtmektedir. Ardından akli ve nakli delillerle bu görüşe karşı çıkmasının gerekçelerini ortaya koymaktadır. Fıtrat hadisi⁴¹ gibi hadisleri de delil olarak öne süren Dameğânî, diri diri gömülen kız çocuğunun cennette olduğuna dair olan hadisi⁴² delil olarak aktarırken, bu hadisin *Sünen-i Ebû Dâvûd* ve diğer sahihlerde geçtiğini belirtmektedir.⁴³ Dameğânî'nin, söz konusu eleştirisinde de Ehl-i Sünnet'e ilişkin genelleyici bir tutum sergilediği görülmektedir. Nitekim Dameğânî, Hâricileri Ehl-i sünnet'ten saymış ve onların bu görüşleri ile Ehl-i sünnet'in bütününe itham etmiştir.

³⁹ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa*, 63.

⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, ed. Metin Yurdagür, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1. cilt/290, 298, 374-380, 422-424; Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressi'nin Ölümüne Kadar* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 59, 61-65, 205-206.

⁴¹ Buhârî, "Cenâiz", 79,92; Müslim, "Kader", 22; Tirmizî, "Kader", 5.

⁴² Ebû Dâvud, "Cihâd", 27; Müslim, "İmâre", 165; Ahmed b. Hanbel, 34, 20583, 20585.

⁴³ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa*, 59.

4.3. Allah'ın ve Kulun Fiilleri

Ehl-i sünnet'i eleştirdiği bir diğer konu da belli yönleriyle Allah'ın ve kulun fiilleri konusudur. Kulların fiilleri konusunda eleştirilen husus; Dameğâni'nin, kâfir birinin küfrünün ve isyan ehlinin günahlarının failinin Allah olduğunu Ehl-i sünnet'in benimsediğini iddia ettiği görüştür. O, Ehl-i Sünnet'in bu görüşü, "Allah'ın mülkünde gerçekleşen bir fiilin O'nun fiili dışında gerçekleşmesi durumundan Allah'ı tenzih etmek" için benimsediklerini ve buradaki amaçlarının da Allah'a acziyet izafe etmekten kaçınma endişesi olduğunu belirtmektedir. Dameğâni bu görüşe karşı çıkma sebeplerini maddeler halinde eserinde sıralamaktadır. Onun bu konudaki eleştirilerinin adresi, muhtemelen Allah'ın mutlak kudretine vurgu yapan Ehl-i sünnet mezheplerinden Eş'arilik'tir.⁴⁴ Ancak Eş'arî âlimler arasında bile bu hususta farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.⁴⁵ Genel olarak Allah'ın bir şeyi yaratmasıyla o şeyi dilemesi arasında fark bulunduğunu belirtmişlerdir. Allah'ın kötülükleri ve şerri yaratması ile bunları dilemesi ve istemesinin aynı şey olmadığını ısrarla dile getirmişlerdir.⁴⁶

Dameğâni, Ehl-i sünnet mensuplarından bazı kişilerin, küfür ve kötülükler insanlardan kaynaklanmakla birlikte onların Allah'ın iradesi ve isteğiyle ortaya çıktığına dair görüşlerini eleştirir. Onların bu görüşlerini aklî ve naklî delillerle çürütmeye çalışır. Ona göre bir kişinin evvela bir şeyi emredip ardından bunun zıddını istemesi muhaldir. Küfür ve kötülükleri Allah dilediği halde, bunu kullar işlediği durumda kulların cezalandırılması abes bir durumdur.⁴⁷ Bu görüşün, şeytanla birlikte taraftarlarının, Allah'a karşı amaçlarına ulaşmada başarılı oldukları, nebilerin ve onların misyonunun da Allah'ın dileği ve isteği dışında bir şey olduğu iması taşıdığını belirtmektedir. Dameğâni Allah'ın iradesi ile nebilerin iradesinin uyum içerisinde olduğu üzerinde âlimler arasında ittifak olduğunu belirterek, aksi durumda Allah'ın nebiler göndermesinin câiz olmadığını vurgulamaktadır.⁴⁸ Bu konuda kendi görüşlerini delillendirirken âyet ve hadislere

⁴⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 77; Şehristânî, *Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, 97.

⁴⁵ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti: Cüveyni Eksenli Bir Tetkik* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1997), 110.

⁴⁶ Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b İsmail b İshak Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li'ş-Şuûni'l-Metâbi' el-Emiriyye, 1975), 82; Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b İsmail b İshak Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı = el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 97.

⁴⁷ Dameğâni, *el-Cevheretü'l-hâlisa*, 46-47.

⁴⁸ Dameğâni, *el-Cevheretü'l-hâlisa*, 48.

başvurduktan sonra sahâbenin de Allah'ın kullarının hayrını isteyeceği, kötülüğünü istemeyeceği konusunda ittifak halinde olduklarını belirtir. Daha sonra görüşünü desteklemek için başta Hz. Ali'nin, sonra sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın ifadelerini aktarır. Akabinde de İbn Mes'ud ve İbn Ömer'in bu konudaki görüşlerine yer verir. Burada, Dameğâni'nin görüşünü delillendirirken, Hulefâ-yi Râşidîn içerisindeki sıralaması da dikkat çekicidir. Nitekim o evvela Hz. Ali'nin görüşlerine yer vermiştir. Bu durum onun mezheplere ve İslâm tarihindeki kritik hadiselerle bakış açısına işaret edebilecek parametrelerden olabileceği düşünülebilir. Bu konuda onun değindiği bir başka husus da Ehl-i sünnet'in dört fikhî mezhebi mensupları içinde Cehmîlik ve Eş'arîlik fırkaları ortaya çıkıncaya kadar Allah'ı, kulların işledikleri kötülükleri yaratması ya da dilemesinden tenzih etme konusunda herhangi bir tereddüt olmadığını belirtmesidir. Bu iki itikadî mezhep ortaya çıkana kadar bu mezhep mensuplarının kulların günahlarını Allah'a isnad etmeyen bir anlayışa sahip olduklarını, bu iki mezheple birlikte kendi içlerinde de çelişkiye düşüklerini belirtmektedir.⁴⁹

Dameğâni'nin bu başlıktaki bir diğer eleştirisi de Şakî'nin tanımlandığı meşhur hadis⁵⁰ ve bu hadise muvafık anlayıştır. O bu mezhep mensuplarının anlayışına göre, Allah'ın kâfiri ancak kâfir olması için, Müslümanı da ancak İslâm'ı yaşamak için yaratmış olduğunu söyler. Ebu'l-Hasan el-Eş'ari bu hadisi görüşlerini temellendirmede naklî delillerden biri olarak kullanır.⁵¹ Âyet ve her doğanın fitrat üzere doğduğu hadisini delil göstererek bu anlayışa karşı çıkan Dameğâni,

⁴⁹ Dameğâni, *el-Cevheretü'l-hâlisa*, 51-53.

⁵⁰ “Sizden bir kimsenin yaratılışı, annesinin karnında kırk günde toplanır. Sonra bu kadar müddetle (kırk günde) ‘alaka’ olur. Sonra bu kadar müddetle (kırk günde) ‘mudga’ olur. Sonra Allah bir melek gönderir: (Söz konusu melek) rızkını, ecelini, amelini, şakî (cehennemlik) veya said (cennetlik) olacağını yazar, sonra ona ruh üflenir. Kendinden başka ilâh olmayan zâta yemin olsun, sizden biri, (hayatı boyunca) cennet ehlinin amelisiyle amel eder. Öyle ki, kendisiyle cennet arasında bir kulaçlık mesafe kaldığı zaman ona yazısı üstünlük sağlar ve cehennem ehlinin amelini işleyerek cehenneme girer. Aynı şekilde sizden bir kimse (ömrü boyunca) cehennem ehlinin amelini işler. Kendisiyle cehennem arasında bir kulaçlık mesafe kalınca yazısı ona üstünlük sağlar ve cennet ehlinin amelini yaparak cennete girer.” Buharî, Kader, 1; Müslim, Kader, 1.

⁵¹ Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b İsmail b İshak Eş'ari, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dârü'l-Kitâb, 1987), 225-230, 237-239; Ebu'l-Hasan Ali b İsmail Eş'ari, *el-İbâne ve Usulü Ehli's-sünnet: (Eş'ari akâidi) = el-İbâne an usûli'd-diyâne*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Genel Yayın, 2010), 100-102, 105.

Şakî hadisi ile saydığı delillerin çelişmemesinin ancak farklı yorumlanması yolu ile mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Bu hadiste ve *Andolsun biz, cinler ve insanlardan pek çoklarını cehennem için var ettik...*⁵² âyetinde kastedilenin şöyle olduğunu söylemektedir; Burada Allah bu varlıkları ve insanları kendisine ibadet etsinler diye yaratmıştır, ancak Allah engin bilgisi ile bilmektedir ki, onlar sonuç itibarı ile buraya varacaklardır veya âsi olacaklardır.⁵³

Burada durumu anlatmak için Dameğâni şu şiiri de örnek verir: “Doğun! akıbet ölüm, Yapın (İnşa edin)! akıbet yıkım” “Zamanın harap etmesi için bina yapılması gibi / Anneler de yavrularını ölüm için beslerler.” Bu şiir beytinde de kastedildiği gibi kişilerin binaları ika-met etmek için inşa ettiklerini ancak bu binaların da netice itibarıyla bir gün yıkılacağını ifade etmektedir.⁵⁴ Dolayısıyla bu hadisin bir kinaye barındırdığının kabul edilmesi durumunda Ehl-i sünnetin bir kısmının anladığı gibi yorumlamaktan kaçınılabileceği sonucuna varmaktadır. Dameğâni’nin bu görüşe karşı çıkarken delil olarak öne sürdüğü âyet ve şiiri Kasım er-Ressî (öl. 246/860) ile Hasan-ı Basrî (öl. 110/728)’nin de Cebriyye’nin kader anlayışına karşı delil olarak kullandıkları dikkat çekmektedir.⁵⁵ Dolayısıyla Dameğâni’nin Hasan-ı Basrî ile Zeydîliğin bu konudaki görüşlerinden haberdar olduğunu söylemek yanlış bir tespit olmayacaktır.

Ehl-i sünnet mensuplarına yöneltilen eleştirilerden biri de Allah’ın fiillerinde hikmet konusudur. Dameğâni bu mezhep mensuplarının inancına göre Allah’ın fiillerinin hikmetli ve doğru olması gerekmediğini, Allah’ın dilediği insanları dalâleti hak etmeseler de saptırabileceğini, yine dilediği insanları da herhangi bir hidâyet sebebi olmasa da hidâyete erdirebileceğini ifade etmektedir.⁵⁶ Muhtemelen burada Ehl-i sünnet içerisinde Eş’arîleri kasteden Dameğâni’nin bu eleştirisini Eş’arîlerin görüşlerinden doğrulamak mümkündür. Nitekim İmam Eş’arî, Allah’ın fiillerine yönelik herhangi bir sebep araştırmasının yapılamayacağını çünkü Allah’ın köle değil efendi, memur değil

⁵² el-A’râf 7/179.

⁵³ Dameğâni, *el-Cevheretü’l-hâliya*, 55.

⁵⁴ Dameğâni, *el-Cevheretü’l-hâliya*, 55.

⁵⁵ Ümit, *Zeydiyye-Mu’tezile etkileşimi*, 200-201; Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri* (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1990), 311.

⁵⁶ Dameğâni, *el-Cevheretü’l-hâliya*, 55.

amir olduğunu ve dilediğini yaptığını belirtmektedir.⁵⁷ İmam Eş'arî, Allah'ın fiillerinde illet aranamayacağını da belirtmektedir.⁵⁸

Dameğânî Allah'ın her türlü fiile gücü yettiği ve istediği her fiili istediği şekilde yapmasının onun için mümkün olduğunu belirtmektedir. Ancak nakledilen ve makul olanın, Allah'ın doğru ve hikmetli olmayan filleri yapmaması olduğunu belirtmektedir. Allah'ın insanlara resûller göndererek ve kitaplar inzal ederek, illetlerini ortaya koyduğunu söylemektedir.⁵⁹

Ehl-i sünnet mensuplarına Dameğânî tarafından yöneltilen bir diğer eleştiri de; Allah'ın ahirette adaleti ile ilişkilendirilen Kabzateyn hadisi olarak adlandırılan hadislerle de delillendirilerek ortaya çıkan görüştür. Nitekim hadiste belirtildiğine göre Allah kıyamet gününde bir avuç insanı ateşe gönderecek ve o kimselerin Peygamberlerden yahut evliyadan olup olmamalarına bakmayacaktır. Sonrasında bir avuç insanı da alıp, cennete koyacaktır. Bu kimselerin de kâfirler veya âsilerden olup olmamalarını umursamayacaktır.⁶⁰ Dameğânî, Ehl-i sünnet'in bu hadisi zâhiri üzere yorumlamalarını ve zâhirden çıkan bu anlayışı benimsemelerini şiddetle eleştirmektedir. Ona göre ümmet Ehl-i sünnet'in bu hadisi yorumlarken yaptığı gibi hadislerin ve âyetlerin sırf zâhirine bakarak görüş sahibi olmuş olsa, şeriatın hiçbir amacı tahakkuk etmez, aksine ahkâm insanlara çelişik gelirdi. Bununla birlikte de teşbih gibi muhâl yorumların da imkânı ortaya çıkardı. Ancak âlimler bu gibi mahsurların da önüne geçmek adına, âyetlerden müteşâbih olanları muhkem olanlara, mücmel olanları ise mübeyyenlere, âmm olanları hass niteliktekilere, mensûh olanları nâsihlere, hamletme usûllerine başvurmuşlardır.⁶¹

Söz konusu edilen hadis Ehl-i sünnet kaynaklarından Eş'arî'nin *el-İbâne* adlı eserinde geçmektedir. Fakat hadis orada lafız olarak aynı şekilde zikredilmemektedir.⁶² Yine Eş'arî'nin bir başka kitabı olan *Risâle ilâ ehli-s Seğr* isimli eserinde yer almaktadır.⁶³ Dameğânî'nin de eleştirisinin sebebi muhtemelen bu kitaplardaki görüşler sebebiyledir.

⁵⁷ Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b İsmail b İshak Eş'arî, *Risâle ilâ ehli's-Seğr* (Medine; Beyrut: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hükm; Müessesetu Ulumi'l-Kur'an, 1988), 237-240; Eş'arî, *El-İbane ve usulü Ehli's-sünnet*, 141.

⁵⁸ Eş'arî, *Risâle*, 242.

⁵⁹ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa*, 56.

⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, 29, 17660.

⁶¹ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa*, 57, 69.

⁶² Eş'arî, *el-İbâne*, 233-236; el- Eş'arî, *El-İbane ve usulü Ehli's-sünnet*, 103

⁶³ Eş'arî, *Risâle*, 251.

Dameğânî bu hadisin zâhirine bağlı kalınmadan da yorumlanabileceğini söyleyerek iki yorum önerisi sunmaktadır. Bunlardan birincisine göre hadiste geçen Allah'ın avuçlayıp cennetine koyduğu kimseler Allah'a itaat ederek cenneti hak eden kimselerdir, avuçlayarak cehenneme koyduğu kişiler ise isyanları neticesinde cehennemi hak edenlerdir. İkinci yoruma göre ise, esasen söz konusu kişilerin hepsi cehennemi hak eden kişilerdir, fakat Allah Peygamber'in şefaati dolayısıyla onların bir kısmını cennete koymuş ve koyarken de onların fiillerine hiç bakmamıştır, cehennemde koydukları için de şefaati itibara almamıştır.⁶⁴

4.4. Zâlim İdarecileri Meşru Görmeleri

Dameğânî, Ehl-i sünnet'i, halka zulmeden, günahkâr ve zâlim sultanları hulefâ-yi râşidîn gibi gördüklerini, işledikleri günahlar ve zulümleri sebebiyle söz konusu sultanları ayıplayan ve zulmetmelerine mâni olmak isteyenleri de azgın ve âsi olarak nitelendirdiklerini ileri sürerek eleştirir. Hatta o, Ehl-i sünnet mensuplarından işinin ehli olmayan bazı ilim sahiplerinin, Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin'in Yezid b. Muaviye'ye isyanıyla azgın ve âsi olduğunu söylediklerini aktarmaktadır.⁶⁵ Yezid b. Muaviye'nin, hüküm sürdüğü müddetçe çeşitli günahlar işlediğini vurgulayan Dameğânî, hilafetinin ilk yılında (61/680) Hz. Hüseyin'i öldürdüğü, 2. yılında Medine'ye saldırarak şehri yerle bir ettiği, 3. yılında da İbn Zübeyr'in (öl. 73/692) üzerine yürümek gerekçesiyle Kabe'yi mancınıkla vurduğunu ve Hacer-i Esved'i tahrip ettiğini aktarmaktadır.⁶⁶

Dameğânî'nin Ehl-i sünnetten bazılarının Hz. Hüseyin'i bâği olarak adlandırdığını ifade etmesi dikkat çekici bir husustur. Ebû Şekûr Salimî (öl. 460/1068'den sonra), bu ithamı yapanların, Kerrâmilerden Mûtekaşşife grubu olup, Hz. Hüseyin'in, imâmına isyan etmesi sebebiyle bâği olduğunu ileri sürdüklerini aktarır.⁶⁷

Dameğânî, Ehl-i sünnet mensuplarının zâlim idarecileri meşru görmelerinin dayanaklarından birinin de şu hadis olduğunu aktarmaktadır: "Emirlerinizi, Habeşli bir köle dahi olsa dinleyiniz ve onlara

⁶⁴ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ*, 58.

⁶⁵ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ*, 64.

⁶⁶ Ebû Dâvud, "Kitabü's-Sünne", 6; İbn Mâce, "Mukaddime", 6.

⁶⁷ Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd.*, thk. Ömür Türkmen (Ankara-İstanbul-Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi-Dâru İbn Hazm, 2017), 328; Mehmet Ümit, "Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Hilâfete İlişkin Görüşleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 51 (2019), 345.

itaat ediniz.”⁶⁸ Ancak bu hadisin halifeye yorulmasının hatalı bir çıkarım olduğunu belirten Dameğânî, eğer yorum doğru olsaydı Habeşlilerden ya da diğer milletlerden, hürriyetine kavuşmuş kölelerden birinin halife olmasının câiz olacağını vurgulamaktadır. Ancak kölelerin halife olmasının icmâ ile câiz olmadığı bilinen bir gerçek olduğunu eklemektedir. Ona göre bu hadiste kastedilen nebinin komutanlarıdır. Nebinin tıpkı Üsâme ordusunda olduğu gibi, mevâlden bir kişiyi Kureys’in soylularına komutan yapabildiğini hatırlatmaktadır. Burada dikkat çeken bir husus, nebinin münafıklardan bazılarını da bazı ordulara komutan tayin ettiğini aktarmasıdır.⁶⁹

Zâlim bir kişinin bu vasfı ile Müslümanların başına imâm olamayacağını ısrarla vurgulayan Dameğânî, bu görüşünü desteklemek üzere çeşitli âyet ve hadislerle başvurmaktadır. O, bütün bu delillerin varlığına karşın Ehl-i sünnet’e intisab eden bazı şahısların, minberlerde zâlim idarecilere övgüde bulduklarını belirterek, onların bu davranışlarını eleştirmektedir. Bu âlimleri dünya sevgisinin kör ettiğini ve sapkınlıklarıyla haramlara bilerek göz yumduklarını ve bütün bunlardan dolayı da zelil bir konuma düştüklerini söyleyerek bu konudaki eleştirilerini noktalamaktadır.⁷⁰

4.5. Kur’ân’a Yaklaşımları ve Hadis Kabulündeki Kriterleri

Ehl-i sünnet mensuplarının eleştirilen görüşlerinden bir diğeri de onların Kur’ân’a karşı tutumlarıdır. Dameğânî bu mezhep mensuplarının Kur’ân’ı razı olunamayacak hallere düşürdüklerini ifade etmektedir. Onların Kur’ân’ı teğannî ile okumalarının yanı sıra bu okuyuşlarına mukabil de ücret talep ettiklerini belirtmektedir. Bu durumun Kur’ân’da kınanan *Allah’ın indirdiği kitabın bir bölümünü gizleyen ve onu az bir şey karşılığında satanlar yok mu, onlar, karnlarına ateşten başka bir şey doldurmuyorlar...*⁷¹ âyetindeki tasvire benzeyen bir durum içerisinde olduklarını öne sürmektedir. Müzik aletleriyle Kur’ân’ı da kullanmak suretiyle laf ebeliği yaptıklarını, Kur’ân öğretmeleri karşılığında ücret aldıklarını da belirten Dameğânî, bu durumun açıkça hadislerle de yasaklandığını birkaç rivâyet ile delillendirmektedir.⁷² Hz. Peygamberin “Ümmetimden öyle bir topluluk gelecek ki Kur’ân’ın sözlerini alacak ama onun kurallarına, cezalarına riâyet

⁶⁸ Ebû Dâvud, “Kitabü’s-Sünne”, 6; İbn Mâce, “Mukaddime”, 6.

⁶⁹ Dameğânî, *el-Cevheretü’l-hâlisâ*, 65.

⁷⁰ Dameğânî, *el-Cevheretü’l-hâlisâ*, 65, 67.

⁷¹ el-Bakara 2/174.

⁷² Ebû Dâvud, “İcâre”, 1; İbn Mâce, “Ticarât”, 8; Dameğânî, *el-Cevheretü’l-hâlisâ*, 72.

etmeyecekler ve O'nun sevabı hususunda acele edip, onu erteleme-yecekler. Onlar ümmetimin en şerli kimseleridirler.”⁷³ hadisini de zikrederek, bu hadiste kastedilen topluluğun kendi zamanında yaşayan bu mezhep mensupları olduğunu ifade etmektedir. Bu kişilerin Kur’ân dışında diğer ilimleri de ancak ücret mukabilinde öğrettiklerini ifade ederek, bu gibi kınanan fiillerinin bir neticesi olarak, bu âlimlerle tacirler arasında neredeyse ayırt edici bir özellik kalmadığını belirtmektedir. Bu işi ticarete dökmeleri neticesinde de bir takım kötü hasletlere duçar olduklarını vurgulayan Dameğânî, dinin onlardan uzaklaştığını ve artık onların Ehl-i sünnet mi yoksa Ehl-i bid’at olarak mı isimlendirilecekleri konusunda kafa karışıklığı yaşanabileceğini öne sürmektedir. Ehl-i sünnet isminin, onlarda tezâhür eden bu haller sebebiyle, uygun bir isimlendirme olmadığını da ifade eder. Bundan dolayı da onların ancak vebâllerinin ve kötülüklerinin arttığını ifade ederek Kur’ân’a yaklaşımları noktasındaki eleştirilerine son vermektedir.⁷⁴

Bu başlık altındaki Ehl-i sünnete ilişkin değerlendirmelerinden de Dameğânî’nin Ehl-i sünneti eleştirirken çok küçük bir grubun benimsediği bir anlayışı/görüşü alıp, onu bütün Ehl-i sünnete atfetmek şeklindeki genelleyici tutumunu devam ettirdiği görülmektedir. Kaldı ki bu başlıktaki eleştirilen hususları yapanların, sadece Ehl-i sünnet içinden değil her mezhep içinden çıkması muhtemeldir. Ayrıca Ehl-i sünnet içinde bu tutumu benimseyen kimseler olsa da bunu hepsine izafe edip, değerlendirmeyi/eleştiriye de bu tutum üzerinden bütün Ehl-i sünnete yapmak insaf sınırlarını aşmaktadır.

Dameğânî, hadis olarak aktarılan rivâyetlerin kabulüne ilişkin kriterler konusunda da Ehl-i sünnet mensuplarının, cerhedilmiş kişilerle, henüz reşit olmamış çocuklar ve avâmın rivâyetlerini kabul ettiklerini belirterek bu hususu eleştirir. İcmâ ile söz konusu grupların hadis rivâyetlerinin kabul edilmeyeceğini özellikle vurgulamaktadır. Daha sonra Hatib Bağdâdi (öl. 463/1071)’den sünnete Haşevîlerin uydurdukları hadislerin girdiğine ilişkin bir kıssa anlatır. Bu kıssa Muhammed b. Vasi’ (öl. 123/741) ile Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ağzından hadis uydurulması ile ilgilidir.⁷⁵ Şahitliğin sıhhati

⁷³ Ebû Dâvud, “Salât”, 96.

⁷⁴ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ*, 73.

⁷⁵ Söz konusu kıssa şöyledir: “Bir adam Şam ve Irak’ta bazı şehirlerde Muhammed b. Vasi’ ve Ahmed b. Hanbel’den bu şekilde bin tane hadis rivâyet etmiştir. O derece ki söz konusu iki fakih kendilerinin ağzından hadis uyduran bu şahsın bulunduğu şehre gitmeye karar vermişler ve neticede söz konusu adamın halkasına gelmişlerdir. Onların ağzından hadis uyduran şahıs bu iki fa-

için gerekli olan adalet vasfının hadis rivâyetinde de gerekli olduğunu belirten Dameğânî, Ehl-i sünnet'in hadis rivâyetlerini kabul kriterleri konusunda titizlik göstermediğini vurgulayarak bu konuya son verir.⁷⁶

4.6. Bid'atler ve Mezhep Taassubu

Dameğânî, Ehl-i sünnet içerisinde zamanla ihdas edilen çeşitli bid'atleri ve bu bid'atlerin bir örneği sayılan mezhep taassubunu eleştirmektedir. Bu bid'atlerin yalnızca bu mezhep mensuplarını değil, diğer gruplardan cahil kişileri de etkilediğini belirtmektedir. Bu bid'atlerden biri; Harem-i şerifte ve büyük camilerde dört farklı yere dört mihrap inşa ederek, buralara kürsü yerleştirmek suretiyle, hasaten akşam namazlarında dört imâmla dört ayrı cemaatin namaz kılmasıdır. Dameğânî bu yapılanın icmâ ile mekruh olduğunu vurgulamaktadır.⁷⁷

Bir başka eleştirdiği bid'at ise; def çalmayı, oyun ve eğlencelerini sünnet olarak isimlendirmeleridir. Dameğânî bu davranışlarının câhiliyye adetlerine benzediğini şu âyetle delillendirir; *Onların Beytullah yanındaki duaları da/ibadetleri de ıslık çalmak ve el çırpılmaktan başka bir şey değildir...*⁷⁸ Âyette vurgulanan bu hareketlerin câhiliyye devrinde namaz ibadeti yerine yapılan ritüeller olduğunu dile getiren Dameğânî, Ehl-i sünnet içerisinde sûfilerin bu tür bid'atlere tevessül ettiklerini kaydetmektedir.⁷⁹

kihi tanımamakta ve daha önceden de onları görmemiştir, onlar da onu görmemişlerdir. Muhammed b. Vasi' ve Ahmed b. Hanbel, bu şahsın halkasına geldikleri sırada o, Hz. Peygamberden bu iki fakih tarikiyle, kendilerinden duymadığı hadisler rivâyet etmeye başlamıştır. Söz konusu şahsın dersi sona erip de yalnız kaldıklarında iki fakih ile bu iki şahıs arasında şöyle bir diyalog meydana gelmiştir:

-Bu hadisleri o iki adamdan nerede işittin?

Şahıs cevaben şöyle demiştir:

-Ülkelerinde işittim.

İki fakih de

-Allah'tan kork, o şahıslar biziz, demişlerdir. Sonra Muhammed b. Vasi', bu Ahmed b. Hanbel ve ben de Muhammed b. Vasi'yim demiştir.

Bunun üzerine adam şöyle cevap vermekten başka çare bulamamıştır:

-Yeryüzünde sizin isminizle aynı ismi olan başka biri yok mu?' Daha sonra da bu iki alimle aynı ismi taşıyan yüzden fazla şahıs duyduğuna yemin etmiştir." Bkz. Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa*, 82-83.

⁷⁶ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa*, 68.

⁷⁷ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa*, 69.

⁷⁸ el-Enfâl 8/35.

⁷⁹ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa*, 75.

Diğer bir eleştiri konusu ise teravih namazında ihdas edilen bid'atlerdir. Dameğânî'ye göre Ehl-i sünnet mensupları, teravih namazlarında öyle bid'atler ortaya çıkarmışlardır ki, bu bid'atlerden şâyet Hz. Ömer'in haberi olsa teravih namazlarının sünnet namaz olarak kılınmasını yasaklayabileceğini dile getirir. Bu uygulamalardan Dameğânî'nin zikrettikleri şunlardır; bir mescitte birden fazla cemaat yapmaları, imâmlığa ehil olmayan kişilere bu namazlarda imâm olarak uymaları, ateş yakarak, bu ateşi tıpkı Mecûsiler gibi önlerine geçirerek ibadet etmeleri, namaz sonunda kadın ve erkek olarak birbirlerine karışmaları ve şaibeli bir durumun ortaya çıkması.⁸⁰ Burada yazarın, teravih namazlarına kadınların da gelmesinden yola çıkarak Ehl-i sünnet'i eleştirmeye çalıştığı görülmektedir. Halbuki teravih namazı için kadınların camiye gelmelerinin dini yönden bilgilenmelerine zemin hazırlayabileceğini ifade edebilirdi. Müellifin bu başlık altında dile getirdiği eleştirilerin önemli bir kısmı özellikle Ehl-i sünneti, muhtemelen aydınlatma için yaktıkları ateşten dolayı Mecûsilere benzetmesi de insaf sınırları içinde değerlendirilemez.

Dameğânî ardından, imamet konusuna da değinerek, sözü mezhep taassubuna getirir; Abbas ve Alioğulları arasında vuku bulan fitneyi zikreder ve ulemâdan imâmetin Abbasoğullarına değil de Alioğullarına ait olduğuna inananların, bu inançlarına gerekçe olarak, Alioğullarının nebinin kızının çocukları olmasını öne sürdüklerini söyler. Zahitlerin birçoğu ile Süfyan es-Sevrî (öl. 161/778) gibi bazı büyük ve önemli âlimlerin de Alioğullarına tabi olduğunu dile getirmektedir. Abbasoğullarının Ehl-i sünnet'in mezhep imâmlarından ve mensuplarından, kendilerine tabi olmalarını istediklerini, ardından da onlara istediklerini yaptırabildiklerini ifade eder. Ancak bu durumun açıkça bid'at olduğunu dile getiren Dameğânî görüşlerini desteklemek için âyet ve hadislerden delil getirir.⁸¹ Ayrıca Ehl-i sünnet'in sözü edilen mezhep imâmlarına muhalefette bulunan kişinin, icmâya muhalefet etmediği müddetçe isâbet etmiş olacağını, ümmetin hayırlı kimselerinin de Ehl-i sünnet'in bu dört mezhep imâmından önce geldiklerini belirtir. Sahâbenin de sözü edilen dört mezhebin imamlarından daha faziletli olmalarına rağmen herhangi bir mezhep mensubiyetleri olmadığını dile getirir. Yine tâbiinin söz konusu imâmlardan fazilet bakımından üstün olduklarını özellikle de tâbiinden, hepsi sahâbenin çocukları olan 7 imâmın da takva bakımından üstün olduklarını vurgular. Bu dört imâmın tebeu't tâbiinin faziletli olarak sayılabileceğini dile getiren Dameğânî, onlar dışında faziletli olarak gördüğü ve önemsedığı şu âlimlerin de isimlerini zikretmeden

⁸⁰ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa*, 75-6.

⁸¹ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa*, 69.

geçmez; İbn Ebû Leylâ, İbn Şübrüme, Süfyân es-Sevrî, İbn Ebû Sevr.⁸²

Dameğânî, sözü geçen bu dört yahut beş mezhepten herhangi birine mensup olmaması sebebiyle kıyamet gününde hiçbir Müslüman'ın kınanamayacağını belirtir. Hadislerde bu konuda; “Benden sonra râşit halifelere uyun”⁸³ emri dışında herhangi bir mezhebe uymak konusunda bir emir olmadığını belirtir. Kişinin Allah katında değerinin de takvası ile ölçüleceğini özellikle vurgular.⁸⁴ Burada dikkat çekici husus onun mezhep taassubundan kaçınma konusundaki hassasiyetidir.

Mezhepler konusunda bir başka hususun da Ehl-i sünnet'in kendi içindeki mezheplerin birbirlerini kötülerini, küfür ve dalaletle itham etmeleri olduğunu belirten Dameğânî, bu duruma örnek olarak Hanbelîler ve Mâlikîler arasında teşbih konusunda, birbirlerini tekfire varan tartışmaları gösterir. Bu mezheplerin birbirlerinin farklı fikirlerine reddiyeler yazdıklarını ifade eder. Hatta öyle ki sultanların bile, bu mezhep mensuplarını sükûnete davet ederek, birbirlerini yok etmeye varacak taassupla davranmaktan vazgeçirmeye çalıştıklarını aktarır. Sultanların, Ehl-i sünnet'in farklı mezheplerinin esasen tek bir mezhep gibi olduklarını da onlara hatırlattıklarını belirtir.⁸⁵

4.7. Tasavvufa ve Sûfi Şeyhlerine Bakışları

Dameğânî'nin eleştirdiği bir başka husus da Ehl-i sünnet içerisindeki çarpık keramet inancı ve sûfi şeyhlerine yanlış nitelikler isnat etmeleridir. Bu mezhep mensuplarının nebilerin mucizeleri ile şeyhlerin kerametlerini neredeyse denk tuttıklarını ifade eden Dameğânî, nebilerin mucizelerini açıkça ortaya koymaları, şeyhlerin ise kerametlerini gizli tutmaları gerektiğini dile getirmektedir. Ancak mucizeler ve kerametleri denk tutmanın, Hz. Muhammed'den sonra gelecek bir nebi olmadığı için Allah'ı inkâr etmekle aynı olduğunu söylemektedir. Bu mezhep mensuplarının sûfilere atfettikleri, tâbiîn, sahâbe, hatta Hz. Peygamberde bile olmayan keramet iddiaları bulunduğunu belirtir. Bu iddialara örnek olarak şunları verir: Şeyhlerin uçması, normalde bir ayda gidilebilecek bir yere çok kısa bir sürede gitmeleri vb. Dameğânî, sûfilere önde gelenlerinden İbrâhim b. Edhem (öl. 161/778 [?]), Fudayl b. İyâz (öl. 187/803) hakkında bile bu şekilde abartılı iddiaların olmadığını zikreder. Ehl-i sünnet mensuplarının söz konusu inançlarına karşılık Şiîlerin cahillerinde de imâmlarının

⁸² Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa*, 70-1.

⁸³ Görebildiğimiz hadis kaynaklarında bulamadık.

⁸⁴ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa*, 71.

⁸⁵ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa*, 75.

âmâ, cüzzamlı ve kötürüm olmaktan uzak olduklarına dair inançlarının varlığından söz etmektedir. Üstelik bu cahillerin bu durumları imâmlarda görmelerine rağmen imâmları hakkında böyle yalanlar uydurduklarını belirtir. Şia'nın bu iddialarını özel olarak Zeydiyye ve İsnâaşeriyye'ye mensup cahil kişilerden de duyduğunu belirten Dameğânî, bu iddiaların söz konusu imâmlara iftira olduğunu dile getirmektedir.⁸⁶

Ehl-i sünnet'ten kimilerinin derviş ve müritlerini keramet hayalleri ile eğittiklerini ve dünyevî menfaatler elde etmek uğruna herhangi bir delilleri olmamasına rağmen keramet gösterebildiklerini iddia ettiklerini ifade eder. Sahte şeyhler ile onlara atfedilen uydurma kerametlere ilişkin de dört ayrı kıssa nakleder. Bu kıssaların hepsinin ana teması, keramet iddiasıyla insanları kandıran ve etkileyen sûfilerdir. Dameğânî, onların bu gibi hilelerle insanları kandırarak, onlardan menfaat sağlamaya çalıştıklarını vurgular.⁸⁷ Gerçek bir velinin kendisinde keramet olsa dahi, kerameti insanlar tarafından fark edilmesi endişesiyle, son anına kadar bu kerameti gizlemeye gayret edeceğini ifade eder. Nitekim gerçek velilerin, kerametlerinin ortaya çıkmasının kendilerine açık bir şekilde zarar verici olduğunu bildiklerini aktarır. Ardından bu konuda şu hadise yer verir: "Parmakla işaret edilmek/gösterilmek, bir kimseye hem din hem de dünya açısından fitne olarak yeter."⁸⁸ Bu hadise rağmen, döneminde yaşayan sûfilerin parmakla gösterilmekle övündüklerini söyleyen Dameğânî, kimisinin Kabe'nin kendi etrafında döndüğünü öne sürdüğünü, kimisinin yeryüzünde istediği kişiyi istediği yere gönderebildiğini iddia ettiğini aktararak, bunun gibi birçok şirke varan ve dinin ilkelerini yerle bir etme anlamına gelen iddia olduğunu belirtir. Bu iddiaların onların dinden çıkmasına sebebiyet verecek kadar büyük iddialar olduğunu belirterek, bu iddia sahiplerinin felsefeciler ve bâtınilerden küfre düşenlerle uyuştuklarını belirtir. Dameğânî söz konusu kişilerin kitaplarından Fütuh-u Mekke diye isimlendirilen bir kitaptan bahseder.⁸⁹ Bunun gibi kitaplarda bâtıniler ve filozofların görüşlerine muavafakat edilmek suretiyle İslâm dışına çıktığını ifade etmektedir. Aynı zamanda bu gibi kitaplar ve yalancı sûfilerin

⁸⁶ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ*, 77.

⁸⁷ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisâ*, 77.

⁸⁸ Görebildiğimiz hadis kaynaklarında bulamadık.

⁸⁹ Dameğânî *Fütuh-u Mekke* ifadesiyle muhtemelen İbnü'l Arabî'nin, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* kitabını kastetmektedir. Bu kitap, İbnü'l Arabî'nin tasavvufa dair fikirlerini detaylı bir şekilde açıkladığı meşhur kitabıdır. Ancak Dameğânî eserinde bu kitaptan herhangi bir ifade/pasaj aktarmadığı için onun zikrettiği eserin aynı eser olup olmadığını kesin olarak te'yd edememekteyiz.

uygulamalarında fazlasıyla bid'atler bulunduğunu belirten Dameğânî, bu bid'atlerin emareleri olarak şunları sayar: Sarhoşluk veren haşhaş yemeleri, sakallarını tıraş etmeleri ve bununla birlikte, Allah'ın ve Peygamberin vazetmediği helal ve haramlar ihdas etmeleri.⁹⁰

Neticede Dameğânî yanlış tasavvuf algısından, sûfî şeyhlerin ve müritlerin pek çok sapkın anlayışından söz etse de şeriata bağlı, kerametleri olsa da bunları halk içinde ortaya koymayan, zâhit sûfilerin varlığından da takdirle bahseder.

4.8. Sahâbe ve Ehl-i beyt'e Yaklaşımları

Dameğânî, Ehl-i sünnet'in sahâbe ve Ehl-i beyt'e ilişkin dile getirdiklerini kaydettiği bazı görüşlerini de eleştirir. O, bu mezhep mensuplarının Şîa'nın sahâbileri tenkid ederken aşırı gitmelerine bir reaksiyon olarak, sahâbilerin hepsini fazilet açısından denk görme eğilimi içerisinde olduklarını dile getirir. Bu tutumu eleştiren Dameğânî, sahâbe içerisinde derece olarak normal sahâbilerin varlığıyla birlikte, bir de adeta Süreyya yıldızı gibi olan ve fazilet açısından üstün olan sahâbiler bulunduğunu vurgular. Sahâbe içerisinden fazilet bakımından daha aşağıda olanlara, Hakem Ebû Mervân, Abdullah b. Ebî Serh, Amr b. Âs, Muâviye b. Ebû Süfyân ve Velid b. Ukbe b. Ebî Muayt'ı örnek verir. Saydığı bu kişileri fazilet açısından düşük bir seviyede görmesinin sebeplerini de kısaca zikrederek, bu hatalarına rağmen Ehl-i sünnet'in fazilet olarak onları raşit halifeler ve fazilet bakımından önde gelen diğer sahâbe ile eşit gördüklerini ifade etmektedir. Ehl-i sünnet'in bu tavrını eleştiren Dameğânî, onların bu tavrıyla taassup içerisinde olduklarını, bu taassubun da tıpkı Şîilerin Hz. Ali'yi sevmedeki aşırılıklarına benzediğini dile getirmektedir.

Eleştiri konusu yaptığı bir başka görüş ise, bazı Şîi grupların Hz. Ali hakkında iddia ettiği gibi Ehl-i sünnet içerisinden kimilerinin de nübüvvetin Hz. Ebu Bekir'e geldiğini, ancak melek Cebrail'in hata sonucunda Hz. Muhammed'e götürdüğünü iddia etmeleridir. Diğer bir eleştirisi de Şîilerin Hz. Ali'yi yüceltmelerine tepki olarak bazı Ehl-i sünnet mensuplarının da Hz. Ali'yi tekfir etmeleridir. Dameğânî, Hz. Ali'yi tekfir etme aşırılığını gösteren grubun Hâriciler olduğunu ifade eder ve onların kendi zamanında Ehl-i sünnet'in dört fikhî mezhebinden biri üzere bulduklarını belirtir.⁹¹ Ancak burada müellif bir taraftan Hz. Ali döneminde ortaya çıkan Muhakkime içindeki Hz. Ali'yi tekfir edenlerle kendi dönemindeki İbâdileri, aradaki zaman ve mekan farkını da göz ardı edip anakronizme düşerek bir tutmaktadır.

⁹⁰ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa*, 79-80.

⁹¹ Dameğânî, *el-Cevheretü'l-hâlisa*, 74.

Diğer taraftan kendi dönemindeki Hâricilerin (İbâdiler) bir Ehl-i sünnet fıkıh mezhebini benimsemesi üzerinden Ehl-i sünneti eleştirmeye kalkmaktadır. Dolayısıyla kitabının başında yakındığı, mezhepler hakkında bilgi verirken fikirlerini çarpıtma tutumundan kurtulamadığı anlaşılmaktadır.

Netice itibariyle Dameğâni'nin, sahâbileri fazilet/üstünlük açısından aynı seviyede görmediği, bu konuda hem Ehl-i sünnet mensuplarını hem de Şiileri eleştirdiği ve Hâricileri Ehl-i sünnet içinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Ancak günümüze kadar ulaşan Hâricilerin/Muhakkime'nin yaşayan müstakil bir kolu olan İbâdiyye'nin varlığı bu grubun Ehl-i sünnet içerisinde eridiği tezini güçsüzleştirmektedir.

Ehl-i beyt'e yaklaşımları konusunda eleştirdiği görüşlerden biri de, Ehl-i sünnet mensuplarının, dinî konulardaki bilgilerinin birçoğunu Hz. Peygamber'in Ehl-i beyt'inden öğrenmekle birlikte, onları hak ettikleri üstün konumda görmemeleridir. Ehl-i beyt'i sevmenin gerekliliğine dair delillerin⁹² varlığına rağmen bu mezhep mensuplarının onlara kızmaları ve karşı gelmelerini şaşkınlıkla karşılamaktadır. Bu tutumlarının sebebi olarak da onların Ümeyyeoğulları ve Abbasoğullarının halifelerine uymaları sonucu, Hz. Ali, Hz. Fatıma ve onların evlatlarını, yukarıda bahsi geçen fazilet bakımından düşük, Allah ve resûlünün de düşmanları olan bu kişilerle eşit tutmaları olarak ifade etmektedir. Onların bu insanlarla, Allah resûlünün zürriyetinden olup fazilet bakımından da açıkça üstün olan insanları ayırt etmediklerini belirtir. Yine tâbiünden bazı kişilere ve kendi şeyhlerine atfettikleri önemi de onlara atfetmediklerini vurgulamaktadır. Sekaleyn hadisi⁹³ olarak bilinen hadisle görüşünü temellendiren Dameğâni bu mezhep mensuplarının bu hadisin varlığına rağmen cahilce Ehl-i beyt'le Kur'an'ı ayırıp, Ehl-i beyt mensuplarından bahsetmekten kaçındıklarını belirtir.

Ehl-i Beyt İmamlarının kerametleri olduğunu, Fudayl b. İyâz (öl. 187/803), Serî es-Sakatî (öl. 251/865), Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909) ve benzeri önemli şahıslarda dahi olmayan faziletli makamları olduğunu belirten Dameğâni, imâmların da bilgilerini netice itibariyle babaları/ataları Ali b. Ebî Tâlib'ten aldıklarını ifade etmektedir.⁹⁴ Sonuç olarak Dameğâni, Ehl-i beyt ve genel olarak sahâbe hakkındaki Ehl-i sünnet'in görüşlerini pek isabetli bulmamaktadır. Bu

⁹² eş-Şûrâ 42/23.

⁹³ “Ben sizin aranızda iki değerli emanet bırakıyorum; Onlar Allah'ın Kitab'ı ve benim itretim-neslim-akrabam Ehl-i Beyt'imdir. Bu ikisi, Kevser Havuzu üzerinde bana tekrar dönünceye kadar asla birbirlerinden ayrılmazlar.” Müslim, “Fedâilü's-Sahâbe”, 36,37; Tirmizî, “Menâkıb”, 103.

⁹⁴ Dameğâni, *el-Cevheretü'l-hâlisa*, 81.

ve daha önceki bazı değerlendirmelerinde, içinde yetiştiği Şii geleneğin izleri görülebilmektedir.

Neticede Dameğâni mezhepler ve mezheplere bağlılık hakkında şunları söylemektedir; Kişinin ilmî yetkinliği el veriyorsa herhangi bir mezhebe tâbî olmadan Kur'ân'a ve Sünnet'e tâbî olmasını sahâbe ve tâbiîn gibi yaşamasını ve bu kaynaklar ışığında bir hayat sürmesini tavsiye etmektedir. Bununla birlikte eğer buna yetkinliği yoksa da tabi olacağı mezhebi titizlikle araştırmasını ve hakkı, hakikati nerede bulduğunu önemsemeden samimi bir arayış içerisinde olmasını tavsiye etmektedir. Tâbî olacağı kişinin fazilet ve zühd sahibi bir kimse olmasına özellikle dikkat etmesini de nasihat etmektedir.⁹⁵ Takdirle bahsettiği iki yaklaşım ise birisi Ehl-i sünnet içerisinde Sûfiyye, diğeri ise Zeydiyye'nin zahit olanlarıdır.⁹⁶

Sonuç

Şemseddin ed-Dameğâni, Irak'ta İmâmiyye mezhebine mensup olarak yetişmiş, ilim tahsil ederken İslâm dünyasının birçok ülkesini gezmiş, kendi zamanında varolan İslâm mezhepleri ile alt kollarının mensuplarına ilişkin bizzat gözlemlerde bulunarak bu mezhepler hakkında bilgi edinmiştir. Bizim mezhepler hakkındaki görüşlerine yer verdiğimiz bu âlim elimizde mevcut olan risalesini de bir arkadaşının, mensup olmaya en uygun mezhebi sorması üzerine kaleme almıştır. Böyle bir soru sorulmasından da anlaşılacağı üzere o, döneminde ilmî müktesebatına güvenilen bir kişidir.

Dameğâni'nin yaşadığı dönemin, eldeki veriler ışığında 7./13. yüzyıl olduğu tahmin edilmektedir. Bu yüzyılda İslâm dünyasında birçok sosyal ve siyasî kargaşanın varlığı bilinmektedir. Nitekim İslâm dünyası bir yandan Moğol istilâsına direnmeye çalışırken, bir yandan da Haçlı seferleri ile mücadele etmektedir. Irak'ta ise yaklaşık olarak beş asır hüküm sürmüş, merkezi Bağdat olan Abbâsî Devleti'ne Moğollar son vermiştir. Sonuçta başta Bağdat olmak üzere birçok İslâm beldesi büyük tahribata maruz kalmıştır. Moğol istilâsı ve Haçlı seferlerinin İslâm dünyası üzerinde oluşturduğu bu karamsar tablo neticesinde insanlar yaşadıkları bu maddi çöküşü maneviyatla onarmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda o dönemde birçok tasavvuf önderi yetişmiş, İslâm devletlerinin yöneticileri nezdinde de saygı görmüşlerdir. Bu dönemde Sünnî İslâm dünyasının mücadele ettiği bir başka grup da Bâtınilerdir. Bu grupla hem ilmî hem de siyasî olarak mücadele edilmiştir. Bu tarihî arka plan çerçevesinde bakıldığında Da-

⁹⁵ Dameğâni, *el-Cevheretü'l-hâlisa*, 132.

⁹⁶ Dameğâni, *el-Cevheretü'l-hâlisa*, 69,132.

meğâni'nin tekfir ettiği tek grubun İsmâililer olması daha da anlamlıdır. Onun anlatımlarından, bu dönemde Zeydiyye fırkasının İsnâaşeriyye'den daha etkin bir fırka olduğu anlaşılmaktadır.

el-Cevheretü'l-hâlisâ isimli risale, Dameğâni'nin ulaşabildiğimiz tek eseridir. Eser, önsöz, mukaddime ve iki bölümden meydana gelmektedir. Giriş ve mukaddime kısımlarında yetmiş üç fırka hadisi ve Sevâdü-l-A'zam kavramını değerlendirir. O eserin tasnifinde yetmiş üç fırka hadisini kullanmamıştır. Bu hadisi, mezhepler tarihi klasik kaynaklarındakinden farklı olarak, çoğunluğu teşkil eden kesimin hak üzere olmadığına ilişkin bir nakli delil şeklinde zikretmiştir. Sevâdü-l a'zam olarak zikredilen grubu da avam değil, ulema içinde herhangi bir konuda ihtilâf olduğunda, o konuda aynı görüşte olan ve çoğunluğu teşkil eden âlimler şeklinde tevil etmiştir. Âlimlerden görüşleri itibarıyla yalnız kalanın ise Sevâdü-l a'zam'dan olmadığını belirtmiştir. Eserinin birinci bölümünde mezhepleri genel olarak Ehl-i sünnet ile Şîa olarak iki ana grupta tasnif etmiş, bu iki mezhebin alt kolları ve eleştirilen görüşlerini başlıklar halinde incelemiştir. Hâricilerin zamanla Ehl-i sünnet'e dönüştüğünü, Ehl-i sünnet içinde Cehmiyye Haşviyye ve Eş'ariyye fırkalarının bulunduğunu ifade etmiştir. Mu'tezile'nin de zaman içerisinde Şîa içinde eridiğini belirtmiştir. Şîa'yı kendi içerisinde üç alt kola ayırmıştır. Bunlar; Zeydiyye, İsnâaşeriyye ve İsmâiliyye'dir. Ehl-i sünnet kısmında Mâtüridiyye mezhebinden hiç bahsetmemiştir. Mâtüridiyye'den bahsetmemesinin muhtemel sebeplerinden biri, yazarın yaşadığı zaman diliminde Mâtüridiliğin Irak ve çevresi ile Dameğâni'nin seyahat ettiği diğer coğrafyalarda henüz pek öne çıkmaması olabilir. Bu coğrafyada Haneflik üzerinden bir temsil söz konusu olup, Mâtüridilik, söz konusu coğrafyada muhtemelen 8./14. yüzyıldan itibaren öne çıkmaya başlayacaktır. Dolayısıyla risalede bahsedilmemiş olması da vakıya uygun düşmektedir. Dameğâni'nin Ehl-i sünnet içerisinde eridiğini iddia ettiği Hâricilerin günümüze kadar gelen müstakil bir kolunun (İbâdiyye'nin) olması, onun bu konudaki tezini de zayıflatmaktadır. Yine Mu'tezile'nin Şîa içerisinde eridiği iddiası da pek isabetli gözükmemektedir. Zira her ne kadar Zeydilerle bazı yakın temaslar/ilişkiler olsa da Mu'tezile Şîa'ya dahil olmamış ya da bu mezhep içerisinde erimemiştir. Daha ziyade Şîa Mu'tezile'nin görüşlerini benimsemiştir. Mu'tezile'nin de tarihi süreç içinde zamanla temsilcileri kalmamıştır. Gerek Zeydilerin Mu'tezile ile ilişkileri gerekse Zeydiyye ve İmâmiyye'nin imâmet dışındaki görüşlerinin genel olarak Mu'tezile ile paralel olması onların kültürel mirasının günümüze kadar gelebilmesine katkı sağlamıştır.

Dameğâni'nin mezhebi kimliğine gelince, o, İmâmiyye mezhebi üzere yetişmiştir. Zamanla bu mezhebe intisabının kalmadığını, ancak başka herhangi bir İslâm mezhebine de mensup olmadığını ifade

etmektedir. Risalede sıkça Kur'an ve Sünnetle beraber sahâbe ve tâbiîn görüşlerini anlayıp bunlarla amel etme ehliyeti olan bir Müslüman'ın bir mezhebe mensubiyetinin zorunlu olmadığını belirtmektedir. Ancak kişinin yetkinliği bu dereceye ulaşmamışsa, mensup olacağı mezhebi titizlikle araştırması gerektiğine de dikkat çekmektedir. Eserinde sıklıkla Süfyân es-Sevrî ve İbn Ebû Sevr (öl. 240/854) gibi selef âlimlerinin faziletlerini vurgulamaktadır. Dameğâni'nin övgü ve takdir ile andığı gruplar arasında Ehl-i sünnetten Süfiyye, Şîa'dan da Zeydiyye zikredilebilir. O, Zeydiyye'nin özellikle zahit olanlarından takdirle bahsetmektedir. Zeyd b. Ali'ye tabi olanlar arasında Ebû Hanîfe ile öğrencilerinden Muhammed b. Hasan Şeybânî'yi kaydeder. Ancak özellikle Şeybânî'nin onun tabilerinden olması tarihen mümkün değildir. Dolayısıyla onun bu ifadesi, Şeybânî'nin Zeyd'in fikirlerine yakın bir anlayış benimsediği şeklinde düşünülebilir. Eserinde övgüyle bahsettiği Sûfilîğin de klasik ve felsefi anlamdaki Sûfilikten ziyade züht ve zahitlik anlamında olduğu anlaşılmaktadır. Genel olarak görüşlerini temellendirirken, her ne kadar eleştirdiği hususlar olsa da, Zeydiyye ve Mu'tezile'ye yakınlığı açık bir şekilde görülmektedir. Ehl-i sünnet bağlamında da onlardan bir grubun benimsediği bir görüş/görüşler ve gözlemediği bazı kişilerin fiillerinden yola çıkarak genelleyici bir üslupla bütün Ehl-i sünnet mensuplarını eleştirmesi insaf ölçütleriyle bağdaşmamaktadır.

Netice olarak Şemseddin ed-Dameğâni, kendi ifadesiyle, her mezhebin kendisinin kurtuluşa eren fırka, kendisi dışındaki fırkaların da dalalette olduğunu düşündüğü bir ortamda yaşamış, bu iddiaların herhangi bir ölçüsünün olmamasından rahatsız olmuş, arkadaşının mensup olunmaya en uygun mezhebi sorması üzerine de bu risaleyi kaleme almıştır. Öncelikle bütün Müslüman fırkaların temel olarak Ehl-i Sünnet ile Şîa şeklinde iki gruba indirgenebileceğini ifade etmiştir. Genel olarak kendi dönemindeki mezheplerden İsmâililik/Bâtnilik haricindeki hiçbirinin tekfir edilemeyeceğine dikkat çekmiş, diğer mezhepleri de alt kollarıyla birlikte zikrederek onlara ilişkin eleştirilerini, akli ve nakli delillerle gerekçelendirmiştir. İlim tahsili ve İslâm dünyasında yaptığı yolculuklar vesilesiyle gözlemleri sonucunda herhangi bir mezhebe bağlılığının kalmadığını belirtmiştir.

Kaynakça

- Abdülcebbâr, Kâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. ed. Metin Yurdağür. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı., 2013.
- Bağdâdî, Abdulkâhir el-. *Ehl-i Sünnet Akâidi: -Kitâbu Usûlü'd-dîn*. çev. Prof. Dr. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Baskı., 2016.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b Tâhir b Muhammed Temimi Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Dârülfünun İlahiyat Fakültesi, 1928.
- Bağdâdî, İsmâil Paşa. *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. ed. M. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1945.
- Bağdâdî, İsmâil Paşa el-. *Hediyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. ed. Kilisli Rifat Bilge - İbnülemin Mahmûd Kemal İnal. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 3. Baskı., 1951.
- Batur, Muhammet Raşit. *Zeydilik ve Selefilik arasında İbnü'l-Vezir*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2018.
- Dameğânî, Şemseddin Abdüssamed b Abdullah Alevî. *el-Cevheretü'l-hâlisâ ani's-şevaib fi'l-akâidi'l-menkume ala cemi'l-mezâhib*. thk. Abdullah b. Yahyâ es-Süreyhî. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı., 2009.
- Eren, Muhammet Emin. *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- Eş'arî, Ebu'l-hasan Ali b İsmail. *el-İbâne ve Usulü Ehli's-sünnet: (Eş'arî akâidi) = el-İbâne an usûli'd-diyâne*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b İsmail b İshak. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Dârü'l-Kitâb, 1987.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b İsmail b İshak. *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li's-Şuûni'l-Metâbi' el-Emiriyye, 1975.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b İsmail b İshak. *Eş'arî Kelâmu = el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b İsmail b İshak. *Risâle ilâ ehli's-Seğr*. Medine; Beyrut: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hükm; Müessesetu Ulumi'l-Kur'ân, 1988.
- Fıglalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 4. Baskı., 1990.

- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî Yâkût. *Mu‘cemü’l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbnü’l-Vezîr, Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b İbrâhîm b Ali Yemânî. *el-Avâsım ve’l-kavâsım fi’z-zebbi an sünneti Ebi’l-Kâsım*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 9 cilt Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2. Baskı., 1992.
- İbnü’l-Vezîr, Ebû Abdillâh Muhammed b el-Murtaza el-Yemânî. *İsârü’l-hak ‘ale’l-halk fi reddi’l-hilâfât ‘alâ mezâhibi’l-hak min usûli’t-tevhîd*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Baskı., 1983.
- Kubat, Mehmet. “73 Fırka Hadisi”ni Yeniden Düşünmek”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2012), 9-45.
- Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti: Cüveyni Eksenli Bir Tetkik*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 1997.
- Sâlimî, Ebû Şekûr es-. *et-Temhîd fi beyâni’t-tevhîd*. thk. Ömür Türkmén. Ankara-İstanbul-Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi-Dâru İbn Hazm, 2017.
- Şehristânî, Ebû’l-Feth Taceddin Muhammed b Abdülkerim. *el-Milel ve’n-nihal*. thk. Muhammed Abdülkadir el-Fazilî. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2006.
- Şehristânî, Ebû’l-Feth Taceddin Muhammed b Abdülkerim. *el-Milel ve’n-nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4.Baskı., 2017.
- Ümit, Mehmet. “Ebû Şekûr es-Sâlimî’nin Hilâfete İlişkin Görüşleri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi* 51 (2019), 327-352.
- Ümit, Mehmet. “Mihne Sürecinde Hanefiler”. *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (Ocak 2010), 101-130.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu‘tezile etkileşimi: Zeyd b. Ali’den Kâsım er-Ressî’nin Ölümüne Kadar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Extended Summary

In this article, how Shams al- Dīn al-Damaghānī, who is thought to have lived during the 7th century of Hijrah (13th century AC), approaches to the theological Islamic sects in general and to the Ahl al-Sunnah sect in particular, and his criticisms of Ahl al-Sunnah are discussed based on his work *al-Jawhara al-khālisa ‘an al-shawāib fi al-‘aqā'id al-manqūma ‘alā jami'l-madhāhib*. Al-Damaghānī wrote his work in an environment where the sects were accusing each other immoderately. He was disturbed by excommunications (takfir) without any standards and wrote book in question after his friend asked him about the most appropriate sect (madhhab) and methodology to follow.

In his work, Shams al- Dīn al-Damaghānī divides the sects into two main groups: Ahl al-Sunnah and Shī'a. He tries to justify his criticisms against these sects by applying to evidence based on reason and revelation. In this study, his life, his work, his sources of knowledge, his treatment of sects and his approach to the Ahl al-Sunnah sect are analyzed.

The main source for this article is *al-Jawhara al-khālisa*. However, classical sources and modern studies have been referred in places as well. It is important to note that *al-Jawhara al-khālisa* is also the only surviving work of Shams al-Deen al-Damaghānī. Although there is not much information about his life, an evaluation of the period in which he lived has been made by compiling information on this issue from sources that are presumed to be contemporaneous with him and written after him. Information about his book has been compiled from its manuscript copies and from the content of the book itself. Criticisms towards the Ahl al-Sunnah have also been put forward as clearly and concisely as possible from his own work. In this study, principles such as "deepening on the person" and "document analysis and document scanning" were applied since this article is a person-centered study.

Although al-Damaghānī is attributed to the town of Dameghān in Iran, he was born and raised in Iraq as an adherent of the sect of Imāmiyya. He traveled to many Islamic countries to study and had the opportunity to see and evaluate the existing sects of his time. As a result of these travels and the new knowledge he acquired from his experiences, he left the sect he used to follow. However, he did not initiate into any other sect. Regarding adherence to any sect, he believes that if one has the competence on religious sciences, it is right to live a life in line with the Qur'an, Sunnah and the views of the Salaf. Nonetheless, he believes that if one does not have the competence to do so, he should search very carefully for the sect which he

will follow and should not give up this sincere pursuit until he finds the truth.

Given the dates of the manuscripts of the work, some of the information contained in the work, and the information provided by the scholars who referred to the work in their books, it can be estimated that Shams al-Dīn al-Damaghānī lived in the 7th century of Hijrah. This period was also a time of turmoil in the Islamic world. As a matter of fact, while the Islamic world was struggling with the Crusades on the one hand, it was trying to resist the Mongol invasion on the other. In Iraq, the Baghdad-based Abbasid state which had existed for five centuries, collapsed at the hands of the Mongols, and Baghdad suffered great destruction. This was not only experienced in Baghdad, but many towns of the Islamic world were destroyed, libraries were burned and historical sites were damaged. The material destruction in the Islamic world led Muslims to religious mystical (sufi) movements rather than rational sciences. The attempt to repair the material collapse by means of spirituality can also be considered one of the characteristics of this period. In this period, Sufi masters were highly respected both by the people and the state rulers. Within the given background, it is significant that Shams al-Dīn al-Damaghānī stated that no Muslim sect other than the Ismā'ilīs could be excommunicated (takfir). It is also possible to say that the Zaydiyya were in a superior position compared to the Imāmiyya in terms of authority and political power in this period. Accordingly, two factions that al-Damaghānī mentions with appreciation are noteworthy here. One of them is the Sufis among the Ahl al-Sunnah and the other is the ascetics of the Zaydis among the Shī'a.

The printed text of al-Damaghānī's work in question consists of a preface, an introduction, and two chapters. In the preface and the introduction, it is stated that a sect's having large number of members does not constitute evidence that the sect is the true sect. At this point, unlike the classical perspective, the hadith concerning the "seventy three" factions is not mentioned as an argument for classifying the factions, but rather as one of the transmitted (naqlī) proofs that the majority is not on the right path.

Firstly, al-Damaghānī states that the Mu'tazila, one of the theological sects in history, was incorporated into Shī'a; and the Khārijīs into Ahl al-Sunnah in time, so that in his time Muslims were divided into two main sects: Ahl al-Sunnah and Shī'a. He discusses Shī'a in three main branches as Imāmiyya, Zaydiyya and Ismā'iliyya. He expresses his criticism towards Ahl al-Sunnah without dividing it into any sub-branches and states that this sect also includes Hashwiyya, Jahmiyya and Ash'ariyya. However, he does not mention

anything about the Māturīdiyya sect in his work at all. This may indicate that Māturīdiyya was not probably well-known and active in the region he lived. It is also known that the Hanbalīs were in a more influential position among the Ahl al-Sunnah sects in this period.

It is understood that the Sufism, which the author mentions with appreciation and frequently refers to in the work, is used in the sense of asceticism, not Sufism in the classical and philosophical sense.

The information al-Damaghānī provides about the regional presence of the four juristic sects of Ahl al-Sunnah during his own era is also remarkable. According to this, Malikīs lived in the West, Shafi's in Damascus, Hanafis and Hanbalīs in Persia.

As a result, Shams al-Dīn al-Damaghānī, who lived in a period when the sects were excommunicating each other (takfir) without basing on any criteria, makes some suggestions in his work that could be a solution to the situation. Accordingly, no sect other than Ismāiliyya/Bātiniyya should be directly excommunicated. He recommends that one should lead a life on the path of the Book, the Sunnah and the Salaf, without staying adherent to any sect if he is qualified to do so, just like al-Damaghānī does himself. However, he speaks admiringly of the Sufis among the Ahl al-Sunnah and the ascetics of Zaydiyya among the Shī'a in his work. Therefore, he implies that they can be taken as a role model.

To sum up, he criticized Ahl al-Sunnah in a generalized manner on various issues. However, it does not seem possible to say that he was completely free from the sectarian fanaticism that he tried to avoid. As a matter of fact, it is noticeable that he displays an attitude under the influence of the tradition in which he was raised.

Yezidilerde Sünnet Merasimi ve Kirveliğın Birlikte Yaşama Kültüründeki Yeri: Midyat Örneğı*

The Place of Circumcision Ceremony and Spiritual Brotherhood in
the Culture of Coexistence among the Yazidis: The Case of Midyat

Yunus İBRAHİMOĞLU**

Öz

Farklı din ile kültürlerin etkisine açık olan ve daha çok şifahi bilginin hâkim olduğu Midyat Yezidilerinin, bölgedeki diğeri din ve inanca sahip topluluklarla iletişim ve etkileşimleri, aydınlatılmaya muhtaç konulardandır. Bu bağlamda Mardin coğrafyasının dini mozaiklerinden ve Midyat ilçesiyle köylerinde yaşayan Yezidilerin, diğeri Müslüman gruplarla geliştirdikleri “Sünnet Merasimi ve Kirvelik” uygulamaları, gözlem ve mülakat tekniğine başvuru olarak incelenmiştir. Görüşmeler, bir dönem Avrupa ülkelerinde yaşayıp geri dönen ve artık inşa ettikleri köylerinde ikamet eden Yezidilerle yapılmıştır. Bunlar, yerleşim yerlerine kalıcı olarak yerleşip belli bir yaşın üzerinde olan ve

Abstract

The communication and interactions of the Midyat Yazidis, who are open to the influence of different religions and cultures and are predominantly guided by oral tradition, with other communities in the region with different religions and beliefs, are subjects in need of elucidation. In this context, the “Circumcision Ceremony and Spiritual Brotherhood” practices developed by the Yazidis living in Midyat district and villages, with other Muslim groups, have been examined using observation and interview techniques. The interviews were conducted with Yazidis who had lived in European countries for a period and returned, now residing in the villages they had built. These individuals are permanent residents in

* Bu araştırma, 5-7 Ekim 2023 tarihinde Kırıkkale Üniversitesi tarafından gerçekteşirilen 2.Uluslararası İslam Medeniyetinde Birlikte Yaşama Tecrübesi Sempozyumu'nda özeti sözlü olarak sunulan bildirinin genişletilmiş ve geliştirilmiş halidir.

** Yunus İBRAHİMOĞLU, Doktor Öğretim Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri İslam Mezhepleri Tarihi, Şırnak, Türkiye, yunus.ibrahimoglu@sirnak.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-5949-615X>

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
04.04.2024	23.06.2024	30.06.2024
DOI	10.18403/emakalat.1465238	

Yezidi inancında herhangi bir değişimin olmadığı üyelerdir. Yezidi toplumunda önemli dini uygulamalardan sayılan sünnet, öteki gruplarla olan birlikteliklerinde mühim bir işleve sahip bir tür etkileşim aracına dönüştürülmüştür. Öyle ki Midyat bölgesinde yaşayan Yezidiler arasında kutsal olduğuna inanılan sünnet ve beraberinde getirmiş olduğu kirvelik müessesinin zamanla aileler arasında dostane ilişkilerin kurulmasının yanı sıra iki önemli işlevinin daha olduğu sonucuna varılmıştır. Burada etkili olan faktörler ise bir Yezidin ancak bir Yezidi ile evlenebilmesi kaidesinden hareketle Yezidilerin diğer gruplarla olabilecek evliliğini engelleme çabası ve ölümün dinle kurulan bağlantısı olmuştur. Böylece kirvelik bir yandan stratejik ittifaklar kalkını olarak kullanılmış diğer yandan da dini ritüel sayılan ölünün doğduğu topraklarda defnedilmesi sorumluluğunun yerine getirebilmesi için tercih edilen alternatif yol olarak işletilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Yezidi, Birlikte Yaşama Kültürü, Sünnet Merasimi, Kirvelik.

their settlements, over a certain age, and members who have not change Yazidi belief. The circumcision considered an important religious practice in Yazidi society, has been transformed into a significant tool for interaction with other groups. So much so that among the Yazidis living in the Midyat region, it has been concluded that circumcision, considered sacred, and the institution of spiritual brotherhood it brings with it, serve not only to establish friendly relations between families but also have two other important functions. The effective factors here have been the effort of Yazidis to prevent marriages with other groups based on the principle that a Yazidi can only marry another Yazidi and the connection of death with religion. Thus, spiritual brotherhood has been used both as a shield for strategic alliances and as an alternative way to fulfill the responsibility of burying the deceased in the land where they were born, which is a religious ritual.

Keywords: History of Islamic Sects, Yazidi, Culture of Coexistence, Circumcision Ceremony, Spiritual Brotherhood.

Giriş

Kök olarak “alışmak, uyum sağlamak, bağ kurmak” gibi manalara gelen “ünsiyet”¹ sözcüğünün bir türevi olan insan, yaratılışından itibaren tek başına yaşamını idame ettiremeyen bir varlık olarak günümüze kadar gelmiştir. Tarih boyunca hayatını medeni ve toplumsal bir mevcudiyet olarak devam ettiren insan, toplum içerisinde yaşamış ve grup üyeleriyle beraber hareket halinde olmuştur. Bu bağlamda görüş bildiren meşhur İslam filozoflarından Fârâbî (ö. 339/950), yaratılışı gereği insanın, ancak bir topluluk içerisinde hayatını idame ettirebilecek siyasi ve sosyal bir canlı varlık olarak kabul

¹ Ebü Nasr İsmail b Hammad Cevheri, *es-Sıhah tacü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye* (Beyrut: Dârü'l-İlmu'l-Melâyin, 1990), 1/904-906; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab* (Kum: Edebi'l-Havza, 1405), 6/11-17.

edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.² Hanbelî âlimlerden İbn Teymiyye (ö. 622/1225) ise insanın tabiatı gereği sosyal bir varlık olduğunu ifade ederek kişinin hem bu dünyadaki hem de ahiretteki gerçek mutluluğunu diğer insanlarla olan işbirliğine ve karşılıklı yardımlaşmasına bağlamaktadır.³ Yine Allah'ın, insanı toplumsal bir varlık olarak yarattığını ifade eden İslam filozoflarından İbn Haldun (ö. 808/1406), kişinin hayatta kalabilmesini, diğer insanlarla olan işbirliğine ve onlarla geliştirmiş olduğu ilişkilere bağlamıştır.⁴

Tarihin her döneminde, insanın fitratı gereği sosyal bir varlık olduğu ve tek başına hayatını sürdüremeyeceği gerçeği üzerinde sıklıkla durulmuşsa da bu ilişkilerin salt aynı etnik veya aynı inançtan insanların oluşturduğu homojen birlikteliklerden ibaret olmadığına da dikkat çekilmiştir. Tarihsel süreç içerisinde birçok farklı etnik grup ve inançtan insanın, aynı coğrafyayı paylaşmış ve birlikte yaşamış olması da bunu destekler niteliktedir. Birlikte yaşamının doğal bir neticesi olarak insanlar arasında olumlu ilişkiler kurulabildiği gibi olumsuz münasebetler de gelişebilmiştir. Buna bağlı olarak iyi ilişkiler, zengin kültürel mirasların gelecek kuşaklara bırakılmasını sağladığı gibi yaşanması hoş olmayan birliktelikler ise insanlar arasında çatlakların oluşmasına sebebiyet verebilmiştir.

Birden fazla muhtelif etnisiteyi bünyesinde barındıran Anadolu coğrafyası da her karışıyla zengin kültürel potansiyele sahip ender bölgelerden bir tanesidir. Öyle ki sayıları gün geçtikçe artan araştırmalar, Anadolu coğrafyasının, ne denli zengin kültürel kaynaklarla beslendiğini ve asırlarca süregelen kültürlerin harmanlanmasının neticesi olarak rengârenk bir medeniyetler mozaiğine sahip olduğunu göstermesi açısından büyük öneme arz etmektedir. Anadolu'nun sahip olduğu bu kültürel miras ve çeşitliliği aynı portrede sunan illerin başında ise farklı kültürlere çeşitli renkleriyle ev sahipliği yapan Mardin şehrini saymak yanlış olmayacaktır. Köklü bir tarihi serüvene sahip olan Mardin coğrafyası, tarih boyunca birden çok medeniyetin ve kültürün beşiği olmuştur. Bu özelliğini asırlarca korumayı başaran Mardin havzası, sahip olduğu çok kültürlü yapıyı günümüze ka-

² Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Fârâbî Fârâbî, *el-Medinetü'l-fazıla*, çev. Nafiz Danişman (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001), 79.

³ Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmuu fetava: Kitâbü'l-fikh* (Riyad: Matabiü'r-Riyad, 1383), 28/62.

⁴ Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2004), 75.

dar ulaştırabilen nadir bölgelerin başında gelmektedir. Nitekim tarihi, arkeolojisi, etnografik ve ayakta duran mimarisiyle zaman yolculuğu izlenimi veren Venedik ve Kudüs'ten sonra bir bütün halinde kültürel miras olarak kabul edilen dünyanın yaşanır üç sit kentinden bir tanesi de Mardin'dir.⁵

İlk dönem İslam ordularının fetihlerinden beri Anadolu'ya açılan bir kapı özelliğine sahip olan Mardin ve çevresi farklı etnik ve inançtan grupların birlikte yaşayabildiği bölgelerden olmuştur. Nitekim Artuklu, Selçuklu, Akkoyunlu, Karakoyunlu ve Osmanlı Devleti'nin hüküm sürdüğü bir bölge olması da bunu destekler mahiyettedir. Ancak birden fazla devletin egemenliği altına girmesine rağmen kaynaklardan elde ettiğimiz verilere göre, hiçbir dönemde hâkim durumunda olan güç, mevcut kültürel zenginliği görmezden gelmemiş ve herhangi bir baskıya maruz bırakmamıştır.⁶ Hatta günümüzde dahi Mardin'in Midyat ilçesinde Hristiyanlık, İslamiyet, Yezidilik gibi dini inançların yanı sıra Kürtler, Araplar, Süryaniler, Türkler, Ermeniler, Kareçiler ve Mıtırabilen gibi farklı etnik gruplar birlikte iç içe yaşamaktadır.⁷ Esasında söz konusu bölgenin sahip olduğu bu çok kültürlü ve renkli sosyal hayat, bünyesinde barındırdığı çeşitli inanç ve dinlerin aynı zaman diliminde birlikte yaşamanın yansımaları olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla pek çok medeniyete yapmış olduğu ev sahipliğinin bir neticesi olarak tarihi eserler ve çok kültürlülük müzesi şehrine dönüşen Mardin ve ilçeleri, stratejik konum ve kültürel zenginlik bakımından Mezopotamya geleneklerinin yaşayan mümessili mesabesinde olduğu açıktır.

Kadim bir geçmişe sahip olduğu bilenen Mardin'in Midyat ilçesinde, diğer dinsel ve etnik topluluklarla beraber yaşamlarını idame

⁵ Elif Gündüz, *Tarihi Kentin Çevresel Kapasite Yöntemi İle Korunması Mardin Örneği* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011), 80. Ayrıca Mardin'in tarihi ile alakalı geniş bilgi için bk. Vehbi Aydemir, *Çok Kültürlü Kent Örneğinde Mardin: Sosyolojik Bir Değerlendirme* (Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2021), 53-60; Fethi Nas, *Türkiye'de Topluklar Sosyolojisi: Midyat Örneği (Süryaniler, Yezidiler, Araplar ve Kürtler)* (Muğla: Muğla Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2003), 82-93.

⁶ Detaylı bilgi için bk. Hasan Şimeysani, *Medinetu Mardin mine'l-fethi'l-Arabi ila sene 1515/921h.* (Beyrut: Alemlü'l-Kütüb, 1987), 217; Abdulkâdir Osmân Hasan İsmâil, *el-Muhallemiyye* (Beyrut, 2004), 354-358; İbrahim Yılmaz, "Kültürel Zenginlik Bakımından Mardin", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009), 53-54.

⁷ Midyat'ta yaşayan etnik gruplarla alakalı geniş bilgi için bk. Nas, *Türkiye'de Topluklar Sosyolojisi: Midyat Örneği (Süryaniler, Yezidiler, Araplar ve Kürtler)*, 83-89.

ettiren gruplardan bir tanesi de Yezidilerdir. Yüzyıllar boyunca İslam dünyasının dikkatini çeken dini topluluklarından birisi olan Yezidilerin, tevhid inancına sahip olmalarına rağmen hem Melek Tavus hakkındaki düşünceleri hem Adeviyye tarikatının kurucusu kabul edilen Adi b. Müsâfir (ö. 557/1162)'in türbesi merkezli geliştirdikleri dinî bir inanç gibi benimsenen alışkanlıkları, araştırmacıların tartışılan konuları arasında olmuştur.⁸ Buldukları bölgedeki hâkim din ile kültürlerin etkisine de açık oldukları anlaşılan ve daha çok şifahî bilginin hâkim olduğu Midyat Yezidilerinin, bölgedeki diğer farklı din ve inançlardan olan topluluklarla iletişim ve etkileşimleri, aydınlatılması gereken önemli konular arasında yerini almıştır.

Nitekim asırlardır bu coğrafyada yaşam süren Yezidilerin, toplumda “şeytana tapanlar” olarak bilinmeleri, farklı toplulukların baskısına ve tepkisine sebebiyet vermiştir. Söz konusu durum 1960'lardan itibaren daha çok bireysel, 1980'lerden sonra da toplu göçlerin yaşanmasıyla neticelenmiştir. Daha çok Avrupa ülkelerine olan bu göçler, başta Almanya olmak üzere Belçika, Fransa ve Hollanda gibi devletlere gerçekleşmiştir. Gerçekleştirdiğimiz mülakatlarda yaşanan göçlerin asıl sebebin ne olduğu sorusuna ağırlıklı olarak dinî inançtan dolayı yaşanan baskılar dile getirilmiştir. İnançlarından ötürü kendilerine alışveriş esnasında farklı tarifelerin uygulandığı, hastaneye gittiklerinde bazı doktorların muayene etmek istemediği, çocuklarının okullarda akran baskısına maruz kaldığı gibi sorunlar aktarılmıştır. Buna da asıl sebep olan durumun ise bir Müslümanın, Yezidi olan yedi kişiyi öldürdüğünde cennete gireceği söylentisinin toplumda yayılmış olması olarak ifade edilmiştir. Devamında neden bu baskılara rağmen daha önce göç edilmediği şeklinde yöneltilen soru, o zamana kadar Avrupa ülkelerine giden yolların kapalı ve gidişlerin çok zor olması olarak cevaplandırılmıştır. Göç için alternatifler arasında sayılan Suriye ve Irak'a ise çoğunluğu Müslüman nüfusa sahip olan bu ülkelerde de yaşadıkları yerdeki muameleden çok farklı bir durum olmadığından buralar da tercih edilmemiştir. Ancak

⁸ Detaylı bilgi için bk. Ahmet Turan, “Yezidiliğin Aslı, Kurucusu ve Tarihçesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1989), 46; Zehra Işık, *Yezidilik Teolojisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2008), 21; Metin Bozan, “Yezidiler’de Şeyh Adi b. Müsafir Algısı”, *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu (14-16 Mayıs 2010)* (Ankara: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010), 880-881; Metin Bozan, “Şeyh ‘Adi’siz Yezidilik: Yezidilerin ‘Adi b. Müsafir Algısında Yaşanan Farklılaşmalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 28-30; Metin Bozan, *ŞEYH ‘ADİ BİN MÜSÂFİR - Hayatı, Menkıbevi Kişiliği ve Yezidi İnancındaki Yeri-* (İstanbul: Nübihar, 2012), 93-128.

1960'lı yıllardan sonra özellikle bazı Avrupa ülkelerinin işçi statüsünde kapılarını açmasıyla birlikte inançlarını daha rahat yaşayabilecekleri fikrinin hâsıl olmasıyla göçlerin yoğun olarak bu ülkelere yapıldığı aktarılmıştır.⁹ Ancak burada söz konusu durumun yaşanmasında sadece dini baskıların etkili olmadığı aynı zamanda ekonomik şartların da belirleyici olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla bu göçlerin yoğun olarak bu tarihlere tekabül etmesi önceliklerden farklı baskı durumlarının ortaya çıkmasından değil göç edebilecek ülke alternatif kanallarının oluşmasından denebilir.

2000'li yıllara kadar devam eden toplu göçler, Yezidilere ait birçok köyün boşalmasıyla sonuçlanmıştır.¹⁰ Yaklaşık 40 yıl boyunca gerek siyasi ve ekonomik gerek dini inançtan ötürü Avrupa ülkelerine göç veren Yezidiler, 2000 senesinden sonra Türkiye'ye geri dönmeye başlamışlardır. Avrupa'nın farklı yerlerinde yaşayan Yezidilerin yapmış oldukları bu ilk dönüşler, daha çok geride bıraktıkları köylerini ziyaret etme düzeyinde kalmıştır. Sonraki süreçte ise birçok Yezidi aile, köylerine dönüş yaparak evlerini yeniden inşa edip tamamen yerleşmeye başlamıştır. Ancak böylesi durumların yaşanmasında, Yezidilerin şifahi bir kültür geleneğiyle inançlarını yaşamaları ve yazılı kaynakların eksikliğinden ötürü onlara ait değerlerin yanlış ve yetersiz bilinip bu doğrultuda gerçekleştirilen aktarımların gerçek dışı bir algının oluşmasında önemli bir etkiye sahip olduğunu ifade etmek mümkündür.

Günümüzde yukarıda zikredilen ülkeler haricinde daha çok Irak'ın Şengal (Sincar) Dağları ve çevresinde yaşayan Yezidilerden¹¹ Türkiye'de kalıp doğdukları toprakları terk etmek istemeyenler Mardin, Batman, Urfa ve Siirt bölgelerinde hayatlarını idame ettirmektedir.¹² Genellikle doğu illerinde yaşadıkları gözlemlenen Yezidilerin Mardin ilinde bulunanları ise ağırlıklı olarak Midyat ilçesi ve bağlı köylerini tercih etmişlerdir.¹³ Geçmişte yaşanan birtakım olumsuz-

⁹ K.1, K.2, K. 3,K.4, K.6, K.7, K.8, K.12, K13, K18, K19, K22, K23.

¹⁰ Detaylı bilgi için bk. Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), "Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi" (Erişim 15 Eylül 2023)

¹¹ Roger Lescot, *Yezidiler: Din Tarih ve Toplumsal Hayat Cebel Sincar ve Suriye Yezidileri*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Avesta, 2014), 126.

¹² Seda Yalman, "Mardin/Midyat Bölgesindeki Yezidilerde İbadet ve Müzik (Sema Müziği Örneklerinin Analizi)", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/1 (2023), 277.

¹³ Midyat ve çevresindeki Yezidiler ile alakalı detaylı bilgi için bk. Yunus İbrahimoglu, *Midyat-İdil Yezidileri –Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla-*, (Ankara: Eski-yeni Yayınları, 2023).

luklara rağmen araştırmaya konu olan Yezidilerin, bilhassa Müslümanlarla aynı bölgede yaşamaları ve bunun beraberinde getirmiş olduğu sosyal ve ekonomik ilişkiler, onların Müslüman toplumu ile olan etkileşim sürecinin devam ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Buradan hareketle de çalışmamızda, Midyat ve çevresinde yaşayan Yezidilerin Müslümanlarla devam eden münasebetleri ve bunların mahiyeti üzerinde durulmuştur. Anadolu'nun çok kültürlülük özelliğiyle alakalı olarak mercek altına aldığımız bu saha araştırmasında, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin sınırları içerisinde bulunan Mardin şehrinin Midyat ilçesi ve köylerindeki Yezidilerin birlikte yaşama kültürü bağlamında Müslümanlarla olan ilişkileri, iki grup arasındaki "Sünnet Merasimi ve Kirvelik" uygulamaları üzerinden değerlendirilmiştir.

Bu doğrultuda Midyat ilçesinde ikamet eden Yezidilere ait yerleşim yerlerine ziyaretler gerçekleştirilmiş, Yezidi ile Müslüman kimliğine sahip kişilerle görüşmeler yapılmış ve çalışmanın amacına ulaşmaya gayret gösterilmiştir. Bu maksatla görüşme ve katılımcı gözlem teknikleri, en çok tercih edilen yöntemlerden olmuştur. Görüşmeler ağırlıklı olarak yaşları 20 ile 70 arasında değişen katılımcılarla gerçekleştirilmiştir. Oldukça kapalı bir toplum yapısına sahip olduklarını birçok yerde hissettiren Midyat Yezidilerinin, genellikle görüşme yapmak istememelerinden dolayı katılımcı sayımız 23 kişi ile sınırlı kalmıştır. Eğitim seviyeleri farklılık gösteren Midyat Yezidilerinden toplamda 18 erkek ve 5 kadın ile görüşme yapılmıştır. Katılımcıların bir tanesi şeyh, biri pir, geri kalanı ise mürit statüsünde olduğunu ifade etmiştir. Burada erkeklerin sayıca fazla olması kirvelik belirlenmesinde erkeğin daha aktif bir rol almasından kaynaklanmaktadır. Bununla beraber derinlemesine mülakatın gerçekleştirildiği araştırmamızda görüşmeler, objektiflikten taviz verilmeden daha sağlıklı olabileceği düşüncesinden hareketle kendilerini rahat ifade edebildikleri Kürtçe dilinde yapılmıştır. Tarafımızca yapılan çeviride anlatımların özgünlüğünü koruyabilmesi adına ifadeler olduğu gibi aktarılmıştır. Çalışmamızın sonunda mülakat ve gözlemlere ait görseller paylaşılmıştır. Ancak ev ortamında erkek çocuğuna uygulanan işlemin esasında hastane ortamında yapılması gerektiğinden o anlara ilişkin fotoğraf çekilmesine müsaade edilmemiştir.

Katılımcılara ait bilgiler, liste halinde ekler kısmında verilmiştir. Ancak katılımcı listesinin etik kurallara uygunluğu göz önünde bulundurularak isimlerin kodlanması yöntemine başvurulmuştur. Burada rakamlardan yararlanılarak katılımcılar "Katılımcı 1" örneğinde olduğu üzere sıralanmıştır. Dipnot kısmında "Katılımcı" ifadesi kısaltılarak "K.1" şeklinde gösterilmiş ve çalışmanın tüm aşamalarında

araştırma ve yayın etik kurallarına titizlikle riayet edilmiştir. Bu bağlamda başta kalabalık bir nüfusa sahip olan Çayırılı (Kefnas) olmak üzere Oyuklu (Taxa), Yenice (Xarabya) ve Güven (Bacine) köyleri¹⁴ araştırma kapsamına alınmıştır.

1. Yezidilerde Sünnet Merasimi

Köken olarak Arapça bir sözcük olan sünnet, konumuz itibariyle Arapça dilindeki “hıtan” kelimesiyle karşılık bulan ve erkek çocuğun cinsiyet uzvundaki fazla derinin alınması işlemine verilen isimdir.¹⁵ Birçok toplumda izlerine rastladığımız sünnet,¹⁶ Müslümanlar arasında da Peygamberin yapılmasını tavsiye ettiği dinî bir ritüel olarak uygulanmıştır. Ayrıca sağlık açısından da önemli bir yere sahip olan bu cerrahi girişim, hastalık önleyici ve tedavi edici taraflarıyla modern tıpta da yerini almıştır.¹⁷ İslam tarihi araştırmalarından elde edilen verilere göre ise Hz. İbrahim’e kadar uzatılan ve birçok inançta önemli bir yere sahip olan sünnet¹⁸, Yezidi inancında da önemsenen dinî törenler arasında kabul edilmektedir. Yezidilerin, Hz. İbrahim’in uygulaması olarak kabul ettikleri sünnetin uygulanması ile alakalı belirlenmiş bir yaş aralığı bulunmamaktadır. Bununla beraber erken yaşta yapılmasının daha faziletli olduğuna inanılmaktadır. Bu bağlamda Yezidi inancına göre doğan erkek ocuk, imkânlar dâhilinde kutsal mekân kabul ettikleri Laleş’te veya kendi evinde şeyhi veya

¹⁴ Araştırma kapsamındaki köylerle alakalı geniş bilgi için bk. şeyma Deniz, *Sosyokültürel ve Dinî Boyutlarıyla Midyat Yezidileri* (şırnak: şırnak Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2023), 37-44.

¹⁵ Ebü’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensâri İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab* (Kum: Edebi’l-Havza, 1405), 13/106-107; Nebi Bozkurt, *İslamda İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi.*, ed. İbrahim Kafi Dönmez (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2006), 4/1842.

¹⁶ Sünnetin diğer toplumlardaki geniş bilgisi için bk. Aynur Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, *Eskiyeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 37 (2018), 81-107.

¹⁷ Hakan Hadi Kadioğlu vd., “Dinî ve Tıbbi Açıdan Sünnet”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2006), 1-16; “Sünnet”, *AnaBritannica: Genel Kültür Ansiklopedisi* (İstanbul: Ana Yayıncılık, 1994), 29/15; Hakan Hadi Kadioğlu vd., “Dinî ve Tıbbi Açıdan Sünnet”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2006), 1-16; Bedir Murtaza, “Sünnet, Fıtrat ve Temizlik: İslam’da Sünnet Olmanın Hükümüne İlişkin Bir Değerlendirme”, *Tıbbi, Dinî, Hukuki ve Etik Açıdan Bedene Yapılan Müdahaleler*, ed. Hakan Ertin (İstanbul: İsar Yayınları, 2020), 248-260.

¹⁸ Sünnet ile alakalı detaylı bilgi için bk. Orhan Türkdöğan, “Türklerde Kirvelik ve Sünnet Geleneği”, *Türk Kültür Araştırmaları Yıllığı* III-VI (1969 1966), 197-199; İbrahimioğlu, *Midyat-İdil Yezidileri –Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla-*, 91-94.

Piri tarafından vaftiz edilmelidir.¹⁹ Vaftiz edildikten bir hafta sonra ise yine vaftiz görevini icra eden din adamı tarafından sünneti gerçekleştirilir. Söz konusu merasim için önceden hazırlıklar yapılır ve davet edilen misafirlere büyük ziyafetler verilir.²⁰

Yezîdilerin ısrarla üzerinde durdukları bir konu olan sünnet merasimi, yerine getirilmesi gereken mühim bir vazifedir. Nitekim onlara göre sünnet olmadan ölen bir Yezîdi mutlak surette sünneti gerçekleştirildikten sonra defin işlemlerine geçilmelidir.²¹ Söz konusu dinî ayin Midyat Yezîdileri tarafında da önemle uygulanmaktadır. Ancak Midyat yöresindeki Yezîdiler, mürit sınıfından oldukları için şeyh veya pire ihtiyaç halinde genellikle komşu ilçeleri olan Nusaybin'de ikamet eden din adamlarına müracaat etmektedirler.

Sünnetin farzıyeti noktasında diğer Yezîdiler ile aynı hassasiyete sahip olan Midyat Yezîdileri arasında sünnet için belirlenmiş bir yaş sınırı bulunmamaktadır. Ancak yine de doğan bebeğin en kısa zamanda yani 2-3 yaşlarında sünnet edilmesinin daha uygun olduğu ve genellikle bu yaş aralığında sünnet edildiği paylaşılmıştır.²² Çünkü onlara göre gerçek manada temizliğin sağlanması sadece sünnet ile mümkündür. Midyat Yezîdileri arasında önemli bir dinî vecibe olarak kabul edilen sünnet merasiminin zamanı tayin edildikten sonra aile kendisine yakın bulduğu Müslüman veya Hristiyan gruplardan bir aile seçerek kendileriyle kirve olması için teklif götürmektedir. Aktarıldığı üzere bu öneri için herhangi bir şart olmamakla beraber belirleyici olan tek etkenin karşılıklı güven olduğu noktası üzerinde durulmuştur. Maddi veya makam olarak stratejik bir güce sahip olan Müslüman ailelerin daha çok tercih edildiği fikrine ise karşı çıkılmıştır. Bununla beraber kirve olarak seçilen ailelerin toplumda belli bir konuma ve güce sahip olması esasında kirve olan aileden destek ve himaye beklentisinin olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

¹⁹ Yezîdilerde vaftiz, çocuğun ailesiyle beraber Laleş'e gidip orada bulunan Kaniya Sippi adı verilen Beyaz Çeş me'nin kutsal suyuyla yapılır. Detaylı bilgi için bk. Yunus İbrahimoğlu, *Midyat-İdil Yezîdiliği -Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla-* (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2023), 89-91.

²⁰ Ahmet Taşğın, *Yezîdiler* (Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2005), 27-28.

²¹ Ahmet Taşğın, "Geri Dönüş: Yezîdilerde Ölüm", *Türk Dünyası Araştırmaları* 154 (2005), 5; Davut Okçu, *Yezîdilik ve Yezîdiler* (Konya: Tablet Kitabevi, 2007), 84; Yusuf Öz, *Mardin Yezîdileri, İnanç, Sosyal Hayat ve Coğrafi Dağılım* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2007), 75; Süleyman Sarıtoy, *Yezîdilerde Dini İnanç, İbadet ve Sosyo-Kültürel Hayat* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2014), 71.

²² K.5, K.11, K.14, K.21.

Kirve aile seçiminin akabinde sünnet olacak çocuğun ailesi, başta ikamet ettiği köylü ahalisi olmak üzere çevre yerleşim yerlerinde bulunan akrabalarına ve kirve olacak aileye haber göndermektedir. Belirlenen günde bütün köylüler, davetliler ve kirve aile toplanmaktadır. Sünnet olacak çocuk hazırlanır ve o esnada orada hazır bulunan şeyh veya pirin yüksek sesle etmiş olduğu genel dualar eşliğinde kirve olacak erkeğin kucağında sünnet işlemi gerçekleştirilmektedir. Son dönemlerde sünnet işlemini artık şeyh veya pirlerin değil bu işlemi bilen bir Yezidin'in gerçekleştirdiği ifade edilmiştir. Bunun da olmaması halinde Siirt'in Tillo ilçesinden gelen ve kendisini şeyh olarak tanıtan bir Müslüman tarafından da söz konusu işlemin gerçekleştirildiği de aktarılmıştır. Bu şeyh dedikleri şahıstan böyle bir hizmeti de daha önce kendisiyle kirvelik yoluyla kurmuş oldukları bağ üzerinden kabul ettiklerini belirtmişlerdir. Sünnet işlemi sona erdikten sonra ailenin maddi durumuna göre çeşitli yemeklerin yapıldığı bir ziyafet verilmektedir. Yemekten sonra kadın ve erkek davetliler davul ile müzik eşlinde başta halay olmak üzere çeşitli oyunlar oynanmaktadır. Sonrasında ise sünnet olan çocuğa çeşitli hediyeler takdim edilmekte ve merasim sona ermektedir.²³

Midyat Yezidileri arasında yaygın olan sünnet merasimi, aynı coğrafyada birlikte yaşadıkları diğer gruplar arasında da mevcuttur. Bölgede yaşayan diğer Müslüman topluluklar arasında da kabul gören sünnet merasiminin, Yezidilerde uygulanan ritüellerden belirgin bir farklılığı bulunmamaktadır. Nitekim diğer gruplar arasında da söz konusu merasim gerçekleştirildiğinde din adamı bulunmakta, dualar edilmekte, yemek ziyafetleri yapılmakta, müzikler eşliğinde eğlenceler gerçekleştirilmektedir.²⁴ Dolayısıyla söz konusu mıntıkada yaşayan gruplar arasında önemsenerek uygulanmakta olan sünnet merasiminin işleyişinde önemli bir değişikliğin olduğunu söylemek güçtür. Bununla beraber aynı kültürü paylaşan toplulukların başta sünnet merasimi ve kirvelik olmak üzere pek çok konuda birbirilerinden etkilendikleri ve karşılıklı bir etkileşim içerisinde oldukları gözlemlenmiştir.

²³ K.1, K.2, K.4, K.7, K.8, K.12, K13.

²⁴ Erdal Yıldırım, "Tunceli Alevilerinde Sünnet ve Kirvelik Geleneği Uygulamaları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2011), 87; Emrah Tunç, *Sivas'ta Sünnet Merasimleri ve Kirvelik Kurumu* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2012), 143-158.

2. Yezîdilerde Kirvelik Müessesesi

Yezîdi toplumunun dini esasları arasında sayılan sünnet, aileler arasında birliği, dayanışmayı, yardımlaşmayı sağlayan ve sünnetle fonksiyonel bağlantısı olan kirvelik kurumunu da beraberinde getirmiştir. Irak Yezîdileri arasında “karif”, Türkiye’deki Yezîdiler arasında ise “kirvelik” olan bilinen bu müessese, sünneti gerçekleştirecek olan erkek çocuğunu sünnet esnasında kucağında tutan kişiye verilen isimdir.²⁵ Öyle ki kültürler arası etkileşimin çok yoğun olduğu bu bölgede yaşayan Müslümanlar arasında da şahit olunan bir durum haline gelmiştir.²⁶

Diğer Yezîdilerde olduğu gibi Midyat Yezîdilerinde de kirvelik olayına ve kirvelik bağına önem atfedilmektedir. Bu sayede kirve olarak seçilen aile ile sıkı bir dostluk ve yakınlığın ilk adımı atılmış olur. Ancak önceleri iki Yezîdi aile arasında gerçekleştirilen bu uygulama zamanla bölgedeki Yezîdilerin sayılarının azalmasıyla yerini Müslüman ailelerle yapılan bir merasime bırakmıştır. Böylece Yezîdi ile Müslüman arasında kirvelik üzerinden kurulan bu bağ ile bir tür kan kardeşliği sağlanmış olur.²⁷ Karşılıklı yardımlaşma esasına dayanan bu kirvelik ilişkileri ise ömür boyu sürmektedir.

Yezîdi inancındaki sünnet geleneğini diğer dinlerdeki uygulamalardan ayıran tek farkı, sünnetin beraberinde getirmiş olduğu kirvelik anlayışı ve bunun neticeleridir.²⁸ Nitekim aynı coğrafyada yaşayan Müslüman gruplar arasında da var olan sünnet ve kirvelik, aileler arasında evliliği yasaklayıcı bir hükmü bulunmamasına rağmen Yezîdilerde kirvelik beraberinde, sünnet olan çocuğun ailesi ile kirve olarak seçilen aile²⁹ arasında yedi kuşak boyunca kız alıp verme yaşağını getirmektedir.³⁰ Bununla beraber söz konusu yasak sadece

²⁵ Kirve kelimesinin kaynağı ile ilgili detaylı bilgi için bk. Orhan Türkoğan, “Türklerde Kirvelik ve Sünnet Geleneği”, 202-203.

²⁶ Fevzi Rençber, *Hakk Muhammed Ali Aşkî -Adıyaman Alevîleri-* (Ankara: Gece Kitaphı, 2014), 189-190; Fevzi Rençber, “Silopi’deki Medrese Âlimlerinin Bölgedeki Gayrimüslimlerle Münasebetleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Üç Ülkenin Kavşağında: Uluslararası Silopi Sempozyumu, 26-28 Ekim 2018*, 2018, 503-517.

²⁷ Erol Sever, *Yezîdilik ve Yezîdilerin Kökeni* (İstanbul: Berfin Yayınları, 1993), 73.

²⁸ Ahmet Turan, “Yezîdilerin Toplumsal Yaşayışları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1991), 70.

²⁹ Midyat bölgesinde bu aile için “Kiriv” ismi de kullanılmaktadır.

³⁰ Buna benzer uygulamalar Anadolu Alevileri arasında da bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Yıldırım, “Tunceli Alevilerinde Sünnet ve Kirvelik Geleneği

sünnet olan çocukla sınırlı kalmamakta iki ailenin tüm çocuklarını kapsamaktadır. Bu bilinçle hareket eden Yezîdiler, aynı kast içerisindeki kişilerin evliliğine engel olmamak için genellikle başka bir kasttan veya beraber aynı bölgede yaşadıkları farklı dinden birini kirve olarak seçerler.³¹ Çünkü sahip oldukları inanca göre bireyler ancak aynı kasttan olmak üzere sadece Yezîdi biriyle evlenebilir ve bu durum hem erkek hem de kadın için geçerlidir.

3. Sünnet Merasimi ve Kirvelik Müessesinin Toplumsal İşlevleri

Sünnetle beraber kazanılmış olan kirvelik, Midyat Yezîdi topluluğu arasında da önemsenen bir statüdür. Burada kirve olarak seçilen kişi özellikle din sınıfından biri olabileceği gibi beraber aynı bölgede yaşadıkları iyi niyetli ve güvenilir bir Müslüman, Yahudi veya Hristiyan da olabilir. Çünkü dinî bir makam olarak kabul edilen kirvelik ile iki ailenin birinci dereceden kardeş olduğuna inanılır. Böylece kirve olan aileler arasında evlilik ortadan kalkar ve bunlar artık geniş bir ailenin iki çekirdek ailesi kabul edilir.³² Bununla beraber Midyat Yezîdilerinin kirve olarak Yezîdi birini değil de başka bir dine mensup güvenilir birini kirve olarak tercih ettikleri ifade edilmiştir.³³

Yine Midyat Yezîdilerinin diğer Yezîdilerde olduğú üzere farklı dinlere mensup kişilerle evliliğin yasak olduğú kaidesine sıkı sıkıya bağli oldukları gözlemlenmiştir.³⁴ Ancak burada gözlerden kaçmayan bir başka husus, kirveliliğin salt yardımlaşma ve ailelerin birbirilerine destek olma arzusuyla oluşturulmadığıdır. Nitekim kirveliliğin aileler arasında bilinen dostane ve yardımlaşma fonksiyonu konu kapsamında olmadığı için üzerinde fazla durulmamış ve ilgili çalışmalara işaret edilmiştir.³⁵ Burada özellikle mercek altına alınan, bu kurumun aileler arasında birlikteliği sağlayan ilişkilerin kurulmasının

Uygulamaları”, 89-91; Türkdoğan, “Türklerde Kirvelik ve Sünnet Geleneği”, 206; Rençber, *Hakk Muhammed Ali Aşkú -Adıyaman Alevileri-*, 167.

³¹ Xelil Cindi Reşow - Philip G. Kreyenbreok, *Tanrı ve Şeyh Adi Kusursuzdur-Yezîdi Tarihinden Kutsal Şürler ve Dinsel Anlatılar-*, çev. İbrahim Bingöl (İstanbul: Avesta Yayınları, 2011), 36.

³² K. 5, K.13, K.14, K.19, K.20, K21, K.22, K.23.

³³ K.6, K.7, K.8, K.9.

³⁴ K.1, K.2, K.3, K. 5, K.7, K.10, K.12, K.13, K.18, K.20.

³⁵ Konuyla alakalı detaylı bilgi için bk. Öz, *Mardin Yezidileri, İnanç, Sosyal Hayat ve Coğrafi Dağılım*, 75-76; İbrahimioğlu, *Midyat-İdil Yezidiliği -Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla-*, 91-92; Mehmet Ali Aslan, *Tarihten Günümüze Yezidilik/Ézîdilik ve Viranşehir Yezidiliği/Ézîdiliđi* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019), 34-35.

yanı sıra var olan diğer iki önemli işlevidir. Bunlardan birincisi yaşadıkları bölgede sayıları azalan Yezidilerin, çocuklarının diğer dinlerden olan birisiyle evliliğine engel oluşturma gayretidir. Söz gelimi Yezidi olan birinin, Yezidi olmayan biriyle evlenmesine mani olmak için genellikle komşuları olan ve diğer dinlere mensup ailelerle kirvelik bağı oluşturularak evliliklerin önüne geçilmeye çalışılmaktadır. Nitekim yaptığımız görüşmelerde daha önce Müslüman veya Süryani erkeklerin Yezidi kızları kaçırarak onlarla evlendiği, buna engel olmak için de böyle bir yola başvurulduğu ifade edilmiştir.³⁶ Çünkü Yezidi olmayan biriyle evlenen bir kızın öldürülmesi gerektiğine ve bunu gerçekleştirmenin tüm Yezidilere farz olduğuna inanılmaktadır. Dolayısıyla istenmeyen olayların yaşanmaması adına kirvelik bağı diğer dinlere mensup kişilere karşı bir kalkan olarak kullanıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bilfiil bu yöntemi, Baba Şeyh dedikleri şeyhlerinin tavsiye ettiği ve bu doğrultuda aynı sınıf içerisindeki kirvelik bağı yasakladığı aktarılmıştır.³⁷

Midyat Yezidileri arasında sünnet merasimi yoluyla kurulan kirvelik bağı üzerinden Yezidilerin diğer gruplardan biriyle olabilecek evliliğe mani olma işlevi haricinde önemli bir fonksiyonu daha bulunmaktadır. Öyle ki yapılan görüşmelerden elde edilen bilgilere göre Midyat Yezidilerinde imkânlar dâhilinde bir Yezidinin doğduğu yerde gömülmesi dinî bir zorunluluktur³⁸ ve bunun sağlanması için ailesi hiçbir fedakârlıktan kaçmamalıdır. Bu bilince sahip olan Midyat Yezidileri, doğdukları bu topraklardan zorunlu olarak göç etmiş olsalar da ölümlerini bir zamanlar yaşadıkları köylerinde defnetmeye özen göstermişlerdir. Bu vecibeyi bölgede şartların en kötü olduğu ve Midyat'ta hiçbir Yezidinin olmadığı zamanlarda bile gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Midyat'ta bulunan bütün Yezidilerin göç ettiği dönemlerde ise bu uygulama sünnet yoluyla bağ kurulan kirvelik üzerinden yürütülmüştür. Böylece cenazeler orada yaşayan Müslüman veya Süryani kirve ailelere gönderilerek ölümlerinin doğduğu topraklarda gömülmesi sağlanmıştır.³⁹

Görüldüğü üzere Midyat bölgesinde yaşayan Yezidilerde kutsal olduğuna inanılan sünnetin ve beraberinde getirmiş olduğu kirvelik müessesesinin zamanla Yezidiler arasındaki bağlamından uzaklaş-

³⁶ K.3, K.4, K.7, K.9, K.11, K.12, K.13.

³⁷ K.5, K.6, K. 10, K.11, K.14, K.21, K.22, K.23.

³⁸ K.11, K.14, K.15, K. 18, K.19, K.22, K.23. Ayrıca bölgede yapılmış çalışmalarda da bunu destekleyici bilgiler mevcuttur. Bk. Öz, *Mardin Yezidileri, İnanç, Sosyal Hayat ve Coğrafi Dağılım*, 98.

³⁹ K.1, K.2, K.3, K. 5, K.6, K.7, K.10, K.12, K.13, K.18, K.20, K.21, K.22, K.23.

tiğı anlaşılmaktadır. Burada belirleyici olan faktör, birlikte yaşamanın getirmiş olduğu evlilik ve her canlı için kaçınılmaz olan ölümün din ile oluşturulan bağlantısıdır. Din üzerinden yüklenen manalarla kirvelik, bir yandan savunma kalkanı olarak diğer yandan da dinî uygulamalardan biri sayılan ölüyü gömme ritüelini yerine getirebilmede bir alternatif olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla Yezidi aileler arasında kirvelik bağı oluşturma temeline dayanan bu uygulama hem Müslüman ailelerin yakınlama aracı hem de Yezidi toplumunun iç dinamiklerini koruma amaçlı olarak iki yönlü işletilmiştir.

Sonuç

Anadolu toprakları üzerinde kültürel miras ve çeşitliliği aynı portrede sunan illerin başında gelen Mardin şehri, günümüzde dahi Hristiyanlık, İslamiyet, Yezidilik gibi dinî inançların yanı sıra Kürtler, Araplar, Süryaniler, Türkler, Ermeniler, Kareçiler ve Mırtıbler gibi farklı etnik ve dinî gruplara ev sahipliği yapmaktadır. Karşılıklı siyasi ve kültürel etkileşimin kaçınılmaz olduğu bu topluluklardan Yezidiler, asırlarca Müslümanlarla aynı coğrafyanın çeşitli bölgelerinde birlikte yaşamlarını idame ettirmişlerdir.

Müslümanlar ile dostane ilişkilerini, sünnet ve buna bağlı olarak geliştirdikleri kirvelik bağı üzerinden yürüttükleri anlaşılan Midyat Yezidilerinin, kirve olarak genellikle farklı inançlardan olan aileleri tercih ettikleri saptanmıştır. Kirve olarak seçilen aile çocuklarıyla evliliğin yasak olduğu kaidesine sıkı sıkıya bağlı oldukları anlaşılan Midyat Yezidilerinin, kirvelik müessesesini, salt yardımlama ve ailelerin birbirilerine destek olma amacıyla oluşturulmadıkları anlaşılmıştır. Görüşmeler neticesinde bu kurumun, aileler arasında yakınlık ilişkilerin kurulmasının yanı sıra iki önemli işlevinin daha olduğu ortaya çıkmıştır.

Bunlardan birincisi yaşadıkları bölgede sayıları azalan Yezidilerin, çocuklarının diğer dinlerden olan biri ile evliliğine engel oluşturma gayretidir. Nitekim her ne kadar Yezidi inancına göre bir Yezidin ancak bir Yezidi birey ile evlenebilmesi mümkünse de bölgede yaşanan bazı Yezidi kızlarının kaçırılmak suretiyle farklı bir gruptan biriyle evlenmesi gibi olaylar, gruplar arasında huzursuzluğa sebebiyet vermiştir. Öyle ki daha önce yaşanmış benzer hadiselerin aktarılması ve bunlardan bazılarının ölümle bazılarının ise aileyi evlatlarını reddetmesiyle neticelendiği şeklinde ifade edilmesi de iddiamızı destekler mahiyettedir.

İkincisi ise doğdukları topraklardan uzakta olan Yezidilerin cenazelerini, kirve olarak seçtikleri bu aileler üzerinden doğduğu yere gömülmesini sağlama çabasıdır. Dolayısıyla din üzerinden yüklenen manalarla kirvelik, bir yandan savunma kalkanı olarak kullanılırken

diğer yandan dinî ritüel olarak kabul edilen bir sorumluluğu yerine getirebilmek için tercih edilen alternatif yol olarak işletilmiştir. Özetle bu kavrama yüklenen manalar sayesinde Midyat Yezidileri hem birlikte yaşadıkları diğer topluluklardan seçtikleri ailelere kirvelik sıfatını vererek onlara aynı aileden olma duygusunu yaşatmış hem de Yezidi toplumunda önemli bir yere sahip olan Yezidi bireyin Yezidi olan biriyle evlenmesini sağlamaya yönelik iç dinamiklerini korumaya çalışmışlardır.

Ayrıca geçmişte yaşanan olumsuzluklara rağmen aralarında kirvelik gibi bir bağ olmasa da Müslüman ile Yezidi ailelerin karşılıklı olarak birbirilerinin taziyelerine ve yemek davetlerine iştirak ettikleri, komşuluk münasebeti içerisinde oldukları gözlemlenmiştir. Genel olarak yaşadıkları coğrafyada, aynı dili konuşmaktan ötürü Kürtleri kendilerine daha yakın hissetseler de diğer topluluklar ile de iyi ilişkiler içerisinde oldukları anlaşılmıştır. Söz konusu durum, geçmişte yaşanan olayların geride bırakıldığının görülmesi açısından önemlidir.

Kaynakça

- Aslan, Mehmet Ali. *Tarihten Günümüze Yezidilik/Êzîdîlik ve Viranşehir Yezidiliği/Êzîdîliği*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019.
- Aydemir, Vehbi. *Çok Kültürlü Kent Örneğinde Mardin: Sosyolojik Bir Değerlendirme*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2021.
- Bozan, Metin. *ŞEYH 'ADÎ BİN MÜSÂFİR -Hayatı, Menkıbevi Kişiliği ve Yezidi İnanıcındaki Yeri-*. İstanbul: Nûbihar, 2012.
- Bozan, Metin. "Şeyh 'Adî'siz Yezidilik: Yezidilerin 'Adî b. Musâfir Algısında Yaşanan Farklılaşmalar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 23-41.
- Bozan, Metin. "Yezidiler'de Şeyh Adi b. Müsafir Algısı". *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu (14-16 Mayıs 2010)*. 877-888. Ankara: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Bozkurt, Nebi. *İslamda İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. ed. İbrahim Kafi Dönmez. 4 Cilt. İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2006.
- Cevheri, Ebû Nasr İsmail b Hammad. *es-Sihah tacü'l-luga ve sihahi'l-Arabîyye*. 6 Cilt. Beyrut : Dârü'l-İlmu'l-Melâyin, 1990.

- Deniz, Şeyma. *Sosyokültürel ve Dinî Boyutlarıyla Midyat Yezidileri*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2023.
- Eryiğit Bader, Aynur. "Sünnet Olma ve Kadın Sünneti". *Eskiyeini: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 37 (2018), 81-107.
- Fârâbî, Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Fârâbî. *el-Medinetü'l-fazıla*. çev. Nafiz Danışman. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Gündüz, Elif. *Tarihi Kentin Çevresel Kapasite Yöntemi İle Korunması Mardin Örneği*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.
- Hasan İsmâil, Abdulkâdir Osmân. *el-Muhallemiyye*. Beyrut, 2004.
- Işık, Zehra. *Yezidilik Teolojisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2008.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn. *Mukaddime*, çev. Halil Kendir. İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2004.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. 15 Cilt. Kum: Edebi'l-Havza, 1405.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. 15 Cilt. Kum: Edebi'l-Havza, 1405.
- İbrahimoglu, Yunus. *Midyat-İdil Yezidiliği -Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla-*. Ankara: Eskiyeini Yayınları, 2023.
- Kadıoğlu, Hakan Hadi vd. "Dinî ve Tıbbî Açından Sünnet". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2006), 1-16.
- Lescot, Roger. *Yezidiler : Din Tarih ve Toplumsal Hayat Cebel Sincar ve Suriye Yezidileri*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Avesta, 2014.
- Murtaza, Bedir. "Sünnet, Fitrat ve Temizlik: İslam'da Sünnet Olmanın Hükmüne İlişkin Bir Değerlendirme". *Tıbbi, Dini, Hukuki ve Etik Açından Bedene Yapılan Müdahaleler*. ed. Hakan Ertin. 248-260. İstanbul: İsar Yayınları, 2020.
- Nas, Fethi. *Türkiye'de Topluluklar Sosyolojisi: Midyat Örneği (Süryaniler, Yezidiler, Araplar ve Kürtler)*. Muğla: Muğla Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2003.
- Okçu, Davut. *Yezidilik ve Yezidiler*. Konya: Tablet Kitabevi, 2007.
- Öz, Yusuf. *Mardin Yezidileri, İnanç, Sosyal Hayat ve Coğrafi Dağılım*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2007.
- Rençber, Fevzi. *Hakk Muhammed Ali Aşkı -Adıyaman Alevileri-*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2014.
- Rençber, Fevzi. "Silopi'deki Medrese Âlimlerinin Bölgedeki Gayrimüslimlerle Münasebetleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Üç Ülkenin*

- Kavşağında: Uluslararası Silopi Sempozyumu, 26-28 Ekim 2018.* 503-517, 2018.
- Reşow, Xelil Cindi - Kreyenbreok, Philip G. *Tanrı ve Şeyh Adi Kusursuzdur -Yezidi Tarihinden Kutsal Şiirler ve Dinsel Anlatılar.* çev. İbrahim Bingöl. İstanbul: Avesta Yayınları, 2011.
- Sarıtoy, Süleyman. *Yezidilerde Dini İnanç, İbadet ve Sosyo-Kültürel Hayat.* Elazığ: Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2014.
- Sever, Erol. *Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni.* İstanbul : Berfin Yayınları, 1993.
- Şimeysani, Hasan. *Medînetu Mardin mine'l-fethi'l-Arabi ila sene 1515/921h..* Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Taşğın, Ahmet. "Geri Dönüş: Yezidilerde Ölüm". *Türk Dünyası Araştırmaları* 154 (2005), 195-204.
- Taşğın, Ahmet. *Yezidiler.* Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2005.
- Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b Abdülhalim İbn. *Mecmuu fetava : Kitâbü'l-fikh.* 35 Cilt. Riyad: Matabiü'r-Riyad, 1383.
- Tunç, Emrah. *Sivas'ta Sünnet Merasimleri ve Kirvelik Kurumu.* Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2012.
- Turan, Ahmet. "Yezidilerin Toplumsal Yaşayışları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1991), 67-89.
- Turan, Ahmet. "Yezidiliğin Aslı, Kurucusu ve Tarihçesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1989), 42-82.
- Türkdoğan, Orhan. "Türklerde Kirvelik ve Sünnet Geleneği". *Türk Kültür Araştırmaları Yılığ* III-VI (1969 1966), 197-213.
- Yalman, Seda. "Mardin / Midyat Bölgesindeki Ezidilerde İbadet ve Müzik (Sema Müziği Örneklerinin Analizi)". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/1 (2023), 277-288.
- Yıldırım, Erdal. "Tunceli Alevilerinde Sünnet ve Kirvelik Geleneği Uygulamaları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2011), 83-99.
- Yılmaz, İbrahim. "Kültürel Zenginlik Bakımından Mardin". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009), 51-70.
- "Sünnet". *AnaBritannica: Genel Kültür Ansiklopedisi.* C. 29. İstanbul: Ana Yayıncılık, 1994.

Ek 1: Katılımcı Listesi

- Katılımcı 1, Erkek, Yaş: 34
Katılımcı 2, Erkek, Yaş: 40
Katılımcı 3, Kadın, Yaş: 52
Katılımcı 4, Erkek, Yaş: 55
Katılımcı 5, Erkek, Yaş: 60
Katılımcı 6, Kadın, Yaş: 21
Katılımcı 7, Kadın, Yaş: 25
Katılımcı 8, Erkek, Yaş: 33
Katılımcı 9, Erkek, Yaş: 45
Katılımcı 10, Kadın, Yaş: 65
Katılımcı 11, Erkek, Yaş: 68
Katılımcı 12, Erkek, Yaş: 47
Katılımcı 13, Erkek, Yaş: 28
Katılımcı 14, Erkek, Yaş: 41
Katılımcı 15, Erkek, Yaş: 55
Katılımcı 16, Erkek, Yaş: 63
Katılımcı 17, Erkek, Yaş: 57
Katılımcı 18, Erkek, Yaş: 67
Katılımcı 19, Kadın, Yaş: 64
Katılımcı 20, Erkek, Yaş: 36
Katılımcı 21, Erkek, Yaş: 28
Katılımcı 22, Erkek, Yaş: 24
Katılımcı 23, Erkek, Yaş: 52

Ek 2: Görseller







Extended Summary

In every period of history, it has been frequently emphasized that human beings are social beings by nature and cannot survive alone, but it has also been pointed out that these relationships are not just homogeneous associations of people of the same ethnicity or belief. The fact that people from many different ethnic groups and beliefs have shared the same geography and lived together in the historical process supports this. The Anatolian geography, which hosts more than one ethnicity, is one of the rare regions with a rich cultural potential. One of the provinces that presents this cultural heritage and diversity of Anatolia in the same portrait is Mardin, which hosts different cultures with its various colors. Mardin geography, which has a deep-rooted historical adventure, has been the cradle of multiple civilizations and cultures throughout history. Mardin, which has been a gateway to Anatolia since the conquests of the first Islamic armies, has been one of the regions where groups of different ethnicities and beliefs can live together. Even today, different ethnic groups such as Kurds, Arabs, Syriacs, Assyrians, Turks, Armenians, Armenians, Qarajis, and Mithirbis, as well as religious beliefs such as Christianity, Islam, and Yazidism, live together in the Midyat district of Mardin. In Midyat district of Mardin, which is known to have an ancient history, Yazidis are one of the groups that maintain their lives together with other religious and ethnic communities. Although the Yazidis have a belief in tawhid, their beliefs about Melek Tavus and their habits, which are adopted as a religious belief centered on the tomb of Adî b. Mûsâfir (d. 557/1162), who is considered the founder of the Adawîyye sect, have been among the topics discussed by researchers. As a matter of fact, the fact that the Yazidis, who have been living in this geography for centuries, were known as "devil worshippers" in the society caused pressure and reaction from different communities. This situation has resulted in individual migrations since the 1960s and mass migrations after the 1980s. These migrations were mostly to European countries, mainly to Germany, Belgium, France and the Netherlands. In the interviews we conducted, when asked what the main reason for these migrations was, mainly the pressures experienced due to religious beliefs were mentioned.

The mass migrations that continued until the 2000s resulted in the emptying of many Yazidi villages. Yazidis, who migrated to European countries for about 40 years due to political, economic and religious beliefs, started to return to Turkey after 2000. Despite some of the negativities experienced in the past, the fact that the Yazidis, who are the subject of this study, live in the same region with Muslims and the social and economic relations that this has brought with

it are important in terms of showing that their interaction process with the Muslim society continues. From this point of view, our study focuses on the ongoing relations of Yazidis living in Midyat and its surroundings with Muslims and their nature. In this field research, which we have scrutinized in relation to the multiculturalism of Anatolia, the relations of Yazidis with Muslims in the context of coexistence culture in the Midyat district and villages of the city of Mardin, which is within the borders of the Southeastern Anatolia Region, have been evaluated through the "Circumcision Ceremony and Kirvelik" practices between the two groups. For this purpose, interview and participant observation techniques were the most preferred methods. Interviews were mainly conducted with participants aged between 20 and 70. Since the Yazidis of Midyat, who make it felt in many places that they have a very closed social structure, generally do not want to be interviewed, the number of participants was limited to 23 people. A total of 18 men and 5 women were interviewed from the Yazidis of Midyat, whose education levels vary. In addition, visuals of the interviews and observations are shared at the end of our study.

There is no age limit for circumcision among the Yazidis of Midyat, who have the same sensitivity as other Yazidis regarding the obligation of circumcision. After the time for the circumcision ceremony, which is accepted as an important religious obligation among the Yazidis of Midyat, is determined, the family chooses a family from a Muslim or Christian group that they find close to them and asks them to be their kirve family. Following the selection of the kirve family, the family of the child to be circumcised sends a notice to the family to be kirve and their relatives in the surrounding settlements, especially the people of the village where they reside. On the appointed day, all villagers, invited guests and the kirve family gather. The child to be circumcised is prepared and circumcision is carried out on the lap of the man who will be kirve, accompanied by the general prayers of the sheikh or pirin who is present at the time. After the circumcision process is over, a banquet is organized where various dishes are prepared according to the financial situation of the family and various games, especially halay, are played to the accompaniment of music. Afterwards, various gifts are presented to the circumcised child and the ceremony ends.

Circumcision, which is considered among the religious principles of the Yazidi community, has brought along the institution of kirvelik, which provides unity, solidarity and cooperation among families and has a functional connection with circumcision. Kirvelik, which was acquired with circumcision, is an important status among the Midyat Yazidi community. The person chosen as kirve can be a member of

the religious class or a well-meaning and trustworthy Muslim, Jew or Christian with whom they live in the same region. Because kirvelik is considered a religious office, it is believed that the two families are first-degree siblings. However, another point that should not be overlooked here is that kirvelik is not created solely out of the desire to help and support each other. What is particularly scrutinized here are the two other important functions of this institution besides the establishment of relationships that ensure unity between families. The first of these is the effort of the Yazidis, whose numbers are dwindling in the region they live in, to prevent their children from marrying someone from other religions. For instance, in order to prevent a Yazidi from marrying a non-Yezidi, they usually form kirvelik ties with neighboring families of other religions to prevent marriages. The kirvelik bond established through the circumcision ceremony among the Yazidis of Midyat has another important function other than preventing the Yazidis from marrying someone from other groups. According to the information obtained from the interviews, it is a religious obligation for the Yazidis of Midyat to bury a Yazidi in the place where he was born, and his family should not spare any sacrifice to ensure this. The Yazidis of Midyat, who have this awareness, have taken care to bury their dead in the villages where they once lived, even though they were forced to migrate from these lands where they were born. They tried to fulfill this obligation even when conditions in the region were at their worst and there were no Yazidis in Midyat. In the periods when all Yazidis in Midyat migrated, this practice was carried out through kirvelik, a relationship established through circumcision. Thus, funerals were sent to the Muslim or Assyrian kirve families living there and the dead were buried in the land where they were born. Therefore, it is understood that circumcision, which is believed to be sacred among Yazidis living in the Midyat region, and the institution of kirvelik, which it brought with it, have moved away from its context among Yazidis over time. The determining factor here is the connection between marriage, which is a result of living together, and death, which is inevitable for every living being, and religion. With the meanings attributed to religion, kirvelik has been used as a defense shield on the one hand and as an alternative to fulfill the ritual of burying the dead, which is considered one of the religious practices, on the other.

İmâmiyye Şiası'nda Mehdî İnancının Kurumsallaşması ve Gaybet Döneminde Ortaya Çıkan Mehdilik İddiaları

The Institutionalisation of Mahdi Belief in the Imamiyya Shi'a and Claims on Mahdism During the Occultation

Aydın BAYRAM*

Öz

Beklenen kurtarıcı anlayışı bazı farklılıklar olsa da çeşitli din ve kültürlerde bir olgu olarak vardır. İslam tarihinde Hz. Ali'den (öl. 40/661) sonraki süreçte teşekkül eden Şia mezhebinde Hz. Ali ve onun evlatları imâmet doktrini çerçevesinde imam olarak nitelendirilmişlerdir. Kimi zaman politik kimi zaman da manevî liderlik atfettikleri imamların ölümünü kabullenmekte zorlanan mezhep mensupları, takip ettikleri imamın tekrar dünyaya geleceğine ve zulümle dolu olan yeryüzünü adaletle yöneteceğine inanmaktadırlar. Mezhebin günümüze ulaşan ana kollarından İmâmiyye Şiası'nda imâmet doktrini temel inanç esaslarından birisidir ve imâmet silsilesi on ikinci imam, Muhammed b. el-Hasan ile son bulmuştur. On ikinci imamın 260/874'te gaybete girmesinin ardından onun el-mehdî (hidayet olunmuş), el-muntazar (beklenen) unvanıyla bir gün gelip zulüm ile dolu olan dünyayı adalet ile yöneteceği anlayışı İsnâaşeriyye Şiası'nda

Abstract

The concept of the expected saviour exists as a phenomenon in various religions and cultures, albeit with some differences. In the Shi'ite sect that emerged in Islamic history after the death of 'Alī b. Abī Tālib (d. 40/661), 'Alī and his descendants were referred to as imams based on the imamate doctrine. Members of the sect, who had difficulty accepting the death of the imams to whom they attributed political and sometimes spiritual leadership, believed that the imam they followed would return to the world and bring justice to the oppressed earth. In the Imāmiyya Shi'a (Twelvers), one of the main branches of the sect that has survived to the present day, the doctrine of the Imamate is one of the basic tenets of the faith, and the line of the imamate ends with the twelfth imam, Muhammad b. al-Hasan. With the twelfth imam went into occultation in 260/874, the belief that he would one day come and rule the oppressed world with justice under the title of al-mahdī (the guided one) and al-muntazar (the

* Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı, Artvin, Türkiye/ aydinbayram@artvin.edu.tr/ https://orcid.org/id-0000-0002-1620-9859

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
18.03.2024	25.06.2024	30.06.2024

DOI 10.18403/emakalat.1454658

önemli bir inanç esası haline gelmiştir. Bu çalışma, gaybet dönemi olarak adlandırılan süreçte Şîa içerisinden ortaya çıkan mehdilik iddialarını kronolojik olarak incelemektedir. Özellikle İmâmiyye Şîası'nın yoğun olarak yaşadığı İran ve çevresinde kendisini beklenen kurtarıcı mehdî olarak ilan eden veya ilan edilen kişiler etrafında bazı mehdilik hareketleri ortaya çıkmıştır. Hurûfilik, Müşâşa'a, Safevilik, Bâbilik ve Bahâilik gibi mehdilik fikri etrafında ortaya çıkan hareketler bu makalede ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Şîilik, İmâmiyye, Mehdilik, Gaybet, Ric'at.

expected one) has become an important tenet in Imâmiyya. This study deals chronologically with the claims of mahdism that emerged from within Shi'ism during the so-called occultation period. Especially in Iran and its surroundings, where Imâmiyya Shi'ites live densely, some messianic movements have emerged around people who declared themselves or were declared as the expected saviour. In this article, the movements that emerged around the idea of messiahship such as Hurûfism, Musha'sha'a, Şafavism, Bâbism and Bahâ'ism are discussed.

Keywords: The History of Islamic Sects, Shi'a, Imâmiyya, Mahdism, Occultation, Radj'a

Giriş

Beklenen kurtarıcı inancı bazı farklılıklarla beraber çeşitli din ve kültürlerde var olan bir olgudur.¹ İslâm tarihinin ilk asırlarında “kabileci ve asabiyetçi mehdî tipolojisi” ile nitelendirilen “Enevî, Hâşimî, Kahtânî, Kelbî, Süfyânî, Mervânî, Abbâsî” gibi mehdilik adlandırmaları genelde siyasi iktidarı ele geçirmek için ortaya çıkmıştır. Bunlarda eskatolojik anlamda kıyamet öncesi geleceği müjdelenen ve beklenen mehdî anlayışı henüz yoktur.² İslâm'da mehdî inancının kaynağı meselesi akademik çevrelerde tartışılan bir konudur. Yahudilik ve Hristiyanlıktaki mehdî, gaybet ve ric'at gibi inanışların ister etkilenme ister benimsenme şeklinde olsun, Şîi-Gulât çevrelerde imamlara uyarlandığı da dile getirilen hususlardan biridir.³

Şîilik içerisinde anayol olarak kabul edilen İmâmiyye (İsnâşa'riyye) fırkasının inanç esaslarından birisi imâmettir. Mehdilik kavramı ile imâmet arasında çok sıkı bir ilişki vardır. Onlara göre

¹ Ömer Faruk Teber, “Mehdilik İnancı Temelinde Oluşan Geç Dönem Mezhepler”, *İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. Mehmet Ali Büyükkara (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010), 191.

² Sönmez Kutlu, “Beklenen Kurtarıcı İnancına Dayalı Siyasî ve Dinî Hareketlerde Mehdilik Tipolojileri”, *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 298-303.

³ Yusuf Benli, “İslam Tarihinde İlk Mehdî Tasavvurları”, *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mehmet Tıraşçı vd. (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 273.

imâmet, on ikinci imam olarak kabul ettikleri Muhammed b. el-Hasan ile son bulmuştur. O, *el-mehdî* (hidayet olunmuş), *el-muntazar* (beklenen) unvanıyla bir gün gelip zulüm ile dolu olan dünyayı adalet ile yönetecek imam olarak vasıflandırılmıştır.⁴ Dolayısıyla son imamın ölmeyip hayatta olduğu inancı onu eskatololik olarak beklenen mehdî olarak birinci sıraya yerleştirmektedir. Zira on ikinci imam, 329/941 yılına kadar sefirleri üzerinden müntesipleriyle iletişim kurmuştur. Ancak bu tarihte son sefirin de ölümüyle birlikte gaybet yeni bir merhaleye girmiş, ve büyük gaybet (el-Gaybetü'l-kubra) dönemi başlamıştır. O günden bugüne kadar İmâmiyye Şiası, Imam Mehdî'nin zuhrunu beklemektedir ki on ikinci imamın şahsiyeti etrafında birtakım mistik unsurların eklenerek mehdilik anlayışının dinî ve itikâdî bir mesele olması bu zamanda gerçekleşmiştir.⁵

Şiilik içerisinde son imama gelinceye kadar kesin bir imâmet teolojisinin olduğunu söylemek oldukça zordur. Nitekim, erken dönem Şii kaynaklarda on birinci imam Hasan el-Askerî'den (öl. 260/874) sonra Şii toplumunun 14 fırkaya bölündüğü aktarılmaktadır.⁶ Şehristânî'ye göre, bu fırkaların sayısı 11 tanedir. Birinci fırka Hasan el-Askerî'nin ölmeyip gaybete gittiğini, iki gaybetinin olacağını "kâim" olarak zuhur edip sonra tekrar gaybete gideceğine inanırken diğer fırkalar ise on birinci imamın öldüğüne inanıp görüşlerini on ikinci imam üzerine yoğunlaştırmaktadırlar.⁷ On ikinci imama gelinceye kadar imâmet teorisinin bir gelişim süreci içerisinde olduğu, çeşitli kriterlerin ortaya konulduğu ve Şia içerisinde alt fırkaların buna göre kendilerini konumlandıkları söylenebilir. Erken dönem Şii müelliflerden Nevbahtî (öl. 310/922), 14 fırkadan on ikincisinin "İmâmiyye" diye adlandırıldığını, bu fırka mensuplarının, Şia'nın geçmişte oluşturduğu imâmet nazariyesi etrafındaki bilgi birikiminden hareketle imâmetin Hasan-Hüseyin'deki gibi kardeşten kardeşe geçmeyeceği, yeryüzünün imamsız veya hüccetsiz kalamayacağı, fâsık kimselerin imam olamayacağı, yaşayan imamın kendisinden sonraki imamı vasiyet edeceği gibi inanışlar doğrultusunda imâmeti on ikinci

⁴ Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Babeveyh Şeyh Saduk, *el-İ'tikâdât* (Kum: el-Mu'temer el-'Alemlî li-Elfiye Şeyh el-Müfid, 1992), 93-95.

⁵ Mahmut Çınar, "Ortaya Çıkış Sürecinde Siyasi Bir Kişilik Olarak Mehdî ve Mehdilik", *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 20/4 (29 Ekim 2021), 1597.

⁶ Ebû Muhammed Hasan b. Musa b. Hasan en-Nevbahtî, *Kitabu Fırakü's-Şia* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1931), 79.

⁷ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Şam: Müessese er-Risale Naşirün, 2011), 188-190.

imam olarak Muhammed b. Hasan'da sona erdirip onun gaybete git-tiğine inandıklarını aktarmaktadır.⁸

İsnâaşeriyye Şiîliği'nde on ikinci imamın ontolojik olarak gizemli bir durumda olması başlangıçta Şiîler arasında belirsizlik ve şaşkınlığa neden olmuştur. Ancak Şeyh Müfid gibi Şiî kelamcılarının iddiasına göre, bu şaşkınlık ve firkalaşmadan kurtulup Şiî İmâmiyye'nin on iki imam itikadında birleşmeleri neredeyse bir asrı aşan bir süre almıştır.⁹ Nitekim 3/9. yüzyıldan itibaren on iki imam itikadı ile ilgili bir literatür oluşturularak özellikle de Cafer es-Sadık'tan rivayet edilen haberlerle bu inanç teyit edilmiştir. Önceki imamlara isnad edilen haberlerde nadiren 13 ve 14 imam rivayetleri olsa da çoğunluğun 12 imam inancında birleştiği aktarılmaktadır.¹⁰ İmâmet doktrini ve gaip imam inancına bağlı olarak İmâmiyye'nin itikâdî esaslarından bir diğeri de ric'at (geri dönüş) inanışıdır. On ikinci imamın gaybette olduğu ve kıyametin gerçekleşmesinden önce gelip insanlığı kurtuluşa erdireceğine inanılır.¹¹ On ikinci imamın en meşhur lakaplarından biri el-mehdî'dir ve İmâmiyye mensupları onun gelişini dört gözle beklemektedirler. Mehdîlik, esası ve kökleri itibariyle şark inançlarından, Hristiyanlık ve bilhassa Yahudilikten İslâm toplumuna geçmiş olan ric'at fikrine dayanmaktadır.¹² Fığlalı'nın işaret ettiği gibi aslında mehdîlik vasfı on ikinci imama gelinceye kadar daha önceki imamlar için de kullanılmıştır. Örneğin, beşinci imam Muhammed el-Bakır (öl. 114/732) da beklenen mehdîdir. Fakat on ikinci imama gelinceye kadar çeşitli aşamalardan geçen mehdî anlayışının tam manasıyla bir inanç esası haline gelip şekillenmesi on ikinci imamın gaybetiyle gerçekleşmiştir.¹³ Şîa hakkındaki çalışmalarıyla ünlü Farhad Daftary, on ikinci imamının gaybetiyle büyük bir bocalama yaşayan İmâmiyye mensuplarının gelenekte var olan eskatolojik mehdîyle on ikinci imamı özdeşleştirdiklerini ve mehdîden sonra başka bir imam

⁸ en-Nevbahti, *Kitabu Fırakü's-Şîa*, 90-91.

⁹ S. Ali Haşimi, "İmamların Arasındaki Şiîler ve Mehdîlik Konusu", *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi* 8/15 (2019), 27.

¹⁰ Metin Bozan, *İmamiyye Şîası'nın Oluşumu: Mâsum Oniki İmam İnancının Ortaya Çıkışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 296-300.

¹¹ Etan Kohlberg, "Radj'a", *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, ed. C.E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 1995), 8/371; İlyas Üzüm, "Rec'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 34/504.

¹² Muhsin Abdülhamid, *İslama Yönelen Yıkıcı Hareketler: Bâbîlik ve Bahâilîğin İcyüzü*, çev. M.Saim Yeprem - Hasan Güleç (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1973), 47-48.

¹³ Ethem Ruhi Fığlalı, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (1981), 205.

gelemeyeceği için imam silsilesini onunla bitirdiklerini ileri sürmektedir.¹⁴ Daha önce yıllardır özlemine çektikleri başarıyı elde edemeyen Şiiler, imamın gaybette olma fikriyle bu durumu lehlerine çevirmiş “gaip imam” doktrinini geliştirerek daha önceki imamların arkasından gerçekleşen firkalaşmanın önüne geçmişlerdir. Gaybet inancının Şiilere sağlamış olduğu diğer bir fayda ise “siyaseten iktidarlara bağlı imamların idaresinden kurtulup oldukça fazla politik kabiliyeti olan vekillerin yönetimine girmeleridir.” Şii taraftarı Büveyhî rejiminin desteğini alarak doktrin ve literatürlerini böylece geliştirmişlerdir.¹⁵ Bu konu hakkında yapılan çalışmalarda İmâmiyye ülemasının geçmişte uzun yıllar yaşamış peygamberlerin hayatlarından delil getirerek gaybet inancını pekiştirdikleri rahatlıkla söylenebilir. Meselâ, Cafer es-Sadık’tan nakledilen rivayete göre Hz. Nuh, nübüvvetten önce 850, peygamber olarak 950, Tufan’dan sonra ise 700 yıl yaşamıştır.¹⁶ Gaybetteki imam, 2500 yıl yaşayan bir peygambere a kıyas edilerek hayatta olduğu mitosu geliştirilmiştir.

Bu olgudan hareketle Şia’nın mehdilik tezâhürlerinin Kutlu’nun mehdilik tipolojileri içerisinde “kabileci ve asabiyetçi mehdî” anlayışı ile “mitolojik mehdî”¹⁷ anlayışı arasında bir gelişim seyri geçirdiği söylenebilir. Zira ilk dönemlerde birinci tipoloji ağır basarken diğer din ve kültürlerden etkileşim neticesinde Şia toplumunun ikincisine meylettği sonucu çıkarılabilir. Bu hususta Şiiliğin teolojisi ve fıkhi-nin oluşum aşamasında Mısır, Suriye ve İranlı mevâlinin varisi olduğu antik Mısır, Ortadoğu ve Mezopotamya mitolojisinin Şiilik’teki mehdî inancının kaynağı olduğu da iddia edilmiştir.¹⁸

İslam toplumunda mehdî anlayışı genel olarak Sünnîler için kıyametin gerçekleşmesinden önce ortaya çıkacak büyük alametlerinden birisi olarak vardır, ancak Şiilerde olduğu gibi kesin bir inanç esası

¹⁴ Farhad Daftary, *A History of Shi’i Islam* (London: I. B. Tauris Publishers, 2013), 63-64.

¹⁵ Cemil Hakyemez, *Şia’da Gaybet İnancı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 225.

¹⁶ Mustafa Öz, *İmâmiyye Şiası’nda On İkinci İmam ve Mehdî İnancı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 87.

¹⁷ Kutlu, “Beklenen Kurtarıcı İnancına Dayalı Siyasî ve Dinî Hareketlerde Mehdilik Tipolojileri”, 304-312.

¹⁸ Ahmet Yaşar Ocak, “İslâm Tarihinin Mitolojik Kültüründen Kaynaklanan Sosyo-Politik Problemi: Mehdilik ve Mehdici Hareketler”, ed. Yusuf Şevki Yavuz (Beklenen Kurtarıcı İnancı, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 24.

değildir.¹⁹ İslâm tarihinde bazen halifeler mehdî olarak vasıflandırılmış, bazen de özellikle buhran ve sıkıntıların arttığı dönemlerde kurtarıcı olarak mehdî olduğunu iddia edenlerin yanı sıra çevresindeki insanlar tarafından mehdî ilan edilen şahıslar olmuştur.²⁰ Tarihi vakıa olarak mehdilik iddialarının Şii toplumunda, özellikle de İmâmiyye fırkası nezdinde nasıl bir heyecan uyandırdığı önem arz etmektedir. İmamın gaybette ne kadar süre kalacağı ve ne zaman ric'at edeceği imâmiyye hadis literatürüne göre sıradan insanların bilmesinin mümkün olmayacağı hususlardır. Dolayısıyla, on ikinci imamın gaybetinden sonra zaman zaman kendisinin ilâhî bir vazifeyle görevlendirildiğini iddia eden mehdî adayları ortaya çıkmıştır. Bu makale, on ikinci imamın gaybetinden günümüze kadar geçen süreçte İmâmiyye fırkası başta olmak üzere Şiilik içerisinde mehdilik iddiasıyla ortaya çıkan şahısları kronolojik olarak ortaya koymayı amaçlamaktadır. Mehdilik olgusu kapsamlı bir konu olduğu için bu çalışma sadece Şîa mezhebi ile sınırlandırılmıştır. Bu çalışmanın on ikinci imamın gaybetinden sonra ortaya çıkan mehdilik iddialarını fikir-hadise irtibâtı çerçevesinde kronolojik olarak sıralayarak literatüre katkı sağlayacağını ümit etmekteyiz. Çalışmada, araştırma ve yayın etiğine uymaya azami derecede özen gösterilmiştir.

1. Mehdilik Kavramına Şîa'nın Yaklaşımı ve İmâmiyye Fırkasında Kurumsallaşması

İmamet doktrini etrafında şekillenen Şîa mezhebinin²¹ Zeydiyye, İsmâiliyye ve İmâmiyye olarak üç ana kolla günümüze ulaştığı bilinmektedir. Geçmişte beşinci ve yedinci imamın kim olduğu hususunda fikir ayrılıkları yaşayan bu topluluk, on birinci imamın 873 yılında ölmesiyle büyük bir kırılma daha yaşamıştır. On ikinci imamın kimliği, ne zaman döneceği, onunla iletişimin kimler vasıtasıyla ve nasıl olacağı gibi hususlarda Şîa toplumunda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Şîa'nın imamet nazariyesi etrafında ana gövdesini oluşturan İmâmiyye fırkasında imamın gaybete gitmesiyle başlayan bocalama dönemi (hayret) 4/10. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam

¹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Mehdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 28/372.

²⁰ Fığlalı, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine", 213-214; Mustafa Öz, "Mehdilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 28/385-386.

²¹ Ethem Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şîası (Ca'feriyye Mezhebi): Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008), 15; Hasan Onat, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1-2 (1997), 81.

etmiştir.²² Görüş ayrılıklarının bir hayli arttığı bu dönemde²³ yeryüzünün hüccetsiz kalamayacağı inancında olan İmâmiyye fırkasının kelamcıları on ikinci imamın gaybeti ve gaybet dönüşünde de onun mehdî ve kâim sıfatıyla yeryüzünün imamı olacağı inancını yayma ve buna dîni referans bulma çabası içine girmişlerdir.²⁴ Gizli imamın gaybette oluşu ve kıyametten önce zuhuruna dair inancın İmâmiyye mensuplarının itikadında yerleşmesinde el-Küleynî (öl. 329/941), İbn Bâbeveyh (öl. 329/941), en-Nu'mânî (öl. 360/970) ve Şeyh Saduk (öl. 381/991) gibi meşhur Şîi muhaddis ve kelamcıların önemli rol üstlendikleri aktarılmaktadır.²⁵ Adı geçen müelliflerin eserlerinde gaybet ve mehdilik ile inançları nasıl temellendirdiklerini kısaca belirtmekte fayda vardır.

el-Küleynî meşhur kitabı *el-Kâfî*'de “*babu'l-gaybet*” diye adlandırdığı bölümde imam silsilesinden aktarıldığı rivayet edilen 31 hadisi sıralayarak on ikinci imamın gaybette oluşunu delillendirmeye çalışmıştır.²⁶ Mesela, yedinci sırada Hz. Ali'ye nispet edilen bir rivayette Hz. Ali, evlatlarından on birincisinin zulüm ve haksızlıkla dolu olan yeryüzünü adaletle dolduracak “mehdî” olduğunu, onun zamanında gaybet ve hayret dönemleri olup kimilerinin bu anlarda yoldan sapacağı kimilerinin de hidayet bulacağını haber vermektedir. Bu gaybet ve hayret döneminin ne kadar süreceği sorusuna ise “6 gün, veya 6 ay, veya 6 yıl”²⁷ şeklinde muğlak bir cevap verilmiştir.

Ebü'l-Hasen İbn-i Bâbeveyh el-Kummî (ö. 329/941), *el-İmâme ve't-tebsıra mine'l-hayre* adlı eserinde 114 numaralı hadis olarak aktardığı rivayette mehdinin Hz. Muhammed'in soyundan olacağını, ismi ismine, künyesinin künyesiyle aynı ve insanlar arasından hem yaratılış hem de ahlaki olarak ona en çok benzeyen olduğunu rivayet etmektedir. Buna göre, insanların dinlerinden sapacakları gaybet ve

²² Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), 43.

²³ Haşimi, “İmamların Arasındaki Şiiler ve Mehdilik Konusu”, 25-26.

²⁴ Fığlalı, *İmâmiyye Şiası (Ca'feriyye Mezhebi): Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri*, 186-188.

²⁵ Fığlalı, *İmâmiyye Şiası (Ca'feriyye Mezhebi): Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri*, 187; Hasan Gümüšoğlu, “Şîa/İmâmiyye'de Mehdî İnancının Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Ehl-i Sünnet Mehdilik Anlayışıyla İlişkisi”, *Kader* 20/2 (2022), 711-713.

²⁶ Ebu Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak el-Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî* (Beyrut: Daru't-Tearûf, 1981), 1/335-343.

²⁷ el-Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî*, 1/338.

hayret döneminde mehdinin zuhuruyla zulüm ve haksızlıkların yerini adalet alacaktır.²⁸

Muhammed b. İbrâhîm en- Nu'mânî (ö. 360/971) *Kitâbü'l-gaybe* adlı eserinde on ikinci imamın gaybetiyle ilgili Ehl-i beyt tarafından aktarılan haberleri sıralayıp onun gaybette oluşunu geçmişte peygamberlerin yaşamlarından örnekler vererek delillendirmeye çalışmıştır. Hz. Ali'ye izafe edilen bir haberde "insanları büyük bir fitne ve karanlık bir çağın beklediğini, bu durumdan onları ancak insanları bilen fakat insanların kendisini bilmediği 'nuveme' diye tarif edilen başkasının kurtaramayacağı" ve yeryüzünün bir an bile 'hüccet-siz' kalamayacağını aktaran Nu'mânî, bu durumu Hz. Yusuf'un tanınmaması ancak onun insanları tanımaya benzetmektedir.²⁹ Buna ilaveten Nu'mânî, 'el-kâim' ve 'el-mehdî' sıfatıyla on ikinci imamın yaratılış, ahlâk ve heybet olarak Hz. İsa'ya; gaybetinin Hz. Yusuf'a; dönüşünün ise Hz. İsa'ya benzediğini bildiren haberlere de yer vermiştir.³⁰

Şeyh Saduk diye bilinen İbn-i Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991), *Kemâlû'd-dîn ve temâmû'n-ni'me* adlı eserinde tıpkı Nu'mânî gibi imamların hayatlarını peygamberlere benzeterek onların ilahî görevle vazifelendirildiklerini kanıtlamaya çalışmaktadır. Ona göre on ikinci imamın gaybete gideceğini neredeyse iki asırdır imamların haber verdiklerini ona inanmayanların imanının sahipsiz olmayacağını savunmaktadır.³¹

Ebû Ca'fer et-Tûsî (öl. 460/1067) de *Kitâbü'l-gaybe* adlı eserinde on ikinci imamın gaybete gidişinin imkânını peygamberlerin hayatlarından örnekler vererek delillendirmeye çalışmıştır. Hz. İsa'nın referdilmesi ile on ikinci imamın gaybette olması arasında büyük bir benzerliğin olduğuna işaret edilmesi buna örnek olarak verilebilir.³² Buna ilaveten Tûsî, Hz. Ali ile bir adam arasında soru-cevap şeklinde geçen konuşmanın yer aldığı bir rivayet aktarmıştır. Hz. Ali'ye nispet edilen bu rivayette on iki imamın ismi sıralanmış ve onların imametlerine soru soran adam şahitlik etmiştir. Adam gittikten sonra kimliğini

²⁸ Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Musa el-Kummî İbn Bâbeveyh, *el-İmame ve't-tebsıra mine'l-hayre* (Kum: Dârü'l-Murtaza, 1985), 119-120.

²⁹ Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim en-Nu'mânî, *Kitabu'l-gaybe* (Kum: Envaru'l-Hüda, 2001), 144.

³⁰ en-Nu'mânî, *Kitabu'l-gaybe*, 149.

³¹ Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Bâbeveyh Şeyh Saduk, *Kemâlû'd-dîn ve temâmû'n-ni'me* (Kerbela: el-Atebetü'l-Hüseyniyye el-mukaddese, 2017), 1/62.

³² Ebû Cafer Muhammed b. Hasen b. Ali et-Tûsî, *Kitâbü'l-Gaybe* (Kum: Müessesetü'l-Maârifil-İslâmiyye, 1990), 170.

Hızır (a.s.) olduğu ve imamların isimlerini bildirmek için görevlendirilmiş bir elçi olduğunun altı çizilmiştir.³³ Bu aktarımı konuşmanın meydana geliş şekli ve nihayete ermesi açısından meşhur Cibril hadisine öykünme olarak değerlendirilmek mümkündür.

İmamet nazariyesinin doğal bir uzantısı olarak on ikinci imamın dönüşü de belli esaslar çerçevesinde düzenlenmiştir. Çünkü geçmişte siyasi çıkarları doğrultusunda Ehl-i beyt sevgisini istismar ederek mehdilik fikrini dini bir kalkan gibi kullanan zümreler olmuştu. Hem Emeviler hem de Abbâsiler devrinde bu fikir etrafında cereyan eden olaylar gerçekleşmiştir.³⁴ Dolayısıyla bu istismarın önüne geçmek için Şii kelimcilerin geliştirmiş oldukları mehdî inancı ile ilgili literatür, gizli imamın ric'atine dair bir takım genel geçer kurallar koymaktadır. İmâmiyye alimleri, Keysâniyye ve Vâkıfiyye gibi önceki Şii fırkaların erken dönem mehdilik iddialarını temellendirmek için kullanmış oldukları mehdî ile ilgili hadisleri derleyip gizli imama uyarlamışlardır.³⁵ Mehdî ile ilgili hadis literatürü sadece Şiiler için değil aynı zamanda Sünnîler için de önem arz etmektedir.³⁶ Hatta sanılanın aksine Sünnî çevrelerde daha çok mehdî adayının bu literatüre bağlı olarak ortaya çıktığı ifade edilmektedir.³⁷

Kısaca belirtmek gerekirse İmâmiyye kelimcileri on ikinci imamın varlığı ve taşıdığı vasıflar açısından şu hükümlere ulaşmışlardır: Geçmişte peygamberlerin yaşamış oldukları tecrübelerden hareketle on ikinci imam da ilâhî bir koruma altında gaybette yaşamaktadır; o, 'sahibüz-zaman', 'beklenen mehdî', 'kâim' ve 'hüccet' olarak isim, künye, vücut yapısı ve davranış yönünden hem Hz. İsa hem de Hz. Muhammed'e benzemektedir ve kıyametten önce gelip zulümle dolmuş yeryüzünü adalete kavuşturacaktır. Buna göre zulme maruz kalan toplumlarda zaman zaman mehdî beklentisi ile insanlar bir kurtuluş yolu bulma çabası içine girmişlerdir. Birazdan ele alacağımız

³³ et-Tûsi, *Kitâbü'l-Gaybe*, 155.

³⁴ Fığlalı, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine", 204.

³⁵ Cemil Hakyemez, "Mehdî Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004), 139-140.

³⁶ Fığlalı, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine"; Mustafa Öz, "Mehdilik"; Benli, "İslam Tarihinde İlk Mehdi Tasavvurları"; Mithat Eser, "Abbâsiler Döneminin İlk Mehdisi Muhammed b. Abdullah ve Onun Mehdiği ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Bilimname* 2020/41 (15 Mayıs 2020), 7-38; Hasan Gümüsoğlu, "Mehdilik Meselesinde Ehl-i Sünnet Kelamcılar ile Mutasavvıflar Arasındaki Yaklaşım Farklılıkları", *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi* 0/17 (Haziran 2022), 115.

³⁷ Kutlu, "Beklenen Kurtarıcı İnanışına Dayalı Siyasî ve Dinî Hareketlerde Mehdi Tipolojileri", 322.

mehdilik iddialarının en önemli saiklerinin başında bu hususun geldiğini söyleyebiliriz.

4/10. yüzyılda bir iman esası haline gelen mehdilik kavramı, İmâmiyye Şiası'nın bugüne kadar varlığını devam ettirmesinde hayati rol oynayan önemli inanç esaslarından birini oluşturmaktadır. Aşağıda sıralanan mehdilik iddiaları genellikle İmâmiyye mensuplarının çoğunluk olarak yaşadığı İran coğrafyasında ortaya çıkmıştır. Günümüzde de İran'da on ikinci imamın 'mehdi' ve 'kâim' sıfatıyla gelmesine dair inanış varlığını hâlâ sürdürmektedir. İmâmiyye Şiası'nı resmi mezhep olarak kabul eden İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'nın beşinci maddesinde devletin gerçek başkanı olarak gizli imam zikredilerek onun dönüşünü çabuklaştırması için Allah'a dua edilir.³⁸

2. Gaybet Döneminde Şiiler Arasından Ortaya Çıkan Mehdilik İddiaları

Şia içerisinde on ikinci imamdan önce gaybet iddialarının gündeme geldiğine yukarıda kısaca değinmiştik. İsmâililik içerisinde, yedinci imamın ani ölümü ve halefi olarak addedilen Muhammed b. İsmâil'in 754'te gaybete gittiğine dair inanç yaklaşık bir buçuk asır tedavülde kaldıktan sonra imâmet ve mehdilik kurumları yeniden yorumlanmaya başlanmıştır. Onuncu yüzyılın hemen başlarında Fâtımilerin (909-1171) kurulması İsmâililik'te büyük bir dönüşümün de başlangıcı olmuştur. Fâtîmi hilâfetini tesis eden Ubeydullah'a (öl. 322/934) 'mehdî-lidînilâh' ve 'emîrül-mü'minîn' unvanlarının verilmesiyle³⁹ Muhammed b. İsmâil'in mehdî olarak geleceği beklentisi bir kenara bırakılmıştır.⁴⁰ Gizlilik döneminin bittiğini propaganda ettiren Ubeydullah, mehdilik iddiasıyla imamet, yani artık zuhur devrinin başladığını ilan etmiştir.⁴¹ Ubeydullah el-Mehdî'nin imametini kabul etmeyip Muhammed b. İsmâil'in el-Kâim el-Mehdî olarak beklenmesi şeklindeki eski İsmâilî öğretiyi savunmaya devam eden Karmatiler

³⁸ Heinz Halm, *Shi'a Islam: From Religion to Revolution*, çev. Allison Brown (Princeton: Markus Wiener Publishers, 1997), 34.

³⁹ Mustafa Öz, "Ubeydullah el-Mehdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 42/24.

⁴⁰ Hamid Dabashi, *Shi'ism: A Religion of Protest* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011), 116.

⁴¹ Mustafa Öz, "Mehdilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 28/385.

dışındaki İsmâîlîler⁴² bu yeni doktrini kabul ederek İslam topraklarında Abbâsîlere rakip bir hilafet merkezi oluşturma çabası içerisine girmişlerdir.

İslâm dünyasında 4/10. yüzyılın hemen başında mehdîlik iddialarının Yemen’de ortaya çıktığını görüyoruz. Bağdat ve Kahire gibi hilafet merkezlerinden uzak bir yerde olmasının bunda etkili olduğunu söylenebilir. İlk olarak, Yemen’de Fâtımî halifesi Ubeydullah el-Mehdî’nin daîlerinden olan Ali Fazl (öl. 303/915), San’a’yı 911 yılında işgal ettikten sonra mehdî olduğunu ileri sürmüştür. İsmâîlîler içerisindeki Karmatî-Fâtımî rekabetinin yaşandığı yıllarda, mehdîlik iddiasında bulunan Ali Fazl, Fâtımî halifesi Ubeydullah’ı tanımadığını ve şeriatı ilga ettiğini açıklamıştır. Ancak, Ubeydullah’ın casusu tarafından öldürülmüştür. Ali Fazl, Karmatî hareketin Yemen’deki en önemli temsilcisidir, ondan sonra Yemen’de Karmatî hareket pek fazla tutunamamıştır.⁴³

Bu iddiadan bir asır sonra Yemen’de bu kez Zeydîler arasından bir mehdî adayı çıkmıştır. Zeydiyye’nin Kâsımîyye-Hadeviyye ekolünün itikadi ve hukuki öğretilerini takip eden el-Mansur billah el-Kâsım (öl. 393/1003), Yemen’de 993 yılında bir dizi isyan başlatıp Zeydîlerin desteğini alarak Kuzey Yemen bölgesini kontrol altına almayı başarmıştır. Zeydîlerin imam kabul ettikleri el-Mansur’dan sonra oğlu Hüseyin, 1010’da imamet iddiasıyla Himyer ve Hamdânî kabilelerinin desteğini alarak Sa’de ve San’a’yı ele geçirmiştir. Zeydîlerin gaip imam inanışının olmadığı bilinmektedir. Ancak ilginç olan şu ki ezber bozan yaklaşımla Hüseyin, “el-Mehdî li-dinillah” unvanını benimseyerek artık sadece meşru imam değil, aynı zamanda vaat edilen Şii mehdî olduğunu iddia etmiştir. Fakat bu iddiasını kabul etmeyen kabilelerle yapmış olduğu bir savaşta 404/1013 yılında öldürülmüştür. Hüseyin’in takipçileri onun ölmeyip gaybete çekildiğini, yakın gelecekte geri döneceğini ve geleneksel olarak mehdiden beklendiği gibi yeryüzüne adalet getireceğini savunmuşlardır.⁴⁴ Bu grup, daha sonra ‘Hüseyniyye’ adıyla Zeydiyye içerisinde müstakil bir fırka haline gelmiştir. Yemen’de toplumun idaresi yaklaşık otuz beş yıl süren bir fetret döneminden sonra 439/1047 yılından itibaren Fâtımîlerin uzantısı olan Suleyhîlerin hâkimiyetine geçmiştir.⁴⁵

⁴² Ali Avcu, “Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 202.

⁴³ Sabri Hizmetli, “Karmatîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 24/511.

⁴⁴ Daftary, *A History of Shi’i Islam*, 166.

⁴⁵ Yusuf Gökalp, “Zeydiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 44/329.

Yemen'deki Zeydî imam Hüseyin'in mehdîlik iddiasından sekiz yıl sonra Mısır'da ortaya çıkıp daha sonra Suriye ve Irak topraklarında yayılma imkânı bulan Dürzilik fırkasında da gaybet iddiası gündeme gelmiştir. Gulât fırkalarından sayılan Dürzilikte, altıncı Fâtîmî halifesi el-Hâkim-Biemrillâh'ın 1021'de ortadan kaybolması gaybet olarak değerlendirilmiştir. Onun bu gaybetinin kıyamete kadar süreceği ve ancak o vakit zuhur edeceği anlayışı imamın ric'atinin benzer bir versiyonudur. Ancak, burada mehdîlik iddiası söz konusu değildir. Dürziler daha da öteye giderek bunun tanrısal bir zuhur olacağına inanmışlardır.⁴⁶

14. yüzyılda, daha önce İmâmiyye fırkasından ayrılıp radikal görüşlere sahip olan Nusayrîlik⁴⁷ içerisinde de mehdîlik iddiasında bulunan olmuştur. 1317 yılında on ikinci imam ile adaş Muhammed b. Hasan (öl. 717/1317), mehdîliğini ilan etmiştir. Daftary'nin iddiasına göre Memlûkler döneminde Nusayrîlere karşı yapılan baskıya misilleme olarak ortaya çıkan bu isyan hareketi mehdîlik fikri etrafında cereyan etmiştir. Kendisini İmâmiyye fırkasının beklediği Muhammed b. Hasan olarak tanıtan bu Nusayrî lider, mehdî olduğunu iddia ederek Suriye'nin Cebele bölgesindeki Nusayrîleri etrafında toplamayı başarmıştır.⁴⁸ Muhammed b. Hasan kimi zaman da kendisini Muhammed b. Abdullah olarak adlandırmıştır. Kütüb-i sitte içinde yer alan Ebû Dâvud (öl. 275/889) ve Tirmizî'nin (öl. 279/892) sünenleri gibi hadis kaynaklarında mehdî rivayetleri mevcuttur. Bunlar içerisinde Abbâsiler döneminde ilk mehdî olarak nitelendirilen Muhammed b. Abdullah'a uygun düşecek tarzda, "ismi ismime, babasının ismi babamın ismine uygun" ifadesini içeren mehdî rivayetleri dikkat çekmektedir.⁴⁹ İşte bu yüzden olacak ki bu Nusayrî mehdî adayı hem gaybetteki imamın ismini hem de rivayetlerdeki Muhammed b. Abdullah ismini kullanarak iddiasına meşruiyet kazandırmış olabilir. Ayrıca o, mehdî olarak artık kıyametin gerçekleşmesi yakın olduğundan takiyye uygulamasını kaldırdığını ilan etmiştir. Ancak girişmiş olduğu bu isyan hareketi yerel olarak kalmış, Lazkiye ve diğer civar

⁴⁶ Ahmet Bağlıoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzilik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 105-106.

⁴⁷ Küçük gaybet döneminde yalancı sefirlerden biri olarak kabul edilen Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî'ye (öl. 270/883) nispet edilen bu aşırı fırka İmâmiyye tarafından dışlanmıştır. Bk. Öz, *İmâmiyye Şiâsi'nda On İkinci İmam ve Mehdî İnanç*, 82.

⁴⁸ Daftary, *A History of Shi'i Islam*, 184.

⁴⁹ Eser, "Abbâsiler Döneminin İlk Mehdîsi Muhammed b. Abdullah ve Onun Mehdîliği ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi", 10.

bölgedeki Nusayriler ona yardım etmemişlerdir.⁵⁰ Yine de bölgede ses getiren bu isyanın arka planında hem dinî hem de sosyal nedenlerin olduğunu ifade eden Alkan, özellikle ekonomik nedenlerden dolayı Memlûklerin Alevileri tamamen yok etmediği varsayımında bulunmaktadır.⁵¹

14. yüzyılın ikinci yarısında başka bir mehdilik iddiası da İran topraklarında Hurûfilik akımı ile ortaya çıkmıştır. Bu akımın kurucusu Tahran'ın kuzeydoğusundaki Esterebad şehrinde 740/1340'da dünyaya gelen Şihâbüddin Fazlullah (öl. 796/1394), mesihlik ve mehdilik iddiasında bulunmuştur.⁵² Harflerin sembolik ve sayısal değerlerini ebcele hesabıyla bir takım te'villerde bulunarak yorumlamaya dayanan bu yaklaşım tarzı hem Şiilik (İsmâililik ile Nusayrîlik gibi) hem de Sünnilik içerisinde tasavvuf çevrelerinde geçmişte daha önce görülmüştür. Ancak bunu sistematik hale getirip bir fırka halinde yayma çabası Fazlullah ile olmuştur.⁵³ Fazlullah, 1375 yılında hac dönüş yolculuğunda Tebriz'de gördüğü bir rüyada kendisine "Hz. Adem, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'i Allah'ın halifeleri; kendisinin ise mehdî ve mesih olarak peygamberlerin ve velilerin sonuncusu" olduğunun bildirildiğini iddia etmiştir.⁵⁴ Gölpınarlı'ya göre Fazlullah'ın batıl iddialarının başında kendisini bütün peygamberlerin müjdelediği yeni bir peygamber olarak tanıtmayı, Gürgân lehçesiyle yazdığı Câvidânnâme'yi ilâhî bir kitap olarak sunması ve kendisini Allah'ın zuhûru olarak tanıtmayı gelmektedir.⁵⁵ Hurûfilik akımı içinde Sünnî tasavvufî unsurlar bulunmakla beraber, daha çok Şii imamî öğretilerin bulunması mehdilik iddiasıyla ilişkisi açısından önem arz etmektedir.⁵⁶ On ikinci imamın gaybetten dönüşünün Fazlullah'ın bedeninde ortaya çıkması Nusayrîlerin tenasüh inancını çağrıştırmaktadır. Nübüvvet ile velayetin kendisinde nihâi olarak zuhur ettiğini ve yeni bir devir olarak ulûhiyyet evresinin başladığını iddia etmesi ise

⁵⁰ Yaron Friedman, *The Nusayri-'Alawis: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria* (Leiden: Brill, 2010), 59.

⁵¹ Necati Alkan, *Non-Sunni Muslims in the Late Ottoman Empire: State and Missionary Perceptions of the Alawis* (London: I. B. Tauris, 2022), 22.

⁵² Abdülbâki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik* (İstanbul: Der Yayınları, 1987), 541.

⁵³ Hüsâmettin Aksu, "Hurûfilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), 18/408.

⁵⁴ Hasan Hüseyin Ballı, "Hurufilik Nedir?", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2011), 34.

⁵⁵ Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, 541.

⁵⁶ Fatih Ushuer, "Hurufilikte On İki İmam", *Journal of Turkish Studies* 5/1 (2010), 1372.

bâtını karakterli İsmâililik'ten beslendiğini göstermektedir. Ballı, Hurûfilik'teki İsmâiliye etkisini şöyle açıklamaktadır:

İsmâiliyye'deki ilk altı devri birleştiren Hurûfilik, Hz. Adem'den Hz. Muhammed (s.)'e kadarki geçen zamana *nübüvvet* devri demektir. İsmâililere göre Hz. Ali, altıncı devrin vasisidir. Ondan sonra gelen altı imam da samit imamdır. Ancak bunlar kendi başlarına bir devir oluşturamazlar. Hurûfilik ise Hz. Ali ile başlattığı *imamet devrini* İsmâiliyye'den farklı olarak on birinci imama kadar uzatır. On birinci imam Hasan el-Askerî'yle biten imamet devrinden sonra *gaybet devri* gelir. Bundan sonra, son imam olan Mehdi'nin gelmesiyle *uluhiyyet devri* başlar. Son ve en önemli devri başlatan Mehdi ve aynı zamanda Mesih, tabii ki Fazlullah'dır.⁵⁷ [İmlâ ve vurgu olduğu gibi aktarılmıştır.]

Fazlullah'ın bu görüşleriyle Tebriz'de tekfir edilmesi ve tutuklanması, onu Hz. Hüseyin'e yapılan zulme öykünmeye yöneltmiş ve mehdilik söylemini siyasallaştırmıştır. İdamından hemen önce yazdığı bir beyitte: "Bu çağın Hüseyin'i benim; her değersiz düşman da bir Şimr ve Yezid. Hayatım bir matem günüdür ve Şirvan benim Kerbelam'dır"⁵⁸ şeklindeki haykırışı buna güzel bir örnektir. Ayrıca Fazlullah idam edildikten sonra takipçileri onun ikinci bir defa yeniden ortaya çıkacağını iddia ederek Hurûfilik fırkasında olanlara yapılan zulme dur diyeceği inancını yaymaya çalışmıştır.⁵⁹ Buradan hareketle Fazlullah'ın birinci mehdiliğinin işlevini tam yerine getiremediği sonucu çıkarılabilir. Ancak, 19. yüzyılda benzer iddialarla yine aynı bölgeden ortaya çıkacak olan Bâbilik hareketine ilham kaynağı olduğunu söyleyebiliriz. Fazlullah'ın aşırı fikirleri ve Hurûfilik, başta İran şehirleri olmak üzere Hindistan, Irak, Mısır, Suriye ve Anadolu'da tarikatlar yoluyla yayılmıştır. Özellikle Anadolu'da Fazlullah'ın önde gelen halifelerinden aynı zamanda damadı da olan Ali el-Alâ (öl. 822/1419), Câvidânnâme'yi sanki Hacı Bektâş-ı Veli'nin sözleriymiş gibi Bektaşilik tarikatı içerisinde gizliden gizliye yaydığı bilinmektedir.⁶⁰

15. yüzyılda Mehdilik fikri etrafında İsnâaşeriyye Şiası'yla doğrudan bağlantılı olarak ortaya çıkan hareketlerden biri de Müşa'şalardır. 1435-1924 yılları arasında Hûzistan'da Havıza ve çevresine hakim olan Arap asıllı bu Şii hanedanından Muhammed b. Felâh (öl. 866/1461), mehdilik iddiasında bulunmuştur. Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin yerde ve gökte devreden bir sır, Hz. Muhammed'in bir pey-

⁵⁷ Ballı, "Hurufilik Nedir?", 35.

⁵⁸ Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, 73.

⁵⁹ Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, 73.

⁶⁰ Aksu, "Hurûfilik", 18/409-410.

gamber olarak hakikatin bir perdesi, kendisinin de diğer peygamberler gibi bir peygamber ve mehdî olduğunu iddia eden İbn Felah, 1440'lı yıllarda düşüncelerini Vâsıt yakınlarında yaşayan Arap kabileleri arasında yaymaya çalışmıştır.⁶¹ Işıltılı, parlak gibi manalara gelen Müşa'şa' kelimesinden hareketle bu hareketi "büyüleyici mehdilik" olarak nitelendiren Arjomand'a göre İbn Felah, sadece kendisinin değil aynı zamanda oğlu Mevla Ali'nin de mehdiliğini iddia etmiştir.⁶² Oğlunun da yardımıyla kısa sürede Ahvaz'dan Dicle'ye kadar olan toprakların hakimiyetini ele geçiren İbn Felah ve takipçileri, Necef, Hille ve Bağdat gibi şehirlere de baskınlar yaparak kendileri gibi düşünmeyenleri kafir ilan ederek öldürmüşlerdir. Bunlara ancak Karakoyunluların göndermiş olduğu bir ordu dur diyebilmiştir.⁶³ Ayrıca Daftary'nin de işaret ettiği gibi Müşa'şa'ların baskısı nedeniyle İmâmiyye Şiası için önemli ilim merkezlerinden biri olan Hille'deki eğitim-öğretim faaliyetleri Lübnan'ın Cebeliâmil bölgesine taşınmıştır.⁶⁴ Hayatının son demlerinde tefsir telif etmekle meşgul olan İbn Felah, inançlarını *Kelâmü'l-mehdî* adlı bir kitapta sıralamıştır. Sünnî Müslümanları diğer din mensupları kategorisinde değerlendiren İbn Felah'ın⁶⁵ torunları onun aşırı görüşlerini Safevîler zamanına kadar sürdürmüşlerdir.⁶⁶

Safevîler döneminde devletin kurucusu olarak Şah İsmâil de Şiile- rin beklediği mehdî adaylarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Erdebil'de bulunan Şeyh Safiyüddin'in (öl. 735/1334) kurmuş olduğu bu tarikat, önceleri Sünnî iken sonradan İsnâaşeriyye Şiiliğine meyletmıştır.⁶⁷ Bununla ilgili en belirgin örnek Şah İsmâil'in babası Haydar'ın (öl. 893/1488), tarikatın şeyhi olarak 1469 yılında müritlerine on iki dilimli, üzerine beyaz bir tülbent sarılan sürahi biçiminde kırmızı bir taç (tâc-ı Haydar) giydirmesidir. "Kızılbaş" isminin tarihi kökeni de bu uygulamaya dayanmaktadır. Haydar'ın Akkoyun-

⁶¹ Osman Gazi Özgüdenli, "Müşa'şa'lar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 32/155.

⁶² Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, 76.

⁶³ Moojan Moomen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New York: Yale University Press, 1985), 102.

⁶⁴ Daftary, *A History of Shi'i Islam*, 79.

⁶⁵ Özgüdenli, "Müşa'şa'lar", 32/155.

⁶⁶ Moomen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, 102.

⁶⁷ Ömer Faruk Teber, "Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması", *İlahiyat Akademi* 5 (2017), 196.

lulara karşı girişmiş olduğu savaşta öldürülmesinin ardından tarikatın liderliğine önce büyük oğlu Ali, onun öldürülmesinden sonra da diğer oğlu İsmâil (Şah) geçmiştir.⁶⁸

İsmâil, tarikatın başına geçer geçmez civarda bulunan Kızılbaş Türkmen müritlerinin desteklerini almıştır. Ustaclu Türkmenleri, İsmâil'i Bingöl yaylalarına davet edip görkemli bir şekilde karşıladıktan sonra Avşar, Çepni, Şamlu, Dulkadirli, Tekeli, Rumlu, Kaçar, Varsak ve diğer boylara mensup Kızılbaş Türkmenler, İsmâil'in askerî gücünü kısa sürede artırmışlardır. Tebriz'de Akkoyunlu beylikleri arasındaki kargaşadan istifade edip Nahcivan ve Şerûr'da onların ordularını yenerek 1502'de Tebriz'de tahta çıkmayı başarmıştır. Akkoyunlu ailesine ve Sünnî kalmaya direnenlere yönelik büyük bir katliam yapan Şah İsmâil, Şiiliği resmî mezhep ilân ederek on iki imam adına hutbe okutup para bastırması, ezanı ilavelerle değiştirmiştir.⁶⁹ Esasında Şîa'nın herhangi bir koluna sıkı sıkı bağlı olmayan bu Kızılbaş Türkmenlerin radikal fikirlerini İsmâil'in tarikatın başına geçmesiyle uygulama imkanına kavuştuklarını belirten Daftary, İsmâil'in Kızılbaş Türkmen müritlerine kendisini "gizli imamın temsilcisi, hatta beklenen mehdî olarak sunmasıyla kendisine bir nevi kutsiyet atfettiğini" ve günümüze ulaşan şiirlerinin bu tarz iddialarla dolu olduğunu aktarmaktadır.⁷⁰ Akyol da benzer ifadelerle Kızılbaş Türkmenlerin İsmâil'i âdeta taparcasına "mürşid-i kâmil", hatta mehdî olarak gördüklerini, kendisinde insanüstü birtakım güçlerin bulunduğuna inanarak ona destek olduklarını belirtmektedir.⁷¹

Küçük yaşına rağmen Şiilerin yıllardır özlem duyduğu başarılarla bir anda ulaşması İsmâil'i karizmatik bir lider yaparak her geçen gün takipçilerinin hızlıca artmasına sebep olmuştur. İsnâaşeriyye Şiiliğine vurgu yapan İsmâil, bu fırkayı hem devletin resmi mezhebi olarak ilan etmiş hem de Şii alimlerin faaliyetleri için yeni bir dönem başlatmıştır. Şah İsmâil, tahta çıkmasından itibaren on yıl içinde neredeyse tüm İran'ı kontrolü altına alıp İran'ın Arap fetihlerinden bu yana ilk kez "ulusal" bir devlet haline getirmesiyle iki asırdan uzun sürecek olan bir hanedanın temellerini sağlamlaştırmıştır. Şah İsmâil ve halefleri, Sünnîlerin çoğunlukta olduğu bir ortamda meşruiyetlerini haklı çıkarmak için çeşitli şekillerde gaybetteki mehdîyi temsil

⁶⁸ Reşat Öngören, "Safeviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008), 35/461.

⁶⁹ Tufan Gündüz, "Şah İsmâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 38/253-254.

⁷⁰ Daftary, *A History of Shi'i Islam*, 82.

⁷¹ Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da mezhep ve devlet* (İstanbul: AD Kitapçılık, 1999), 64.

ettiklerini iddia etmişlerdir. Ayrıca genetik olarak da hanedanları için soylarını Musa el-Kazım'a götürdükleri bir Ehl-i beyt şeceresi bile yurdumuşlardır.⁷²

İsnâaşeriyye Şii motiflerinin böylesine yüceltiği bir ortamda Şah İsmâil'in karizması Hz. Ali ile eşdeğer tutulmuştur. Zira, İsmâil'e bağlananların "La ilahe illallah, İsmâil veliyyullah" diyerek kendilerine bir zarar ulaşmayacağı inancıyla savaşa hiçbir zırh giymeden atıldıkları anlatılır.⁷³ Şah İsmâil'in 930/1524'te ölümünden sonra on yaşında tahta geçen oğlu Tahmasb'ın (öl. 984/1576) ilk yıllarında bir kaos ortamı yaşansa da sonraki yıllarda Osmanlı Devleti ile yapmış olduğu barış anlaşmalarıyla devletin bütünlüğünü sağlamıştır.⁷⁴ Yine de çeşitli vesilelerle politik amaçlı olarak mehdilik iddiasında bulunanlar olmuştur. Şah İsmâil'in ölmeyip gaybete gittiği Anadolu ya da Hindistan'da yakında yeniden ortaya çıkacağı iddiası yayılmıştır. Kalenderiyye tarikatından bir derviş Sebzevar'da, bir başkası da Hamedan da İsmâil olduğunu iddia ederek mehdinin yeniden zuhur ettiğini ilan etmiştir. Kuh Giluyeh'te İsmâil'e benzeyen başka bir Kalenderî dervişi isyan başlatıp kendisine inanan 10 bin kişiyle belli bir başarı elde ederek Dizful ve Şustar bölgelerine hakim olmuş, hatta adına para bile bastırmıştır, fakat 1582'de öldürülmüştür. Aşırı Şiî-süfi özellikler taşıyan daha başka mehdilik iddiaları da bundan sonraki yıllarda çıkmıştır. Kendisinde keşf ve keramet özelliği bulunduğu bazen zamanın sahibinin vekili bazen de mehdî olduğunu iddia eden Derviş Rıza (öl. 1041/1631) ile "kıyametin mehdisi" olarak Keşmir'de ortaya çıkan Şah Arif Derviş gibiler burada örnek verilebilir.⁷⁵

Şiilik içerisinden mehdilik iddiasıyla ortaya çıkanların en sonuncusu Şirazlı Mirza Ali Muhammed'in (öl. 1266/1850) öncülük ettiği Bâbilik hareketidir. Safevîlerde olduğu gibi Bâbilik hareketinin temelinde de tasavvufî bir tarikat vardır. Şeyhlik diye adlandırılan bu tarikatta Şeyh Ahmed el-Ahsâî'nin (öl. 1241/1826) eskatolojik olarak mehdinin gelmesine hazırlık için formüle etmiş olduğu 'Kâmil Şii' anlayışı vardır. İmâmiyye Şiası'nda Ahbârî-Usûlî çekişmesinin şiddetle yaşandığı kriz ortamını fırsata çevirerek İmâmiyye'nin usûlû'd-dîn olarak benimsediği tevhit, nübüvvet, imâmet, mead ve adalet esaslarını üçe indirmiştir: tevhit, nübüvvet ve imâmet. Bunlara ilaveten dördüncü esas olarak "Kâmil Şii" inancını Usûlîlerin bir müçtehide

⁷² Daftary, *A History of Shi'i Islam*, 82.

⁷³ Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da mezhep ve devlet*, 65.

⁷⁴ Moomen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, 109.

⁷⁵ Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, 197-198.

bağlanma anlayışının yerine ikâme etmiştir.⁷⁶ el-Ahsâi'den sonra hâleflerinin bunu bir adım daha ileriye götürerek mehdiye açılan kapıya (bâb) dönüştürmesiyle Bâbilik hareketi ortaya çıkmıştır. Fığlalı'nın ifadesiyle Şeyhîlik tarikatı Şiilik ile Bâbilik arasında adeta bir köprü vazifesi görmüştür.⁷⁷ Bu esasa göre gaybetteki gizli imam ile insanlar arasında aracılık yapan bir Kâmil Şii'nin varlığı söz konusudur.⁷⁸ el-Ahsâi'den sonra tarikatın başına geçen Kazım Reşti (öl. 1259/1843), mehdinin gaybete gidişinin bin yıla yaklaştığını, beklenen mehdinin pek yakında, fakat kendisinin ölümünden sonra zuhur edeceğini, taraftarları arasında olduğunu isim belirtmeksizin bildirmiştir. Onun gözde talebelerinden olan Mirza Ali Muhammed, 1844 tarihinde, önce kendisinin beklenen mehdiye açılan bâb, hemen arkasından, aynı senenin sonbaharında hac için gittiği Mekke'de veya Maskat'ta sadece bâb değil bizzat 'beklenen mehdi' olduğunu ilân etmiştir.⁷⁹ Bâb oluşunu Şiilerin çok değer verdiği "ben ilim şehriyim; Ali de onun kapısıdır" hadisine dayandıran Mirza Ali burada geçen 'Ali' isminin kendisini işaret ettiğini iddia etmiştir. Zira insanların, zamanın sahibi olan *Gâib'e*, yani *el-İmâmu'l-Muntazar'a* (beklenen İmam) nüfuz edebilmeleri onun buyruklarını ve yasaklarını alabilmeleri için gerekli olan yola girebilmeleri, ancak o yola açılan kapıya (bâb) başvurmakla olur.⁸⁰ Bâblık iddiasının hemen ardından yine aynı sene içerisinde mehdi olduğunu ilan etmesiyle Reşti'nin hazırlamış olduğu fikrî zeminde bu iddiasını kabul edip ona biat eden 18 kişiyi de yanına alarak mehdilik propagandası yapmaya; Tahran, İsfahan ve Tebriz gibi önemli şehirlerde bunu yaymaya çalışmıştır.⁸¹ Bu iddialarıyla mehdinin gelişini dört gözle bekleyen Şii toplumunda bir heyecan uyandırarak Şeyhîlik tarikatını Bâbilik hareketine dönüştürmüştür. Dahası bu iddialarına ilaveten Gölpinarlı'nın ifadesiyle "i'rabı bozuk hükümleri sapık bir kitap"⁸² yani Kur'an-ı Kerim'den daha üstün olduğunu ileri sürdüğü '*el-Beyân*' ile Allah'ın kendisini peygamber olarak gönderdiğini savunmuştur.⁸³ Mirza Ali Muhammed, adım adım

⁷⁶ Ethem Ruhi Fığlalı, *Bâbilik ve Bahâilik* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 8; Fatih Topaloğlu, *Bâbilik ve Bahâilik: Tarih-İnanç-İbadet-Gelenek* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023), 16.

⁷⁷ Fığlalı, *Bâbilik ve Bahâilik*, 4.

⁷⁸ Mustafa Öz, "Şeyhiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 39/84.

⁷⁹ Ethem Ruhi Fığlalı, "Bahâilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 4/465.

⁸⁰ Fığlalı, *Bâbilik ve Bahâilik*, 16-17.

⁸¹ Topaloğlu, *Bâbilik ve Bahâilik: Tarih-İnanç-İbadet-Gelenek*, 28.

⁸² Gölpinarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, 544.

⁸³ Fığlalı, "Mesih ve Mehdi İnanıcı Üzerine", 211.

bâb, mehdî ve nihayetinde nebî olduğunu iddia ederek Şîi ulemanın büyük tepkisiyle karşılaşmıştır. Ulemanın onun hakkında küfrüne dair fetva vermesiyle⁸⁴ bütün iddialarından vazgeçtiğini bildiren bir tövbenâme yazması bile 1850’de Tebriz’de kurşuna dizilerek idam edilmesine engel olamamıştır.⁸⁵ Bahâilerin Türkçe olarak yayımladıkları *Bahâî Dini* adlı kitapta Mirza Ali Muhammed’in bâblık görevi şu şekilde açıklanmaktadır:

Hz. Bab asırlardır beklenen, adalet ve barışın hâkim olacağı yeni bir çağa açılan, sembolik bir kapıydı. Fakat Hz. Bab’ın Kendisi de Allah’ın Vahyini taşıyan bağımsız bir Tanrı Elçisi’ydi. Kendine nazil olmuş Kutsal Yazılar ve hükümlerini ortaya koyduğu eserleri vardı. Ayrıca ruhani ve ahlaki dönüşüm çağrısına yanıt veren canlı bir topluma sahipti. O’nun yegâne amacı, insanların insanlık tarihinde yeni bir dönemin, yani bütün insan ırkının birleşmesine, ruhani ve maddi refahın sağlanacağı yeni bir dünya düzeninin doğuşuna tanıklık edecek bir Gün’ün başladığı gerçeğinin farkına varmalarını sağlamaktı. Bu muazzam Gün’ün başka bir Tanrı Mazharı’nın aracılığıyla başlatılacağını bildiren Hz. Bab, bu Şahsiyet’i “Allah’ın izhar edeceği Kimse” olarak adlandırıyor ve Kendi görevinin de tüm geçmiş dinlerin gelişini Vaat Ettiği Kişi’nin artık geldiğini müjdelemek olduğunu ilan ediyordu.⁸⁶ [İmla ve noktalama olduğu gibi aktarılmıştır.]

Mirza Ali Muhammed’in bütün insanlığa gönderilecek bir kurtarıcının habercisi olarak peygamberlik görevi ile geldiği vurgulanan bu alıntıda onun ilk baştaki iddiasına yani bâblık görevinin önemine dikkat çekilmektedir. Bütün insanları birleştirecek olan asıl mehdînin muazzam bir günde zuhur etmesi ile de kendisinden sonra hareketin başına geçecek olan Mirza Hüseyin Ali’yi (öl.1892) işaret etmiştir. Nebilik veya mehdilik iddiasında bulunan birisinin kendinden sonra gelecek asıl mehdî diye başka birini haber vermesiyle esasında Mirza Ali Muhammed, kendi mehdiliğini yalanlamış gibi görünmektedir.

Mirza Ali’nin idamından sonra Bâbilik hareketi içinde ona haleflik konusunda ortaya çıkan ihtilafta, kardeşine galip gelen Mirza Hüseyin Ali, önce Bağdat’ta (1863) sonra Edirne’deki sürgün yıllarında (1864) kendisine “Bahâullah” adını takarak “Bâb”ın geleceğini söylediği “Men Yuzhiruhullah” (Allah’ın ortaya çıkaracağı kimse), başka bir ifade ile “beklenen gerçek mehdî” olduğunu ileri sürmüştü, hatta bu iddiasına yeni birtakım unsurlar daha ekleyerek mehdiliğini yeni bir

⁸⁴ Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, 245.

⁸⁵ Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiiilik*, 544.

⁸⁶ *Bahai Dini: Tarihi, Öğretileri ve Toplumsal Çalışmaları* (İstanbul: Bahai Eserleri Basım Dağıtım, 2016), 15-16.

din kuruculuğuna kadar götürmüştür.⁸⁷ Bu iddialarıyla bütün Bâbilerin etrafında toplanmaları gerektiğini belirten Hüseyin Ali, Bahâullah sıfatıyla, Nâsirüddin Şah, Osmanlı Sultanı Abdülaziz, Rus Çarı II. Alexander, Fransız İmparatoru III. Napolyon, Papa IX Pius, İngiliz Kraliçesi Victoria ve daha başka devlet başkanlarına yazdığı mektuplarla, Bahâilik adını verdiği dinin tebliğ görevini ısrarla sürdürmüştür.⁸⁸

Mehdilik iddiasıyla İmâmiyye Şiası içerisinde ortaya çıkan Bâbîlik hareketi, yukarıda da belirtildiği gibi İslam'a sapkın fikirler sürdürdükleri gerekçesiyle tekfir edilmiş ve liderleri cezalandırılmıştır. Ancak zamanla Bahâilik hareketine dönüşen bu mehdilik hareketi kendisini müstakil bir din olarak tanımlamıştır. Müntesipleri, Bahâullah'ın getirmiş olduğu şeriatla var olan eski dinlerin hükümlerinin kalmadığını, her bin yılda yeni bir dinin gelerek kıyamete kadar bunun süreceğini iddia etmektedirler.⁸⁹ Daha önce ortaya çıkan bâtını karakterli Hurûfilikten beslendiği gayet açık olan bu hareketin, İran coğrafyasında ortaya çıkan mehdilik hareketlerinin aşama aşama gelişerek aşırılıkta zirveye ulaşmış bir türü olduğu söylenebilir.

Sonuç

Gaybet döneminde mehdilik fikri etrafında ortaya çıkan kişi veya hareketlerin genelde iddialarını mistik ve politik gayeler etrafında şekillendirdiklerini söyleyebiliriz. Yemen'de ortaya çıkan Ali Fazl (öl. 303/915) ve Hüseyin b. el-Mensur (öl. 404/1013) mehdiliklerini siyasî çıkarları uğruna ilan etmişlerdir. Girişmiş oldukları isyan hareketiyle kısa vadede San'a gibi önemli şehirleri ele geçirseler de birkaç yıl içinde canlarını bu uğurda vermişlerdir. Ancak Hüseyin'in mehdilik iddiaları Hüseyiniye diye adlandırılan beşeri bir oluşumla devam ettirilmiştir. Şia'nın gulat fırkalarından Nusayrîlik ve Dürzîlik içerisindeki mehdilik iddialarında da ortaya attıkları aşırı fikirlerine meşruiyet bulmak için mehdilik kavramına sığındıkları söylenebilir. 14. yüzyılda Nusayrîlik fırkasıyla bağlantılı olarak Suriye'nin Cebele bölgesinde mehdilik iddiasıyla ortaya çıkan Muhammed b. Hasan (öl. 717/1317), on ikinci imamın ismiyle adaş olsa da ne fırkadaşları Nusayrîlerden ne de İmâmiyye Şiası'ndan pek fazla destek görememiş yerel bir isyan hareketi olarak Memlûkler tarafından bastırılmıştır.

⁸⁷ Fığlalı, "Mesih ve Mehdi İnanıcı Üzerine", 212.

⁸⁸ Mustafa Öz, "Türkiye'de Bahâilik ve Bahâi Faaliyetleri", *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, ed. Ömer Faruk Harman, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi 43 (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 318.

⁸⁹ Öz, "Türkiye'de Bahâilik ve Bahâi Faaliyetleri", 319.

Bunlara ilaveten bu çalışmada sıraladığımız diğer mehdilik iddiaları genelde tasavvuf çevrelerinde ortaya çıkmıştır. Safevilerde olduğu gibi kimisi tarikat kimliğine bağlı bir devlete dönüşmüş; kimisi de Hurûfilik ve Bâbilik hareketlerinde olduğu gibi Şîa'nın erken dönem gulat hareketlerini hatırlattığı için sapkın ilan edilmiş ya da yeni bir din olma iddiasına binaen tamamen dışlanmış.

14. yüzyılda İran'da ortaya çıkan bâtını karakterli Hurufilik hareketi, erken dönem Şüilik içerisindeki gulât fırkalarını anımsatmaktadır. İran'da belki de fazla destek görememesinin nedenlerinden biri onun gulûv karakteridir. Şihabüddîn Fazlullah (öl. 796/1394), mehdilik iddiasını mesihlik ve peygamberliğe kadar götürerek rüya ile vahiy aldığını taraftarlarına inandırmıştır. Bir asır sonra, politik gayelerle ortaya çıkan bir diğer mehdilik iddiası da Hûzistan bölgesindeki Müşâ'sa'a hanedanlığındandır. Muhammed b. Felâh (öl. 866/1461), oğlunu da mehdilik iddiasına katarak mehdiliği verasete dönüştürmüştür. 16. yüzyılda İran coğrafyasında adından çokça söz ettiren tasavvuf menşeli bir diğer mehdilik hareketi, İran'ın kuzeyinde Erdebil tekkesi olan Safevîyye tarikatından çıkmıştır. Şah İsmâil'in karizması ve mehdilik söylemleri etrafında İran'da asırlardır özlemi duyulan bir devlet kurularak İsnâaşeriyye Şîliği yeniden canlandırılmıştır. Son olarak Mirza Ali Muhammed'in (öl. 1266/1850) bâblık iddiası ile Şeyhiyye tarikatı önce beklenen mehdiye aracılık eden Bâbilik hareketine, sonra da müstakil bir din olarak adlandırılan Bahâiliğe dönüşmüştür. Bu hareketin, fikri arka planında on dördüncü yüzyılda ortaya çıkan diğer bir mehdilik hareketi Hurûfilik olduğunu belirtmek gerekir.

Kaynakça

- Abdülhamid, Muhsin. *İslama Yönelen Yıkıcı Hareketler: Bâbilik ve Bahâiliğin İcyüzü*. çev. M. Saim Yeprem - Hasan Güleç. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1973.
- Aksu, Hüsamettin. "Hurûfilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/408-412. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Akyol, Taha. *Osmanlı'da ve İran'da mezhep ve devlet*. İstanbul: AD Kitapçılık, 6. Basım, 1999.
- Alkan, Necati. *Non-Sunni Muslims in the Late ottoman Empire: State and Missionary Perceptions of the Alawis*. London: I. B. Tauris, 2022.
- Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- Avcu, Ali. "Karmatiler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 199-246.

- Bağlıoğlu, Ahmet. *İnanç Esasları Açısından Dürzilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım., 2018.
- Ballı, Hasan Hüseyin. "Hurufilik Nedir?" *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2011), 31-48.
- Benli, Yusuf. "İslam Tarihinde İlk Mehdi Tasavvurları". *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*. ed. Mehmet Tıraşçı vd. 253-284. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- Bozan, Metin. *İmamiyye Şiası'nın Oluşumu: Mâsum Oniki İmam İnançının Ortaya Çıkışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Çınar, Mahmut. "Ortaya Çıkış Sürecinde Siyasi Bir Kişilik Olarak Mehdi ve Mehdilik". *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 20/4 (29 Ekim 2021), 1585-1599. <https://doi.org/10.21547/jss.994888>
- Dabashi, Hamid. *Shi'ism: A Religion of Protest*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- Daftary, Farhad. *A History of Shi'i Islam*. London: I. B. Tauris Publishers, 2013.
- Eser, Mithat. "Abbâsîler Döneminin İlk Mehdisi Muhammed b. Abdullah ve Onun Mehdiliği ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Bilimname* 2020/41 (15 Mayıs 2020), 7-38.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Bâbülik ve Bahâilîlik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Bahâilîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/464-468. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmâmiyye Şiası (Ca'feriyye Mezhebi): Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2. Basım., 2008.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (1981), 179-214.
- Friedman, Yaron. *The Nusayri-'Alawis: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*. Leiden: Brill, 2010.
- Gökalp, Yusuf. "Zeydiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/328-331. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şülik*. İstanbul: Der Yayınları, 2. Basım, 1987.
- Gümüşoğlu, Hasan. "Mehdilik Meselesinde Ehl-i Sünnet Kelamcılar ile Mutasavvıflar Arasındaki Yaklaşım Farklılıkları". *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, 17 (Haziran 2022), 113-131. <https://doi.org/10.20860/ijoses.1118318>

- Gümüšođlu, Hasan. “Şia/İmâmiyye’de Mehdî İnancının Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Ehl-i Sünnet Mehdilik Anlayışıyla İlişkisi”. *Kader* 20/2 (2022), 701-722.
- Gündüz, Tufan. “Şah İsmâil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/253-255. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Hakyemez, Cemil. “Mehdî Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004), 127-144.
- Hakyemez, Cemil. *Şia’da Gaybet İnanıcı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Halm, Heinz. *Shi’a Islam: From Religion to Revolution*. çev. Allison Brown. Princeton: Markus Wiener Publishers, 1997.
- Haşimi, S. Ali. “İmamların Arasındaki Şiiler ve Mehdilik Konusu”. *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi* 8/15 (2019), 7-30.
- Hizmetli, Sabri. “Karmatiler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/510-514. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- İbn Bâbeveyh, Ebü’l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Musa el-Kummî. *el-İmame ve’t-tebsıra mine’l-hayre*. Kum: Dârü’l-Murtaza, 1985.
- Kohlberg, Etan. “Radj’a”. *The Encyclopaedia of Islam New Edition*. ed. C.E. Bosworth vd. 8/371-373. Leiden: Brill, 1995.
- Kuleynî, Ebu Cafer Muhammed B. Yakub B. İshak. *el-Usûl mine’l-Kâfi*. 8 Cilt. Beyrut: Daru’t-Tearûf, 1981.
- Kutlu, Sönmez. “Beklenen Kurtarıcı İnanışına Dayalı Siyasî ve Dini Hareketlerde Mehdilik Tipolojileri”. *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 291-351. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Moomen, Moojan. *An Introduction to Shi’i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi’ism*. New York: Yale University Press, 1985.
- Mustafa Öz. “Mehdilik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/384-386. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Nevbahti, Ebû Muhammed Hasan b. Musa b. Hasan. *Kitabu Fırakü’ş-Şia*. İstanbul: Matbaatü’d-Devle, 1931.
- Nu’mânî, Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim. *Kitabu’l-gaybe*. Kum: Envaru’l-Hüda, 2001.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “İslâm Tarihinin Mitolojik Kültüründen Kaynaklanan Sosyo-Politik Problemi: Mehdilik ve Mehdici Hareketler”. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 17-34. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Onat, Hasan. “Şiiliğin Doğuşu Meselesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1-2 (1997), 79-118.

- Öngören, Reşat. "Safeviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/460-462. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.
- Öz, Mustafa. *İmâmiyye Şîası'nda On İkinci İmam ve Mehdî İnancı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Öz, Mustafa. "Şeyhiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/84-86. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Öz, Mustafa. "Türkiye'de Bahâilik ve Bahâi Faaliyetleri". *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*. ed. Ömer Faruk Harman. 317-324. Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi 43. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Öz, Mustafa. "Ubeydullah el-Mehdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/23-25. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Müşa'şalar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/155-156. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Şehristani, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. Şam: Müessese er-Risale Naşirûn, 2011.
- Şeyh Saduk, Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Bâbeveyh. *el-İ'tikadât*. Kum: el-Mu'temer el-'Alemî li-Elfiye Şeyh el-Müfid, 1992.
- Şeyh Saduk, Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Bâbeveyh. *Kemâlû'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*. 2 Cilt. Kerbela: el-Atebetü'l-Hüseyniyye el-mukaddese, 2017.
- Teber, Ömer Faruk. "Mehdîlik İnancı Temelinde Oluşan Geç Dönem Mezhepler". *İslam Mezhepleri Tarihi*. ed. Mehmet Ali Büyükkara. 191-207. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Teber, Ömer Faruk. "Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması". *İlahiyat Akademi* 5 (2017), 193-200.
- Topaloğlu, Fatih. *Bâbilik ve Bahâilik: Tarih-İnanç-İbadet-Gelenek*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali. *Kitâbü'l-Gaybe*. Kum: Müessesetü'l-Maârifî'l-İslâmiyye, 1990.
- Usluer, Fatih. "Hurufilikte On İki İmam". *Journal of Turkish Studies* 5/1 (2010), 1361-1389.
- Üzüm, İlyas. "Rec'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/504-506. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Mehdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/371-374. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.

Bahai Dini: Tarihi, Öğretileri ve Toplumsal Çalışmaları. İstanbul: Bahai Eserleri Basım Dağıtım, 2016.

Extended Summary

The concept of the expected saviour (al-mahdī literally means the guided one) exists as a phenomenon in various religions and cultures, albeit with some differences. In Islam, the belief in an expected saviour has occupied the agenda of Muslim society from time to time. Although it is widely assumed that this expectation is a Shī'ite tenet of belief, it has also of great importance for Sunnis. It is even claimed that more candidates for the expected saviour have emerged within the Sunnis. In the first two centuries of Islam, the concept of mahdī was mostly used in tribal and political contexts. However, in the following period its eschatological meaning began to predominate in many places of the Muslim geography. Muslim societies have approached to this term from their sectarian point of view.

In the Shī'ite sect that emerged in Islamic history after the death of 'Alī b. Abī Ṭalīb (d. 40/661), 'Alī and his descendants were referred to as imams based on the imamite doctrine. There is a close relationship between the imamite doctrine and the expected saviour belief. Members of the sect, who had difficulty accepting the death of the imams to whom they attributed political and sometimes spiritual leadership, believed that the imam they followed would return to the world and bring justice to the oppressed earth. In the Imāmiyya Shī'a (Twelvers), one of the main branches of the sect that has survived to the present day, the doctrine of the Imamate is one of the basic tenets of the faith, and the line of the imamite ends with the twelfth imam, Muhammad b. al-Hasan who went into occultation in 874. The belief that the twelfth imam would one day come and rule the oppressed world with justice under the title of al-mahdī (the guided one) and al-muntazar (the expected one) has become an important tenet in the Imāmiyya. In the imamite line, from the beginning to the end, almost every imam was believed to be immortal and to return to this world in order to establish justice over the whole world. That led to many subdivisions within the sect until the ninth century. The Shī'ites, who had not been able to achieve the success they had longed for years before, turned this situation in their favour with the idea of the imam's being in absentia and developed the doctrine of the 'absent imam' and prevented the schism that took place after the previous imams. The political desire to rule the Muslim community was replaced with the rule of the proxies who had a lot of political ability. By receiving the support of the pro-Shī'ite Buwayhid regime, they

developed their doctrines and literature in this way. In the studies on this subject, it can be easily said that the Imāmiyya scholars reinforced the belief of occultation (ghaybāt) by bringing evidence from the lives of the prophets and saints. The schism and subdivision among the Shī'ites around the idea of the messiahship could only be stopped until the 14th century.

This study has chronologically examined the claims of mahdism that emerged within the Imāmiyya Shī'a during the occultation period in which the twelfth imam is still believed to be alive and would return to this world. It can be concluded from this study that mahdī institution well established in the 10th and 11th centuries within the Shī'ite Imāmiyya. Some radical mahdī candidates emerged and were excommunicated from that sect. However, some others achieved their goals albeit for a short term. The latter type of claims generally emerged within Şūfī circles and developed a political agenda. For instance, the Safavid State was founded on the basis of the expected saviour belief. On the other hand, for the former type of claims they were declared as heretical because they reminded of the early radical Shī'ite sects (ghulāt). To this, the Hurūfī, Bābī and Bahā'ī movements can be given as examples since they claimed the prophethood abrogating the whole Islamic law and principles and representing a new religion.

The 14th century Hurūfī movement, is reminiscent of the ghulāt factions within early Shi'ism. Perhaps one of the reasons why it did not receive much support in Iran is its such an extremist character. Shihāb al-Dīn Fazlāllāh (d. 796/1394) took his claim to messiahship and prophethood and made his followers believe that he received revelation through dreams. A century later, another claim emerged for political purposes from the Mushā'sha'a dynasty in the Khūzistan region. Muhammad b. Falāh (d. 866/1461) added his son to the claim of mahdī and turned it into a succession. In the 16th century, another Şūfī based mahdī movement, which made a name for itself in the Iranian geography, originated from the Şafaviyya Şūfī order, which had an Ardabil tekke in the north of Iran. Shah Ismā'il's charisma and the discourses of mahdism revitalised Imāmiyya Shī'a by establishing a state in Iran, which had been longed for centuries. Finally, with Mirza Ali Muhammad's (d. 1266/1850) claim to be the Bāb, the Shaykhiyya Şūfī order was transformed first into the Bābī movement, which mediated the expected messiah, and then into Bahā'ism, which was called an independent religion. It should be noted that the intellectual background of this movement was Hurūfism.

Tanrı'nın Tekliğini İspat: Şehristânî'nin Tevhîd Savunusu

Proving the Unity of God: al-Shāhrastānî's Defense of Tawhîd

Tarık TANRIBİLİR*

Öz

İslam düşüncesinde Tanrı'nın tekliği, merkezi bir yer teşkil etmektedir. Zira Kur'an'ın en çok önemseddiği ve kesinlikle taviz vermediği konuların başında Tanrı'nın tekliği gelmektedir. Ayrıca Kur'an'da affedilemeyecek en büyük günah olarak şirkin tanımlanması, onun zıttı olan tevhidin önemini göstermektedir. Kelâm ilmi, Tanrı'nın tekliğini kanıtlamayı amaçladığı için tevhid ilmi olarak da adlandırılmıştır. Kur'an'ın tevhid vurgusu ve tevhid prensibini tehdit eden politeist inanç mensuplarının itiraz ve meydan okumaları, Tanrı'nın tekliğini savunmak için nakli delillerin yanı sıra akli delillere de başvurulması konusunda kelâm bilginlerini harekete geçirmiştir. Şehristânî, Tanrı'yı her bakımdan tek ve emsalsiz olarak nitelendirmektedir. Ona göre en hususi tanrısal nitelik, yaratma kudreti olarak belirginleşmektedir. Şehristânî, önceki kelâm bilginlerinin Tanrı'nın tekliğini kanıtlamak amacıyla başvurdukları burhân-ı temânu` ve burhân-ı tevârüdü kendine has yöntemiyle yorumlamakta ve söz konusu kanıtları tahkim ve takviye etmek amacıyla burhân-ı istignâ adını verdiğimiz özgün kanıtını ortaya koymaktadır.

Abstract

The concept of God's oneness holds a central position in Islamic thought. This is because the oneness of God is one of the most important and absolutely uncompromising principles of the Qur'an. Moreover, the Qur'an's recognition of shirk as the greatest unforgivable sin shows the importance of its opposite, tawhîd. The science of kalâm is also called the science of tawhîd because it aims to prove the unity of God. The Qur'an's emphasis on tawhîd and the objections and challenges of polytheist believers who threatened the principle of tawhîd prompted theologians to employ rational arguments in addition to the evidence of divine revelation to defend the uniqueness of God. Al-Shāhrastānî describes God as one and unique in all aspects. For him, the most special divine attribute is the power of creation. Al-Shāhrastānî, interprets burhân al-tamānu` and burhân al-tawārud, which were used by previous theologians to prove God's uniqueness, in his own personal way, and presents his original proof, which we call burhân al-istignâ, in order to reinforce and support the proofs. All the assumptions in these proofs show that multiple deities are intellectually impossible and strengthen

* Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi, Osmaniye/Türkiye /Orcid Id: 0000-0002-4276-9972

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
13.04.2024	24.06.2024	30.06.2024
DOI	10.18403/emakalat.1467858	

Söz konusu kanıtlardaki tüm varsayımlar, birden çok ilahın akli olarak imkânsız olduğunu göstermekte ve Tanrı'nın teklîğini pekiştirmektedir. Çalışmamızda, Şehristânî'nin ilgili görüşleri kapsamlı bir şekilde incelenmekte, bu görüşlerin detaylı analiz ve değerlendirmesi yapılmakta ve nihai olarak bütüncül bir sonuç ve değerlendirme sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Şehristânî, Burhân-ı Temânu`, Burhân-ı Tevârüd, Burhân-ı İstignâ.

the uniqueness of God. In this study, al-Shahrastâni's related views are comprehensively examined, analyzed and evaluated in detail, and finally a holistic conclusion and evaluation is presented.

Keywords: Kalâm, al-Shāhrastānī, Burhān al-tamānu`, Burhān al-Tawārud, Burhān al-Istignā.

Giriş

Lügatte, birlemek ve tek saymak gibi anlamlara gelen tevhîd; ıstılahta Tanrı'nın zât, sıfat, fiil, ulûhiyet ve rubûbiyet bakımından eşsiz ve biricik olduğuna inanmak demektir. Tevhîdin ekmel manası, Tanrı'yı hâdis olan evrenden tenzih ederek yegâne kadîm varlık olarak tasavvur etmektir. Tevhîd; ilim, ayn ve hakk olmak üzere üç mertebeden oluşmaktadır. İlim mertebesi, kesin kanıtlar aracılığıyla Tanrı'nın teklîğine inanmaktır. Tanrı'nın teklîği; naklî deliller yardımıyla bilinirse umumi tevhîd, akli deliller yardımıyla bilinirse hususi tevhîd olarak adlandırılır. Nitekim naklî delillerin yanı sıra akli delillere de başvuran kişi, Tanrı'nın teklîğini müşahede derecesinde bilir. Ayn mertebesi, zevk ve müşahede aracılığıyla Tanrı'nın teklîğine inanmaktır. Bu da zâtta tevhîd, sıfatta tevhîd ve fiilde tevhîd olmak üzere üç kısma ayrılır. Zâtta tevhîd, Tanrı'dan başka kadîm varlık kabul etmemek; sıfatta tevhîd, Tanrı'nın sıfatlarında eşsiz ve benzersiz olduğuna inanmak; fiilde tevhîd ise Tanrı'dan başka hakiki fail tanımamaktır. Hakk mertebesi ise Tanrı'nın gerçek anlamda tek mevcut olduğuna, duyulur evrendeki tüm zât, sıfat ve fiillerin ise onun mutlak varlığına nispetle birer gölge mesabesinde bulunduğuna inanmaktır.¹

Kur'an'a göre, Tanrı inancı fitrî ve sağduyusal bir gerçekliktir.² Bu nedenle Kur'an, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaktan ziyade, O'nun teklîğini vurgulamaktadır.³ Zaten tevhîd ilkesi dolaylı olarak Tanrı'nın varlığını da pekiştirmektedir. Tanrı'nın teklîğini ve biricik oluşunu

¹ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Mu`cemû't-ta`rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2004), 62; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsûatu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (Lübnan: Mektebetü Lübnân en-Nâşirûn, 1996), 1/528-529.

² er-Rûm 30/30.

³ el-Bakara 2/163; el-İhlâs 112/1-4.

anlatan tevhîd kavramının zıttı ise şirkir. Şirk koşmak, Kur'an'da tövbesiz affedilemeyecek en büyük günah olarak nitelendirilmektedir.⁴ Bu da şirkin zıttı olan tevhîdin Allah katındaki en üstün iyilik olduğunu göstermektedir.⁵

Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, Horasan'ın kuzeyinde Şehristân adlı şehirde farklı biyografi kaynaklarına göre 467/1074, 469/1076, 470/1077 ya da 479/1086 tarihinde dünyaya gelmiştir.⁶ O, sergilediği ilmi ve ahlâkî üstünlüğü nedeniyle Ebu'l-Feth, el-Efdal, Tâcu'd-Dîn, Lisânü'd-Dîn, Hucetü'l-Hakk ve el-Îmâm gibi çeşitli saygın lakaplarla anılmıştır.⁷ İlk eğitimini Şehristân'da tahsil ettikten sonra Nişabur, Hârizm, Bağdat, Horasan ve Tirmiz gibi döneminin önemli ilim merkezlerine yolculuklar yapmış, nihayet kendi memleketine dönerek orada vefat etmiştir.⁸ Kelâm ilmini Ebu'l-Kâsım el-Ensârî (ö. 512/1118) ve Ebû Nasr b. el-Kuşeyrî'den (ö. 514/1120) öğrenmiştir.⁹ Horasanda iken *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserini yazmış ve Sultan Sencer'in (ö. 552/1157) veziri Muzaffer el-Mervezi'ye (ö. 530/1135) ithaf etmiştir.¹⁰ *el-Milel*, dinler ve felsefe tarihi alanında tarafsız gözle yazılmış bir eserdir. Bu yapıt, Orta Çağ İslam dünyasında gayr-i İslâmî inanç ve ideolojiler hakkında objektif bilgi sunması bakımından son derece önemlidir. O, Tirmiz'de Nakibü'l-eşraf Ali b. Ca'fer el-Müsevi'nin (ö. 550/1155) himayesinde *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm* ve *Musâra'atü'l-felâsife* eserlerini telif etmiştir.¹¹ *Nihâyetü'l-ikdâm*, *el-Milel*'den sonra yazılmış önemli bir kelâm eseridir. Bu eser, yirmi bölümden oluşup kelâmın bütün konularını ihtiva

⁴ en-Nisâ 4/176.

⁵ Bk. Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016).

⁶ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fîl-mu'cem'il-kebir*, thk. Münire Râcî Sâlim (Bağdat: y.y., 1975), 2/160-162; Ömer Faruk Harman, "Şehristânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/467.

⁷ Hayreddin b. Mahmûd ez-Zirikli, *el-A'lâm kâmusü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebin ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 6/215.

⁸ Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yâkût el-Hamevî, *Mucemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 3/377.

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-alâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 2000), 37/328.

¹⁰ Harman, "Şehristânî", 38/467.

¹¹ Halil Çurak, *Abdülkerîm Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 29-30.

etmektedir.¹² *Musâra'atü'l-felâsife* adlı eserinde Şehristâni, İbn Sînâ'ya ait felsefî eserleri analiz ederek katılmadığı çeşitli görüşlerine itiraz etmektedir.¹³ Şehristâni'nin günümüze ulaşan bir diğer önemli eseri de *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ebrâr* isimli tefsir çalışmasıdır. Bu eser, ulûmu'l-Kur'ân hakkında bir mukaddime ile Fâtîha ve Bakara surelerinin tefsirlerinden oluşmaktadır.¹⁴ Eş'arî mezhebine mensup çok yönlü bir âlim olan Şehristâni, Bağdat'ta halka yönelik vaazlarının yanı sıra Nizâmiyye Medreselerinde tedaris faaliyetlerinde de bulunmuştur.¹⁵ Şehristâni, felsefî yetkinlik ve ilmi derinlik sergileyerek felsefî kelâm yöntemini Gazzâlî'den sonra başarıyla temsil etmiştir.¹⁶ Ayrıca bilimsel objektiflik ilkesine sıkı sıkıya bağlı kalarak Orta Çağ İslam dünyasının en seçkin dinler ve felsefe tarihçisi olarak kabul görmüştür.¹⁷ Şehristâni, *el-Milel* başta olmak üzere bilimum eserlerinde karşıt din ve mezheplerin görüşlerini tarafsız ve çarpıtmadan aktardığı için çeşitli ithamlara maruz kalmıştır. Genel anlamda felsefeye olan rağbeti, akılcı tutumu, meselelere objektif yaklaşımı ve Ehl-i Beyt sevgisi; mülhîd ya da İsmâîli/Bâtınî olarak etiketlenmesine neden olmuştur.¹⁸ Şehristâni, 548/1153 yılında Şaban ayının sonlarına doğru Şehristân'da vefat etmiştir.¹⁹

Kur'an'da, Tanrı'nın teklîğine ilişkin ileri sürülen deliller ve Müslümanların erken dönemlerden itibaren karşılaştıkları politeist inanç grupları, Kelâm bilginlerini Tanrı'nın teklîğini aklî deliller aracılığıyla savunma ve kanıtlama hususlarında harekete geçirmiştir. İradelerin

¹² Bk. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristâni, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm* (Kâhire: Mektebû's-Sekâfe ed-Diniyye, 2009).

¹³ Bk. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristâni, *Musâra'atü'l-felâsife*, thk. Süheyr Muhammed Muhtar (Kahire, Matbaatü'l-Ceblâvi, 1967).

¹⁴ Bk. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristâni, *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ebrâr*, thk. Muhammed Ali Âzerşeb (Tahran: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât li't-Türâs el-Mahtût, 2008).

¹⁵ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdr, 1978), 4/273-75; Yâkût el-Hamevî, *Mucemü'l-büldân*, 3/377.

¹⁶ Ziriklî, *el-Alâm kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn*, 6/215.

¹⁷ Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristâni, *Milel ve Nihal, Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 17.

¹⁸ Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmin-Nübelâ* (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1996), 20/286-89; Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/3; Şehristâni, *Musara'atü'l-felâsife*, 17.

¹⁹ Zehebî, *Siyerü A'lâmin-Nübelâ*, 20/289.

çatışmasını referans alan burhân-ı temânu` ve iradelerin birleşme ve kesişmesine atıf yapan burhân-ı tevârüd, Tanrı'nın tekliğine ilişkin ileri sürülen en meşhur kanıtlardır. Şehristânî, söz konusu kanıtları kendine has yöntemiyle tahlil ve müdafaa ettikten sonra varsayılan ilahların alternatif evrenler hakkında tasarrufta bulunmaları ve ilahlardan birinin tasarrufta bulunup diğerinin pasif kalması ihtimallerini analiz eden burhân-ı istiğnâyı ortaya atmakta ve bunu da etkili tevhid kanıtı olarak nitelendirmektedir. Burhân-ı istiğnâ, Şehristânî tarafından geliştirilip sistemleştirilen özgün bir isbât-ı vâhid yöntemi olarak önem kazanmaktadır. Halil Çurak'a ait *Abdülkerîm Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri* adlı doktora tezi²⁰ spesifik bir konuyu değil de Şehristânî'nin genel kelâmî görüşlerini incelemesinin doğal sonucu olarak, Şehristânî'nin bu konudaki görüşlerini özetle betimlemekte, Şehristânî'nin tevhid kanıtlarının özgün yönlerini detaylıca analiz etmemektedir. Biz de bu alandaki boşluğu doldurmak adına söz konusu tezin aksine Şehristânî'nin tevhid kanıtlarının özgün yönlerini ortaya koymaya çalıştık. Çalışmamızda yöntemsel olarak burhân-ı temânu` ve burhân-ı tevârüd hakkındaki fikri-tarihi arka plan ve tartışmalar kelâm bilginleri nezdinde karşılaştırmalı olarak incelendikten sonra bu kanıtlara ilişkin Şehristânî'nin tutumu ve Tanrı'nın tekliğine ilişkin özgün yaklaşımı analiz edilecektir.²¹

1. Tevhîd Kavramı

Şehristânî, tevhîd meselesini, politeist inanç mensuplarına bir antitez mâhiyetinde kaleme almaktadır. O, bu meseleye, vahdâniyet/teklik kavramını anarak ve vâhid/tek kavramının anlamını analiz ederek girizgâh yapmak gerektiğini ifade etmektedir. Ehl-i Sünnet âlimleri vâhid kavramını, "Herhangi bir yönden bölümü ve ortaklığı kabul etmeyen şey." olarak tanımlamaktadırlar. Bu tanımdan yola çıkarak Tanrı; bölümsüz olması nedeniyle zâtı bakımından, benzersiz

²⁰ Çurak, *Abdülkerîm Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri*, 215-220.

²¹ Konuyla ilgili belli başlı çalışmalar için bk. Ali Akay, "Muslihuddîn el-Lârî'nin "Burhânu't-Temânu" İle İlgili Bir Risalesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2005); İsmail Şık, "Burhan-ı Temanu'ya Elestirel Bir Yaklaşım", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Temmuz-Aralık 2010); Halil Çurak, *Abdülkerîm Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017); Ekrem Sefa Gül, "Burhân-ı Temânuun Kesinliği Problemi", *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019); Nazif Muhtaroglu, "Tanrı'nın Tekliğine Dair Tartışmalar", *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020); Muhammet Mazlum, *Kirmânî'nin Burhân-ı Temânu` Konusundaki Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Şeyma Nur Direk, *Ebü'l-Muîn en-Nesefî'de Burhân-ı Temânü'* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

olması nedeniyle sıfatları bakımından, ortaksız olması nedeniyle de fiilleri bakımından tek kabul edilmektedir.²² Şehristâni, Tanrı'nın vahdâniyet sıfatını üç kategoride incelemektedir: Bölünme ve parçalanmayı kabul etmeyen zâtî teklik, benzerliği kabul etmeyen niteliksel teklik ve yaratma sıfatında ortaklık kabul etmeyen fiili teklik. Nitekim Tanrı, sayısal bakımdan değil, çokluk vasfının zıttı olan teklik anlamında özsel, niteliksel ve eylemsel bakımdan tektir.²³ Zira sayısal anlamda teklik, diğer sayılarla müşterek olmayı ve çokluğu çağrıştırmaktadır. Oysaki bunlar, ulûhiyete aykırıdır.²⁴

Filozoflara göre, zorunlu varlığın niceliksel ve mantıksal bileşenlerden oluşması mümkün değildir. O, yalnızca her bakımdan tek olarak tasavvur edilebilir. Her biri varlığı zorunlu olan iki mevcut gerçekleşemez. Bu nedenle Şehristâni'ye göre, filozoflar, ilahi sıfatları çeşitli şekillerde Allah'a isnat etseler de aslında reddederler. Mu'tezile de Allah'ın tekliği ve sıfatları konusunda ana hatlarıyla filozoflara paralel düşünmektedir.²⁵ Filozoflar ve Mu'tezile, Tanrı'nın tekliğini muhafaza etmek ve O'nu yaratıklara özgü niteliklerden tenzih etmek amacıyla sübûti değil, selbî ya da izâfi sıfatları benimsemişlerdir. Filozoflara göre, Tanrı, her bakımdan tek olmalıdır. Tanrı, gerçek anlamda tektir. O'nun eşi, benzeri, zıttı ve ortağı yoktur; cüzlerden mürekkep değildir. O, tasavvur edilmesi bakımından da tektir. Nitekim mantıksal cinsi, türü ve ayrımı yoktur.²⁶ Filozoflar, Tanrı'nın tekliğine hâlel getirebileceği kaygısıyla, Tanrı'nın zâtına ekli ya da Tanrı'nın zâtıyla kâim müstakil ve olumlu sıfatların varlığını kabul etmemişlerdir. Çoğu Mu'tezile mensupları da Allah'ın zâtı ile *hayy*,

²² Şehristâni, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, 85.

²³ Şehristâni, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, 85.

²⁴ Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ekber* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârif el-Osmâniyye, 1979), 1-2; İbn Sinâ, Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali, *Kitâbu's-şifâ*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 2/324-26; Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristâni, "Zorunlu Varlığın Birliği", çev. Aygün Akyol – Aytekin Özel, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2007), 157-170. Mevdâni, *Şerhu'l-Akâide et-Tahâviyye*, thk. Abdüsselâm b. Abdülhâdi Şennâr (Beyrut: Dâru İbn Abdilhâdi, 2005), 31.

²⁵ Şehristâni, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, 85.

²⁶ Bk. Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk el-Kindî, *Risâle fî vahdâniyyeti'llâhi ve tenâhi cirmi'l-âlem*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 294-305; Ebû Nasr el-Fârâbi et-Türkî, *Uyûnü'l-mesâil*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 118-119; Ebû Ali İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, çev. Ali Durusoy – Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 464-75; a.mlf., *er-Risâletü'l-arşîyye*, çev. Alparslan Açıkgenç – M. Hayri Kırbaçoğlu (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 46.

zâtı ile *âlim*, zâtı ile *kâdir*, zâtı ile *semî* ve zâtı ile *basîr* olduğunu ifade etmişlerdir. O'nun *hayat*, *ilim*, *kudret*, *sem* ve *basar* gibi sübûtî sıfatlara sahip olmadığını savunmuşlardır. Onlar, Tanrı'nın zâtına ekli sıfatların kabulü halinde Müslümanların da Hıristiyanlar ya da diğer politeist inanç mensupları gibi tevhid çizgisinden sapabileceği endişesiyle Allah'ın sıfatları konusunda menfi bir tavır sergilemişlerdir. Nitekim Vâsıl b. Atâ da bu meyanda "Kim ki kadim bir mana veya sıfatın varlığını kabul ederse iki ilahın varlığını kabul etmiş olur." demiştir.²⁷ Mu'tezile, kıdem sıfatını Tanrı'ya ait en hususi nitelik olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla onlara göre, Tanrı'nın zâtı dışında kadim varlıkları (kadim ilahi sıfatlar) kabul etmek, (taaddüd-i kudemâ) Tanrı ile birlikte birden çok kadim varlığın olmasına neden olacaktır.²⁸ O halde söz gelimi, Tanrı, zâtıyla aynı olan ilim sıfatıyla âlimdir ki bu sıfat, Tanrı'nın cehaletten arı ve soyut olduğu anlamına gelmektedir. İlahi sıfatların zâta indirgendiği, zâta ekli ya da zât ile kâim, müstakil ve olumlu sıfatların reddedildiği söz konusu anlayış, filozoflar ve Mu'tezile'nin yanı sıra Hâriciler, Mürciiler, kimi Zeydî ve Şiîler tarafından da benimsenmektedir.²⁹ Şehristânî, filozoflar ve Mu'tezile'nin tenzih kaygısıyla ilahi sıfatları oldukları gibi değil de yorumlayarak kabul ettiklerini zikretse de onların yorumda aşırılık göstererek ilahi sıfatları dolaylı yoldan inkâr ettiklerini (nefiy) ya da işlevsizleştirdiklerini (ta'til) ileri sürmüştür.³⁰

Şehristânî, aynı tanrısal hususiyetlere sahip iki ilahın imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, Seneviler, iki ilah ortaya atsalar da her birinin aynı yetkinliğe sahip olduklarını iddia etmemektedirler. Filozoflar, akıl ve nefsin ezeli, hareketlerin sermedi/daimi olduğunu savunsalar da illet ile ma'lûl eşdeğer görmemektedirler. Sâbiiler, rûhâniler ve heyâkilin evreni yönettiğine ve ezeli olduklarına inanıp bunları rab ve ilah olarak adlandırmalarına rağmen âlemlerin Rabbi'ne denk tutmamaktadırlar. Oysaki Kur'an'da, ilahların çatışma durumu, Allah'tan başkaca ve bağımsız bir yaratıcı ortaya koyma şartına bağlanmaktadır: "O'nunla beraber hiçbir ilâh da yoktur. Aksi takdirde her ilâh kendi yarattığını alıp sevk ve idare

²⁷ Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/40-43.

²⁸ Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 208-212, 292-295.

²⁹ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfü'l-musallin*, çev. Ömer Aydın – Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 676-689; Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 149-153.

³⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm*, 85-86.

ederdi...”³¹ Bu ayete istinaden Eş’arî, Tanrı’ya şirk koşulamayacak en hususi ilahi vasfı, yoktan yaratma kudreti olarak saptamaktadır. Dolayısıyla yaratma kudretinde Tanrı’ya şirk koşanlar birden çok ilaha inanmış olurlar.³² Şehristânî de birden çok ilah iddia etme ya da şirk kavramını, yaratma kudretinde Tanrı’ya ortak koşma ya da her yönden birbirine denk ve aynı yetkilere sahip tanrılar ortaya koyma şeklinde tanımlamaktadır. O, söz konusu ayete referansla gerçek anlamda şirkin, Tanrı’nın en hususi vasfı olan yaratma kudretine ortak koşmakla gerçekleşebileceğini iddia etmektedir. Eş’arî ve Şehristânî’nin bu yaklaşımlarında Kâdir-i Mutlak Tanrı tasavvuru ve Tanrı’nın yaratma kudreti merkezi konumda yer almaktadır.³³ Söz konusu ayet, her ne kadar doğrudan, birbirine denk ilahların mevcut olamayacağını deklare etse de makalede tartışılacağı gibi dolaylı yoldan, bütün politeist tasavvurları reddetmektedir.

2. Burhân-ı Temânu` ve Burhân-ı Tevârüd

Kur’an’ın en çok önemseddiği konuların başında tevhid gelmesi ve Müslümanların çok tanrılı kültürlerle karşılaşması, Kuran’dan ilham alarak tevhidi akli yöntemlerle de kanıtlama hususunda kelmacıları teşvik etmiştir. Tevhidin önemini salık veren birçok ayet³⁴ bulunmakla birlikte Enbiya: 22’de ifade edilen “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu. Demek ki arşın rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir.” ayeti tevhidi kanıtlamada başlıca esin kaynağı olmuştur. Mezkûr ayete istinaden geliştirilen tevhid kanıtlarının başında burhan-ı temânu` gelmektedir. Analitik kesinlik ifade eden burhan ve çatışma anlamına gelen temânu` kelimelerinin terkiibinden oluşan burhân-ı temânu`, varsayılan birden çok ilahın aynı nesne üzerindeki irade çatışmasına gönderme yapmaktadır.

³¹ el-Mu’minûn 23/91.

³² Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fi’l-ilmî’l-kelem*, 85-86; Mehmet Keskin, *İmam Eş’arî ve Eş’arîlik* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2013), 277.

³³ Eş’ariyye’nin kudret ve yaratma merkezli Tanrı tasarımı için bk. Ebü’l Hasan el-Eş’arî, *el-Lüma’ fi’r-red alâ ehli’z-zeyg ve’l-bida’* (Londra: Matbaatu Mısır, 1955), 18-31; Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Füreke, *Mücerredü makâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfe ed-Diniyye, 2005), 36-38; Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *Kitâbu Temhîdi’l-evâil ve telhîsu’d-delâil*, thk. İmâduddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü’l-Kütüb es-Sakâfiyye, 1987), 41-47.

³⁴ Tevhidle ilgili ayetler için bk. el-İsrâ 17/42; el-Mü’minûn 23/91; er-Ra’d 13/16.

Burhân-ı temânu`yu erken dönemlerde Eş`arî (ö. 324/935-36) ve Mâtürîdî`de (ö. 333/944) görmekteyiz. Eş`arî`ye göre iki ilahın yönetimi muhkem ve muntazam olamaz. Böyle bir durumda ya her ikisinin ya da birinin aciz olması gerekir. Zira iki ilahtan biri bir kişiyi yaratmayı, diğeryise öldürmeyi dilediğinde ya her ikisinin ya da birinin dileği gerçekleşebilir. Her ikisinin dileği aynı anda gerçekleşemez. Aksi halde iki zıttın içtimaı gerekir. Bu durumda her ikisi de aciz olur. Birinin dileği gerçekleşse bu kez de dileği gerçekleşmeyen aciz olur. Aciz olan ilah ya da kadîm olamaz. O halde evrenin yaratıcısı tektir. *“Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu. Demek ki arşın rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir.”*³⁵ ayeti de bu gerçeği desteklemektedir.³⁶ Mâtürîdî`ye göre, birden çok ilah olsaydı evren mevcut olamazdı. Zira birinin olumsuzlamayı, yaratmayı ya da sürdürmeyi dilediği bir şeyi diğeri olumsuzlamayı, yok etmeyi ya da sonlandırmayı dileyebilir. Nitekim yöneticilerin adeti bu şekilde cereyan etmektedir. Her yönetici, başkalarına galip gelerek kendi hükmünü uygulamayı arzular.³⁷

Mu`tezilî âlim Kādî Abdülcebbar da (ö. 415/1025) Tanrı’nın tekliğini kanıtlayabilmek amacıyla burhân-ı temânu`ya başvurur. Şöyle ki, Allah’la birlikte ikinci bir kadîm varlık bulunsaydı eşdeğer olurlardı. Zira zâtî bir nitelik olması bakımından kıdem sıfatında ortak olan varlıklar diğeri sıfatlarda da ortak olurlar. Dolayısıyla Allah’ın bizzât kâdir olması nedeniyle diğeri kadîm varlığın da bizzât kâdir olması gerekir. O halde bizzât kâdir varlıklardan biri bir cismin hareketini, diğeryise sükûnunu dilediğinde ya her ikisinin ya da birinin dileği gerçekleşmeyecek. Her iki durum da ilahların engellenmiş, cismânî ve aciz varlıklar olmasını gerektirir ki bu muhaldir.³⁸ Ayrıca Kādî Abdülcebbar, Ebû Hâşim el-Cübbâi`ye (ö. 321/933) göre iki ilah mevcut olsaydı irade çatışmasının ortaya çıkacağını, bu nedenle de iki ilahın geçersiz olduğunu aktarmaktadır.³⁹

Şehristânî ise burhân-ı temânu`yu şöyle tasarlar:

³⁵ el-Enbiyâ 21/22.

³⁶ Eş`arî, *Kitâbü’l-Lüma`*, 21.

³⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 102-103.

³⁸ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/449.

³⁹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl* (Mısır: ed-Dâru’l-Mısriyye, 1965), 4/244.

1. Varsayılan iki ilahtan biri, bir cismin hareketini; diğeri de durağanlığını eşzamanlı olarak irade etmeleri durumunda üç sonuçtan biriyle karşılaşırız.

2. Birinci sonuç, her iki ilahın iradesi tecelli edecek ve aynı uzay-zamanda hareket ve durağanlık çelişecek.

3. İkinci sonuç, hiçbir ilahın iradesi tecelli etmeyecek ve tanrıların acizliği ile çelişik durumların aynı anda ortadan kalkması gerekecek. Oysaki çelişik durumlar, ontolojik bakımdan aynı zaman ve mekânda birleşemeyecekleri gibi beraberce ortadan da kalkamaz. Yani apriorik olarak iki çelişik durumdan biri var, diğeri yok olmak durumundadır.

4. Üçüncü sonuç, yalnızca bir ilahın iradesi tecelli edecek ve diğeri ilah yenilmiş, engellenmiş ya da bir şeye icbar edilmiş olacak. Bu da tanrının mutlak hâkimiyetine aykırı bir durumdur. Nitekim Allah, Kur'an'da şöyle buyurmaktadır: *“O'nunla beraber başka bir tanrı da yoktur; aksi takdirde her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o tanrılardan biri diğerine galip gelmeye çalışırdı.”*⁴⁰

Şehristânî, burhân-ı temânu'yu varsayılan ilahların çatışma imkânı üzerine inşa etmektedir. Onun tasarımı fiili bir irade çatışması ya da gerekliliği söz konusu değildir. Klasik argümantasyonun aksine onun burhân-ı temânu'ya itiraz olarak yönelebilecek anlaşma imkân ve ihtimallerini de göz önünde bulundurduğunu ifade edebiliriz. Varsayılan ilahların çatışmayıp anlaşmaya varmaları halinde ne gibi mahzurların baş göstereceği ise burhân-ı tevârüd ile cevaplandırılmaktadır. Nitekim varsayılan iki ilahın irade çatışmasının yanı sıra irade birleşme ve kesişmesi de imkânsız sonuçlara yol açmaktadır.

Şehristânî, burhân-ı tevârüdü de şöyle tasarlar:

1. Varsayılan iki ilahın irade birleşme ve kesişmesi halinde ya icat/varlığa getirme eyleminde ortak olurlar.

2. İcat, ortaklık kabul etmez. Zira bir ve aynı fiilin yalnızca bir ve aynı faili olabileceği gibi ilahlık ortaklığa engeldir.

3. Ya da icat konusunda biri taayyün edecek/belirginleşecek.

4. Yalnız birinin icat etmesi durumunda icat eden ilah, diğeri ise yenilmiş ve alt edilmiş bir varlığa evrilir ki bu durum, ilahlığa aykırıdır.⁴¹

⁴⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, 85-86; el-Mü'minün 23/91.

⁴¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, 86.

Burhân-ı temânu`ya itiraz olarak yöneltile eleştirilerin başında ilahların anlaşma imkân ve ihtimali gelmektedir.⁴² Bu nedenle Şehristânî, varsayılan ilahların çatışmalarının yanı sıra anlaşmalarının da onto-teolojik problemlere neden olacağını göstermek ve burhân-ı temânu`yu takviye ederek Tanrı'nın tekliğini rasyonel yöntemlerle kanıtlayabilmek amacıyla burhân-ı tevârüdü ileri sürmektedir. Burhân-ı temânu` iradelerin çatışmasını, burhân-ı tevârüd ise iradelerin birleşme ve kesişmesini esas alması bakımından farklı değerlendirilse de her iki kanıt, varsayılan ilahların bir ve aynı nesne hakkındaki tasarruflarını ele alması bakımından ortak kabul edilmektedir. Bu durumda, varsayılan ilahların alternatif evrenlerde ya da bağımsız konularda tasarrufta bulunmaları ve yalnızca ilahlardan birinin tasarrufta bulunup diğerinin pasif kalması ihtimalleri gündeme gelmektedir. Şehristânî, bu ihtimalleri de burhân-ı istiğnâ bünyesinde çürütmeye çalışacaktır.

3. Burhân-ı Temânu` Eleştiri ve Savunusu

Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), tevhidi aklen değil, naklen kanıtlayabileceğimizi iddia ederek birden çok tanrının varlığına imkân tanıdığı gerekçesiyle Ebû Hâşim'i tekfir etmektedir. Nesefî, bu isnadıyla ilgili Ebû Hâşim'e ait başlıca iki gerekçe zikretmektedir. Birincisi, burhân-ı temânu`da varsayılan ilahlar gerçekten ilah olamayacak niteliktedir. Zira iki ilahtan her ikisinin de kâdir yahut birinin kâdir diğerinin de aciz olması imkânsızdır. Nitekim Tanrı, zulüm ve yalan gibi ona yakışmayacak şeylere kâdir olmaktan ve acizlikten münezzehtir. İkincisi ise irade maluma, malum da mevcuda aykırı olamaz. Sonuç itibarıyla, varsayılan ilahların iradeleri mevcutla uyumlu olarak çatışamaz.⁴³ Oysaki bize ulaşan ve yukarıda aktardığımız Mu`tezilî kaynaklar, Ebû Hâşim'in (ö. 321/933) burhân-ı temânu` ile istidlalde bulunduğunu göstermektedir. Buna göre, Ebû Hâşim'in de Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi burhân-ı temânu`ya eleştirel yaklaşması nedeniyle tekfir edildiğini ifade edebiliriz.

Teftâzânî'ye göre vâcibü'l-vücüd niteliği yalnızca tek zâta yüklenebileceği için Tanrı tektir. O, birçok kelâm bilgininin "*Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu.*"⁴⁴ ayetine istinaden Tanrı'nın tekliğini burhân-ı temânu` ile ispat ettiklerini ifade etmektedir. Teftâzânî, burhân-ı

⁴² Bk. Burhân-ı temânu`ya yönelik eleştirilerin detayı için bk. Şık, "Burhan-ı Temanü'ya Eleştirel Bir Yaklaşım", 32-39.

⁴³ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/115-116.

⁴⁴ Enbiyâ 21/22.

temânu`yu şöyle tasvir etmektedir: İki ilah olsaydı aralarında bir çatışma mümkün olurdu. Nitekim ilahların biri Zeyd'in hareketini diğeri de durağanlığını dileyebilirdi. Bu durumda ya her ikisinin de iradesi gerçekleşir ki bu, muhal olan zıtların içtimaı demektir. Ya da yalnızca birinin iradesi gerçekleşir ki bu da iradesi gerçekleşmeyen ilahın yetersizliği anlamına gelir. Sonuç itibarıyla her iki ihtimal de geçersizdir. Teftâzânî, söz konusu çatışmanın "mümkün" olduğunu belirterek kanıtı yöneltilebilecek üç itiraza mahal kalmayacağını ifade etmektedir. Bu itirazlar; çatışma olmadan anlaşmanın imkânı, muhal bir neticeye vardığı için çatışmanın imkânsızlığı ve tek ilahın zıt iradelerde bulunamayacağı gibi iki ilahın da zıt iradelerde bulunamayacağıdır. Şu kadar var ki, Teftâzânî`ye göre söz konusu ayet ve ona istinaden ileri sürülen burhân-ı temânu` ikna edici niteliktedir. Zira ayette bahsedilen sebep-sonuç arasındaki gereklilik ilişkisi, hatâbi delillere uygun olarak salt âdete dayanmaktadır. Adet ise birden çok yöneticinin varlığı durumunda çatışma ve üstün gelme mücadelesini öngörmektedir. Aksi takdirde ittifak etme imkânları nedeniyle yöneticilerin çokluğu, evrensel düzenin bozulmasını gerektirmez. Ayrıca tek ilahın varlığı durumunda bile evrensel düzenin bozulma imkânı vardır. Nitekim kıyamette evrensel düzenin bozulacağı haber verilmektedir.⁴⁵

Kirmânî (ö. H. VIII. asrın son yarısı ile IX. asrın ilk yarısı), Teftâzânî'nin bu söylemleri nedeniyle tevhid prensibini aklen ve naklen inkâr ettiğini iddia etmektedir. O, söz konusu kurguda ilahların ittifak etme imkânlarını varsaydığı için aklen, "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu." ayetini ikna edici nitelikte kabul ettiği için de naklen tevhidi inkâr etmekle suçlanmaktadır. Kirmânî'ye göre Teftâzânî'nin bu çıkarımı, Tanrı'nın tekliğini açıklayan müteaddit ayetleri ve metafizik konularda aklın bilgi değeri konusundaki icmâyı yok saymaktır. Kirmânî, bu konuda çok katı bir tavır sergileyerek Teftâzânî gibi düşünen sıradan Müslüman, âlim ve bunu kabul edip itiraz etmeyen talebelerin tamamını tekfir etmektedir. Kirmânî'nin bu meseledeki temel dayanağı Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin burhân-ı temânu`ya eleştirel yaklaşması nedeniyle Ebû Hâşim el-Cübbâî'yi tekfir etmesidir. O da Nesefî'yi örnek alarak burhân-ı temânu` hakkındaki eleştirel yaklaşımı nedeniyle Teftâzânî'yi tekfir etmektedir.⁴⁶ Oysaki spesifik bir ayetin ve ona istinaden ileri sürülen bir kanıtın doğruluğunu kesin

⁴⁵ Sa`deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid en-Nesefiyye* (Dımaşk: Mektebetü Dari'd-Dakkâk, 2007), 61-62.

⁴⁶ Muhammet Mazlum, *Kirmânî'nin Burhân-ı Temânu` Konusundaki Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 60-83.

değil, hitap ettiği kitleleri de göz önüne alarak geneli ikna edebilecek nitelikte değerlendirmek, epistemolojik bir nüansı ifade etmekte olup aklen ve naklen tevhîdi inkâr etmekle alakası olmayan açık bir manipülasyonu ve mantıksal hatayı deruhte etmektedir. Zira belirli bir ayet ya da kanıtın epistemolojik değerini analiz etmekle tevhîdin aklen ve naklen kanıtlanamayacağını iddia etmek bambaşka şeylerdir. Aksine “*Vâcibü'l-vücûd niteliği yalnızca tek zâta yüklenebileceği için Tanrı tektir.*” önermesinde bulunarak Teftâzânî, Tanrı'nın tekliğini filozofların akli yöntemleriyle kanıtlamayı tercih etmektedir. Filozoflara göre, iki vâcip varlık olsaydı vücûb sıfatında ortak olacakları için temâyüz edebilecek ek bir şeye ihtiyaç duyarlardı ki bu durum, vâcip varlığın zâtında ontolojik bakımdan imkânsız olan terkibe neden olurdu.⁴⁷ Dolayısıyla Kirmânî'nin Teftâzânî ve onun bu görüşünü benimseyenler hakkındaki ağır ithamları mantıksal ve epistemolojik zeminden yoksun olumsuz bir genellemeyi yansıtmaktadır.

Teftâzânî'nin öğrencisi, Alâuddin el-Buhârî (ö. 841/1438), hocasını eleştiren çağdaşlarına karşı onu savunmaktadır. Buhârî, savunmasını Gazzâlî'den bir iktibasla temellendirmektedir. Gazzâlî'ye göre,

“Allah'ın varlığı ve birliğine yönelik ileri sürülen deliller, kalbin tedavi edildiği ilaçlar mesabesinde. Doktor uzman olmayıp ilaçları bünyeye göre reçete etmezse ilaçların zararı faydasından çok olur. Delillerle doğru yola sevk etmek de böyledir. Deliller, akılların idrakiyle mütenasip olmazsa delillerin akaide verdiği zarar faydasından çok olur. Dolayısıyla herkesi aynı metotla doğruya sevk edemeyiz. İştme ya da taklit yoluyla tasdik eden bir müminin akidesi ortaya koyduğu delile göre şekillenmez. Nitekim Hz. Peygamber, Araplarla münasebetinde tasdikten başka bir şey istememiş ve imanın taklit ya da burhân yoluyla gerçekleşmesi arasında ayırım yapmamıştır. Kısmî bir zekâyâ sahip olup kesinlik ifade eden akli burhânları anlayamayan şüpheli onlara göre geçerli olan mümkün merteye ikna edici kelimeler ile tedavi etmek gerekir. Onlar, idrakten aciz oldukları burhânî deliller ile tedavi edilemezler. Nitekim sıradan işlerden soyutlanmış akıl nuruyla hidayete ermek, Allah'ın sadece sayılı kullarına mahsus kıldığı bir durumdur. Halkın çoğunda kusur ve cehalet hâkimdir. Yarasa güneşin ışığını görmediği gibi onlar da akli burhanları idrak edemezler. Gül ko-

⁴⁷ Muhammed Abdülaziz el-Ferhârî, *en-Nibrâs şerhu Şerhi'l-Akâid* (İstanbul: Âsitâne Kitabevi, ts.), 101.

*kusu pislik böceğini rahatsız ettiği gibi onlar da aklı burhânlardan zarar görürler. Hatâbî⁴⁸ kelamla yetinmeyen zeki kimseye ise burhânî deliller getirmek gerekir.*⁴⁹

Bu pasajlar ışığında, Alâuddin el-Buhârî, Tanrı'nın varlığını ve birliğini tasdikle sorumlu olmanın genel ve özel herkesi kapsadığını ifade etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, geneli burhânî delilleri anlamaktan aciz olan müşrikleri İslam'a davetle görevlendirildi. Bunlara yalnızca alıştıkları ve kesin sandıkları gündelik, hatâbî deliller fayda sağlar. Bu nedenle Kur'an, âlimlerin işaret yoluyla anlayabildikleri burhânî delillere de ibare yoluyla herkese hitap eden/hatâbî delillere de şamildir. "Hiçbir yaş ve kuru yok ki apaçık bir kitapta bulunmasın"⁵⁰ ayeti bu durumu desteklemektedir. "Yerde ve gökte ilahlar olmuş olsaydı bunlar bozukluğa uğradı" ayeti, ibare ve işaret anlamlarıyla Tanrı'nın tekliği hususunda hem iknâî hem de burhânî delil hüviyetindedir.⁵¹ Buhârî, bu açılımıyla tarafları uzlaştırmaya çalışmaktadır. Böylece o, bir yandan ayet ve ona istinaden ileri sürülen burhân-ı temânu`yu takviye etmekte; diğer yandan hocası, Teftâzânî'yi müdafaa etmektedir. Fakat Buhârî'nin bu tavrı analitik değil, apolojik görünmektedir. Zira Teftâzânî, burhân-ı temânu`ya "imkân" kaydını ekleyerek birtakım itirazları bertaraf ettiğini iddia etse de nihai olarak burhân-ı temânu`yu eleştiriden varestede görmekte, bilfiil eleştirmektedir.

Şehristânî burhân-ı temânu`ya yönelik şöyle bir itirazı analiz etmektedir: İki ilahtan birinin bir cismi hareket ettirme diğerinin de teskin etme iradesine dayanan çatışma varsayımı tasavvur edilemez. Zira irade ilme, ilim de maluma tabidir. Söz gelimi, malum olan şey, hareket olursa iradenin de hareket doğrultusunda tecelli etmesi gerekir. Dolayısıyla ilim hakkında bir çatışma söz konusu olmayınca iradelerin çatışması da mümkün olmaz. Oysaki burhân-ı temânu`

⁴⁸ Zarurî bilgi ifade eden kesin aklı delilleri (burhan) anlamaktan âciz olan halk kitlelerini ikna etmek amacıyla kurulan hatâbî kıyaslar, insanların çoğunluğu veya bir bölümü tarafından kabul edilen hükümlere ve söylediklerinin doğru olduğu düşünülen âlimlerle müşhidlerin sözlerine dayanan öncüllerden oluşur. Ömer Yusuf Şevki Yavuz, "Hatâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/443.

⁴⁹ Ebü Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd* (Kahire: Dâru'l-Basâir, 2009) 81-93.

⁵⁰ el-En`âm 6/59.

⁵¹ İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere fî'l-akâidi'l-münciye fî'l-âhire*, thk. Salahuddin el-Himsî (Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2009), 119-124; Abdülganî el-Guneymî el-Meydânî, *Şerhu'l-Akîdet'i-Tahâviyye*, thk. Abdüsselam b. Abdülhadi Şennâr (Beyrut: Dâru İbn Abdülhâdî, 2005), 32-36.

ilahi iradelerin çatışma varsayımına dayanmaktadır. Bu çatışma, mümkün olmayınca burhân-ı temânu` da geçersiz olmaktadır.⁵²

Bu itirazda, “İlim maluma tabidir.” ilkesi temele alınarak maluma bağlı olarak ilimde, ilme bağlı olarak da iradede çatışma olamayacağı ileri sürülmektedir. Zira malum ve muhakkak olan şey çelişemeyeceği için zincirleme olarak ilim ve iradenin de çelişemeyeceği vurgulanmaktadır. İtiraz sahiplerine göre, nihayetinde irade çatışması söz konusu olmayınca ilahi iradelerin çatışma varsayımına dayanan burhân-ı temânu` da geçerliliğini yitirir.

“Cidâr üzre feres nakşını nakkâş,

O sûret üzre olduğun kılar fâş.”⁵³

beyitlerinde tasvir edildiği gibi, ilim, malumun suretinin âlimde meydana gelmesi şeklinde tanımlanır. Dolayısıyla ilim, her hâlükârda maluma muvafık ve tabidir. Aksi takdirde ilmin yerini cehalet alır. Ezeli ilim, insanların özgür iradeleriyle yapacakları tercihlere paralel olmak durumundadır. Nitekim sorumlu olabilmek için eylemlerimizi belirleyen ilke, ezeli ilim değil, özgür irademiz olmalıdır. İlahi ilim, bize göre olmuş ve olacak her şeyi kuşattığı için insanların özgür iradeleriyle tercih edecekleri hidayet ve dalaleti de tazammun eder. Bu nedenle kelim bilgileri “İlim maluma tabidir.” ilkesini vaz etmişlerdir.⁵⁴

Burhân-ı temânu` savunucuları söz konusu itiraza şöyle cevap vermektedir: Hareket ve sükûn mümkün varlıklardır. Bunları gerçekleştirmeye yönelik kudret elverişli olursa iradelerin çatışması da aklen mümkün olur. Varsayımsal şeyler gerçek gibi değerlendirilir. Zira gerçek anlamda gerekli olan her şey varsayımsal anlamda da gereklidir. İlim, aklen mümkün bir şeyin imkân vasfını ortadan kaldırmaz. Zira malumun aksi de ontolojik bakımdan mümkündür.⁵⁵

Burhân-ı temânu` savunucuları, ilmin maluma uyumundan ziyade, kendinde mümkün olup olmadığına odaklanmaktadır. Onlara göre, güç yetirilebilir ve aklen tasavvur edilebilir her şey mümkün kategorisine girmektedir. İmkân, hakikatin hükmünü aldığı için mümkün olan iradeler, çatışması muhakkak bir durum gibi kabul edilmektedir. Oysaki akıl, birçok imkân ve ihtimal sunmasına karşın; dış dünya, belirli bir hakikati temsil etmektedir. Bu nedenle mümkün

⁵² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, 88-89.

⁵³ Abdüllatif Harpûti, *Tenkîhu'l-keâm fî akâidi ehli'l-İslâm*, Haz. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 181.

⁵⁴ Abdüllatif Harpûti, *Tenkîhu'l-keâmi* 181-182.

⁵⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, 88-89.

ve hakiki varlıkların özdeşleştirilmesi onto-epistemolojik bakımdan sorun teşkil etmektedir. Zira dış dünyada gerçekleşen her hakiki varlık, aklen mümkün varlık olsa da her aklen mümkün varlık dış dünyada gerçekleşen hakiki varlık değildir. Zira varlık ile mâhiyet arasındaki ilişkiden üç farklı kategori ortaya çıkmaktadır: Varlık ile mâhiyetin asla ayrılmadığı, varlığın mâhiyet için zâtî ve lüzûmî bir gereklilik olarak tezahür ettiği kategori, “bizzât vacip” olarak adlandırılmaktadır. Vacip varlığın mâhiyeti hârici varlığı gerektirmektedir. Varlık ile mâhiyetin ayrılabilirdiği, varlığın mâhiyet için ârızî bir nitelik olarak değerlendirildiği kategori ise “mümkün” olarak adlandırılmaktadır. Mümkün varlığın mâhiyeti, ne mevcut ne de ma`dûm olmayı gerektirmekte, bilakis her iki tarafa da eşit mesafede bulunmaktadır. Varlık ile mâhiyetin çeliştiği kategori ise mümteni` olarak adlandırılmaktadır. Mümteni` varlığın mâhiyeti mevcut olmamayı tabir-i diğerle ma`dûm ya da menfî olmayı gerektirmektedir.⁵⁶

Şehristânî ise burhân-ı temânu`ya yöneltilen söz konusu itiraza kendine özgü şu cevabı vermektedir: Varsayılan ilahların biri, bir cismi kendi irade ve kudretiyle hareket ettirdiğini bildiği vakit diğeri, bu durumu kendi irade ve kudretiyle ya da başkasının irade ve kudretiyle gerçekleştirmiş olarak bilir. Kendi irade ve kudretiyle gerçekleştirmiş olarak bilirse vakianın hilafına bilgi yani cehalet meydana gelir. Başkasının irade ve kudretiyle gerçekleştirdiğini bilirse bu durumda da kendisi değil, başkası bilen, dileyen ve güç yetiren ilah olur. Dolayısıyla o, atıl ve tek niteliği başkasının eylemini bilmek olan bir varlığa evrilir. Başkasının eylemini irade etmek ve yine başkasının eylemine güç yetirmek, imkânsız bir varsayımdır. Zira en özel anlamlarıyla irade tahsis etmek, kudret de icat etmek demektir. Dolayısıyla başkasının eylemine taalluk ettikleri takdirde irade ve kudret, en özel anlamlarını ve hakikatlerini kaybeder.⁵⁷

Şehristânî bu cevabında, ilim konusunda çatışmanın cehaleti, birleşme ve kesişmenin ise acziyeti gerektireceğini açıklayarak ilim odaklı bir çatışma olsun ya da olmasın her hâlükârda iki ilâh varsayımının imkânsız sonuçlara yol açacağını çıkarsamaktadır. “*Müstakil iki illetin şahsî bir ma`lûlû olamaz.*” ilkesinden hareketle Şehristânî,

⁵⁶ Akli hükümler için bk. Nasiruddin et-Tûsî, “Kavâidü’l-akâid”, *Telhisu’l-Muhasal bi-Inzûmâm-i Resâil u Fevâid-i Kelâmî*, Haz. Abdullah Nûrânî (Tahrân: Müessesesi-i Mutâlaât-ı İslâmî, 1359), 437-438; Kâdî Beydâvî, *Tavâliu’l-envâr min metâliu’l-enzâr*, çev. İlyas Çelebi – Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 64-72; Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü’l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif (Riyad: y.y., 1990), 123-131.

⁵⁷ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fi ilmi’l-keâm*, 89.

ilimlerin birleşme ve kesişmesi durumunda, iki ilahtan birinin gerçek fail, diğerininse âtil ve pasif olacağını belirtmektedir. Zira şahsî bir ma`lûlün birden çok illeti olamaz. Aksi takdirde şahsî ma`lûlün her bir illet nedeniyle zorunlu olarak var olması gerekir. Bu durumda da ya hâsılı tahsil yani gereksiz bir şekilde tekrarlanan eylem ya da varsayılan ilahlardan birinin etkisiz kalması gerekecektir ki her iki sonuç da ulûhiyete aykırıdır.⁵⁸ Netice olarak varsayılan iki ilahın maluma göre ya da aksi halde şekillenen iradeleri yine, yeniden imkânsız sonuçlara yol açmaktadır.

Şehristânî, söz konusu itiraza ilişkin kendine özgü cevabını teorik olarak da temellendirmeyi amaçlayarak Tanrı'nın eylemselliği (fâiliyyet) ya da yaratma sürecini şu şekilde tasvir etmektedir: Tanrı, bir şeyi zaman-mekân gibi belirli bağıntularıyla bilir (ilim), bilgisi gereğince diler (irade) ve dileği gereğince de kudretiyle yaratır (icat). Bununla beraber Tanrı'nın zâtında ya da söz konusu sıfatlarında hiçbir değişiklik meydana gelmez. Tanrı'nın mücib bizzât olmasını gerektirmeseydi şeyler, neredeyse zorunlu olarak var olurdu. Oysaki akıl, şeylerin mümkün olduklarını zorunlu olarak bilir. Özleri bakımından mümkün varlıklar, ilim, irade ve kudret sıfatlarına sahip bir zâta dayanmak durumundadır. Her biri kendi ilim, irade ve kudretiyle yaratıcı, zât ve sıfatları her bakımdan ortak ve tam yetkili iki ilah varsaymamız halinde ilahların eylemselliğinde çatışma vuku bulur. İki ilahtan birinin yetki devrinde bulunduğunu varsaymamız halinde ise yetki veren artık kul, yetkilendirilen ise gerçek ilah olur. İlahların yetki paylaşımında bulunmaları halinde ise bunların bir yönden müstağni diğer yönden muhtaç ve bilfiil eksik, bilkuvve tam olmaları gerekir. Dolayısıyla ilim, irade ve kudret bakımından eşit derecede yetkin iki ilahın mevcudiyeti tasavvur edilemez. İşte bu nedenle hal-i hazırdaki düzen veya eser tek Tanrı'nın kanıtıdır.⁵⁹

Şehristânî, Tanrı'nın eylemselliği ya da yaratma süreci konusunda, ilim-irade-kudret silsilesinin neredeyse zorunlu bir şekilde şeylerin varlığını gerektirdiğini vurgulamaktadır. O, bu durumu yalnızca Allah'ı tenzih amacıyla zorunluluk olarak adlandırmamaktadır. Zira mücib bizzât kavramı, filozoflar tarafından Tanrı'ya isnat edilse de kelâmcılar tarafından Tanrı'ya yakıştırılmamaktadır. Filozoflar, Tanrı'yu ilk neden/illet-i ulâ, evreni ise nedenli/ma`lûl olarak nitelendirmiş ve evreni de Tanrı gibi zamansal bakımdan kadîm olarak değerlendirmişlerdir. Tanrı'dan başka kadîm varlık tanımayan ve adeta kîdem ile ulûhiyet niteliklerini özdeşleştiren kelâmcılar ise filozofların

⁵⁸ Müstakil iki illetin şahsî bir ma`lûle etkisine ilişkin bk. Necmüddin el-Kâtibi el-Gazvîni, *Hikmetü'l-ayn*, thk. ve çev. Salih Aydın, Ed. Ali Durusoy (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 110-112.

⁵⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, 89-90.

bu inancına temel oluşturan sudur teorisine ve heyula-suret dikotomisine karşı çıkararak cevher-araz metafiziğini benimsemiş ve evrenin zamansal bakımdan da hâdis olduğunu iddia etmişlerdir. Tanrı'nın zorunlu olarak yaratması ve evrenin kıdem niteliğine sahip olması, kelamcıların fâil-i muhtâr ve kâdir-i mutlak Tanrı tasavvurları ve yoktan yaratma teorileriyle çelişmektedir.⁶⁰ Bu işleyişe göre, varsayılan ilahlar arasında bir çatışma olağandır. Çatışmanın önüne geçecek bir yetki paylaşımı ise imkânsızdır. Zira bu durumda da bir yönüyle muhtaç ve bilfiil eksik bir varlık ortaya çıkar ki ihtiyaç ve eksiklik ulûhiyete yakışmaz.

Şehristânî, burhân-ı temânu` eleştirilerinin temel nedenini, bu kanıtın derinlikli ve incelikli bir şekilde bilinmemesine bağlamaktadır. Bu nedenle de o, burhân-ı temânu` hakkında iki özgün tasarım ortaya koymaktadır:

Birinci Tasarım: Duyulur evrenin varlığı, bilen, dileyen ve güç yetiren tek Tanrı'nın varlığına delalet etmektedir. İkinci bir Tanrı varsayılırsa; ya onun varlığına ilişkin özel bir delil gerekecek ya da onun varlığına delil olmadığı gibi yokluğuna da delil olmadığı iddia edilerek mevcut kabul edilecek. Birinci olasılıkta, varsayılan ikinci tanrının varlığına ilişkin delil niteliğinde başka evrenler bulunursa her iki ilah da kusurlu sayılır. İkinci olasılıkta ise varsayılan ikinci tanrı da birincisi gibi yaratıklarını bilen, yaratmayı dileyen ve yaratmaya güç yetiren olmalıdır. Zira yaratmaya güç yetirmemesi yaratmayı dilememesine, yaratmayı dilememesi de yarattığını bilmemesine neden olacaktır. Eşdeğer iki ilah varsayabilmemiz için her iki ilahın da aynı şeyleri bilmesi, dilemesi ve güç yetirmesi gereklidir. Aksi takdirde denk olamazlar. Oysaki hikâye, bunun tam aksidir. İlâveten, aleyhinde delil bulunmayan bir şeyi varsaymak, yalnızca akli bir itibardır. Salt akli ve zihni itibarla ilah ispat edilemez.⁶¹

Birinci olasılıkta, her iki ilahın da kusurlu sayılmalarının nedeni, tam manasıyla müstağni olamamalarıdır. Nitekim gerçekten ve tam manada müstağni olmak, kendi dışındaki her şeyin ona muhtaç olması demektir. Oysaki bu senaryoda her iki ilah, kendi yaratıklarını da alıp bir kenara çekilecek ve yekdiğerine asla muhtaç olmayacaktır. Hâsılı bu delilde, ikinci ilahın varsayılması halinde tam manasıyla müstağni olamayacakları için her ikisinin de ilahlığa yakışmayacak derecede kusurlu sayılacakları ya da ikinci ilahın birinci ilahla aynı

⁶⁰ Detaylı bilgi için bk. Mehmed Emin Üsküdarî, *Telhisu tehafütü'l-hukemâ*, thk. ve çev. Kâmuran Gökdağ (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 86-106, 110-126.

⁶¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, 91-92.

niteliklere sahip olmaması nedeniyle denk sayılamayacakları anlatılmaktadır.

İkinci Tasarım: Birden çok ilahın varsayılması halinde ilahlar, ya belirli bir sayıda duracak ya da sonsuza dek çoğalacaktır. İlahlar, belirli bir sayıda durursa sınırlı bir sayıya tahsis edilmiş olacaktır. Bu durumda ilahların sayısını sınırlandıran bir tahsis ediciye ihtiyaç ortaya çıkar. Nitekim sayısal anlamda nicelikle alansal anlamda niceliğin farkı yoktur. Nasıl ki tasvir edilmiş kütleli boyut, bir tasvir ediciye ihtiyaç duyuyorsa; belirli sınır ve ölçüdeki sayılar da bir takdir ve tahsis ediciye gereksinim duyar. İlahlar belirli bir sayıda durmaz, sonsuza dek çoğalırsa varlığı diğer ilahlarla kısıtlanmış namütenahi tanrılar silsilesi ortaya çıkar ki bu durum, teolojik bakımdan imkânsızdır.⁶²

Bu tasarımda da “tahsis bi-lâ muhassis” olgusunun yani bir belirleyici olmadan belirlemenin imkânsız olduğu vurgulanarak ve cisimlerin sonlu ve sınırlı olduklarını kanıtlamak için ileri sürülen hâsır (kısıt) yöntemi tercih edilerek Tanrı'nın tekliği ispata çalışılmaktadır. Kelâm bilginleri, aritmetik-geometrik hesaplamalar ve matematiksel aksiyomlar aracılığıyla evreni oluşturan cisimlerin sonlu, sınırlı ve hâdis; onu tercih ve tahsis eden yaratıcının da kadim olduğunu kanıtlamaktadırlar. Burhân-ı müsâmete, burhân-ı süllemî, burhân-ı tatbik, burhân- tursî gibi deliller, özünde iki hâsır (kısıtlayıcı) arasında mahsûr (kısıtlı) olan evrensel boyutların sonsuz olamayacağını, bu nedenle de sonsuz bir takdir ediciye ihtiyaç duyacaklarını öngörmektedir.⁶³

4. Burhân-ı İstiğnâ

Birden çok ilah varsayılması halinde muhtemel ya da muhakkak bir irade çatışması imkânsız sonuçlara yol açmaktaydı. Birden çok ilahın bir yetki krizine neden olacağını savan burhân-ı temânu`ya yöneltilen en ciddi eleştiri, ilahların ittifak ve uzlaşma ihtimalleriydi. Nitekim bu durumda bir irade çatışması meydana gelmeyecek ve gözlemlenen düzenin aksine bir kaos ya da yokluk ortamı da söz konusu olmayacaktı. İttifak imkân ve ihtimali eleştirilerini bertaraf etmek için burhân-ı tevârüd geliştirildi. Buna göre, yalnızca ilahi iradelerin çatışması değil, birleşme ve kesişmesi de imkânsız sonuçlara yol açmaktaydı. Şöyle ki, ilahi iradelerin birleşme ve kesişmesi halinde ya müstakil illetlerin şahsî bir ma`lûlû beraberce meydana getirmeleri

⁶² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, 92.

⁶³ Evrensel boyutların sınırlılığı için bk. Tarık Tanrıbilir, *Şemsüddin es-Semerkandî'de Varlık ve Bilgi* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2022), 132-139; Osman Demir, “Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 23 (2010), 128-141.

gibi ontolojik bir açmaz ya da tanrılardan birinin işlevsiz kalması gibi teolojik bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla varsayılan ilahların bir ve aynı nesne hakkındaki tasarrufları iradeler, ister çatışsın isterse de kesişsin imkânsız sonuçlara yol açmaktadır. O halde, varsayılan ilahların alternatif evrenlerde tasarrufta bulunmaları ve yalnızca ilahlardan birinin tasarrufta bulunup diğerinin pasif kalması durumlarında ne gibi sakıncalar ortaya çıkabilir? sorusu gündeme geldi. Şehristânî, bu şüpheleri de ortadan kaldıracak amacıyla burhân-ı istiğnâyı ileri sürmüştü, hatta Tanrı'nın tekliğini ispat noktasında en etkili kanıtın burhân-ı istiğnâ olduğunu iddia etmiştir. Bu yönüyle burhân-ı istiğnâ, önceki kelâm bilginlerinin aksine, Şehristânî tarafından geliştirilip sistemleştirilen özgün bir isbât-ı vâhid yöntemi olarak önem kazanmaktadır.

Varsayılan iki ilahın irade ve kudret sıfatlarının farklı ve muhtelif şeylere ilişmesi ve her ilahın kendi yarattıklarını alıp bir kenara çekilmesi durumu da imkânsız sonuçlara yol açmaktadır. Zira ilahların birbirinden müstağni olmaları, aslında birbirine muhtaç ve mağlup olmaları anlamına gelmektedir. Nitekim istiğna, bir tür üstün gelmedir ve üstünlükte başkasını alt etme ve baskın gelme/galebe söz konusudur.⁶⁴

Şehristânî, bu kanıtında varsayılan iki ilahın irade ve kudret sıfatlarının çatışması ya da kesişmesinden kat'a'n-nazar, bağımsız nesnelere dileyip yaratarak bir kenara çekilmeleri, rekabet ya da husumet gözetmemeleri durumunda bile onto-teolojik problemlerin ortaya çıkacağını öngörmektedir. Nitekim bu durumda baş gösterecek olan istiğna hali, tanrısalığın tabiatına aykırıdır. Zira tanrılık, kimsenin ondan müstağni olmamasını ve herkesin ona ihtiyaç duymasını gerektirir.

Şehristânî, Tanrı'nın tekliğine delalet bakımından burhân-ı istiğnâyı diğer kanıtlardan daha etkili olarak değerlendirmektedir. O, bu kanıtın etkinliğine ilişkin başlıca üç gerekçe ileri sürmektedir:

Birinci Gerekçe: Her bakımdan birbirinden müstağni iki tanrı varsayıldığında, ihtiyaç duyulmayan/müstağnâ anhü tanrı mutlak anlamda müstağni olamaz. Zira mutlak anlamda müstağni olmak, kendisine ihtiyaç duyulmayı gerektirir. Bu durumda tanrıların her biri, kendisine ihtiyaç duyulmayan/müstağna anhü olup mutlak istiğna halinden aciz ve diğer tanrıya muhtaç olur. Dolayısıyla birbirinden mutlak surette müstağni iki tanrı tasavvur edilemez. “Allah,

⁶⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, 86-87.

*her bakımdan sınırsız zengindir, siz ise fakirsiniz.*⁶⁵ ayeti de bu durumu desteklemektedir.⁶⁶

Birinci gerekçe, alternatif evrenlerde ya da farklı nesnelere birbirinden bağımsız, aynı ya da farklı tasarruflarda bulunan ilahların aslında yoksunlaştırılmış duruma indirgeneceğini ifade etmektedir. Nitekim tanrısallık, mutlak istîğnâyı, o da hiçbir şeyin tanrıdan azade olmaması ve her konuda ona ihtiyaç duyulmasını gerekli kılmaktadır.

İkinci Gerekçe: Varsayılan iki tanrının zâtî sıfatları aynı ya da farklı olabilir. Zâtî sıfatların farklı olması durumunda iki ilah muhal olur. Zira tanrı, zâtî sıfatlarıyla mahlûkattan ayrışır ve diğerinin aksine sadece bu sıfatlara sahip olan zât tanrı kabul edilebilir. Zâtî sıfatların aynı olması takdirinde söz konusu iki tanrının ayrışması mümkün olmaz. Zira zâtî bakımdan aynı olan şeyler hakikatte de ayrışır. Dolayısıyla aynı şeyler, yalnızca zaman, mekân ve konum gibi zâta ekli niteliklerle ayrışır. Oysaki bu nitelikler ulûhiyete aykırıdır. Söz gelimi, birbirinin aynı iki siyah renk ya da iki cevher zâtlarıyla değil, zaman, mekân ve konum gibi zâta ekli nitelikleriyle ayrışır. Bu nedenle ulûhiyette aynılık tasavvur edilemez. “*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.*”⁶⁷ ayeti de bu durumu desteklemektedir.⁶⁸

İkinci gerekçeye göre, varsayılan ilahların zâtî nitelikleri aynı olursa hakikatte tek zâttan bahsedilmiş olacağı gibi; farklı olması halinde ise yalnızca ilahi zâta sahip olan, tanrı kabul edilebilecektir. Netice itibarıyla varsayılan ilahların alternatif evrenler ya da muhtelif nesnelere, birbirinden bağımsız, aynı ya da farklı tasarruflarda bulunmaları Tanrı'nın teklîği sonucunu değiştirmeyecektir.

Üçüncü Gerekçe: Tanrıyı kanıtlamanın tek yolu O'nun eserlerine başvurmaktır. Zira O'nu hislerimizle duyumsayamayız. Evrende müşahede ettiğimiz cümle eser, zâtî bakımından mümkün yapısıyla Tanrı'ya delalet etmektedir. Nitekim varlık ve yokluk taraflarına eşit mesafede bulunan mümkün mâhiyetlerin varlık tarafları belirginleştiği vakit bir tercih edici ispat etmek durumundayız. Mümkün mâhiyet ve onun belirginleşmesi, bağımsız iki tercih ediciye delalet etmez. Zira tek başına ve bağımsız irade edemeyen zât, ilah olamaz. Tanrı tarafından varlığa tahsis edilmesi nedeniyle mümkün mâhiyetin varlık tarafı belirginleşti. Tanrı, tek başına ve bağımsız irade ettiği gibi müstakil olarak tercih edici olduğunu da (ilim sıfatıyla) bildi. Başka bir tercih edici daha varsayılsaydı ve bu da tercih ve irade hususunda

⁶⁵ Muhammed 47/39.

⁶⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, 87.

⁶⁷ eş-Şûrâ 42/53.

⁶⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, 87-88.

Tanrı'ya ortak olsaydı ilim, irade ve kudret sıfatlarında müstakil olma vasfı ortadan kalkardı. Söz konusu başka bir tercih edici tercih ve irade hususunda Tanrı'ya ortak olmasaydı yine ilim, irade ve kudret sıfatlarında müstakil olma vasfı ortadan kalkar ve Tanrı'nın ilmi başka bir tercih ve irade ediciye taalluk ederdi. Tanrı'nın ilmi bir başkasının tercih ve iradesine taalluk ettiği vakit kendi tercih ve iradesi imkânsız olur. Zira malumun hilafı, muhalin vukuu kabul edilmektedir. Yani malum olan bir başkasının iradesi, hilaf-ı malum olan Tanrı'nın iradesini imkânsız kılar. Bu durumda ilme bağlı olarak Tanrı'nın iradesi de başkası tarafından arzu ve temenni edilmiş olur. Bu varsayımların tamamı, Allah'ın bütün sıfatlarına noksanlık ilişti-ren ve O'nu başkalarına muhtaç eden sonuçlara yol açmaktadır.⁶⁹

Üçüncü gerekçeye göre, evrenin mümkün bir varlık olduğu ve varlığının tercih ve tahsis edilmesi nedeniyle de harici ve aşkın bir tercih ediciye ihtiyaç duyduğu ifade edilmektedir. Zira imkân, varlığı da yokluğu da olanaklı, her iki tarafa da eşit mesafede bulunan varlık durumuna işaret etmektedir. İmkân vafında, varlık ya da yokluk yönüyle bir zorunluluk ya da imkânsızlık söz konusu değildir. Dolayısıyla mümkün mevcudun varlığını yokluğuna tercih edecek ve onu varlığa tahsis edecek bir tercih ediciye ihtiyaç vardır. Aksi takdirde tercih bi-lâ müraccih yani tercih edici olmaksızın tercih gibi muhal bir durum ortaya çıkar. Varlığı kendinden olmayan söz konusu mümkün mevcudun en nihayetinde varlığı kendinden olan zorunlu bir varlığa dayanması gerekir ki o da Tanrı'dır. Aksi takdirde mantıksal açıdan geçersiz olan sonsuza kadar geriye gidiş/teselsül meydana gelir.⁷⁰ Bu gerekçede, yaratma konusunda Tanrı'nın yegâne tercih edici olmaması takdirinde gerçek anlamda tercih edici olamayacağı vurgulanmaktadır. Nitekim başka bir tercih edicinin varsayılması halinde Tanrı'nın ilmi ona taalluk edecek ve ilme bağlı olarak irade ve kudret de başka bir ilahi otorite tanıyacak ve Tanrı'nın sıfatlarında müstakil ve yegâne olma özelliği zarar görecektir. Oysaki mutlak müstağni bir varlık olarak Tanrı'nın otorite paylaşmaması ve herkesçe ihtiyaç duyulan zât olması ontolojik bir gerekliliktir.

⁶⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm*, 88.

⁷⁰ Bk. Sa'düddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998), 1/492-495.

Sonuç

Şehristânî, Tanrı'yı basit bir varlık olarak zâtı bakımından, eşsiz bir varlık olarak sıfatları bakımından ve yegâne yaratıcı olarak da fiilleri bakımından tek ve biricik kabul etmektedir. O, Tanrı'nın tekliğini koruma refleksiyle filozoflar ve Mu'tezile'nin ilahi sıfatları zâta indirgeme girişimlerini aşırı yorum ve inkâr olarak değerlendirmektedir. Şehristânî, Eş'arî gibi Tanrı'nın en özel vasfını "yaratma kudreti" olarak nitelendirmekte ve hakiki anlamda şirkin yaratma kudretine ortak koşmakla gerçekleşeceğini savunmaktadır.

Şehristânî, Tanrı'nın tekliğini kanıtlamak amacıyla nakli delillerin yanı sıra akli delillere de başvurmaktadır. O, burhân-ı temânu'yu varsayılan ilahların olası irade çatışması üzerine inşa etmektedir. Onun tasarımında, fiili bir irade çatışması ya da çatışma gerekliliği söz konusu değildir. Klasik argümantasyonun aksine, onun burhân-ı temânu'ya itiraz olarak yöneltilen ilahların uzlaşma imkân ve ihtimalini de dikkate aldığını ifade edebiliriz. Varsayılan ilahların uzlaşmaları durumunda ne gibi mahzurların ortaya çıkacağı ise burhân-ı tevârüd ile cevaplandırılmaktadır. Nitekim varsayılan ilahlarla ilgili bir irade çatışmasının yanı sıra irade birleşme ve kesişmesi de imkânsız sonuçlara neden olmaktadır. Şehristânî, burhân-ı temânu'ya yönelik eleştirileri cevaplandırarak kanıtın eksik ya da kusurlu görülen yönlerini tahkim etmeye çalışmaktadır. Hem burhân-ı temânu` hem de burhân-ı tevârüd, varsayılan ilahların bir ve aynı nesne/evren üzerindeki tasarruflarını esas almaktadır.

Varsayılan ilahların alternatif evrenlerde ya da bağımsız konularda, aynı ya da farklı tasarruflarda bulunmaları ve yalnızca ilahlardan birinin tasarruflarda bulunup diğerinin pasif kalması ihtimalleri ise burhân-ı istiğnâ bünyesinde ele alınmaktadır: Şehristânî, varsayılan ilahların irade sıfatlarının çatışma ya da kesişmesinden kat'a'n-nazar, bağımsız evrenleri dileyip yaratarak bir kenara çekilmeleri ve yalnızca ilahlardan birinin tasarruflarda bulunup diğerinin atıl kalması durumlarında da onto-teolojik problemlerin ortaya çıkacağını öngörmektedir. Nitekim bu durumda oluşacak bir istiğna hali, tanrısallığın tabiatına aykırıdır. Zira ulûhiyet makamı, kimsenin ondan müstağni olmamasını ve herkesin ona ihtiyaç duymasını gerektirmektedir. Burhân-ı istiğnâ, Şehristânî tarafından geliştirilip sistemleştirilen özgün bir isbât-ı vâhid yöntemi olarak önem kazanmaktadır. O, burhân-ı istiğnâyı Tanrı'nın tekliğine delalet bakımından en etkili kanıt olarak nitelendirmektedir. Öneri olarak ise Şehristânî sonrası kelâm bilginlerinin burhân-ı istiğnâ konusundaki yaklaşımları, etkileşimleri ve katkılarının müstakil bir araştırma konusu olarak çalışılabileceği kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Abdüllatif Harpûti. *Tenkîhu'l-kelâm fi akâidi ehli'l-İslâm*. Haz. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- Akay, Ali. "Muslihuddîn el-Lârî'nin "Burhânu't-Temânu" İle İlgili Bir Risalesi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2005), 147-171.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbu Temhîdi'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*. thk. İmâduddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütüb es-Sakâfiyye, 1987.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Mu`cemü't-ta`rifât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2004.
- Çurak, Halil. *Abdülkerîm Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Demir, Osman. "Kelâm'da Teselsül İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risalesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 23 (2010), 117-142.
- Direk, Şeyma Nur. Ebû'l-Muîn en-Nesefî'de Burhân-ı Temânü'. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Ebû Hanîfe. *el-Fıkhu'l-ekber*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârif el-Osmâniyye, 1979.
- Ebu'l-Muîn en-Nesefî. *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. Londra: Matbaatu Mısır, 1955.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. çev. Ömer Aydın – Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Uyûnü'l-mesâil*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Ferhârî, Muhammed Abdülaziz. *en-Nibrâs şerhu Şerhi'l-Akâid*. İstanbul: Âsitâne Kitabevi, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-İtikâd*. Kahire: Dâru'l-Basâir, 2009.
- Gül, Ekrem Sefa. "Burhân-ı Temânuun Kesinliği Problemi". *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019), 377-416.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût. *Mu`cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- Harman, Ömer Faruk. "Şehristânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/467. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdr, 1978.
- İbn Ebî Şerîf. *el-Müsâmere bi-Şerhi'l-Müsâyere fî'l-akâidi'l-münciye fî'l-âhire*. thk. Salahuddin el-Hımsî. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2009.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 2005.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbihât*. çev. Ali Durusoy – Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbn Sînâ. *er-Risâletü'l-arşîyye*. çev. Alparslan Açıkgenç – M. Hayri Kırbaoğlu. Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-şifâ*. çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Kâdî Abdülcabbâr. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. Mısır: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1965.
- Kâdî Abdülcabbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kâdî Beydâvî. *Tavâliu'l-envâr min metâliu'l-enzâr*. çev. İlyas Çelebi – Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Keskin, Mehmet. *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2013.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. *Risâle fî vahdâniyyeti'llâhi ve tenâhî cirmi'l-âlem*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Mazlum, Muhammed. *Kirmâni'nin Burhân-ı Temânu` Konusundaki Görüşleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Mehmed Emîn Üsküdâri. *Telhîsu tehâfütü'l-hukemâ*. thk. ve çev. Kâmuran Gökdağ. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Meydâni, Abdülgani el-Guneymî. *Şerhu'l-Akîde et-Tahâviyye*. thk. Abdüsselâm b. Abdülhâdî Şennâr. Beyrut: Dâru İbn Abdilhâdî, 2005.
- Muhtaroglu, Nazif. “Tanrı'nın Tekliğine Dair Tartışmalar”. *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020).
- Nasîruddin et-Tûsî. “Kavâidü'l-akâid”. *Telhîsu'l-Muhassal bi-İnzâm-i Resâil u Fevâid-i Kelâmî*. Haz. Abdullah Nûrânî. Tahran: Müessese-i Mutâlaât-ı İslâmî, 1359.

- Necmüddin el-Kâtibî el-Gazvîni. Hikmetü'l-ayn. thk. ve çev. Salih Aydın. Ed. Ali Durusoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Özler, Mevlüt *İslam Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *et-Tahbîr fil-mu'cem'il-kebir*. thk. Münîre Râcî Sâlim. Bağdat: y.y., 1975.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelem*. Kâhire: Mektebü's-Sekâfe ed-Diniyye, 2009.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ibrâr*. thk. Muhammed Ali Âzerşeb. Tahran: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât li't-Türâs el-Mahtût, 2008.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *Musara'atü'l-felâsife*. thk. Süheyr Muhammed Muhtar. Kahire, Matbaatü'l-Ceblâvî, 1967.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. "Zorunlu Varlığın Birliği". çev. Aygün Akyol – Aytekin Özel. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2007), 157-170.
- Şemseddin es-Semerkandî. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif. Riyad: y.y., 1990.
- Şık, İsmail. "Burhan-ı Temanu"ya Elestirel Bir Yaklaşım". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Temmuz-Aralık 2010), 17-44.
- Tanrıbilir, Tarık. *Şemsüddin es-Semerkandî'de Varlık ve Bilgi*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2022.
- Teftâzânî, Sa`deddin. *Şerhu'l-Akâid en-Nesefiyye*. Dimaşk: Mektebetü Dari'd-Dakkâk, 2007.
- Teftâzânî, Sa`deddin. *Şerhu'l-Makâsid*. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsûatu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. Lübnan: Mektebetü Lübnân en-Nâşirûn, 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Hatâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/443. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyerü A'lâmin-Nübelâ*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1996.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 2000.

Ziriklî, Hayreddin b. Mahmûd. *el-Alâm kâmûsü terâcim li-eşheri'ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Extended Summary

The fact that tawhîd is one of the most important issues in Islam and that Muslims encountered polytheistic cultures motivated theologians to prove tawhîd through rational methods inspired by the Qurân. Al-Shahrastânî analyzes God's attribute of waḥdâniyya in three categories: Essential unity that does not accept division and fragmentation, attributive unity that does not accept similarity, and efficient unity that does not accept a partner in the attribute of creation. Although Al-Shahrastânî takes into account that the philosophers and the Mu'tazilite accepted the divine attributes not as they were, but by interpreting them, he predicts that they indirectly denied or neutralized the divine attributes by going to extremes in interpretation. Al-Shahrastânî defines the act of assuming many gods or polytheism as making partners with God in the power of creation or as having gods who are equal to each other in every way and have the same authority. He argues that polytheism in the true meaning can be realized by taking partners in God's most special attribute, the power of creation.

Al-Shahrastânî explains the main reason for the criticism of burhân al-tamânu` as the lack of a deep and refined knowledge of this proof. For this reason, he puts forward two original designs about burhân al-tamânu':

First Design: The existence of the sensible universe proves the existence of one God who knows, wills and is all-powerful. If a second God is assumed, either a special proof of his existence will be required, or he will be accepted as existing, claiming that there is no proof for his non-existence, just as there is no proof for his existence. This argument suggests that if a second god were to be assumed, they would both be considered unworthy of divinity because they could not be fully self-sufficient, or they could not be considered equal because the second god does not possess the same qualities as the first god.

Second Design: Assuming many gods, they will either stop at a certain number or will multiply forever. If the gods stop at a certain number, they will be allocated to a limited number. In this case, there is a need for an allocator that limits the number of deities. If the gods do not stop at a certain number, but multiply infinitely, we would

have an infinite god whose existence is limited to other gods, which is theologically impossible.

Al-Shahrastānī builds the burhān al-tamānu` on the prediction of the conflict of wills of the assumed gods. In his design, there is no de facto conflict of will or necessity of conflict. Contrary to the classical argumentation, we can state that he also takes into account the possibilities and probabilities of agreement that may be addressed as an objection to burhān al-tamānu`. What disadvantages would occur if the assumed gods did not conflict but came to an agreement is answered with burhān al-tawārud. Indeed, not only do the attributes of will and power of the two assumed gods conflict, but also their union or intersection leads to impossible results. One of the main criticisms of burhān al-tamānu` is the possibility and probability of agreement between the gods. For this reason, Al-Shahrastānī introduces burhān al-tawārud in order to show that not only the conflict but also the agreement of the assumed gods would cause onto-theological problems and to prove God's uniqueness rationally by supporting burhān al-tamānu`. Burhān al-tamānu` and burhān al-tawārud are arguments that are common in one aspect and different in another. Where they differ is that burhān al-tamānu` is based on the conflict of wills, while burhān al-tawārud is based on the union and intersection of wills. What they have in common is that the assumed gods in both proofs have authority over one and the same object or subject. What remains is the possibility that the assumed gods act independently of each other in alternate universes, and that the other god has no will at all. Al-Shahrastānī, in contrast to burhān al-tamānu` and burhān al-tawārud, will deal with the possibilities of the assumed gods' authority over alternate universes and the other god's lack of will within the framework of burhān al-istignā

In the case of multiple gods, a possible or actual conflict of wills would lead to impossible consequences. The most serious criticism of burhān al-tamānu`, which argued that multiple gods would cause a crisis of authority, was the possibility of their agreement and consensus. As a matter of fact, in this case, there would be no conflict of wills and, contrary to the observed order, there would be no chaos or non-existence. In order to eliminate criticism of the possibility and probability of agreement, burhān al-tawārud was developed. Accordingly, not only the conflict of divine wills, but also their union and intersection led to impossible consequences. That is to say, if the divine wills unite and intersect, either an ontological dilemma arises, such as the co-creation of a special causal factor by independent causes, or a theological paradox arises, such as the dysfunction of one of the gods. Therefore, the wills of the assumed gods over one

and the same object, whether they conflict or intersect, lead to impossible results. The question then arose, “what would be the implications if the assumed gods were active in alternate universes, or if the other god or gods were not active?”. In order to eliminate this doubt, al-Shahrastānī put forward burhān al-istignā and even claimed that burhān al-istignā is the most effective proof of God's uniqueness. In this respect, it gains importance as an original method of isbāt al-Wahid developed and systematized by al-Shahrastānī. In this proof, al-Shahrastānī predicts that onto-theological problems would arise even if the two assumed gods were to step aside by willing and creating other objects and not to pursue rivalry or hostility. Indeed, the state of self-denial that would arise in this case is against the nature of divinity. For divinity requires that no one should be without it and that everyone needs it.

Sünnete Farklı Yaklaşımlar ve Bu Yaklaşımlar Üzerine Bazı Tenkitler (Hanefî Mezhebi Fıkıh Eserleri Özelinde)*

Different Approaches to the Sunnah and Some Reactions to These Methods (With Particular Reference to the Hanafi Fiqh Works)

Sinan ERDİM**

Öz

Fıkıh kitaplarında mezheplerin kullandıkları sünnet kavramında bir kargaşanın varlığından söz etmek mümkündür. Bunun sebepleri arasında mezheplerin sünnet anlayışlarının birbirinden farklı olması, fikhî kavramların henüz oturmamış olması ve mezheplerin hadîslere yaklaşım tarzlarının birbirinden farklı olması gibi birçok etkeni saymak mümkündür. Bu bağlamda Hanefî mezhebince sahâbe uygulamaları da sünnet kabul edildiği için bu mezhebin kaynak kitaplarında herhangi bir eylem için sünnet ifadesi kullanıldığı zaman sünnetin kaynağı Hz. Peygamber veya sahâbe olabilmektedir. Kimi zaman bazı eylemler için kullandıkları sünnet ifadesinin kaynağının belirsiz olması da mümkündür. Bu duruma Hanefî mezhebinde abdeste başlarken niyet edilmesinin sünnet sayılması örnek olarak verilebilir. Ancak herhangi bir rivâyette bu

Abstract

It is possible to speak of chaos in the madhab's usage of the term "sunnah" in fiqh books. We can enumerate among the reasons for this, the difference in the understanding of the Sunnah from each other and the non-determination of the legal terminology and the method of approach to the hadiths of the Prophet. In this context, due to that the Hanafis consider the applications of the Companions as the Sunnah, when an act is considered Sunnah in the literature of said sect, the source of the sunnah could either be Prophet Muhammad or the Companions. Sometimes when they use the word Sunnah in some applications, its resource is unknown. The matter that the intention at the beginning of ablution is accepted as Sunnah at the Hanafis can be given as an example. But it is

* Bu makale Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 10-11 Haziran 2021 tarihlerinde düzenlenen Gıias Uluslararası Günümüzde İslami İlimler Algısı Sempozyumu I "Sünnet Algısı" sempozyumunda bildiri olarak sunulan ancak sadece özeti yayımlanan çalışmanın genişletilmiş halidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Kastamonu, Türkiye / serdim@kastamonu.edu.tr/ http://orcid.org/0000-0003-2564-5027

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
06.11.2023	28.06.2024	30.06.2024
DOI	10.18403/emakalat.1386627	

eylemin Hz. Peygamber'e veya sahâbeye nisbet edildiğine rastlamak mümkün değildir. Aynı şekilde bu kaynaklarda abdest almaya eûzu-besmele ile başlamak da sünnet olarak ifade edilmiştir. Ancak bu konunun dayanağı da nakledilen bazı zayıf hadislerdir. Benzer durumlar diğer mezhepler için de söz konusu olmakla beraber çalışmanın boyutlarının aşmaması için bu çalışmamızda Hanefî mezhebi özelinde bu konu ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Sünnet, Hadis, Hz. Peygamber, Sahabe..

not possible to attribute this act neither to the Prophet nor the Companions. Likewise, starting wudu with auzu-basmala is expressed as sunnah, but this topic is also based on the da'if (weak) hadiths. Although similar circumstances also apply to other sects, for the sake of keeping the study within its confines, the Hanafi sect will be applied in this article.

Keywords: History of Islamic Sects, al-Sunnah, al-Hadith, The Prophet, Şahâba.

Giriş

Hadis okumalarımız ve araştırmalarımız esnasında fıkıh kitaplarında sünnet olarak ifade edilen bazı fiillerin hadis kitaplarında yer almadığını bir kısmının ise kaynağının Hz. Peygamber olmadığı tarafımızca fark edildi. Bazen de sünnet olarak meşhur olmuş eylemler için hasen, müstehab, mendûb vb. kelimelerin kullanıldığı görülmektedir. Mesela Mâlikîlerden Kayravânî (öl. 386/996) sabah namazın sünneti için “Reğâibdendir. Sünnetlerden olduğu da söylenilmiştir” derken bir başka Mâlikî âlimi Sa'lebî (öl. 422/1031) misvağı abdestin faziletleri arasında saymaktadır.¹

Mezheplerin teşekkül ettikleri asırların fıkıh kitaplarında efâl-i mükellefîni ifade etmek için yerleşmiş ıstılahlar olmadığı gibi usûl kitaplarının yazılmaya başlandığı hicrî üç ve dördüncü asırlarda da kavramların kullanımında bir birliktelikten bahsetmek söz konusu değildir. Bu kavramların gelişiminin ancak dört ve beşinci asırlarda tamamlandığı ifade edilmektedir.²

Örneğin “ehabbu ileyye”, “la be'se”, “estehibbu” ve “hasen” kavramları vâcibin altındaki eylemler kullanılmıştır. İmâm Muhammed eş-Şeybânî'nin (öl. 189/805) eserlerinde “hasen” ıstılahını “uygun görülen” ve bazen de “zorunlu” eylemler için kullandığı ifade edilmiştir.³

¹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân el-Kayravânî, *er-Risâle* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/147; Ebû Muhammed Abdulvehhâb b. Ali b. Nasr es-Sa'lebi, *et-Telkîn fi'l-fikhi'l-Mâlikî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/8.

² Adnan Koşum, “Ahkâm-ı Hamsenin Kökeni ve İlk Dönem Fıkıh Usulü Literatüründe Gelişimi Üzerine”, *İslami İlimler Dergisi* 3/1 (2008), 107-124.

³ Koşum, “Ahkâm-ı Hamsenin Kökeni”, 110.

İmâm A'zam (öl. 150/767), örneklerde de görüleceği üzere sünnet olarak bilinen bazı temel uygulamalar için “estehibbu”, “uhibbu”, “tatavvu”, “hasen” vb. kelimeleri kullanmaktadır. O dönemde ahkâm lafızlarının yerleşmediğinden hareketle bunları sünnetle eş anlamlı kullandığı ifade edilse de bizce her zaman böyle değildir. Yani o, bu eylemlerin bir kısmını sünnet olarak görmemektedir. Bunun sünnete illet ve mekâsîd açılarından yaklaşmasından ve haberi vâhid olarak gelen bazı hadislerle itibar etmemesinden kaynaklandığı kanaatindeyiz.⁴ İmâm Muhammed, İmâm A'zam'a “Abdeste besmele ile başlanılmasını sever misin? “أُحِبُّ” diye sorunca “Evet” demesi İmâm Muhammed'in “Kasıtlı olarak veya unutarak terk ederse?” sorusuna “Bir zararı olmaz” şeklindeki cevabı onu devam edilmesi gereken bir eylem olarak görmediğini göstermektedir.⁵ Nitekim kimi zaman bazı uygulamaların terki için “Kötü bir iş yapmış olur” demektedir.⁶ Örneğin seferi birinin “Seferde iken namaz için ezan okusa ve kâmeti terk etse?” sorusuna “Yeterlidir. Ama kötü bir iş yapmış olur” der.⁷ Bununla birlikte Cuma Günü, Bayram Namazları, Vakfe günü ve ihram için guslü vâcip değil hasen görmekte, terki için de “Bir zararı olmaz” demektedir.⁸ İmâm Muhammed'in “Bayram namazlarında imâm malûm bir şey okur mu? Bize ulaştığına göre Hz. Peygamber A'lâ ve Ğâşiye sûrelerini okurdu” sözüne “Kur'an'dan ne okursa yeterli olur. Kişinin Kur'an'dan bir şeyi (sürekli) edinmesi mekrûh olur. وَقَدْ يَكْرَهُ أَنْ يَتَّخِذَ الرَّجُلُ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ” cevabını vermiştir.⁹ Halbuki Rebî b. Süleymân (öl. 270/884) hocası İmâm Şâfiî'ye (öl. 204/819) Bayram ve Cuma namazlarında ne okuduğunu sorunca Hz. Peygamber'in okuduğu sûreleri okuduğunu söyler ve ilgili hadisleri aktarır. Rebî ise bunu önemsemediğini çünkü ne okursa yeterli olacağını ifade eder. İmâm Şâfiî ise bunun sünneti terk etmek olduğunu ve her durumda Hz. Peygamber'e uymayı sevmenin gerekli olduğunu söyler.¹⁰

⁴ İsmail Hakkı Ünal, *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı ve Haneî Mezhebi'nin Hadîs Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001), 109-114.

⁵ Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl* (Karaçi; İdâretü'l-Kur'an, ts.), 1/27; Metin Yiğit, *İlk Dönem Haneî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2007), 172.

⁶ Şeybânî, *Asl*, 2/407, 409.

⁷ Şeybânî, *Asl*, 1/133; Yiğit, *İlk Dönem Haneî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 178.

⁸ Şeybânî, *Asl*, 1/77-78; Yiğit, *İlk Dönem Haneî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 174.

⁹ Şeybânî, *Asl*, 1/377-8.

¹⁰ Ebû Abdullâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ûm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 7/216.

İmâm Muhammed'in vitir kılarken hangi sûrelerin okunacağını sorması üzerine İmâm A'zam'ın "Her ne okunursa güzeldir. Bize ulaştığına göre Hz. Peygamber ilk rekatta A'lâ'yı ikincide Kâfirûn'u üçte İhlâs'ı okurdu" dediğini de görmekteyiz.¹¹ Sabah ezanında okunan "Namaz uykudan hayırlıdır" ibaresi için de "İnsanlar onu ihdas etti. O güzeldir" demiştir.¹²

İmâm Şâfiî'nin de sünnet yerine "estehibbu" ve "uhibbu" vb. kavramları kullanması söz konusudur. Örneğin İmâm Şâfiî ihrâma ve Mekke'ye girerken ve Müzdelife'de vakfe için gusûl abdesti almak için müstehab kavramını kullanmıştır. Ancak İmâm Şâfiî'nin aynı bağlamda onu vâcip olarak görmediğini ifade etmesi, konuyla ilgili hadisler nakletmesi ve bazen sünnet kelimesini de bu kelimelerle birlikte zikretmesi bakış açısındaki kapalılığı azaltmaktadır.¹³ "Misvağı severim demesi" ve öncesinde Hz. Peygamber'den bir hadis nakletmesi bir başka örnektir.¹⁴

Her ne kadar Hanefî usûlcüleri kendi mezheplerine göre Hz. Peygamber ve sahâbe uygulamalarına sünnet deseler de Ebû Hanîfe, İmâm Muhammed ve İmâm Ebû Yûsuf'un tâbiûndan¹⁵ nakledilen uygulamalar için de sünnet dedikleri nakledilmiştir.¹⁶

Özellikle İmâm Şâfiî ile sünnetin Hz. Peygamber'e hasredilmesi ve en asgarî kaynağının da sahîh haberi vâhid kabul edilmesi Hanefî ve Mâlikî çevrelerde pek kabul görmemiştir. İlerde zikredileceği üzere aynı şekilde mezheplerinin usûl kitaplarında da bu kavramın Hz. Peygamber'e hasredilemeyeceği ve Hz. Peygamber'in bir eyleminin sünnet kabul edilebilmesi için gerekli şartlar sıralanarak birçok eylemi için sünnet kavramının kullanılamayacağı ifade edilmiştir.

Sünnetin mahiyetine ilişkin bu kargaşa Hanefî ve Mâlikî mezhebinde daha belirgin olmakla beraber özellikle fıkıh usûlü kitaplarının yazılması ve ahkâmı hamsenin de gelişmesiyle Şâfiî ve Hanbelîler'de de görülmektedir. Bu bağlamda bir kısım Mâlikîlerin, Şâfiîlerin ve Hanbelîlerin sünneti "kesin olmayan ancak yapılması istenen", "yapana sevap, terk edene bir ceza gerektirmeyen fiil" şeklinde tanımla-

¹¹ Şeybânî, *Asl*, 1/163.

¹² Şeybânî, *Asl*, 1/130.

¹³ Şâfiî, *Üm*, 1/164; 2/160.

¹⁴ Şâfiî, *Üm*, 1/39.

¹⁵ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb el-Kûfî, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi* (Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi'l-Meârif, ts.), 76.

¹⁶ Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 173.

maları ile sünnet tarifinden Hz. Peygamber'in çıkarıldığı görülmektedir. Ayrıca fıkıh kitaplarında özellikle mütekaddimün ve müteah-hirün dönemlerinin özellikleri de göz önünde bulundurularak este-hibbu, uhibbu, tatavvu', hasen, müstehab,¹⁷ mendüb ve nâfile keli-melerinin Hz. Peygamber ve sahâbe eylemleri ve bazen de güzel gö-rülen fiiller için kullanıldığını söyleyebiliriz. Sünnet kelimesi de yine bazen sahâbe uygulamaları bazen de Hz. Peygamber'in devamlı yap-tığı eylemler için kullanılmıştır.¹⁸ Nitekim Şirâzî (öl. 476/1083) sün-neti şöyle tanımlamaktadır: "Sünnete gelince o istihbâb yoluyla örnek alınsın diye resmedilen (konulan) şeylerdir. Sünnet, nâfile, nedb bir (aynı) manadır."¹⁹

1. Hanefî Usûl Kitaplarında Sünnet

Hanefî Mezhebinin günümüze ulaşan ilk fıkıh usûlü kitabı olan Cessâs'ın (öl. 370/980) *el-Fusûl*'ünde efâli mükellefin vâcip, mahzûr mubâh ve mendüb şeklinde dörde ayrılmıştır.²⁰ Bunlardan da sadece farzı kifâye ve mubâh tanımlanmıştır.²¹

Cessâs, Hz. Peygamber'den gelenleri bir yerde "Efâli Resûlillah", bir başka yerde ise "Süneni Resulillah" başlığı altında ele almıştır. Hz. Peygamber'in fiillerinin vâcip, nedb ve mubâh olarak üçe ayrıldığını söylemiştir. Burada âyetlerin zahirinden hareketle Hz. Peygam-ber'e bütün fiillerinde itaat edilmesi gerektiğini savunanları da eleş-tirmektedir.²²

O sünneti Nebî'yi "Devam edilmesi ve uyulması için Hz. Peygam-ber'in söylediği söz veya fiiller" olarak tanımlar. Bu başlık altında da sünnetin ahkâmının farz, vâcip ve mendüb şeklinde üçe ayrıldığını ifade eder. Mubâh kelimesinin sünnet için kullanılmasını da uygun görmez. Sünnetin tanımını beyan ettiğini ve neticesinin sevap oldu-ğunu mubâhta ise sevabın olmadığını söyler. Ayrıca Nisa sûresi 59.

¹⁷ Şeybânî, *Asl*, 1/7, 8, 11, 19, 132, 156, 202, 203; 2/252, 405, 409; Şâfî, *Üm*, 1/129, 150; 2/186; 7/188, 215.

¹⁸ Cemal Ağırman, "Hadisçilerin Sünnet/Hadis Tarifinde Yer Alan 'Vasîf' Kav-ramı Üzerinde Bir Yorum", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 104.

¹⁹ Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şirâzî, *el-Luma' fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 1/23.

²⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf, 1994), 2/176.

²¹ Koşum, "Ahkâm-ı Hamsenin Kökeni", 113.

²² Cessâs, *Fusûl*, 3/215.

âyetten²³ ve Hz. Peygamber'in bazı hadislerinden hareketle sünnetin Hz. Peygamber'den başkası için de kullanılabileceğini ifade etmiştir.²⁴

Bir başka Hanefî usûlcüsü Debûsî (öl. 430/1039) şer'î eylemleri farz, vâcip, sünnet ve nâfile olarak dörde ayırmış ve tanımlamıştır. O sünnet hakkında şunları söyler: "Şer'î olarak dinî bir yol olup ya Hz. Peygamber'in ya da sahâbenin sözü ve fiilidir. Bu açıklamamıza göre Hz. Peygamber ve sahâbenin söz ve fiilleri uyulması gereken bir şeydir."²⁵ Nâfileyi ise "Kulun farzlara ve meşhur sünnetlere ziyade olarak yaptığı şeyler" olarak tanımlar.²⁶ Debûsî, Hz. Peygamber'in fiillerini dörde ayırır: Vacip, müstehab, mubâh ve zelle.²⁷

Bir diğer Hanefî usûlcüsü Pezdevî (öl. 482/1089) azimetin kısımlarını farz vâcip sünnet ve nefl olarak dörde ayırır ve "bunlar şer'î asıllardır" der. Sünneti ise "Şer'î olarak dinde gidilen yoldur." şeklinde tanımlar. Nâfile hakkında da şunları ifade eder: "Nâfile lügatta fazlalık demektir. Çünkü o istenilen değil aksine konulan kurala olan fazlalıktır."²⁸

Serahsî (öl. 483/1090) şer'î ibâdetleri ve ahkâmalarını dörde ayırır: Farz, vâcip, sünnet ve nâfile.²⁹ Sünnet hakkında şunları belirtir: "Dinde gidilen yol. Şer'î olarak ise Hz. Peygamber ve sonrasında da sahâbenin sünnet haline getirdiği şeydir. Hükümü farz ve vâcip olmaksızın ittiba'dır." Ayrıca Mekhûl'un (öl. 112/731) sünneti hüda ve hasen taksimine yer vermiştir. "Birincisini terk eden delalet düşer. İkincisini terk etmede bir beis yok" der. Birincisine ezan, kamet ve cemaatle namazı ikincisine ise Hz. Peygamber'in kalkışı, oturuşu, giyinmesi ve bineğine binmesini örnek olarak vermiştir.³⁰ O, nâfile hakkında da şu değerlendirmelerde bulunmuştur: "İbadetlerin nâfileleri bizce meşru zâid şeylerdir. Tatavvu da böyledir. Hükmen ikisi benzerdir. Yapana sevap var, terk edene ceza yoktur. İbadetlerin süneni

²³ Cessâs, *Fusûl*, 3/235-6.

²⁴ Cessâs, *Fusûl*, 3/197.

²⁵ Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/355 vd.

²⁶ Debûsî, *Takvîm*, 1/364.

²⁷ Debûsî, *Takvîm*, 2/449-452.

²⁸ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerim el-Pezdevî, *el-Usûl* (Medine: Dâru's-Sirâc, 2016), 136.

²⁹ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Usûl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/110.

³⁰ Serahsî, *Usûl*, 1/113.

de böyledir. Bazısının terki mekrûh, kiminin terki ise kötü bir iş yapmaktır. Bazısını yapan da güzel bir iş yapmıştır.”³¹

Serahsî Hz. Peygamber’in fiilleri başlığı altında onları dörde ayırır: Mubâh müstehab, vâcip farz. Bütün fiillerine uyulmasının Kur’an tarafından emredilmediğini öyle olsaydı gece gündüz ondan ayrılmamak gerektiğini ve her eylemini yapmak gerektiğini söyler.³² Serahsî ayrıca “Allah Resûlü’nde sizin için güzel bir örnek vardır” âyetinde “lekum” lafzının tercih edilip “aleyküm” ibaresinin kullanılmamasını mubâhlığına delalet sayar. O da Hz Peygamber’e itaati emreden âyetlerini tartışır ve buralarda kastedilenin onu tasdik etmek ve getirdiklerini kabul etmek olduğunu belirtir.³³

Şafîi usûlcüsü Sem’ânî’nin (öl. 489/1096) bu âyeti yorumlarken âyetin Hz. Peygamber’in her şeyde önder olduğuna delil sayması ve Cessâs’ın sözlerini aktarması aralarındaki tartışmayı gösterir.³⁴ Sem’ânî de mükellefin efâlinin beşe ayrıldığını bunların vâcip, nedb, mubâh, mahzûr ve mekrûh olduğu söyler.³⁵

Bakillânî’nin (öl. 403/1013) harâm hariç ahkâm-ı hamseyi tanımlaması ve Ebû’l-Hüseyin el-Basrî’nin (öl. 436/1044) bu lafızları tam olarak kullanılması hicrî beşinci asırda ahkâm-ı hamsenin şekillendiğini göstermektedir. Son halini veren ve sonrakiler için örnek olan ise Gazzâlî (öl. 505/1111) olmuştur.³⁶

Sadrüşşerîa (öl. 747/1346) sünnetin Hz. Peygamber’in söz ve fiilleri için kullanıldığını söyler. Hz. Peygamber’in fiillerinden uyulanları ise mubâh, müstehab, vâcip ve farz olarak dörde ayırır. Ancak bu kavramları tanımlamaz.³⁷ Teftâzânî (öl. 792/1390) ise söz konusu ibareleri şerh ederken sadece sünnetin lügatta yol ve âdet olduğunu istilahta ise nâfile ibâdetler hakkında olduğunu belirtir.³⁸ Burada kavramlardan ziyade Hz. Peygamber’e has fiillere veya mubâh olan eylemlerine nasıl yaklaşılacağı ele alınmıştır.³⁹

³¹ Serahsî, *Usûl*, 1/114-5.

³² Serahsî, *Usûl*, 2/86 vd.

³³ Serahsî, *Usûl*, 2/88.

³⁴ Ebu’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr es-Sem’ânî, *Kavâti’u’l-edille fi’l-usûl* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 1/227-306.

³⁵ Sem’ânî, *Kavâti’*, 1/302.

³⁶ Koşum, “Ahkâm-ı Hamsenin Kökeni”, 113-117.

³⁷ Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn el-Horâsânî et-Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki’t-Tenkîh* (Mısır: Mektebetü Subeyh, ts.), 2/3.

³⁸ Teftâzânî, *Telvîh*, 2/3.

³⁹ Teftâzânî, *Telvîh*, 2/3.

Yine Hanefî fakihlerden İbn Nuceym (öl. 970/1563), Hanefî geleneğindeki bazı sünnet tanımlarını tenkid eder. Sünnetin, *el-İnâye*'de dinde gidilen yol şeklinde tanımlanmasına farz ve vâcibi de kapsadığı gerekçesiyle itiraz eder. Aynı şekilde tanımın farz ve vâcib olmaksızın ibareleri ile kayıtlanmasını da eksik görür. Çünkü bu da müstehab ve mendûbu kapsamaktadır. En uygun tanım ise ona göre şu şekildedir: “Dinde devamlılığı olan ancak zorunluluğu olmayıp gidilen bir yol.” Yine Şümünnî'nin (öl. 872/1468) “Hz. Peygamber'in vâcib ve müstehab olmaksızın sözüyle veya fiiliyle sabit olan şeyler” şeklindeki tanımına mubâhı kapsadığı gerekçesiyle karşı çıkar. İbn Hümâm'ın (öl. 861/1457) ve diğerlerinin “Hz. Peygamber'in devam etmekle beraber bazen terk ettiği şeyler” olarak tanımlamasına ise farzların da bazen terk edilebileceğini ve tanıma özürsüz kaydının eklenmesi gerektiğini söyler.⁴⁰

Yakın dönem Hanefî âlimlerinden İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) de İbn Nuceym'in tarifini benimser. Ayrıca *Tahrîr*'de geçen “Hz. Peygamber'in devam etmekle birlikte bazen özürsüz terk ettiği eylemlerdir” tanımının ise en iyisi olduğunu söyler.⁴¹ İbn Âbidîn şer'î eylemlerin farz, vâcib, sünnet ve nâfile olarak dörde ayrıldığını, manisi olmadıkça Hz. Peygamber ve Hulefâ-i râşidinin devam ettikleri şeylerin sünnet, devam etmedikleri şeylerin ise mendûb ve nâfile olduğunu belirtir.⁴²

Yukarıda usûl kitaplarından hareketle Hanefîlerin sünnetin tanımını tespit edilmeye çalışılmıştır. Burada bizim için en önemli soru veya sorun ise fakihlerin, Hz. Peygamber'in veya sahâbenin herhangi bir eyleme devam ettiklerini nasıl tespit ettikleridir. Kanaatimiz şudur ki mezhebin kurucuları bu meselenin zorluğunun farkındadırlar ve hüküm verirken yaşadıkları asrın şartlarına ve yetiştikleri ilmi çevrenin geleneğine uygun hareket etmeye özen göstermişlerdir. Farklı mülahazaları da gözetmekle birlikte meşhur sünnetler hariç birçok meselede “Hz. Peygamber şöyle yapardı ve bu sünnettir” demek yerine hasen, estehibbu gibi esnek ifadelerle ihtiyatlı hareket etmişlerdir.⁴³ Ayrıca çevrelerindeki şehirlere veya insanların ellerinde kendi geleneklerinde olmayan veya bazen çelişen merfû hadîsler söz konu-

⁴⁰ Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nuceym, *el-Bahrû'r-râik* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.), 1/17.

⁴¹ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz Âbidîn el-Hüseynî ed-Dımaşkı, *Nesemâtu'l-eshâr şerhu Şerhi'l-Menâr* (Karaçi: İdaratu'l-Kur'an, 1418), 165.

⁴² Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz Âbidîn el-Hüseynî ed-Dımaşkı, *Reddu'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 1/102.

⁴³ Şeybânî, *Asl*, 1/7-11.

sudur. Nitekim İmâm Ebû Yûsuf (öl. 182) şâzz hadislerden kaçınılması ve umumun bildiği hadislerle hareket edinilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁴

Sonrakiler ise çoğu zaman bu kadar esnek davranmamış daha net ve daha çok hüküm vermeye çalışmışlardır. Kimi meselelerde kurucu imamlara tabi olarak, bazen de onların esnek ibarelerini yorumlayarak sünnet hükmünü vermişlerdir. Zaman zaman da sıhhatleri ve illetleri hakkında çok da bilgi sahibi olmadıkları hadislerden veya hadis kitaplarından hareketle Hz. Peygamber'in bazı eylemlerine sünnet demişlerdir. Fakihlerin metot ve yaklaşım tarzlarının ve hadis bilgilerinin farklı olması da ihtilaflara ve yer yer hatalara sebep olmuştur. Kaldı ki kurucu imamların da hadis konusunda yer yer hatalı davrandıklarını görmekteyiz. Örneğin *el-Asl*'da rükû ve secdede yapılan tesbihlerin en az üç olması ifade edilmiş ve "Bize Hz. Peygamber'den bu tesbihatları üçer defa yaptığı ulaşılmıştır" denilmektedir.⁴⁵ Hz. Peygamber'in söz konusu tesbihatları rükûda veya secdede üçer defa yaptığına dair sahîh bir hadis tespit edilememiştir. Böylesi durumlarda yani farz olmayan meselelerde çoğu zaman içerisinde buldukları ilmi geleneğe veya şehrin geleneğine yani sünnetine tâbi olunmuş rivâyet de ona delil gösterilmiştir. Rivâyetin sahîh olması ise çok önem arz etmemektedir.

Bir başka husus ise günümüzde Hanefî Mezhebi'ne mensup Müslümanların sünnet denildiği zaman algıladıkları şey bunun her zaman Hz. Peygamber'e ait olan uygulamalar ve söylemler olduğudur. Kanaatimizce özellikle müteahhirûn Hanefî fakihleri de nadir fiiller dışında bunları Hz. Peygamber'e ait görmektedir. Ancak pratikte her zaman böyle değildir. Bu duruma örnek olarak abdest ve namaz ibâdetlerinden bazı eylem ve söylemler incelenecektir. Abdest ve namaz ibâdetlerinin örnek olarak seçilme sebebi ise Müslümanlardan hemen hemen herkesin az çok aşına meseleler olmasıdır.

2. Hanefî Furû Kitaplarından Konuya Dâir Bazı Örnekler

2.1. Abdest

Hanefî fakihlerin abdestin farzları dışındaki eylemlere hüküm vermek için şu şekilde başlıklar oluşturduğunu görmekteyiz:

Kudûri: (öl. 428/1037) Abdestin sünnetleri ve müstehabları.⁴⁶

⁴⁴ Ebû Yûsuf, *Red*, 1/24.

⁴⁵ Şeybânî, *Asl*, 1/5-6.

⁴⁶ Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûri, *Muhtasarü'l-Kudûri fi fikihi'l-hanefî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 11.

Suğdı: (öl. 461/1068) Abdestin sünnetleri ve faziletleri.⁴⁷

Semerkandî: (öl. 540/1144) Abdestin sünnetleri ve âdâbı.⁴⁸

Mevsîlî: (öl. 683/1284) Abdestin sünnetleri ve müstehabları,⁴⁹

Haskefî: (öl. 1088/1677) Abdestin sünen ve müstehabları.⁵⁰

Semerkandî, “Hz. Peygamber’in sürekli yaptıkları sünnet, bazen (bir iki defa) yaptıkları âdâbdır” der.⁵¹

Aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere bu eylemlerin sürekliliğinde hem fikir değildirlir. Yani birine göre Hz. Peygamber aşağıdaki herhangi bir eyleme devam etmişken kimine göre ise etmemiştir.

2.1.1. Niyet

Niyetle ilgili mezhebin kurucularından bir şey tespit edilememiştir. Sadece Ebû Hanîfe’den “Kişi namaz kılmayı murat ettiği zaman abdest alsın” şeklinde bir bilgi nakledilmiştir.⁵² Yine müteakdimün fakihlerden Tahâvî (öl. 321/933) abdestin sünnetlerini sayarken önce misvağı zikreder. Ardından ise “Suyla gerçekleştirilen bütün temizlikler niyetsiz geçerli olur” der. Ancak niyetin sünnet olduğunu ifade etmez.⁵³

Müteahhirün dönemi Hanefî fakihlerinin ise bir kısmı sünnet, bir kısmı da müstehab saymıştır:

Sünnet sayanlar: Semerkandî, Mergînânî (öl.593/1197), Nesefî (öl. 743/1342) ve Haskefî.

Semerkandî, Nesefî ve Haskefî herhangi bir delil zikretmezler. Mergînânî de herhangi bir hadîsi delil olarak sunmaz ancak “Kurbet ancak niyetle olur” der. 54

⁴⁷ Ebu’l-Hasen (Hüseyn) Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Suğdı, *en-Nütef fi’l-fetâvâ* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1984), 1/22-23.

⁴⁸ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 1/11.

⁴⁹ Ebû’l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta’lîli’l-muhtâr* (Kâhire: Matbaatu’l-Halebî, 1937), 1/8-9.

⁵⁰ İbn Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr*, 1/102-123.

⁵¹ Semerkandî, *Tuhfe*, 1/14.

⁵² Şeybânî, *Asl*, 1/2.

⁵³ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Misrî et-Tahâvî, *Muhtasaru’t-Tahâvî* (Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi’l-Meârif, ts.), 17.

⁵⁴ Semerkandî, *Tuhfe*, 1/11; Ebû’l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Mergînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti’l-mübtedi* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâs, ts.), 1/16; Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Ali b. Mihcen b.

Müstehab sayanlar: Kudûrî ve Mevsilî.

Kudûrî “Müstehab olur” der ve bir gerekçe sunmaz. Mevsilî ise “Kurbet olsun ve farzın bağlayıcılığından çıksın diye müstehaptır” der ve herhangi bir hadis zikretmez.⁵⁵

Suğdı ise fazilet saymış ancak bir delil veya açıklama getirmemiştir.⁵⁶

Haskefi'nin niyetle başlamayı sünnetler arasında saymasına İbn Âbidîn bunun kalple olması gerektiğini ve ne Hz. Peygamber'in ne de sahâbenin telaffuz ettiklerine dair ne sahîh ne de zayıf bir şey nakledilmediğini söyler.⁵⁷ Konuyla ilgili olarak ne kalple ve ne de dille yapıldığına dair Hz. Peygamber'den ve sahâbeden herhangi bir rivâyet nakledilmemiştir.⁵⁸

2.1.2. Besmele

İmâm Muhammed, İmâm A'zam'a “Kişinin besmele ile abdeste başlamasını sever misin اَنْحِبُ?” diye sorunca “Evet cevabını verir. “Kasten veya unutarak terk ederse?” sorusuna ise “Bir zararı olmaz” demiştir.⁵⁹ Tahâvî *Muhtasar*'da herhangi bir bilgi vermezken *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'da konuyla alakalı bir bâb açmıştır. Bu bâb aşağıda gelecek olan zayıf hadislerden ve yorumladığı bir başka zayıf hadîsten müteşekkildir. Bu hadîslerin birinde besmelesiz abdest olmayacağı geçer. Bu hadîsin zayıflığına işaret edeceği yerde hadîste kastedilenin sevap açısından kamil bir abdest olmayacağı şeklinde yorumlar.⁶⁰

Sonraki fakihlerin bir kısmı besmele ile başlamayı sünnet, bir kısmı ise müstehab saymıştır:

Sünnet sayanlar: Kudûrî, Semerkandî, Serahsî, Mevsilî, Nesefî, Haskefi.⁶¹

Yûnus ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu kenzi'd-dekâik* (Kahire: el-Matbatu'l-Kübrâ, 1313), 1/5; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 1/105.

⁵⁵ Kudûrî, *Muhtasar*, 11; Mevsilî, *İhtiyâr*, 1/9.

⁵⁶ Suğdı, *Nütef*, 1/23.

⁵⁷ İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 1/108.

⁵⁸ Sinan Erdim, “Hadîs Musannefâtında Niyet-Amel İlişkisi”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (20 Haziran 2019), 223-262.

⁵⁹ Şeybânî, *Asl*, 1/27; Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 172.

⁶⁰ Tahâvî, *Muhtasar*, 17, 18; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Mısri et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr* (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1994), 1/26-9.

⁶¹ İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 1/108.

Kudûri, Semerkandî ve Neseî bir delil sunmaz.⁶²

Serahsî ise daha çok bunun farz olmadığı ve sünnet olduğu üzerinde durur. “Allah’ı zikretmeyenin abdesti yoktur” hadisini kişinin abdestinin tam olmayacağı olarak yorumlar ki bu hadis zayıftır.⁶³ Yine “Kim abdeste başlarken besmele çekerse bütün bedeni için bir temizlik olur” hadisini delil olarak verir ki zayıftır.⁶⁴

Mevsilî sünnet olması hakkında “Çünkü Hz. Peygamber buna devam etmiştir” der. Delil olarak Serahsî’nin verdiği “bütün bedeni için bir temizlik olur” hadisi nakleder.⁶⁵

Haskefî ise Allah’ın ismi ile başlamanın sünnet olduğunu bunun herhangi bir zikirle olacağını ancak Hz. Peygamber’den vârid olanın بِسْمِ اللَّهِ الْعَظِيمِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى دِينِ الْإِسْلَامِ olduğunu söyler. Aynî (öl. 855/1451) bu ve benzeri rivâyetlerin ne kaynaklarının ve ne sıhhatlerinin belirtilmediğini bu hastalığın sebebinin ise taklit olduğunu söyler.⁶⁶

Müstehab sayanlar: Mergînânî, Zeylaî.

Mergînânî, Kudûri’nin besmeleyi sünnetler arasında zikretmesine itiraz eder ve “En sahîh olan müstehab olmasıdır” der. “Allah’ı zikretmeyenin abdesti yoktur” hadisini de “Abdestin faziletinin olmayacağı” şeklinde yorumlar. Ancak sıhhatine değinmez.⁶⁷

Zeylaî, Neseî’nin besmele ve misvâkı abdestin sünnetleri arasında zikretmesine “İkisinde de sahîh olanı müstehab olmalarıdır. Çünkü onlar abdestin hasâisinden değildir” der.⁶⁸

Suğdı, fazilet saymış ancak yine bir delil veya açıklama getirmemiştir.⁶⁹

Tirmizî (öl. 279/892) *el-İlelül-Kebîr*’inde konuyla ilgili “Abdest esnasında besmele” isimli bir bâb açmış burada Hz. Peygamber’den nakledilen “Allah’ın ismini zikretmeyenin abdesti yoktur” hadisini üç

⁶² Kudûri, *Muhtasar*, 11; Semerkandî, *Tuhfe*, 1/12; Zeylaî, *Tebyîn*, 1/4.

⁶³ Ebü Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.), 2/418.

⁶⁴ Ebü Bekr Şemsül-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1993), 1/55; Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ* (Mekke: Mektebetü Dâri’l-Bâz, 1994), 1/73.

⁶⁵ Mevsilî, *İhtiyâr*, 1/8.

⁶⁶ Ebü Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-’Aynî, *el-Binâye fi şerhi’l-Hidâye* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000), 1/194.

⁶⁷ Mevsilî, *İhtiyâr*, 1/15.

⁶⁸ Zeylaî, *Tebyîn*, 1/4.

⁶⁹ Suğdı, *Nütef*, 1/23.

ayrı tarikle verdikten sonra üçünün de zayıflığına işaret etmiştir. Ayrıca o, İbn Hanbel'in "Bu konuda iyi (ceyyid) isnadı olan bir hadis bilmiyorum" dediğini de aktarmıştır.⁷⁰ Yine Taberâni'nin tahriç ettiği Hz. Peygamber'in Ebû Hüreyre'ye (öl. 58/678) abdest aldığı zaman besmele çekmesini emreden hadisi için İbn Hacer (öl. 852) "münker" demiştir.⁷¹ İbn Hanbel'in de ifade ettiği üzere abdeste besmele ile başlama hususunda ne Hz. Peygamber'den ne de sahâbeden ne kavli ve ne de fiilî sahîh bir rivâyet gelmiştir. Gerek merfû ve gerekse mevkûf hadîslere yer veren hadis kaynaklarına baktığımızda konuyla ilgili sahîh bir rivâyet görememekteyiz. Bu konuyla ilgili herhangi bir rivâyet veren de yukardaki örnekte de görüldüğü üzere problemlî hadislerle yetinmek zorunda kalmıştır. Bütün bu bilgilere rağmen yukarıda da görüldüğü üzere bazı Hanefî fakihler ya hadisçilere tâbi olarak veya geleneğe uyararak buna sünnet demişlerdir. Ancak usûl açısından şu sorunun sorulması gerektiği kanaatindeyiz. Zayıf rivâyetlerden hareketle Hz. Peygamber veya sahâbenin düzenli bir şekilde abdest alırken besmele ile başladıkları sonucu çıkar mı?

Verilen örneklerin dışında Kudûrî, temizliğin sünnetleri arasında misvak vb. şeyleri sayarken kaplama mesh, tertip, sağdan başlamayı ve boynu meshi müstehab olarak görür. İmâm A'zam Ebû Hanîfe de abdeste en faziletli olanın sıraya uymak olduğunu söylemiştir.⁷²

Nesefî de sağdan başlama ve boynu meshi müstehab sayar. Zeylaî Hz. Peygamber'in boynunu mesh ettiğini ve Hz. Âişe'nin (öl. 58/678) naklettiği bir hadîse göre sağdan başlamayı sevdiğini aktarmıştır.⁷³

2.2. Namaz

Kudûrî namazın altı farzını saydıktan sonra "Buna ziyade şeyler sünnettir." der.⁷⁴

Suğdî namazın efâlini sayarken bunları farz, sünnet, fazilet, mekrûh ve nehiyeler şeklinde sıralar.⁷⁵

Semerkindî, namazın farz, vâcip, sünnet ve âdâbları olduğunu belirtir. Sünnet ve âdâbının çok olduğunu bunları ayıran şeyin ise

⁷⁰ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Yezîd et-Tirmizî, *el-'İlelû'l-kebir* (Beirut: Âlemü'l-kütüb, 1409), 32.

⁷¹ Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hacer, *Lisânu'l-Mizân* (Beirut: Müessesetu'l-A'lemi, 1971), 1/98.

⁷² Kudûrî, *Muhtasar*, 11; Şeybânî, *Asl*, 1/31; Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 172.

⁷³ Zeylaî, *Tebyîn*, 1/4.

⁷⁴ Kudûrî, *Muhtasar*, 27.

⁷⁵ Suğdî, *Nütef*, 1/46.

devamlılık olduğunu ifâde eder. Hz. Peygamber'in devam ettikleri ve özürsüz terk etmediklerinin sünnet, bir veya iki defa yaptıkları ise âdâbtır. Rukû ve secdede üçten fazla tesbih etmesi vb. der. Namazın müstehabları başlığı altında ise namazda huşu içinde olma, secde yerine bakma, esnememek vb. unsurları sayar.⁷⁶

Nesefî de namazın şartları, sıfatları, sünnet ve âdâbları başlıklarını oluşturmuştur. Âdâb kısmında Semerkandî'nin verdiği örneklerin benzerlerini saymıştır. Namazda huşu, ellerini tekbir esnasında yeninden çıkarma vb.⁷⁷

Namazla alakalı olarak Hanefî fakihlerin kıyamda ellerin göbek altında bağlanması, secdede burnun yere konulması ve Salavât Duâları'nın okuması üzerine verdikleri hükümler incelenecektir.

2.2.1. Kıyamda Ellerin Göbek Altında Bağlanması

Mezhebin kurucularından bu konu hakkında bir hüküm tespit edilememiştir. Sonraki fakihler ise genellikle ellerin göbek altında bağlanmasını sünnet kabul etmişlerdir. Kudûrî namazın farzlarını saydıktan sonra “Buna ziyade şeyler sünnettir” der ve namazın kılınışını anlatmaya geçer. Burada “Göbek altında olacak şekilde sağ el sol el üzerine konulur” der. Başka bir açıklama vermez.⁷⁸ Tahâvî de bu bağlama şekline yer verir ancak sünnet demez.⁷⁹

Mergînânî ise bunu sünnet saymıştır. Delil olarak Hz Ali'den gelen “Namazda göbek altında olacak şekilde sağ elin sol elin üstünde bağlanması sünnettendir” hadîsini Hz. Peygamber'e izafe ederek nakleler ve bunun İmâm Mâlik'in ellerinin salınması ve İmâm Şâfiî'nin göğüste bağlanmasına karşı hüccet olduğunu ve bunun tazime daha yakın olduğunu söyler. Ancak bu hadîs zayıftır.⁸⁰

Mevsilî “Üç şey Peygamberler'in ahlakındandır...” hadîsini delil olarak verir ki üç şeyden biri ellerin göbek altında bağlanmasıdır.⁸¹ Hadîsin bu şekilde kaynağı tespit edilememiştir. Bu hadîs bazı tarîklerinde sadece sağ elin sol el üstünde olması geçer ki o da zayıftır.⁸²

⁷⁶ Semerkandî, *Tuhfe*, 1/95, 97, 141, 147.

⁷⁷ Zeylaî, *Tebyîn*, 1/106-8.

⁷⁸ Kudûrî, *Muhtasar*, 27.

⁷⁹ Tahâvî, *Muhtasar*, 26.

⁸⁰ Mergînânî, *Hidâye*, 1/49; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* (Beirut: Kahire: Dâru'l-Fikr, 1988), Salât, 120.

⁸¹ Mevsilî, *İhtiyâr*, 1/49.

⁸² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/45; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, 5/32.

Semerkindî ellerin nasıl bağlanılacağını zikretmiş ancak bir delil sunmamıştır. Suğdî ise bunu âdâb saymıştır. Ancak o da bir delil zikretmemiştir.⁸³

Nesefî de delil zikretmeden onu sünnetler arasında sayar. Zeylaî ve Haskefî ise yukarıda verdiğimiz Hz. Ali hadisini delil vererek sünnet hükmünü vermişlerdir.⁸⁴

Bizim öncelikle üzerinde durduğumuz husus namazda ellerin bağlanmasından ziyade Hanefilerce sünnet olarak görülen ellerin göbek altında bağlanmasıdır. Hz. Peygamber'in ellerini namazda göbek altında bağladığına dair sahîh bir hadîs nakledilmemiştir. Sahâbeden de sahîh bir şey gelmemiştir. Bu konudaki en meşhur rivâyet Hz. Ali'den gelmiştir ki o da zayıf kabul edilmiştir.⁸⁵

İmâm Muhammed *el-Asl*'da ise "Namazda ellerin bağlanılmasını (sağ el sol el üstünde) güzel görür müsün?" diye sormakta İmâm A'zam da evet cevabını vermektedir.⁸⁶ Soruda göbek altında ibaresi bulunmamaktadır.

Peki Hanefiler sünnet derken sadece zayıf bir rivâyete mi dayanmışlardır? Aslına bakılırsa bu sorunun cevabını Hanefilerin en kadîm eserlerinden olan İmâmeyn'in *Âsâr*'larında görmek mümkündür. İki İmâmın nakilleri arasında birtakım farklılıklar söz konusudur. Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe-Hammâd-İbrâhîm en-Nehâî isnadı ile naklettiği bir mürsel hadîse göre "Hz. Peygamber namazda huşu içinde sağ elini sol elin üstüne koyardı."⁸⁷ Bu rivâyette göbek altına ibaresi yer almamaktadır. İmâm Muhammed de aynı hadîsi benzer bir metinle verir. Ancak hadîsin bitiminde kendisi bazı ek bilgiler ifade eder. Cümle İmâm Muhammed dedi ki "Ellerini göbek altına koyar..." şeklinde başlamaktadır.⁸⁸ Bu ibare ile sanki söz konusu eylem Hz. Peygamber'in uygulaması gibi anlaşılabilir. Bir sonraki hadîste ise ellerini göbek altında bağlayanın İbrâhîm en-Nehâî olduğu nakledilmiştir. Bu rivâyetin isnadında ne İmâm A'zam ve ne de Hammâd bulunmaktadır. Rivâyetin râvilerinden Rabî b. Sabîh de hafızası kötü

⁸³ Semerkandî, *Tuhfe*, 1/126; Suğdî, *Nütef*, 1/65.

⁸⁴ İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 1/476; Zeylaî, *Tebiyîn*, 1/107.

⁸⁵ Ebu'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl ft esmâi'r-ricâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 9/473.

⁸⁶ Şeybânî, *Asl*, 1/6.

⁸⁷ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb el-Kûfî, *el-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 67.

⁸⁸ Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/319.

bir râvi olarak nitelenmiştir.⁸⁹ İbrâhîm en-Nehaî'nin namazda ellerini saldığı da nakledilmiş olup hadîsin isnadında tedlis söz konusudur.⁹⁰ Özetle Hanefî çevrelerde bu eylemin yani ellerin göbek altında bağlanacağına kaynağının Hz. Peygamber veya sahâbe olduğuna dair sahîh muttasıl bir hadîs bulunmaktadır. Ancak kurucu imâmları bu şekilde kabul ettikleri için Hanefî fakîhlerin çoğunluğu elleri göbek altında bağlamanın sünnet olduğu kanaatindedirler.

İkinci husus ise Hz. Peygamber'in ellerini namazda bağlayıp bağlamadığıdır ki yine tartışmalıdır. Nitekim İmâm Mâlik'e farz namazda sağ eli sol elin üstüne koyma hususu kendisine sorulunca "Farz namazda bunu bilmiyorum" demiştir. Ayrıca bunu mekrûh gördüğü de nakledilmiştir. Nafîle de ise "Kıyam uzarsa bunda bir beis yoktur, onunla kendine yardım eder" demiştir.⁹¹

Konuyla ilgili tartışmalar o kadar geniştir ki sadece Buhârî'nin tutumuna bakmak bile yeterlidir. Nitekim o konu ile ilgili kitabına alacak sarîh merfû bir hadîs bulamamış ve "Namazda sağ elin sol el üstüne konulması" bâbında hükmen merfû kabul edilen tek bir hadîse yer vermiştir. O hadîste de Sehl b. Sa'd (öl. 88/707) "İnsanlar namazda sağ ellerini sol elleri üzerine koymakla emir olundular" demektedir. Yani emreden kim olduğu net değildir. Emreden Hz. Peygamber olabileceği gibi, râşid halifelerden veya Emevî halifelerinden veya valilerinden biri de olabilir. Hadîsin sonunda Buhârî ek bir bilgi nakletmektedir. Bu bilgi hadîsi Sehl'den nakleden Ebû Hâzim'den gelmektedir. Ancak râviler Ebû Hâzim'in ne dediğinde ihtilaf etmişlerdir. Bazısı der ki "Ebû Hâzim dedi ki "Sehl'in onu Hz. Peygamber'e isnad ettiğinden başka bir şey bilmiyorum." Bazısı ise Ebû Hâzim dedi ki "Onun yani hadîsin isnad edildiğinden başka bir şey bilmiyorum." Nitekim Buhârî bu ihtilafa dikkat çekmiştir.⁹² Yani bazılarınca Sehl bu hadîsi Hz. Peygamber'in emri olarak nakletmiştir. Bazılarına göre ise Ebû Hâzim dedi ki "Birileri onu Hz. Peygamber'e izafe etmektedirler." Yukarıda ifade ettiğimiz üzere İmâm Mâlik konu ile ilgili bir şey bilmediğini ifade etmişti. Halbuki Sehl hadîsini İmâm Mâlik de

⁸⁹ Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hacer, *Takrîbü't-tehziib* (Suriye: Dâru'r-Reşid, 1986), 1/206.

⁹⁰ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfi, *el-Kitâbü'l-musannef, thk. Kemal Yûsuf el-Hût* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 1/344; İbn Hacer, *Takrîb*, 543.

⁹¹ Ebû Saîd Sahnûn b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî, *el-Müdevvene* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/169.

⁹² Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh, thk. Mustafa Dîb el-Boğa* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), Sıfatu's-Salât, 6.

nakletmiştir. Yani İmâm Mâlik buradaki emrin Hz. Peygamber kaynaklı olduğunu düşünmemektedir.⁹³ Özetle Hz. Peygamber'in namazda ellerini bağladığına dair bile tartışmalar söz konusudur.

İbrâhîm en-Nehaî'nin yukarıdaki mürsel hadisine gelince onun mürselleri hakkında olumlu görüşler olduğu gibi aksini dile getirip onun tedlis yaptığını ifade eden bu sebeple "Bize karışık" oldu diyenler de vardır. Örneğin Hâkim onun kendisi ile İbn Mes'ûd'un talebeleri arasına pek de tanınmayan kimseleri koyup tedlis yaptığını söyler.⁹⁴ Beyhaki (öl. 458/1066) de onun meçhul râvilerden nakilde bulunduğunu nakleder. Yani irsal ettiği kişiler arasında zayıf râvilerin olması mümkündür.⁹⁵ Muâsır âlimlerden Sa'd b. İbrahim, Hâkim'in tedlisle irsali kastettiği kanaatindedir. Ayrıca İbn Hanbel'in Nehaî'nin mürselleri hakkında "Bir beis yok" demesi hakkında Beyhaki'nin bunun İbn Mes'ûd'dan cezm siğasıyla yaptığı irsaller hakkında olduğunu nakleder.⁹⁶ Yine aynı şekilde muasır âlimlerden Abdullah b. Yûsuf el-Cudey âlimlerin olumlu görüşlerinin onun bütün mürsellerini tashih ettikleri anlamına gelmediğini söyler.⁹⁷

2.2.2. Secdede Burnun Yere Koyulması

İmâm Muhammed İmâm A'zam'a "Secde ettiği zaman alnını ve burnunu yere koymasını görüşünde misin?" "قلت وترى إذا سجد" diye sorunca "Evet" şeklinde cevap vermiştir. İmâm Muhammed "Alnını koysa fakat burnunu koymasa veya burnunu koysa alnını koymasa ne dersin?" deyince İmâm A'zam "kötü yapmış olur ama namazı tamdır" der. Ancak net bir hüküm belirtmez.⁹⁸

Aynı şekilde Tahâvî namazın nasıl kılınacağını ayrıntılı bir şekilde anlattığı yerde sadece "Secde eder" ifâdesini kullanır ama bu konuya hiç değinmez. Namazın altı şartını saydıktan sonra da şunları belirtir "Bunların dışındakileri kasıtlı terk edene iadesi gerekmez ama kötü

⁹³ Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Asbahî, *el-Muvatta bi rivâyeti Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî* (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.), Salât, 94.

⁹⁴ Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977), 108; Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân b. Müsâ b. Salâh, *Ulûmu'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986), 496.

⁹⁵ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *el-Medhal ilâ ilmi's-sünen* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2017), 1/402.

⁹⁶ Ebû Osmân Said b. Mansûr b. Şu'be el-Horâsânî, *et-Tefsîr min Süneni Sâid b Mansûr* (Riyâd: Dâru's-Sumeyî, 2002), 1/16.

⁹⁷ Abdullâh b. Yûsuf el-Cudey, *Tahrîru ulûmi'l-hadis* (Beyrut: Müessetü'r-Reyyân, 2003), 2/937.

⁹⁸ Şeybânî, *Asl*, 1/13.

bir iş yapmış olur.” Hemen peşinden sehiv secdesini anlatır orada da yer vermez.⁹⁹

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Kudûri namazın farzlarını saydıktan sonra buna ziyade şeyler sünnettir demiş ve namazın kılınışına geçmiştir. Bu sebeple secde burnun yere konmasını sünnet mi vâcip mi saydığını tespit zordur. Sadece “Secde burnun ve alın üzere olur. İmâm A’zam biri üzere de secdeyi câiz görürken İmâmeyn ise özür hariç burun üzere câiz görmezler” demiştir.¹⁰⁰

Nesefî de namazın farzlarını, sünnetlerini ve âdâblarını sayar ancak burun üzere secdeye yer vermez. Namazın kılınışını anlatırken ise “Secde alın ve burun üzere olur. Biri üzere mekrûh olur” der.¹⁰¹

Bir kısım Hanefî fakihleri ise net hükümler vererek sünnet, müstehab veya vâcip saymışlardır:

Sünnet Sayanlar: Suğdî, Mevsilî, Merginânî ve Serahsî.

Suğdî ve Merginânî bir delil sunmamışlardır. Ancak Merginânî “Hz. Peygamber ona devam etmiştir” demiştir.”¹⁰²

Ayrıca Mevsilî ve Serahsî de Hz. Peygamber’in bu eyleme devam ettiğini söylemişlerdir. Mevsilî şu değerlendirmelerde bulunmuştur: “Kişi alını ve burnu üzere secde eder. Çünkü Hz. Peygamber buna devam etmiştir. Burunla yetinse kötü olmakla beraber câizdir. O ikisi dediler ki (İmâmeyn) Sadece burun câiz değildir. Alınla yetinse icmâ ile câizdir. Herhangi bir olumsuzluk da yoktur. Bu konuda asıl hadis “Yedi uzuv üzere emir olundum” rivâyetidir. Onlara delil olarak ise “Alnını ve burnunu yere yapıştır hadîsi vardır.” demiştir. Alnın ve burnun tek bir kemik olduğunu söyler.¹⁰³ Biz kaynaklarda Mevsilî’nin naklettiği lafızlarla bu hadîsi tespit edemedik. Benzer bir hadîs Hz. Peygamber’den nakledilmiştir. Burada birine burnunu yere koymasını emretmektedir. İkrime’den gelen bu hadîsi için Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) sadece bir râvinin müsned, diğerlerinin ise mürsel naklettiğini söylemiştir. Bu bilgiden hareketle hadis zayıftır.¹⁰⁴ Serahsî İmâmeyn’in burun olmaksızın secdeyi câiz görme hususunda Ebû Hüreyre’den nakledilen merfû bir hadîsi delil getirdik-

⁹⁹ Tahâvî, *Muhtasar*, 27-30.

¹⁰⁰ Kudûri, *Muhtasar*, 27.

¹⁰¹ Zeylî, *Tebyîn*, 158-163.

¹⁰² Suğdî, *Nütef*, 1/65; Merginânî, *Hidâye*, 1/51.

¹⁰³ Mevsilî, *İhtiyâr*, 1/51-2.

¹⁰⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Muvaddihu evhâmî’l-cem ve’t-tefrîk* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1407), 1/102.

lerini söyler. Hadîste “Alın üzere secde farz, burun üzere ise tatavvudur” der.¹⁰⁵ Bu hadîsin râvîlerinden Muhammed b Fadl yalancılıkla itham edilmiştir.¹⁰⁶

Müstehab Sayanlar: Semerkandî, Kâsânî, (öl. 587/1191) ve Zeylaî.

Kâsânî ve Semerkandî de bir delil vermemişlerdir. Ancak Semerkandî “İkisi üzere secde müstehabdır” demiştir.¹⁰⁷

Zeylaî konuyla ilgili Ebû Humeyd hadîsini delil verir ve “emri istihâbdır” der. Ebû Humeyd hadîsinde Hz. Peygamber’in nasıl namaz kıldığı anlatılır. Birçok tarikinde olmayan “burnunu ve alnını yere sağlamca yapıştırdı” ibaresi Fuleyh b Ebî Süleymân tarikinde mevcuttur ki bu râvî âlimlerin kahirine göre zayıf sayılmıştır.¹⁰⁸ Ayrıca İbn Abbâs (öl. 68/687-88) isnadı ile nakledilen merfû bir hadîse yer verir. Hadîste “Burnunu yere yapıştırmayanın namazı yoktur” geçer. Bu hadîsi kişinin namazının kemal üzere olmayacağına yorar.¹⁰⁹ Bu hadîsin doğru şeklinin İkrime’den nakledilen mürsel versiyonu olduğu ifade edilmiştir. Yani yine zayıftır.¹¹⁰

İbn Âbidîn vâcip saymış ancak herhangi bir delil vermemiştir. 111

Konuyla ilgili nakledilen esas ve sahîh hadîs secdenin yedi uzuv üzere olacağıdır. Bunlar; alın, eller, diz kapakları ve ayaklardır. Bu yedi uzvun içerisinde bir tarik hariç burun geçmemektedir. Bu geçmeyen versiyon Buhârî tarafından da tahrîc edilmiştir.¹¹²

Yine Buhârî’nin de naklettiği diğer bir tarike göre ise secde Hz. Peygamber’e yedi uzuv üzere emredilmiştir ve Hz. Peygamber alnı

¹⁰⁵ Serahsî, *Mebûsât*, 1/34-6.

¹⁰⁶ İbn Hacer, *Takrîb*, 1/502.

¹⁰⁷ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i fi tertibi’s-şerâ’i* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986), 1/105; Semerkandî, *Tuhfe*, 1/135.

¹⁰⁸ Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl fi nakdi’r-ricâl* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1963), 3/366.

¹⁰⁹ Zeylaî, *Tebyîn*, 1/116.

¹¹⁰ Ebu’l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1966), 2/157.

¹¹¹ İbn Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr*, 1/473.

¹¹² İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, 1/234; İbn Hanbel, *Müsned*, 1/206-8; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Yezîd et-Tirmizî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), Sıfatü’s-Salât, 203; Buhârî, Sıfatü’s-Salât, 49; Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünen* (Halep: Mektebül-Matbûât, 1986), Sıfatü’s-Salât, 40; Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi’u’s-sahîh* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâs, ts.), Salât, 44.

saydıktan sonra burnuna işaret etmiştir.¹¹³ Yani burun alınla bir sayılır demiştir. Rivâyetin zâhiri bu işareti yapanın Hz. Peygamber olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Dârimî'nin (öl. 255/869) *Sünen*'inde ise burnuna işaret eden hadisin râvilerinden Abdullah b. Tâvûs'tur.¹¹⁴ Aynı şekilde bu meseleye dikkat çekenlerden biri de İmâm Şâfiî'dir. Nitekim o İbn Uyeyne'den, İbn Uyeyne de Abdullah b. Tâvûs'tan bunu direkt aktarmaktadır. İbn Uyeyne der ki "İbn Tâvûs elini alınla koydu. Sonra bununun uç kısmına kadar getirdi. Babam bunu (yani alınla burnu) bir kabul ederdi."¹¹⁵

Buhârî muhtemelen söz konusu problemi bildiği için rivâyetin peşi sıra başka bir hadîs vererek Hz. Peygamber'in secde burnunu düzensiz bir şekilde yere koyduğunu tesbîte çalışmaktadır. Rivâyete göre Hz. Peygamber i'tikafta iken yağmur yağmış ve secde burnunun uç tarafına ve alınına çamur bulaşmıştır. Buhârî bu hadisle birinci rivâyeti kuvvetlendirmek istemiştir.¹¹⁶ İbn Battâl secde üzerine burnunda ihtilaf olduğunu bir kısmın âlimlerin alın üzere secdeyi yeterli gördüğünü ve müstehab saydıklarını, bir kısmının ise burun üzere olmasını da yeterli gördüğünü söylemiştir. O ayrıca Ehli hadîsten bir kısmının ise burun ile beraber alını da vâcip saydığını Buhârî'nin de bu görüşe meylettiği kanaatinde olduğunu söyler.¹¹⁷

Halbuki Buhârî'nin naklettiği birinci hadîste net bir şekilde râvî tasarrufu vardır. Nitekim Suyûtî *Sahihayn*'da râvînin kendi anlayışına göre mana ile rivâyet şeklinde tasarrufta bulunduğu çokça rivâyet olduğunu söyler.¹¹⁸ İkinci hadîs ise özel bir olaya has olup zaten arada gerçekleşmesi doğal bir şeydir. Hz. Peygamber'in mescidinin zeminin kumdan ve çakıllardan oluşması ve kış ve yaz mevsim şartları da göz önüne alınırsa sürekli bir eylem olarak bunu yaptıklarını söylemek oldukça zordur.

Rivâyetin bu özelliğini yani Hz. Peygamber'in sürekli secde burnunu yere koyduğuna dair net ve sahih bir hadîs olmadığını bilenler bu sebeple müstehabı tercih etmişlerdir. Bir kısmı bu eylemin sürekli yapıldığı kanaatinden hareketle sünnet saymışlardır. İbn Âbidin ise

¹¹³ Buhârî, *Sıfatu's-Salât*, 50.

¹¹⁴ Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen* (Riyâd: Dâru'l-Muğni, 1412), *Salât*, 73.

¹¹⁵ Şâfiî, *Üm*, 1/136.

¹¹⁶ Buhârî, *Sıfatu's-Salât*, 50.

¹¹⁷ Ebu'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Kurtubî, *Şerhu Sahihî'l-Buhârî* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1993), 2/430.

¹¹⁸ Abdurrahmân b. Ebû Bekr Celâluddin es-Suyûtî, *el-Hâvi li'l-fetâvâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004), 2/274.

muhtemelen Buhârî'deki bu hadîsten ve hadîsteki "emrolundum" lafzından ve hadîste burnuna işaret edenin Hz Peygamber olduğu bilgisinden hareketle onu vâcip saymıştır. Yukarıda geçen rivâyetler ise ya fikhî görüşlerin zamanla zayıf hadîs şeklinde naklidir ya da sahîh hadîslere râvî tasarrufunun neticesidir.

2.2.3. Salli Bârik Duâlarının Okunması

İmâm Muhammed *el-Hücce* isimli eserinde Medinelilerin ve Kûfeliilerin Tahiyât Duâsı'nı nasıl okuduklarını naklettikten sonra Hz. Peygamber'in İbn Mes'ûd'a "Bu duâyı bitirince namazının bitmiştir. Dilersen kalkabilirsin" dediğini aktarır. İmâm Muhammed ayrıca der ki "Biz bunu alırız ancak selamdan sonra kalkabilir." Sonra selamın nasıl verileceğini anlatır. Bu konunun ardından İmâm A'zam'a göre Hz. Peygamber'e salavâtın nasıl getirileceğini aktarır. İmâm Mâlik'in de benzer bir salavât naklettiğini ve "Bize göre amel bunun üzerindedir" dediğini ancak bu salavâtta bazı eksiklikler olduğunu söyler.¹¹⁹ Bu ibarelere göre her iki mezhep imâmı Tahiyât Duâsı'ndan sonra Salli Bârik Duâlarını okumaktadırlar. İmâm Muhammed *el-Asl*'da Tahiyât Duâsı'nı İmâm A'zam'dan bizzat naklederken Salli Bârik Duâları ile ilgili bir şey zikretmemektedir. Sadece Tahiyât'tan sonra "Yüce Allah'a duâ eder ve ihtiyaçlarını ister" demiştir.¹²⁰ İmâm Meyn'in *Âsâr*'larında da Tahiyât Duâsı nakledilmişken salavâtları görmekteyiz.¹²¹

İmâm Mâlik ise Hz. Peygamber'e salavâtı emreden hadîslere her ne kadar Kitâbu Kasrî's-Salât'ta yer vermişse de bu duânın namazda okunacağına dair bir şey dememiştir. Bab başlığında Hz Peygamber'e salât varken namazda kaydı yoktur. Ayrıca burada salavâtın nasıl olacağını anlatan hadîslere yer verdikten sonra bir mevkûf hadise yer vermiştir. Bu hadise göre İbn Ömer Hz. Peygamber'in kabrine gelir. Hz. Peygamber'e, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e salât etmektedir.¹²² Kitâbu's-Salât da ise namazda teşehhüd bâbı altında Tahiyât'ın nasıl okunacağını naklettikten sonra "Aklına gelen şekilde duâ eder" der ve nasıl selam verileceğini anlatır.¹²³ Mâlikilerin en eski fikh kitabı

¹¹⁹ Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Hücce alâ ehli'l-Medîne* (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1403), 1/138.

¹²⁰ Şeybânî, *Asl*, 1/10.

¹²¹ Şeybânî, *Âsâr*, 1/144; Ebû Yûsuf, *Âsâr*, 1/53.

¹²² Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes Mâlik b. Âmir el-Asbahî, *el-Muwatta bi rivâyeti Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985), Kasrî's-Salât, 22.

¹²³ Mâlik, *Muwatta bi rivâyeti Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî*, Salât, 13.

Müdevvene'de de son teşehhüdde hangi duâların okunacağına yer verilirken salavâttan bahsedilmemektedir.¹²⁴

İbn Abdilber (öl. 463/1071) “İmâm Mâlik ve takipçilerine ve İmâm A'zam'a göre Hz. Peygamber'e salât getirmek herkese farzdır. Ancak bu namaza veya belirli bir vakte hasredilemez. Mâlik, Ebû Hanîfe, Sevri ve Evzai'den nakledildiğine göre son teşehhüdde salât müstehabdır, mendûbdur. Terk eden kötü bir iş yapmış olur” der.¹²⁵ Ancak müstehab saymaları muhtemelen birilerinin yorumudur. Nitekim İmâm Mâlik ve Ebû Hanîfe'den aslı kaynaklarda böyle bir hüküm nakledilmemiştir.

Tahâvî ve Kudûrî “Tahiyyâtı okur ve Hz. Peygamber'e salât eder” demişlerdir.¹²⁶ Sonraki Hanefî fakihler ise genellikle onu sünnet olarak nitelemişlerdir. Semerkandî “Sünnet, müstehab” ifadelerini kullanmış fakat bir delil vermemiştir.¹²⁷ Mevsilî Hz. Peygamber'in sözü sebebiyle sünnet der. “İbn Mes'ûd'a teşehhüdü öğretirken ona şöyle dedi: “Bunu söyler veya yaparsan namazın tamamlanmış olur.”¹²⁸ Aşağıda da geleceği üzere bu hadîste salavât geçmemektedir.

Nesefî de tahiyyattan sonra salavâtı sünnet sayanlardandır. Ancak o da bir delil vermemiştir. Zeylaî “Sizden biri salavât getirdiğinde Yüce Allah'a övgü ile başlasın. Sonra salavât getirsin. Sonra da duâ etsin” hadîsini delil olarak verir.¹²⁹ İlerde geleceği üzere bu hadîsin de namaz da salâvatla alakası yoktur.

Haskefî de sünnet hükmünü vermiştir. Herhangi bir delil ise vermemiştir. 130

Yukarda verilen hükümler aslında temel iki hadîse dayanmaktadır. Biri Hz. Peygamber'in İbn Mes'ûd'a Tahiyyât'ı öğrettiği hadîstir. Bu hadîs sahih ve meşhur olup birçok kaynakta geçer. Hadîsin birçok versiyonunda “Sonra beğendiği duâlardan istediğini seçer” diye bir ibare vardır.¹³¹ Yani Hz. Peygamber bizlere izin vermekte dolayısıyla beğendimiz duâları okumamızı onaylamaktadır. Ancak bu

¹²⁴ Sahnûn b. Saïd, *Müdevvene*, 1/227.

¹²⁵ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilber, *el-İstizkâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2/319.

¹²⁶ Tahâvî, *Muhtasar*, 27; Kudûrî, *Muhtasar*, 28.

¹²⁷ Semerkandî, *Tuhfe*, 1/138.

¹²⁸ Mevsilî, *İhtiyâr*, 1/54.

¹²⁹ Zeylaî, *Tebiyîn*, 1/108.

¹³⁰ İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 1/477.

¹³¹ İbn Hanbel, *Müsned*, 1/382; Buhârî, *Sıfatu's-Salât*, 66; Müslim, *Sıfatu's-Salât*, 16.

hadîste Tahîyyât Duâsı'ndan sonra "Salli Bârik Duâları'nı okur" diye bir şey yoktur.

İkincisi ise Salli Bârik Duâları'nın nakledildiği hadîstir. Bu duâların Hz. Peygamber'e salavâtı emreden âyetten hareketle sahâbenin Hz. Peygamber'e "Ey! Allah'ın Resûlü sana nasıl salât getirelim?" sorularına Hz. Peygamber'in verdiği cevap bağlamında söylenildiği görülmektedir. Rivâyetin farklı tarîklerine bakılırsa kâhîr ekseriyetinde namazın geçmediği görülecektir. Tesbit edebildiğimiz kadarıyla yedi sahâbiden bu hadîs nakledilmiştir: Talha b. Ubeydullâh (öl. 36/657), Ebû Mes'ûd el-Ensârî (öl. 39/660), Ukbe b. Amr (öl. 39/660), Ka'b b. Uca (öl. 51/671), Ebû Hüreyre, Ebû Humejd es-Sâidî (öl. 60/680) ve Ebû Saîd el-Hudrî (öl. 63/683). Temel hadîs kaynaklarında Ebû Humejd'in,¹³² Ka'b b. Uca'nın,¹³³ Ebû Hüreyre'nin,¹³⁴ Ebû Saîd el-Hudrî'nin,¹³⁵ Talha b. Ubeydullâh'ın¹³⁶ ve Ukbe b. Amr'ın nakillerinde namaz kaydı yoktur.¹³⁷ Ebû Mes'ûd'un ise rivâyetlerinden¹³⁸ sadece birinde (İbn Hanbel'in naklettiği bir hadîste) geçer.¹³⁹ Ayrıca İmâm Şâfiî'nin *el-Ûm* isimli eserinde Ka'b rivâyetinde namaz ibâresi mevcuttur. İbn Battal âlimlerin namazda Hz. Peygamber'e salâtın farziyeti hususunda ihtilaf ettiklerini ve cumhurun farz saymadığını belirtir. Şâfiî'nin bu konuda tek kaldığını ve İbrahim b. Muhammed'den naklettiği Ka'b b. Uca hadîsinde salâtın namazda olacağı bilgisinin mevcut olduğunu söyler. Tahâvî'nin "İbrahim b. Muhammed'in hadîsi hüccet değildir" ve "Hz. Peygamber namazda teşehhüdünü öğretti orada salât bulunmamaktadır" dediğini aktarır.¹⁴⁰ Bunu söyleyen Tahâvî "Dördüncü rekâta oturunca Hz. Peygamber'e salât ile teşehhüdünü okur" der.¹⁴¹

Tahâvî âyette geçen "ona salât ve selam getirin" ifadesiyle namazda salât getirin denilmediğini selâm ile yine namazda selâmın

¹³² Mâlik, *Muvatta bi rivâyeti Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî*, Kasri's-Salât, 22; İbn Hanbel, *Müsned*, 5/24; Buhârî, *Enbiyâ*, 12; Deavât, 32; Müslim, *Salât*, 17.

¹³³ İbn Hanbel, *Müsned*, 4/241, 243, 244; Buhârî, *Enbiyâ*, 12; Tefsîr, 282; Deavât, 31; Müslim, *Salât*, 17; Ebû Dâvûd, *Salât*, 183.

¹³⁴ Ebû Dâvûd, *Salât*, 183.

¹³⁵ İbn Hanbel, *Müsned*, 3/47; Buhârî, *Deavât*, 31; Nesâî, *Sıfatu's-Salât*, 50.

¹³⁶ İbn Hanbel, *Müsned*, 1/162; Nesâî, *Sıfatu's-Salât*, 52.

¹³⁷ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/247; Ebû Dâvûd, *Salât*, 183.

¹³⁸ Mâlik, *Muvatta bi rivâyeti Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî*, Kasri's-Salât, 22; İbn Hanbel, *Müsned*, 4/118; 5/273, 424; Müslim, *Salât*, 17; Ebû Dâvûd, *Salât*, 183; Tirmizî, *Tefsîr*, 34; Nesâî, *Sıfatu's-Salât*, 49, 50.

¹³⁹ İbn Hanbel, *Müsned*, 4/119.

¹⁴⁰ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 10/114.

¹⁴¹ Tahâvî, *Muhtasar*, 27.

kastedilmediğini selâm ile her işte ona boyun eğmenin murâd edildiğini söyler.¹⁴²

Kâdı İyâz (öl. 544/1149) namazda salavâtın farz olmadığına delilinin İmâm Şâfiî'den önceki selevin icması olduğunu söyler. Aynı şekilde İbn Mes'ûd'dan nakledilen ve İmâm Şâfiî'nin de tercih ettiği teşehhüdde salât bulunmadığına dikkat çeker. Ayrıca "Hz. Peygamber'den teşehhüdü nakleden bütün sahâbilerde de durum böyledir. Mesela Ebû Hüreyre, İbn Abbâs, Câbir, İbn Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Mûsâ el-Eşârî ve Abdullah b Zübeyr namazda Hz. Peygamber'e salâtı zikretmediler" der. Kendisi bu eylemi müstehab olarak görür.¹⁴³

Tirmizî ve Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin naklettikleri bir başka hadîse göre "Bir adam camiye girmiş ve Allah'a sena etmeden Hz. Peygamber'e salât getirmeden namazda duâ etmiş ve namazı bitirmiştir. Hz. Peygamber de onun acele ettiğini birinin namaz kıldığı zaman Allah'a sena ile başlamasını sonra kendisine salât getirmesini sonra da duâ etmesi gerektiğini buyurmuştur." Bu hadîs için Tirmizî "hasen, sahîh", Elbânî de "sahîh" demiştir.¹⁴⁴ Bu hadîs dördüncü râvisi Abdullah b Vehb el-Mısri'ye (öl. 197/813) kadar ferd olarak gelmiştir.

Münâvî' (öl. 1031/1622) bu hadîsi namaz olarak yorumlamasına Muhammed b. İsmâîl Emîr es-Sanânî (öl. 1182/1768) itiraz eder. Buradaki salâtın şeri manada değil, lügavi manada yani duâ anlamında olduğunu ifade eder.¹⁴⁵ Kimi ise aynı rivâyetin farklı bir versiyonundan hareketle buradaki duânın namazdan sonraki duâ olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁶ Umûmu ilgilendiren bir rivâyetin bu şekilde dördüncü râvisine kadar ferd gelmesi de bunun namazla alakalı olmadığını göstermektedir.

Özetle namazda Hz. Peygamber'in, İbn Mes'ûd'un veya sahâbenin Salli Bârik Duâları'nı okuduğuna dair herhangi sahîh bir rivâyet mevcut değildir. Kanaatimiz zaman içerisinde bu duânın sahâbeden sonra özellikle de Emevîlerin Ehli Beyt'e zülmü sebebiyle namazda

¹⁴² Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Mısri et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415), 6/5.

¹⁴³ Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi ta'rifi hukûki'l-Mustafâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 2/63-4.

¹⁴⁴ Ebû Dâvûd, *Fedâilu'l-Kurân*, 356; Tirmizî, *Deavât*, 65; Nesâî, *Sıfatu's-salât*, 48.

¹⁴⁵ Muhammed b. İsmâîl Emîr es-Sanânî, *et-Tenvîr Şerhu'l-Câmii's-Sagîr* (Riyâd: Mektebetü Dâri's-Selâm, 2011), 2/117.

¹⁴⁶ Muhammed b. Ali b. Âdem el-İtyûbî el-Vellevî, *Zahîretü'l-'ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ* (Riyâd: Dâru'l-Mi'râc, 2003), 15/158.

okunmaya başladığı ve zamanla mevcut rivâyetlerin bu şekilde yorumlanarak sünnet sayıldığıdır. Hanefi fakihler de bu uygulamadan, mevcut rivâyetlerden veya rivâyetlerin bu şekilde yorumlanmasından özellikle de Ehli hadîsten etkilenererek onu sünnet saymışlardır.

Namazla ilgili bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Namaz tesbihâtlarının sayısı, yatsı namazının ilk sünneti, Cuma namazının farzından önce kılınan sünnet vb. örneklerde de durum benzerdir. Bu örneklerle iktifa etmekle birlikte bu meselelere daha fazla ağırlık verilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Sonuç

Çalışmamızda ulaştığımız neticelerin başında konunun daha iyi anlaşılması bağlamında mütekaddimûn ve muteahhirûn ayırımına dikkat edilmesi gerektiği gelmektedir. Hanefi Mezhebinin oluştuğu dönemde İmâm Şâfiî'nin sünnet anlayışının henüz ilmi çevrelerde var olmadığı da göz önünde bulundurularak sünnet kavramının sahâbe ve yer yer tâbiîn uygulamalarını da kapsayacak şekilde kullanıldığı söylenebilir. Hz. Peygamber'in bazı uygulamaları ve söylemleri de maksadı gözetilerek ayrıca muhtemelen bazı sahâbe anlayışları da esas alınarak sünnet kabul edilmemiştir. Sünneti tespitite farklılıkta bir başka etken ise o dönemde birçok haberi vâhide şâz gözüyle bakılıp itibar edilmemesidir. Ayrıca bu dönemde fıkıh kitaplarında normatifliğin daha az olması ve ahkâm ifade eden lafızların yerleşmemiş olması kullanılan farklı kelimelerle Hz. Peygamber'in sünnetinin kastedilip kastedilmediğinin tespitini yer yer zorlaşmaktadır. Ayrıca sünnet ibaresi ile de kimin kastedildiği bazen belirsiz olabilmektedir.

Müteahhirun döneminin ise bir yandan Hanefi Mezhebinin kurucu İmâmlarının metotlarının anlaşılmaya çalışıldığı bir yandan da İmâm Şâfiî'nin geliştirdiği sünnet anlayışı ile bazen mücadele edildiği ve bazen de hem İmâm Şâfiî'nin hem de Ehli hadîsin etkisinde kalındığı bir dönem olduğu kanaatindeyiz. Fakihlerin sistematik bir sünnet anlayışı geliştirememelerinin, hadîs bilgilerinin yeterli olmamasının, fakihlerin hadîs konusundaki bilgilerinin birbirlerinden farklı olmasının, hadîsçilerin naklettiği ihtilafı rivâyetlerin, bazen de geleneğin etkisinde kalmalarının farklı ve yer yer isabetsiz hükümler vermelerine sebep olduğunu düşünmekteyiz.

Kaynakça

- Ağırman, Cemal. "Hadisçilerin Sünnet/Hadis Tarifinde Yer Alan 'Va-sıf' Kavramı Üzerinde Bir Yorum". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 99-121.
- 'Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-Medhal ilâ ilmi's-sünen*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2017.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Mekke: Mektebetü Dâri'l-Bâz, 1994.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi. *el-Câmi'u's-sahîh, thk. Mustafa Dîb el-Boğa*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf, 1994.
- Cudey, Abdullah b. Yûsuf. *Tahrîru ulûmi'l-hadis*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2003.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1966.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. Riyâd: Dâru'l-Muğni, 1412.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Beyrut: Kahire: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Ebû Saîd Sahnûn b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvene*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb el-Kûfî. *el-Âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb el-Kûfî. *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*. Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi'l-Meârif, ts.
- Erdim, Sinan. "Hadis Musannefâtında Niyet-Amel İlişkisi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (20 Haziran 2019), 223-262.
- Hâkim, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed en-Nisâbüri. *Ma'rifetu ulûmi'l-hadis*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Muvaddihu evhâmu'l-cem ve't-tefrîk*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1407.

- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed. *el-İstizkâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz Âbidîn el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Nesemâtu'l-eshâr şerhu Şerhi'l-Menâr*. Karaçi: İdâratu'l-Kur'ân, 1418.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz Âbidîn el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddu'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1993.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Kûfî. *el-Kitâbü'l-musannef, thk. Kemal Yûsuf el-Hût*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Lisânu'l-Mizân*. Beyrut: Müessesetu'l-A'lemî, 1971.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Takrîbü't-tehziib*. Suriye: Dâru'r-Reşid, 1986.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râik*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.
- İbn Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân b. Mûsâ. *Ulûmu'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.
- Kâdî 'İyâz, Ebu'l-Fazl 'İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-sanâ'i fi tertîbi's-şerâ'i*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kayravânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân. *er-Risâle*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Koşum, Adnan. "Ahkâm-ı Hamsenin Kökeni ve İlk Dönem Fıkıh Usulü Literatüründe Gelişimi Üzerine". *İslami İlimler Dergisi* 3/1 (2008), 107-124.
- Kudûrî, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Muhtasaru'l-Kudûrî fi fikhi'l-hanefti*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes Mâlik b. Âmir el-Asbahî. *el-Muvatta bi rivâyeti Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes Mâlik b. Âmir el-Asbahî. *el-Muvatta bi rivâyeti Yahyâ el-Leysî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- Mergînânî, Ebu'l-Hasen Burhânüddin Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, ts.
- Mevsilî, Ebu'l-Fazl Mecdüddin Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'îli'l-muhtâr*. Kahire: Matbaatu'l-Halebi, 1937.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemâlüddin Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünen*. Halep: Mektebü'l-Matbûât, 1986.
- Pezdevî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerim. *el-Usûl*. Medine: Dâru's-Sirâc, 2016.
- Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân b. Şu'be el-Horâsânî. *et-Tefsîr min Süneni Saîd b. Mansûr*. Riyâd: Dâru's-Sumeyî, 2002.
- Sa'lebi, Ebû Muhammed Abdulvehhâb b. Ali b. Nasr. *et-Telkîn fi'l-fikhi'l-Mâlikî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- San'ânî, Muhammed b. İsmâil Emîr. *et-Tenvîr Şerhu'l-Câmii's-Sağîr*. Riyâd: Mektebetü Dâri's-Selâm, 2011.
- Sem'anî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr. *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Usûl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Suğdî, Ebu'l-Hasen (Hüseyn) Rûknülislâm Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed. *en-Nütef fi'l-fetâvâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebû Bekr Celâluddin. *el-Hâvi li'l-fetâvâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004.
- Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ûm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şeybânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- Şeybânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Asl. Karaçi; İdâretü'l-Kur'ân*, ts.
- Şeybânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Hücce alâ ehli'l-Medîne*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf. *el-Luma' fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Mısırî. *Muhtasarü't-Tahâvî*. Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi'l-Meârif, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Mısırî. *Şerhu meâni'l-âsâr*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Mısırî. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin Ömer b. Burhânuddin el-Horâsânî. *et-Telvih ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*. Mısır: Mektebetü Sübeyh, ts.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Yezîd. *el-İlelü'l-kebir*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1409.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Yezîd. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî: ts., ts.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001.
- Vellevî, Muhammed b. Ali b. Âdem el-İtyûbî. *Zahîretü'l-'ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ*. Riyâd: Dâru'l-Mi'râc, 2003.
- Yiğit, Metin. *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebu Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2007.
- Zehebî, Ebû Abdullâh Şemsüddin Muhammed. *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Fahrüddin Osmân b. Ali b. Mihcen b. Yûnus. *Tebyînu'l-hakâik şerhu kenzi'd-dekâik*. Kahire: el-Matbaatu'l-Kübrâ, 1313.

Extended Summary

In our hadith readings, we realized that some of the actions that have become famous as sunnah and are included in fiqh books as such are not included in hadith sources, and some of them do not belong to the Prophet. Sometimes it is seen that words such as “hasan, mustahab, mandub” etc. are used for some actions that have become famous as sunnah today. In the procedural books of the Hanafi madhhab, sunnah is generally defined as "a path that has continuity in religion but is not obligatory". In other words, the actions of the Prophet or the Companions other than the obligatory and wajib, which are continuous, are sunnah. However, the situation is different when it comes to concrete examples. In other words, there are some differences between theory and practice, or between the rulings of the founders of the sect and those of later scholars. It is possible to count many factors among the reasons for these differences. The founders of the sect took care to act in accordance with the conditions of the century they lived in and the tradition of the scholarly environment in which they grew up. Although they considered different considerations, in many matters, except for the famous sunnahs, they acted cautiously with flexible expressions such as “hasan” and “astahibbu” instead of saying "the Prophet used to do this and this is sunnah". As a matter of fact, in the cities around them or in the hands of the people, there are marfu hadiths that are not in their traditions or sometimes contradict them. In this context, Imam Abu Yusuf states that one should avoid the hadiths that are not well known and stick to the hadiths that are known to the general public. Later Hanafi scholars, on the other hand, were not so flexible most of the time and tried to give clearer and more precise rulings. In some matters, they gave the ruling of sunnah by following the founding imams and sometimes by interpreting their flexible statements. From time to time, they called some of the Prophet's actions sunnah based on hadiths or books of hadiths that they did not have much knowledge about their authenticity and causes. The difference in the methods and approaches of the faqihs and their knowledge of hadith led to disagreements and occasional mistakes. Moreover, it is seen that the founding imams also made mistakes about hadith. For example, the founders of the sect stated that the tasbihs in ruku' and sajdah should be at least three and said, "It has been narrated to us from the Prophet that he performed these tasbihs three times each". No authentic hadith has been found that the Prophet performed these tasbihs three times each in ruku' or sajdah. In such cases, in matters that are not obligatory, they often followed the scholarly tradition or the tradition of the city, the Sunnah, and the narrations were cited as evidence. The authenticity of the narration is not very important.

Today, what Muslims of the Hanafi madhhab perceive when they hear the term sunnah is that these are practices and discourses that always belonged to the Prophet. In our opinion, especially the recent Hanafi jurists also see these as belonging to the Prophet, except for rare acts. However, this is not always the case in practice. Some actions and discourses from the acts of ablution and prayer can be given as an example of this situation. For example, while the founders of the madhhab did not make any ruling on the intention of ablution, some of the later ones considered it sunnah and some considered it mustahab. However, they did not present any hadith as evidence. There is no narration from the Prophet or the Companions about the intention of either the heart or the tongue. Again, the fact that Imam A'zam, in response to Imam Muḥammad's question about beginning ablution with the basmala, stated that Imam A'zam liked it and did not see the intentional or forgetful abandonment of it as a problem provides important clues about the founders' understanding of the sunnah. Some of the later Hanafi jurists considered it sunnah to begin ablution with the basmala, while others considered it mustahab. Those who considered it sunnah could not produce any authentic hadith on this matter.

There is also no ruling from the founders of the madhhab regarding the binding of the hands below the navel during the prayer. Later Hanafi jurists generally accepted this action as sunnah. The hadiths they cited as evidence are problematic in terms of authenticity. On the issue of putting the nose on the ground in prostration, the founders of the madhhab again did not give a clear ruling, while some of the later Hanafi jurists considered it sunnah, while others considered it mustahab or wajib. Again, we don't see them emphasizing the authenticity of the narrations they cited, nor do they make a comparison between the hadiths. It is possible to multiply the number of such examples. In this context, the time period of the terms used and what is meant by them are important. It should also be kept in mind that the jurists' judgment of a matter as sunnah is also ijtihadic. Indeed, as seen in the examples, what one may consider mustahab, another may consider sunnah. Their insufficient knowledge of hadith often forced them to follow taqlid. Sometimes they imitated the founding imams, sometimes they imitated the hadith scholars, and sometimes they made judgments based on the narrations they had in their possession and did not have much knowledge about their authenticity. It is also possible to see the pressure of Imam Shafi'i on the later Hanafi scholars. As a matter of fact, they try to attribute almost every action they characterize as sunnah to the Prophet. However, we do not see this in the founders. It should

not be ignored that the roots of this issue go back to the first centuries. In other words, there is also the influence of an understanding of sunnah or narrations that have been formed as a result of long centuries on the judgments given. However, such an understanding of the Sunnah does not mean that it belongs to the Prophet in an absolute way. In this context, we believe that the narrations should be examined more sensitively and carefully to determine which of these actions belonged to the Prophet or not.

20. Asırda Adana'da Yaşamış Arap Alevîsi (Nusayrî) Âlimler

Arab 'Alawî (Nuşayrî) Scholars Who Lived in Adana in the 20th
Century

Ahmet SONAY*

Öz

Arap Alevileri, Adana'da yaşayan en eski dinî gruplardan biridir. Arap Alevilerinin Adana'daki varlığı, kimi kaynaklar tarafından 10. asra kadar gôtürölmektedir. Siyasî destekten yoksun olmalarına rağmen Arap Alevilerinin Adana'daki varlıklarını bu kadar uzun süre koruyabilmelerinde en büyük katkılardan biri, hiç şüphesiz Arap Alevîsi âlimlere aittir. Söz konusu âlimlerin çoğu hakkında günümüze bilgi ulaşmamıştır. Bununla birlikte yakın tarihte Adana'da yaşamış bazı Arap Alevîsi âlimlere ilişkin elimizde somut bilgiler bulunmaktadır. Bu makalenin konusu, 20. asırda Adana'da yaşamış ve haklarında somut bilgilere sahip olduğumuz Arap Alevîsi âlimlerdir. Makale, bahsi geçen konuyu ilmi bir üslupla araştırmak suretiyle Arap Alevilerinin Adana'daki yakın tarihine ışık tutmayı amaçlamaktadır. Makalede tasvirici metot takip edilmiş, objektif olmaya özen gösterilmiştir. Konuyla ilgili yazılı kaynakların toplanması için zorlu bir saha çalışması yapılmış, bunun yanı sıra, konuya vâkıf Arap Alevîsi kanaat önderleriyle temas kurularak onlardan tamamlayıcı şifahi bilgiler alınmıştır. Bu makale

Abstract

Arab 'Alawîs are one of the oldest religious groups living in Adana. The presence of Arab 'Alawîs in Adana is dated back to the 10th century by some sources. Despite their lack of political support, Arab 'Alawî scholars undoubtedly made one of the greatest contributions to the Arab 'Alawîs' ability to maintain their presence in Adana for so long. No information has survived to this day about most of these scholars. However, we have concrete information about some Arab 'Alawî scholars who lived in Adana recently. The subject of this article is the Arab 'Alawî scholars who lived in Adana in the 20th century and about whom we have concrete information. This article aims to shed light on the recent history of Arab 'Alawîs in Adana by researching this issue in a scholarly manner. The descriptive method was followed in the article and care was taken to be objective. A challenging fieldwork was carried out in order to collect written sources on the subject, in addition to contacting Arab 'Alawî opinion leaders who were familiar with the subject and receiving complementary oral information from them.

* Dr., T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, Adana, Türkiye / ahmet_sonay@hotmail.com
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9913-1809>.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
04.04.2024	29.06.2024	30.06.2024
DOI	10.18403/emakalat.1465011	

aracılığıyla ileride konuya ilişkin çalışma yapacak araştırmacılara sağlam bir hareket noktası temin edilmiş, ayrıca konuya ilgi duyan okuyuculara güvenilir bir başvuru kaynağı sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Alevilik, Nusayrîlik, Arap Alevîsi Âlimler, Adana.

Through this article, a solid starting point has been provided for researchers who will study on the subject in the future, and a reliable reference source has been presented to readers who are interested in the subject.

Keywords: The History of Islamic Sects, 'Alawism, Nusayrîs, Arab 'Alawî scholars, Adana.

Giriş

Ülkemizde Arap Alevileri olarak tanınan Alevîlerin¹ Adana'ya ilk gelişleri hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Tavi'l'e göre söz konusu Alevîler Hamdânîler'in hüküm sürdüğü dönemlerde, yani 905-1004 yılları arasında Çukurova'ya yerleşmeye başlamışlardır.² Ancak Hamdânîlerin bölgede kalıcı bir hâkimiyet kuramamaları sebebiyle bu görüş tutarlı gözükmemektedir. Massignon ise Arap Alevîlerinin 15. yüzyıldan itibaren bu bölgede yaşamaya başladıkları kanaatindedir.³ Procházka, bu tarihin çok erken olduğunu söyler ve 1671-1672'de Adana'yı ziyaret eden Evliya Çelebi'nin (ö. 1096/1685) gözlemlerine istinaden⁴ bazı küçük Arap Alevîsi grupların ancak 17. yüzyılda Çukurova'ya geldiklerini öne sürer. Bununla birlikte, Arap Alevîlerinin büyük çoğunluğunun ancak 19. yüzyılda, yüzyıllar boyunca göçebeler için neredeyse yalnızca otlak alanı olarak hizmet veren verimli ovanın yeniden ekilmesiyle bölgeye geldiğini savunur. Ona göre yeni göçmenler, muhtemelen Yörüklerin kışlık yerleşimlerinden bazılarını devraldılar; bu da köylerin neredeyse hiç Arapça isme sahip olmadığı gerçeğini açıklamaktadır.⁵ Zira bu isimlerden

¹ Bu makalede kastedilen Alevîler, mutlak anlamda Nusayrîlerdir. Onlar, Nusayrîler yerine Alevîler ismini kullanmayı tercih ettikleri için biz de makalemizde bu tercihe uymayı uygun gördük. Anadolu Alevîlerinden ayırt edilebilmeleri amacıyla onlardan Arap Alevîleri olarak söz ettik.

² Muhammed Emîn Gâlib et-Tavi'l, *Arap Alevîlerinin Tarihi*, çev. İsmail Özdemir (İstanbul: Çiviyazıları, 2000), 195-199, 213-215, 276-277; Hakan Mertcan, *Türk Modernleşmesinde Arap Alevîler* (Adana: Karahan Yayınevi, 2014), 34.

³ Louis Massignon, "Nusayrîler", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 9/366.

⁴ Evliya Çelebi, Adana hakkının çoğunlukla Türk Oğuz soyundan olduklarını, ancak Arabistan'da tanınmayan bir Arapça lehçe kullanan Arapların da şehirde yaşadıklarını haber verir. Bk. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme* (İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası, 1938), 9/338.

⁵ Antakya için durumun farklı olduğunu belirtmemiz gerekir. Antakya'daki Alevî köylerinin büyük bölümü Arapça adlara sahipti. Cumhuriyet döneminde bu adlar Türkçe adlarla değiştirildi. Örneğin önemli Arap Alevîsi âlimlerden

Kayışlı ve Karayusuflu gibi bazılarının 16. yüzyıldan kalma tapu kayıtlarında yer aldığı bilinmektedir.⁶

Tavil, Suriye'nin 1831-1841 yılları arasında Mehmet Ali Paşa'nın hükmü altına girmesiyle Arap Alevilerinin Mısır ordusuna katılarak Çukurova'daki varlıklarını arttırdıklarını söyler.⁷ Benzer şekilde Winter, 1877 baharında Osmanlı-Rus savaşının başlamasıyla Lazkiye sahillerinde asayişin bozulması ve yüksek vergiler nedeniyle birçok Arap Alevîsi ailenin Adana'ya göç ettiğini belirtir.⁸ Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde Çukurova Alevileriyle ilgili belgelerin 1850'den itibaren gün yüzüne çıkmaya başlaması, onların erken dönemlerde Çukurova'da bulunmadıklarını göstermez. Zira Bilgili'ye göre bu durum onların İslam dairesinde görülmelerinden kaynaklanmıştır.⁹

Arap Alevîsi toplumunun en zayıf noktası, birliğini sağlayacak bir güçten yoksun olmasıdır.¹⁰ Buna ve diğer olumsuzluklara rağmen Arap Alevîsi toplumu varlığını günümüze kadar sürdürmeyi başarmıştır. Friedman'a göre bu başarı, Alevîliği tesis eden şahsiyetlerin güçlü dinî mirasından kaynaklanmaktadır. Diğer bir deyişle Arap Alevîlerinin gücü, silah ya da askerlerden değil, tarihî kimlik ve miraslarından doğmaktadır.¹¹ Bununla birlikte, Arap Alevîsi toplumunun bekasında Arap Alevîsi âlimlerin fonksiyonları da unutulmamalıdır. Bu husus, Adana'daki Arap Alevîleri için de geçerlidir. Biz, Adana'da yaşamış Arap Alevîsi âlimlerden bazılarını hiç tanımamakta, bazılarının sadece isimlerini bilmekteyiz. Örneğin Şeyh Ali ed-Dükkâni, Şeyh Muhammed el-Mütevvec ve Şeyh Ahmed Garîb adlı âlimlerden, ancak adlarına yaptırılmış olan türbeler sayesinde haberdarız. Bu durum, yaşadıkları dönemin oldukça eskiye dayanmasından kaynaklanmış olabilir. 20. asırda Adana'da yaşamış bazı Arap

Muhammed b. Ali el-Cilli'nin (ö. 399/1009) doğduğu Cille adlı köy, günümüzde Tekebaşı adıyla bilinmektedir.

⁶ Stephan Procházka, *Die Arabischen Dialekte der Çukurova (Südtürkei)* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002), 10.

⁷ Tavil, *Arap Alevilerinin Tarihi*, 352.

⁸ Stefan Winter, *Târîhü'l-'Aleviyyîn min Haleb el-kurûni'l-vustâ ile'l-Cumhûriyyeti't-Türkiyye*, çev. Bâsil Vafâ - Ahmed Nazîr el-Etâsi (İstanbul: Merkez Harmûn, 2018), 317.

⁹ Ali Sinan Bilgili, "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Adana, Tarsus ve Mersin Bölgesi Nusayrileri (19-20. Yüzyıl)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54 (Mart 2010), 54.

¹⁰ Winter, *Târîhü'l-'Aleviyyîn*, 306.

¹¹ Yaron Friedman, *el-'Aleviyyûn en-Nusayriyyûn: el-hüviyyetü ve'l-mu'takadât*, çev. İbrahim Kays Cerkes (Bağdat: Dârü Sutûr, 2023), 339-340.

Alevîsi âlimler hakkında ise nispeten yeterli bilgilere sahip bulunmaktayız. Bu çalışmada söz konusu âlimleri eldeki somut bilgilere dayanarak ilmi bir üslupla tanıtmaya çalışacağız.

Çalışma konumuzu oluşturan âlimlerin biyografilerini içeren müstakil bir eser maalesef mevcut değildir. Bu sebeple biz, onlar hakkında çeşitli el yazması eserlerde dağınık halde bulunan bilgileri toplayıp düzenleme cihetine gittik. Bu çerçevede, Arap Alevîsi âlimlerin divanlarından, ayrıca onlara ithafen yazılmış methiye ve mersiyeleri içeren şiir derlemelerinden çokça faydalandık. Bunlardan özellikle Şeyh Hüseyin Muallâ,¹² Şeyh Halil Ramadân, Şeyh Yusuf Ahmed İbrahim ve Şeyh Musatafa Ali Bedir'in divanlarını, Şeyh Muhammed Abdullah tarafından hazırlanan *Mecmû'atü'l-eş'âr* adlı şiir antolojisini, ayrıca Şeyh Ahmed İbrahim, Şeyh Ali Bedir ve Şeyh Hasan el-Hişşi adına yazılmış mersiyeleri içeren üç derlemeyi zikretmemiz gerekir. Boğa ailesine mensup âlimlerle ilgili bilgilere, bu ailenin tarihini ortaya koyan *Târîhü'l-Emîn li âli Bûga ecma'in* adlı eser vasıtasıyla ulaştık.¹³ Eserin fikir babası Şeyh Muhammed Emîn Mustafa el-Bûga olsa da içeriğini dolduran asıl kişinin kardeşi Şeyh İbrahim Mustafa olduğu anlaşılmaktadır. İki kısımdan oluşan eserin birinci kısmı 1945'te Şeyh Ali Şerbâ'nın hattıyla yazılmış, ikinci kısmı ise Şeyh Muhammed Mustafa'nın hattıyla 1983 yılında tamamlanmıştır. Eserde aileye mensup 119 şahıs hakkında kısa bilgiler verilmektedir.

Çalışmamızda, Arap Alevîsi âlimlerden ve kanaat önderlerinden edindiğimiz şifahi bilgilere de zaman zaman yer verdik. Bu bilgilerin en az yazılı bilgiler kadar önem taşıdığı bilinciyle hareket ettik. Böylece konumuza dair sunmak istediğimiz tablonun daha tam ve net olmasını sağladık.

Bu çalışma, Arap Alevîlerinin Adana'daki yakın tarihine ışık tutmayı amaçlamıştır. Dolayısıyla bu çalışmayı Arap Alevîliği tarihinin belli bir döneminin aydınlatılmasına mütevazı bir katkı olarak değerlendirmek mümkündür. Çalışmamızda araştırma ve yayın etiğine uymaya azami derecede dikkat edilmiştir.

1. Şeyh Ahmed Diyâb (1854-1925):

Şeyh Ahmed b. Diyâb b. Mustafa b. İbrahim b. Yusuf el-Bûga, Adana'nın tanınmış dini ailelerinden Boğa ailesine mensuptur. Kökeni Bağdatlı Alevî âlimlerden Seyyid Muhammed en-Nâsîh el-Bağdâdî'ye (ö. 5./11. yüzyıl) uzanan bu ailenin ataları, zamanla Suriye sahiline, ardından Antakya civarında yer alan Kusayr beldesine,

¹² 1872-1961 yılları arasında yaşamış olan bu önemli ilmi-edebi şahsiyeti, hayatının son dönemlerini ağırlıklı olarak Tarsus'ta geçirdiği için Tarsus'ta yaşamış Arap Alevîsi âlimlere dair hazırlayacağımız makalemizde tanıtacağız.

¹³ Bu eseri istifademize sunan Şeyh Yasin Boğa'ya teşekkür ederiz.

sonra da Kilis ile İ'zâz arasında bir köy olan Bûga'ya yerleşmişlerdir. Bu köyde ikamet ettikleri için el-Bûga lakabıyla anılan Şeyh Yusuf ve Şeyh Sâlih adlı kardeşler, yaşam şartlarının zorlaşması üzerine muhtemelen 1163/1750 senesinde aileleriyle birlikte Adana'ya göç etmişlerdir.¹⁴ Adana'da Boğa ailesine mensup olanların tamamı bu iki şeyhin soyundandır.

Boğa ailesinde yetişen en önemli şahsiyet sayabileceğimiz Şeyh Ahmed, 1854 yılında doğmuş, 1925 yılında vefat etmiştir. Mezarı, Havuzlubahçe Mahallesi'nde Şeyh Ali es-Suvayrî'nin (ö. 8./14. yüzyıl) temsili türbesinin içinde yer almaktadır. İbadet ve takvada zamanının biricigi olarak gösterilen Şeyh Ahmed, ileri görüşlü, fasih dilli, güzel ahlaklı, mütevazı, cömert, dinî bilgisi geniş bir âlim olarak tanıtılmaktadır. İnsanların saygı ve sevgisini kazanan Şeyh Ahmed'in toplumun dinî ve dünyevî riyasetini haiz olduğu bildirilmektedir. Suriye'ye giderek oranın önde gelen âlimlerinden Şeyh İsa İmrân (ö. 1912) ve Şeyh Sâlih Nâsir el-Hekîm (ö. 1939) ile tanıştığı, özellikle Şeyh Ahmed Ali el-Kıl' (ö. 1311/1893) adlı âlimden istifade ettiği aktarılmaktadır. Dua ve methiye içerikli çok sayıda kaside yazdığı, ayrıca 1311/1893 yılında Şeyh Abbas el-Hatîb'in talebi üzerine şer'î ibadetlerle ilgili *Hediyetü'l-ahrâr* adlı bir risale telif ettiği belirtilmektedir.¹⁵

Şeyh Ahmed'in evinin ilmî ve ictimai bir merkez olduğu anlaşılmaktadır. Bu evi ziyaret edenler arasında özellikle Suriyeli meşhur âlimlerden Şeyh Yusuf Ali el-Hatîb'i (ö. 1927) anmak gerekir. Onun bu evde uzun süre misafir olarak ağırlandığı bilinmektedir.¹⁶ Bu evde ağırlanan bir diğer meşhur Suriyeli âlim de Şeyh Yakub el-Hasan'dır (ö. 1929). Şeyh Yakub Adana'dayken Suriye'den dönemin allâmesi Şeyh Süleyman el-Ahmed¹⁷ (ö. 1942) ona edebî değeri yüksek bir methiye göndermiştir. Bu methiyede Şeyh Yakub'un yanı sıra Şeyh

¹⁴ İbrahim Mustafa - Muhammed Mustafa, *Târîhü'l-Emîn li âli Bûga ecma'in* (Adana: y.y., 1945-1984), 35-42.

¹⁵ Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 134.

¹⁶ Bu bilgiyi, Şeyh Ahmed Ali Bedir'in dilinden duyduğumuzu belirtmemiz gerekir.

¹⁷ Hakkında geniş bilgi için bk. Abdullatif Sa'ûd - Muhammed Hasan Şaban, *Hayâtü's-Şeyh Süleyman el-Ahmed* (Lazkiye: y.y., 1985), 1-30; Ali Süleyman el-Ahmed, *el-İmâm eş-Şeyh Süleyman el-Ahmed* (Dımaşk: Dârü'l-Ferkad, 2010), 17-37, 61-89, 103-15, 187-223.

Ahmed'i de zarif ifadelerle övmüştür.¹⁸ Şeyh Ahmed'in toplum nezdindeki itibarını gösteren bir diğer husus, adına yazılan mersiyelerdir. Bu mersiyelerden ikisine vâkıf bulunmaktayız. Bunlardan birincisi, Şeyh Hüseyin Muallâ'nın, ikincisi ise Şeyh Halil Ramadân'ın divanlarında yer almaktadır.¹⁹

Şeyh Ahmed'in altı erkek çocuğundan Şeyh Yasin (ö. 1959) ile Şeyh Abdürrahim (ö. 1936) ön plana çıkmıştır. Züht, takva, ibadet ve güzel ahlakıyla tanınan Şeyh Yasin'in herkesin sevgi ve saygısını kazandığı, döneminin mercilerinden olduğu, 80 yaşında ahirete intikal ettiği haber verilmektedir.²⁰ Şeyh Abdürrahim'in ise ilim, zekâ, ahlak ve cömertlikte üst seviyede olduğu, 43 yaşında hayata veda ettiği, çocuklarından Şeyh Kâmil ile Şeyh Ali'nin adlarının duyulduğu nakledilmektedir.²¹

2. Şeyh Mustafa el-Hasan (1855-1928):

Şeyh Mustafa b. Hasan b. Mustafa b. İbrahim b. Yusuf el-Bûga, 1855 yılında doğmuştur. Oğlu Şeyh İbrahim'in verdiği bilgilere göre Şeyh Mustafa, gençliğinde şiirle uğraşmış, bu uğraş hoşuna gitmeyince kendini dinî kitaplara adanmıştır. Güçlü bir hafızaya ve temyiz yeteneğine sahip olan Şeyh Mustafa, kısa sürede ilim ve irfanda üst seviyelere ulaşmış, amcasının oğlu Şeyh Ahmed Diyâb'dan sonra toplumun dinî konulardaki mercii konumuna yükselmiştir. Suriye'yi ziyaret ederek oradaki âlim ve fakihlerle tanışmış, onların takdirini ve övgüsünü kazanmıştır.²²

Şeyh Mustafa'nın ahlakı güzel, sözlü tatlı, karakteri yüksek, hücceti güçlü, cevabı doyurucu bir âlim olduğu belirtilmektedir. Nefsine zarar verme pahasına hakkı dile getirdiği, çıkarını zedeleyecek olsa bile bâtila geçit vermediği, fakir ve miskinlere yardım ettiği, toplumsal barış ve birliktelik için çaba harcadığı aktarılmaktadır.²³

1928 yılında vefat eden²⁴ ve Şeyh Ali es-Suvayrî türbesinin içinde gömülen Şeyh Mustafa'nın üç oğlu olmuştur: Şeyh Mahmud, Şeyh Muhammed ve Şeyh İbrahim. Bunların arasından Şeyh Mahmud

¹⁸ Bu methiye için bk. Mudar Mustafa et-Tâcir - Vesîm Mahmud Hasan, *Câmi'ü'l-beyân 'an ihvati Süleymân* (Dımaşk: Vezâretü'l-İ'lâm es-Sûriyye Müdiriyyetü'l-Matbû'ât ve'n-Neşr, 2018), 247-248.

¹⁹ Hüseyin Muallâ, *ed-Divân* (Tarsus: y.y., ts.), 3/6-8; Halil Ramadân, *ed-Divân*, drl. Ali Ahmed Abdülhâlik (İskenderun, y.y., 1945), 100-103.

²⁰ Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 212.

²¹ Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 147-148.

²² Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 139-140.

²³ Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 140.

²⁴ Şeyh Hüseyin Muallâ'nın Şeyh Mustafa'ya ithafen yazdığı mersiye için bk. Muallâ, *ed-Divân*, 3/31-33.

sosyal alanda, Şeyh İbrahim ise ilim alanında temayüz etmiştir. Şeyh İbrahim'i bu makalenin ilerleyen sayfalarında müstakil olarak tanı-tacağız.

3. Şeyh Ali Şaban (1865-1931):

Şeyh Ali b. Şaban b. Ahmed b. Sâlih b. Ahmed b. Hasan b. Sâlih el-Bûga, 1865 yılında doğmuştur. Züht, takva ve ibadetle iş-tigal ettiği, güzel ahlakıyla büyük küçük herkesin sevgisini kazandığı belir-tilmektedir. Sağlam karakteri, vakur duruşu, cömertliği, tatlı sözlü-lüğü ve dinî bilgisi sayesinde döneminin yüksek itibarlı şeyhleri ara-sında yer aldığı aktarılmaktadır.²⁵ Kendisine ithafen çok sayıda met-hiye ve mersiye yazılmış olması,²⁶ bu hususları destekler nitelik-tedir.

Şeyh Ali Şaban'ın zürriyetinden manevi mirasını yaşatacak hiç kimse kalmamıştır. Bu nedenle onunla ilgili elimizde fazla bilgi bu-lunmamaktadır. Ancak Şeyh Ahmed Ali Bedir'den duyduğumuz ka-darıyla Şeyh Ali Şaban'ın en önemli özelliği, Allah yolunda hiç kim-senin kınamasından korkmayan, hakkı her şeyden üstün tutan, bu uğurda en yakınlarını bile karşısına alabilen nezih bir şahsiyet olma-sıdır. Şeyh Ahmed'e göre onun 1930 yılında Adana'da Allah'ın nura-niyetine dair ihtilaf başladığında sergilediği tavır, bunun en somut göstergesidir. Nitekim o, bu ihtilafta akrabası Şeyh Abdurrahim Ab-dûlgani el-Bûga'yı kınamış, buna mukabil, aralarında akrabalık bağı bulunmayan Şeyh Ali Bedir'i desteklemiştir. Bu tavrı sergilemesinde, Şeyh Abdurrahim'in Allah'ın nuraniyeti düşüncesini reddetmesi, Şeyh Ali Bedir'in ise desteklemesi belirleyici olmuştur.²⁷

4. Şeyh Mahmud Diyâb (1853-1933):

Şeyh Mahmud b. İbrahim b. Diyâb b. Mustafa b. İbrahim b. Yusuf el-Bûga, 1853 yılında doğmuştur. Takva, ibadet, züht, tevazu, cö-mertlik, güzel ahlak ve yüksek karakteriyle tanındığı,²⁸ amcası Şeyh Ahmed Diyâb, Şeyh Mustafa el-Hasan ve Şeyh Ali Şaban'a vefa ve ihlasla bağlandığı, onlarla birlikte hareket ettiği anlatılmaktadır.

²⁵ Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 143-144.

²⁶ Bunlardan yalnızca Şeyh Hüseyin Muallâ'nın Şeyh Ali Şaban'a ithaf ettiği mer-siyeye ulaşabildik. Bu mersiye için bk. Muallâ, *ed-Divân*, 3/57-59.

²⁷ Yansımaları günümüze kadar ulaşan nuraniyet tartışmasının tarihçesi ve kelâmî arka planı, başlı başına bir tez konusu yapılabilecek boyuttadır. Çalışmamızın sınırlarını aştığı için bu konunun detaylarına giremeyeceğiz.

²⁸ Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 145-146.

Şeyh İbrahim Mustafa, toplumun bu dört şeyhin etrafında kenetlenildiğini, onların sözlerinden dışarı çıkmadığını söyler.²⁹ Bu şeyhlerin, Adana'da Şeyh Ahmed İbrahim, Şeyh Ali Tobacık, Şeyh Sâlih el-Hâik, Şeyh Muhammed Meyhüb; Tarsus'ta Kâmil Paşa, Şeyh Saîd Muhammed el-Kubbe, Şeyh Muhammed el-Hımsî, kardeşi Şeyh Yusuf el-Hımsî, Şeyh Kâmil Derviş Abbûd, Şeyh İsmail el-Hatîb, Şeyh Süleyman el-Muhrizî, Şeyh Hasan el-Müsellim, Şeyh Ali Hasan; Mersin'de Şeyh Hasan Leylâ, Şeyh İsa Rızk, Şeyh Hasan Cevhera ve Şeyh Mahmud el-Hayyir ile iyi ilişkiler kurduklarını belirtir.³⁰

Keramet sahibi olduğu söylenen Şeyh Mahmud, vefatından sonra büyük sûfi Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) Akkapı'daki temsili makamının yanında gömülmüştür. Mezarının bulunduğu arazi 1946 yılında özel bir şirket tarafından satın alınınca, na'sı civardaki Hz. Hızır makamının avlusuna taşınmıştır.³¹ Şeyh Hüseyin Muallâ'nın divanında ona ithafen yazılan bir methiye ve bir mersiye bulunmaktadır.³²

Şeyh Mahmud'un adını, oğlu Şeyh Nâsır yaşatmıştır. Takva sahibi, ağırbaşlı, cömert, azmi kuvvetli biri olarak tanıtılan Şeyh Nâsır, 59 yaşında iken 1959 yılında vefat etmiştir.³³

5. Şeyh Ahmed İbrahim (1857-1934):

Şeyh Ahmed b. İbrahim b. Ali b. Halife b. Receb b. Ahmed b. İmrân es-Serebyûnî, 1857 yılında Lazkiye'nin Cebile ilçesine bağlı Serebyûn adlı köyde dünyaya gelmiştir. Nesebi, Şeyh İskender el-Havrânî (ö. 8./14. yüzyıl) üzerinden Şeyh Musa er-Rabtî'ye (ö. 7./13. yüzyıl), Şeyh Musa'nın üzerinden meşhur sûfi, filozof ve şair Hasan b. Yusuf el-Mekzûn es-Sincârî'ye³⁴ (582/637-1187/1240) uzanır. İlk dinî eğitimini Şeyh Mansûr Kırfis'tan almış, daha sonra dönemin meşhur âbid ve zahitlerinden Şeyh Nâsır el-Hekîm'in (ö. 1316/1898) yanında

²⁹ Arap Alevîsi toplum sadece bu dört şeyhin değil, çağdaşları olan diğer muteber şeyhlerin de etrafında kenetlenmiştir. Burada dört şeyhin ön plana çıkarılması, ilmi üslupla uyuşmamaktadır.

³⁰ Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 141-142.

³¹ Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 145-146.

³² Muallâ, *ed-Divân*, 2/33-35, 3/69-71.

³³ Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 209-210.

³⁴ Arap Alevîlerinin en büyük âlimlerinden sayılan Mekzûn'un hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Es'ad Ahmed Ali, *Marîfetullâh ve'l-Mekzûn es-Sincârî* (Beyrut: Dârü'r-Râidi'l-Arabî, 1972), 2/305-353.

eğitimine devam etmiştir. Aralarındaki iman bağının kuvveti sebebiyle gençliğinin baharını bu şeyh ile geçirmiştir.³⁵ İman, huşu, takva, ibadet, kerem ve tevazuda ileri düzeyde olduğu belirtilen şeyh Ahmed'in ilim meclislerini sevdiği, bātıla tahammül etmediği, hiçbir koşulda haktan taviz vermediği aktarılmaktadır.³⁶

1902 yılında Adana'nın Akkapı Mahallesi'ne göç eden şeyh Ahmed'in burada gösterdiği kerametler sebebiyle büyük itibar kazandığı anlatılmaktadır. Oğlu şeyh Yusuf'un aktardığına göre Fransız ve Ermeniler Adana'yı işgal ettiklerinde bir gün cepheyi kırarak güneye ilerlemişler, bunun üzerine korkuya kapılan bir grup insan şeyh Ahmed'in evine sığınmıştır. şeyh Ahmed'in duası sayesinde, Fransız ve Ermeniler yanlarından geçmelerine rağmen onları görememişlerdir. şeyh Ahmed, bu hücumda esir düşen insanları kurtarmak için Havuzlubahçe Mahallesi'ne kadar gelmiştir. Burada kendisini Abbas Ağa ed-Denk karşılamıştır. Evi yakılan ve bazı adamları öldürülen Ağa, şeyh Ahmed'den yardım istemiştir. şeyh Ahmed, Allah'a dua etmiş, böylece evdeki yangın sönmüştür. Alevi ileri gelenlerinden Kemal Bey³⁷ ve Fuad Efendi'nin³⁸ araya girmesiyle de daha fazla insanın öldürülmesi engellenmiştir.³⁹

şeyh Ahmed, gençliğinde yazdığı birkaç dua ve dinî içerikli şiir haricinde bir eser bırakmamıştır. Onun adını, tek oğlu olan şeyh Yusuf yaşatmıştır. 1934 yılında vefat eden şeyh Ahmed, evinin önündeki bahçede toprağa verilmiştir. İlerleyen yıllarda mezarının üzerine bir türbe inşa edilmiştir. 2011 yılında genişletilip yenilenen türbesi, hâlâ

³⁵ Yusuf Ahmed İbrahim, *ed-Divân*, drl. Muhammed Celâl (İskenderun, y.y., 1987), 31.

³⁶ Yusuf Ali el-Hatib, *Târîhü'ş-şeyh Yusuf Ali el-Hatib*, nşr. şaban Ali (Lazkiye: y.y., ts.), 150.

³⁷ Halil Efendi'nin oğlu Kemal Bey, Adana'nın önde gelen Arap Alevilerindendi. 1920 yılında Bâbiâli'den kendisine verilen bir rütbe vesilesiyle şeyh Hüseyin Muallâ ona kutlama mahiyetinde bir kaside takdim etmiş, ayrıca bir başka kaside ile onu övmüştür. Bk. Muallâ, *ed-Divân*, 1/201-202, 204-205.

³⁸ İstinaf Hukuk Mahkemesi azası Garipzâde Cemal Efendi'nin oğludur. Kendisi, Adana Ticaret Borsası'nın ilk yönetim kurulunun üyelerinden biriydi. Suriyeli meşhur âlimlerden şeyh Abdülkerim Sa'd'ın (ö. 1933) onu öven bir kasidesi vardır. Bk. Hüseyin Harfüş, *Târîhü'ş-şeyh Hüseyin Harfüş*, nşr. İbrahim Harfüş (Lazkiye: y.y., 1987), 5/2000-2001. Fuad Efendi'nin oğlu Ahmed Efendi de nüfuzlu bir şahsiyetti. şeyh Hüseyin Muallâ, divanında Ahmed Efendi'yi öven çok sayıda kasideye yer vermiş, 1931 yılında Kıbrıs'ta vefat ettiğinde de adına bir mersiye yazmıştır. Bk. Muallâ, *ed-Divân*, 1/49-51, 51-53, 54-55, 171-173, 174-176, 188-190, 199-200, 2/65-70, 3/60-62. Ayrıca şeyh Halil Ramadân, Ahmed Efendi'yi öven bir kaside yazmıştır. Bk. Ramadân, *ed-Divân*, 75-77.

³⁹ İbrahim, *ed-Divân*, 32-33.

Arap Alevileri tarafından ilgi görmekte ve ziyaret edilmektedir. Şeyh Ahmed'e ithafen yazılan mersiyeler, Şeyh Hüseyin Muallâ tarafından 1935 yılında derlenmiştir.⁴⁰ 80 sayfadan oluşan derlemede 15 mersiyeye yer almaktadır. Mersiyelerin içerik ve nicelikleri, Şeyh Ahmed'in Arap Alevîsi şeyhler arasında yüksek bir mertebeye sahip olduğunu kanıtlar niteliktedir.

6. Şeyh Abdürrahim Abdülgani el-Bûga (1892-1938):

Şeyh Abdürrahim b. Abdülgani b. Abdurrahman b. Hasan b. Mustafa b. İbrahim b. Yusuf el-Bûga, 1892 yılında dünyaya gelmiştir. Dedesinin kardeşi olan Şeyh Mustafa el-Hasan'ın yanında yetişmiş, ilk eğitimini ondan almıştır. Felsefe, tarih, din ve edebiyat kitaplarına düşkün olan Şeyh Abdürrahim, keskin zekâsının da katkısıyla kısa sürede yüksek bir ilmi mertebeye ulaşmıştır. Fasih dili ve zengin genel kültürü sayesinde ilim meclislerinin vazgeçilmez simalarından biri olmuştur.⁴¹ Şiir alanında da oldukça yetenekli olan Şeyh Abdürrahim, Boğa ailesinin en yetenekli şairi olarak bilinmektedir. Onun divanının izine maalesef rastlayamadık. Elimizde ona ait yalnızca iki mersiyeye bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Şeyh Ahmed İbrahim için, ikincisi ise Şeyh Muhammed Ali Bedir (ö. 1930) ve Şeyh Haydar Ali Bedir (ö. 1930) için yazdığı mersiyelerdir.⁴²

Şeyh Abdürrahim'in aynı zamanda güçlü bir hatip olduğu, konuştuğu zaman beyanının sihri ve düzgün diksiyonuyla dinleyenlerin kulaklarını mest ettiği belirtilmektedir. İnsanlarla çok iyi iletişim kurduğu, herkese şefkatli davrandığı, toplumun her tabakasından çok sayıda dost edindiği anlatılmaktadır. Bu sebeple olacak ki 44 yaşında hayata erken veda ettiğinde cenazesine binlerce insan katılmıştır. Onun adına, ilmi seviyesini ve meziyetlerini dile getiren manzum ve mensur çok sayıda mersiyeye ithaf edilmiştir.⁴³ Şeyh Abdürrahim'in dört oğlu olmuş, ancak hiçbiri onun yerini dolduramamıştır.

7. Şeyh Abdullah İbrahim (ö. 1940):

Şeyh Abdullah b. İbrahim b. Hasan b. Muhammed b. Habîb el-Muhrizî, meşhur Arap Alevîsi âlimlerden Şeyh Muhammed b. Şâkir el-A'rac'ın (ö. 9./15. yüzyıl) soyundandır. Babası Şeyh İbrahim (ö. 1909), Suriye'nin Tartûs şehrine bağlı bir köy olan Dahr Matar'dan

⁴⁰ *Merâsi's-Şeyh Ahmed İbrahim*, drl. Hüseyin Muallâ (Adana: y.y., 1935).

⁴¹ Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 154.

⁴² Bu iki mersiyeye için bk. *Merâsi's-Şeyh Ahmed İbrahim*, 1-4; *Merâsi's-Şeyh Ali Bedir*, drl. Hüseyin Muallâ (Adana: y.y., 1943), 26-30.

⁴³ Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 155-156.

tahminen 1870'li yıllarda Kayışlı köyüne göç etmiştir.⁴⁴ İman, takva ve ahlakıyla tanınan Şeyh Abdullah, âbid ve zâhid kardeşi Şeyh Eyyüb (ö. 1961) ile birlikte Adana'nın saygın din adamları arasında yer almıştır.⁴⁵ Onun adını, oğlu Şeyh Muhammed (1904-1969) yaşattır. İslamî ilimleri Şeyh Ali Bedir'den tahsil eden Şeyh Muhammed, dürüstlüğü ve cesaretiyle nam salmıştır. Çok sayıda kitap nesnetmiş, ilim ve irfanın taşıyıcılarından olmuştur.⁴⁶ Şeyh Muhammed, babası ve amcasıyla birlikte Kayışlı köyünde Hz. Bilal el-Habeşî'nin türbesinin yanında yan yana gömülmüştür. Şeyh Abdullah ve Şeyh Eyyüb'a ithafen yazılan mersiyeler, Şeyh Muhammed tarafından hazırlanan şiir antolojisinde toplanmıştır.⁴⁷ Mersiyelerin sahipleri arasında Şeyh Muhammed Muhriz, Şeyh Süleyman Abdullah, Şeyh Salih el-Hatib, Şeyh Yusuf Rızk, Şeyh Said Ali Bedir, Şeyh Mustafa Ali Bedir ve Şeyh Yusuf Ahmed İbrahim yer almaktadır.

8. Şeyh Ali Bedir (1868-1943):

Şeyh Ali b. Bedir b. Edib b. İbrahim b. Musa el-Kâyışlı, 1868 yılında Lazkiye'nin Ceble ilçesine bağlı Dahr Bereket adlı köyde dünyaya gelmiştir. Nesebi, Şeyh Selman er-Rüveys (ö. 9./15. yüzyıl) üzerinden Hasan b. Yusuf el-Mekzûn es-Sincârî'ye uzanır. İlk eğitimini babası Şeyh Bedir (ö. 1911) ve amcası Şeyh Haydar'dan (ö. 1300/1883) almış, İslamî ilimleri dönemin meşhur âlimlerinden Şeyh Ahmed Sa'ûd'dan (1854-1945) tahsil etmiştir. 1895 ya da 1896 yılında iktisadî sebeplerden dolayı Adana'ya göç edip Kayışlı köyüne yerleşmiştir.⁴⁸ Oğlu Şeyh Mustafa'nın aktardığına göre, toplumun birlik ve dirliğini gözeten, toplumsal müşkülatları çözen, yoksulları koruyup kollayan Şeyh Ali, Arap Alevîsi toplumunun rükünlerinden ve fetva mercilerinden biriydi.⁴⁹ Onun yüksek himmet sahibi olduğunu gösteren hâdiseler vardır. Örneğin, Şeyh Süleyman el-Ahmed ile Şeyh Muallâ Rebi' (ö. 1941) arasındaki dargınlığı bitirmek amacıyla Suriye'ye kadar gitmesi ve başarılı olması, bu hâdiselerden biridir. Bir diğer hâdise, Cumhuriyetin ilk yıllarında Arap Alevîlerinin Çukurova'dan tehcirini önlemek amacıyla Atatürk ile görüşmeye giden heyeti, art niyetlilerin ithamına karşı savunmasıdır. Zira bu he-

⁴⁴ Sabahattin Bedir, *Güney Alevîleri ve Nusayrîlik Kavramı* (Adana: Velayet Yayıncılık, ts.), 262.

⁴⁵ Mustafa Ali Bedir, *Hadikatü's-Şi'r* (Adana: y.y., 2010), 61.

⁴⁶ Hakkında yazılan bir mersiye için bk. Bedir, *Hadikatü's-Şi'r*, 82-87.

⁴⁷ *Mecmû'atü'l-eş'âr*, drl. Muhammed Abdullah (Adana: y.y., 1965), 85-89, 92-94, 96-104.

⁴⁸ Bedir, *Güney Alevîleri ve Nusayrîlik Kavramı*, 261.

⁴⁹ Bedir, *Hadikatü's-Şi'r*, 181-182.

yet, tehirci önlemek için toplanan paraları zimmetine geçirmekle itham edilmişti. Şeyh Ali, yapılan geniş bir toplantıda, aralarında Doktor Salim Serçe (ö. 1957) gibi eğitilmiş Arap Alevilerinin yer aldığı heyeti, makul sebepler göstererek bu ithamdan kurtarmıştı.⁵⁰

Şeyh Mustafa Ali Bedir, bize, babası Şeyh Ali'nin *er-Ravdatü'l-behiyye* adlı bir risale yazdığından bahsetmiştir. Risalede, Allah'ın nuraniyetine dair 1936 yılında Adana'da alevlenen ihtilafın konu edildiğini, Kur'an ayetleri ve hadisler ışığında Allah'ın nuraniyetinin savunulduğunu belirtmiştir.⁵¹

Şeyh Ali'ye ithafen yazılan çok sayıda methiye mevcuttur. Onu methedenlerin başında, yakın dostu Şeyh Hüseyin Muallâ gelmektedir. Şeyh Hüseyin'in divanında Şeyh Ali'ye ithaf edilen 12 kaside yer almaktadır.⁵² Şeyh Ali'ye ithafen methiye yazan şairler arasında Suriye'den Şeyh Hasan Abbas Hasan el-Kırkaftı,⁵³ Tarsus'tan Şeyh Habib 'Ablâ,⁵⁴ Adana'dan Şeyh Hasan el-Hişşi⁵⁵ dikkat çekmektedir.

Şeyh Ali, 1943 yılının Mart ayında hayata gözlerini yummuş, Kayışlı köyünde evinin avlusunda toprağa verilmiştir. İlerleyen tarihlerde mezarı türbe haline getirilmiş, bu türbe 2000'li yılların başında genişletilip yenilenmiştir. Vefatından sonra kendisine ithafen yazılan mersiyeler Şeyh Hüseyin Muallâ tarafından bir kitapçıkta derlenmiştir.⁵⁶ Mersiyelerin Şeyh Hüseyin Muallâ, Şeyh Halil Ramadân, Şeyh Muhammed Muhriz, Şeyh Süleyman Abdullah, Şeyh Hasan İbrahim el-Mühendis ve Şeyh Salih el-Hatib'e ait oldukları görülmektedir.

Şeyh Ali'nin adını, oğullarından Şeyh Ahmed ve Şeyh Mustafa yazmışlardır. Her ikisini ilerleyen sayfalarda tanıtmaya çalışacağız.

9. Şeyh Hasan el-Hişşi (ö. 1946):

Adana'da Akkapı Mahallesi'nin saygın ağalarından İsa Efendi'nin oğlu olan Şeyh Hasan el-Hişşi, 19. yüzyılın son çeyreğinde dünyaya gelmiştir. Sahip olduğu iman, ahlak, takva, zekâ ve ilim dolayısıyla Şeyh Ahmed İbrahim tarafından şeyhlik mertebesine yükseltilmiştir.

⁵⁰ Bu önemli bilgileri, Şeyh Ahmed Ali Bedir'e borçlu olduğumuzu belirtmemiz gerekir.

⁵¹ Şeyh Hüseyin Muallâ, bu risale için 1938 yılında takriz niteliğinde bir kaside yazmıştır. Bk. Muallâ, *ed-Divân*, 2/163-164.

⁵² Muallâ, *ed-Divân*, 1/100-103, 164-166, 180-183, 213-215, 2/29-32, 44-48, 54-56, 56-59, 75-81, 163-164, 201-203, 479-518.

⁵³ *Mecmû'atü'l-eş'âr*, 25-30.

⁵⁴ Muallâ, *ed-Divân*, 1/21-23.

⁵⁵ *Merâsi's-Şeyh Hasan el-Hişşi*, drl. İbrahim Saîd (Adana: y.y., 1954), 25-29.

⁵⁶ *Merâsi's-Şeyh Ali Bedir*, 1-25. Bu mersiyeler için ayrıca bk. *Mecmû'atü'l-eş'âr*, 104-115.

Kısa sürede Adana'nın muteber din adamları arasında yer almış, ünü Mersin'den Antakya'ya kadar yayılmıştır.

Döneminin önde gelen din adamlarına methiye ve mersiyeler yazan Şeyh Hasan'ın şiirleri, bir divanda toplanmadıkları için büyük ölçüde kaybolmuştur. Onun en önemli mirası, *Cevheretü'l-mubsirin* adlı risalesidir. Şeyh Ali Bedir'in talebi üzerine yazılan risale, Allah'ın nuraniyetini nefyedenlerin argümanlarını çürütmek amacıyla hazırlanmıştır. Risale, ilmî üslupla yazıldığı için Çukurova'daki âlimlerin yanı sıra Suriye'den Allâme Şeyh Süleyman el-Ahmed ve Şeyh Mahmud Süleyman el-Hatib'in de beğenisini kazanmıştır.⁵⁷

1946 yılında vefat eden Şeyh Hasan, Akkapı Mahallesi'ndeki evinin civarında defnedilmiştir. Adına yazılan mersiyeler, oğlu Şeyh Halil Altinkol (ö. 1986) tarafından derlenmiştir. Bu mersiyelerin Antakya'dan Şeyh Ahmed Ali İsa; Tarsus'tan Şeyh Hüseyin Muallâ, Şeyh Salih el-Hatib, Şeyh Hasan İbrahim el-Mühendis ve Seyyid Ahmed Muhammed el-Mantaş; Adana'dan Şeyh Muhammed Muhriz, Şeyh Said Ali Bedir ve Şeyh Yusuf Ahmed İbrahim'e ait oldukları anlaşılmaktadır.⁵⁸

10. Şeyh Câmi' Mesud (1875-1955):

Şeyh Câmi' b. Mesud (Nardalı), 1875 yılında Adana'da doğmuştur. Nesebi, Mekzûn'un amcasının oğlu Şeyh Muhammed el-Haddâd'a (ö. 7./13. yüzyıl) uzanır. Kendisi milli mücadele kahramanı olarak şöhrret kazanmıştır. Yaklaşık yüz kişiden oluşan Obalar Müfrezesi'nin komutanlığını yapmış, 10 Temmuz 1920'de gerçekleşen Fransız saldırısında Adana halkına kucak açarak güven içerisinde Toroslara ulaşmalarını sağlamıştır.⁵⁹ Cumhuriyet döneminde Nardalı soyadını almış, daha çok Şeyh Cemil adıyla tanınmıştır. 10 Kasım 1955 tarihinde vefat etmiş,⁶⁰ cenaze törenine devlet erkânı da katılmıştır.⁶¹ Millî mücadele sırasında karargâh ve silah deposu olarak kullanılan

⁵⁷ Bu önemli bilgileri, Şeyh Hasan'ın yakınlarından olan, Alevî Kültürünü Araştırma Derneği yönetim kurulu üyesi Şeyh Mehmet Altınpınar'dan edindiğimizi belirtmek isteriz.

⁵⁸ *Merâsi'sh-Şeyh Hasan el-Hişşî*, 1-25.

⁵⁹ Şahap Nardalı, *Obalar Müfrezesi Komutanı Şeyh Cemil Nardalı* (Adana: Karahan Kitabevi, 2022), 48-51.

⁶⁰ Şeyh Hüseyin Muallâ'nın Şeyh Câmi' adına yazdığı mersiye için bk. Muallâ, *ed-Divân*, 3/303-305.

⁶¹ Cenazeye katılan devlet erkânı içerisinde dönemin Adana valisi Kazım Arat ve Kurtuluş Savaşı'nda Adana cephesi komutanlığı yapan Sinan Tekelioğlu da bulunmaktaydı. Bk. Nardalı, *Obalar Müfrezesi Komutanı Şeyh Cemil Nardalı*, 86.

Akkapı'daki konağı, günümüzde müze haline dönüştürülmüştür. Konağın karşısında yer alan mezarı ise türbe haline getirilmiştir.

Şeyh Câmî', duası makbul bir şeyh olarak bilinir. Birçok hastanın onun duasıyla şifa bulduğu anlatılır.⁶² Özellikle psikolojik rahatsızlıkları tedavi ettiğinden bahsedilir. Şeyh Câmî', ardında dört evlat bırakmıştır: Mesut, Yusuf, Rifat ve Seyfettin. Bunların arasından Şeyh Rifat babasının misyonunu sürdürmüş, 1962'de vefat etmiştir. Günümüzde aileyi dinî alanda temsil eden hiç kimse kalmamıştır.

11. Şeyh Hasan el-Ali (ö. 1956)

Şeyh Hasan b. Ali b. Yusuf b. Mustafa Tobacık, 19. yüzyılın son çeyreğinde Adana'nın Akkapı Mahallesi'nde dünyaya gelmiştir. Annesi, Şeyh Hasan el-Hişşi'nin ablasıdır. Şeyh Hasan'ın soyu, Hasan b. Yusuf el-Mekzûn'a uzanmaktadır. Babası Şeyh Ali'nin (ö. 1921) Ceble'ye bağlı Hattâniyye köyünden, önce Tarsus'a, ardından Adana'ya hicret ettiği, itibarı yüksek bir şeyh olduğu bilinmektedir.⁶³ Akkapı'da bir tarım alanı olan Tobacık'ta çiftçilikle uğraşmasından dolayı Tobacık lakabını aldığı anlaşılmaktadır.

Şeyh Hasan, babası Şeyh Ali'nin yerini doldurmuş, Arap Alevîsi toplumunun saygın din adamları arasında yer almıştır. Elimizde ona dair fazla bilgi yoktur. Ancak kendisine ithafen yazılan mersiyeler,⁶⁴ onu ahlak, iman ve takva sahibi bir şahsiyet olarak tasvir etmektedir. Onun adını, oğlu Şeyh Ali (ö. 1970) ve ardından torunu Şeyh Yusuf yaşatmıştır.

12. Şeyh Süleyman Abdullah (1906-1968):

Şeyh Süleyman b. Abdullah b. Bedir b. Ali el-Behlûliyye, 1906 yılında Adana'da dünyaya gelmiştir. Nesebi, Şeyh Selman er-Rûveys üzerinden Hasan b. Yusuf el-Mekzûn'a uzanmaktadır. Atalarından Şeyh Ali, meşhur Alevî velilerden Şeyh İbrahim Saîd el-Behlûliyye'nin (ö. 1302/1885) kardeşidir.⁶⁵ Aile, Lazkiye'nin köylerinden Behlûliyye'de ikamet ettiği için el-Behlûliyye lakabını almıştır. Şeyh Süleyman'ın babası Şeyh Abdullah (ö. 1936), genç yaşında

⁶² Nardalı, *Obalar Müfrezesi Komutanı Şeyh Cemil Nardalı*, 29.

⁶³ Şeyh Hüseyin Muallâ'nın ona ithafen yazdığı mersiyeye için bk. Muallâ, *ed-Divân*, 1/99-101.

⁶⁴ Muallâ, *ed-Divân*, 3/305-306; İbrahim, *ed-Divân*, 59-61; Bedir, *Hadikatü's-Şi'r*, 72-76.

⁶⁵ Bu bilgiler, Şeyh Receb Halil Saîd'in 1953 yılında Adana'yı ziyaret edip Suriye'ye döndükten sonra Şeyh Süleyman'a gönderdiği teşekkür mektubunda yer almaktadır. Bu mektubu bizimle paylaşan Şeyh Bilal Dardağankökü'ne teşekkürlerimizi sunarız.

Behlülüyye'den Tarsus'a, oradan da Adana'ya göç etmiştir. Havuzlubahçe Mahallesi ağalarından Ali Reşid Efendi'nin kızı ile evlenmiş, Şeyh Süleyman ve kardeşi Şeyh İsa (ö. 1964) bu evlilikten doğmuştur.

Herkes tarafından şükranla anıldığı, âlicenap bir âlim olduğu söylenen Şeyh Abdullah'ın⁶⁶ yerini iki oğlu doldurmuştur: Şeyh Süleyman ve Şeyh İsa.⁶⁷ Şeyh Süleyman, İslamî ilimleri Şeyh Ali Bedir'den telakki etmiştir. Anlatılanlara göre, parlak zekâsı ve geniş mütalaa-sıyla Arap Alevîsi şeyhler arasında saygın bir konuma yerleşmiştir. Sağduyulu ve nezih kişiliği sayesinde dinî ve sosyal müşkülâtların çözümünde aktif rol üstlenmiştir. Meşhur ağalardan Salih Zeki Bugay'a ait Havuzlubahçe'deki 15 dönümlük bir tarlayı ekip biçerek geçimini sağlayan Şeyh Süleyman, alın teriyle elde ettiği mütevazı kazançla çocuklarına üniversite eğitimi aldirmiştir. Kız çocuklarının okutulmasına menfi bakıldığı o yıllarda, ileri görüşlülük ve cesaret örneği sergileyerek kızını okula göndermiştir.⁶⁸

İlmî-edebeî bir kişiliğe sahip olan Şeyh Süleyman'ın şiirlerinden yalnızca iki mersiye elimizde bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Şeyh Abdullah İbrahim'e, ikincisi ise Şeyh Ali Bedir'e ithaf ettiği mersiyelelerdir.⁶⁹ Şeyh Süleyman'ın ilmî-edebeî mirası, misyonunu devam ettirecek bir halef bırakmadığı için kaybolmuştur. Geçirdiği ani bir kalp krizi sonucu 1968 yılında vefat eden Şeyh Süleyman, Akkapı Mezarlığı'nda toprağa verilmiştir. Şeyh Yusuf Ahmed İbrahim ve Şeyh Mustafa Ali Bedir ona ithafen birer mersiye yazmışlardır.⁷⁰

Şeyh Süleyman'ın kardeşi Şeyh İsa'nın da yüksek itibarlı bir âlim olduğu zikredilir. Mezkûn gibi önde gelen Alevî şairlerin kasidelerini ezbere bildiği, dinî mahfillerde güzel sesiyle bunları terennüm ettiği anlatılır. Şeyh Ahmed Bedir'in şifahen bize aktardığına göre, Şeyh İsa bir akşam yemeğinde İbnü'l-Fârız'ın (ö. 632/1235) "Sâikü'l-az'ân", ardından da Mezkûn'un buna reddiye olarak yazdığı "Şâgilü'l-kalb" başlıklı kasidelerini okumuş, mecliste bulunan Lübnanlı bir tacir onun fesahatinden ve genel kültüründen oldukça etkilenmiştir. 1964 yılında vefat eden Şeyh İsa adına Şeyh Yusuf Ahmed ve Şeyh Mustafa

⁶⁶ Şeyh Hüseyin Muallâ'nın ona ithafen yazdığı mersiye için bk. Muallâ, *ed-Divân*, 3/100-102.

⁶⁷ Şeyh Hüseyin Muallâ'nın bu iki şeyhe ithafen yazdığı methiye için bk. Muallâ, *ed-Divân*, 2/312-314.

⁶⁸ Bu bilgileri bize aktaran, Şeyh Süleyman'ın oğlu Yümnü Akeloğlu'na teşekkür ederiz.

⁶⁹ *Mecmû'atü'l-eş'âr*, 101-102, 109-111.

⁷⁰ İbrahim, *ed-Divân*, 250-251; Bedir, *Hadikatü's-şi'r*, 102-106.

Bedir'in birer mersiye yazdıkları bilinmektedir.⁷¹ Şeyh İsa'nın zürriyetinden adını yaşatacak hiç kimse yetişmemiştir.

13. Şeyh Halil Ramadân (1893-1977):

Şeyh Halil b. Hasan b. Ramadân b. Mahmud b. Ramadân, Hama şehrinin Mısyâf ilçesine bağlı Zâviye adlı köyde 1893 yılında dünyaya gelmiştir. Nesebi, Şeyh Selman er-Rüveys üzerinden Hasan b. Yusuf el-Mekzûn'a uzanmaktadır. Suriye'nin önde gelen âlimlerinden Şeyh Yunus Hasan Ramadân'ın (ö. 1930) kardeşidir. İslamî ilimleri Allâme Şeyh Süleyman el-Ahmed'den tahsil etmiştir. 20 yaşındayken Şeyh Yusuf Ali el-Hatîb ile birlikte Adana'ya gelmiş, ancak 1. Dünya Savaşı'nın başlaması nedeniyle memleketine dönememiş ve Adana'da yaşamaya mecbur kalmıştır.⁷² Sevgi dolu bir aile ortamında yetişen Şeyh Halil, ömrü boyunca yakınlarının ve köyünün özlemine çekmiştir.⁷³

Şeyh Halil'in vakur, heybetli bir şahsiyet olduğu belirtilir.⁷⁴ Güçlü hafızası, geniş bilgisi ve fasih lisanı ile toplumun mercii konumuna yükseldiği aktarılır.⁷⁵ Akkapı'daki evinin bir ilim merkezi olduğu, sohbetini dinlemek ve duasını almak isteyenlerle dolup taşıdığı anlatılır.⁷⁶ Gıybet ve nemimededen iğrendiği, şerî ahkâmları ve ibadetleri en ince ayrıntılarına kadar tatbik ettiği, namazda derin bir huşu içerisinde olduğu, namazdan sonra Kur'an ayetleri ve manzum dualar okuduğu haber verilir.⁷⁷

Şeyh Halil'in 150 sayfadan oluşan mahtut bir divanı, Allah'ın nuraniyetini ispat üzere yazdığı *Tezkiyetü'l-hikme* adlı bir risalesi, ayrıca kendisine yöneltilen soruları cevapladığı birkaç kitapçığı vardır.⁷⁸ 15 Eylül 1977 yılında vefat eden Şeyh Halil, Yüreğir'e bağlı İs-

⁷¹ İbrahim, *ed-Divân*, 144-145; Bedir, *Hadikatü's-şi'r*, 119-124.

⁷² Mehmet Tevfik Özezen, *Hayâtü's-ş-Şeyh Halil Hasan Ramadân* (Adana: y.y., 2002), 1.

⁷³ Özezen, *Hayâtü's-ş-Şeyh Halil*, 7.

⁷⁴ Özezen, *Hayâtü's-ş-Şeyh Halil*, 7.

⁷⁵ Özezen, *Hayâtü's-ş-Şeyh Halil*, 20.

⁷⁶ Özezen, *Hayâtü's-ş-Şeyh Halil*, 21.

⁷⁷ Özezen, *Hayâtü's-ş-Şeyh Halil*, 20-21.

⁷⁸ Özezen, *Hayâtü's-ş-Şeyh Halil*, 21.

mailiye köyünde, 1961 yılında tamamlanan türbesinde defnedilmiştir.⁷⁹ Canlı bir tarih, ölümsüz bir ışık ve nadir bir siret olarak nitelenen Şeyh Halil'in,⁸⁰ Arap Alevilerinin yüksek ilmî tabakasının Türkiye'deki son temsilcisi sayıldığı ve adının nesiller boyu yaşayacağı söylenmektedir.⁸¹

Şeyh Halil'e ithafen yazılan çok sayıda methiye ve mersiye vardır. Onu methedenler arasında Lübnan'dan Şeyh Ali Mansûr,⁸² Suriye'den Şeyh Muhammed Yusuf ile Şeyh Muhammed Abbas Kırfîs,⁸³ Antakya'dan Şeyh Hasan el-Haddâm ile oğlu Şeyh Ahmed el-Haddâm,⁸⁴ Tarsus'tan Şeyh Hüseyin Muallâ⁸⁵ yer almaktadır. Adına mersiye yazanlar arasında ise Suriye'den Üstat Halil Ali Salih⁸⁶ ile Şeyh Mahmud Süleyman el-Fıhh,⁸⁷ Antakya'dan Şeyh Selman Saylıca,⁸⁸ Adana'dan Şeyh Yusuf Ahmed İbrahim'i⁸⁹ saymak mümkündür. Şeyh Hüseyin Muallâ, Şeyh Halil'e vefatından çok önce bir mersiye takdim etmiştir. Muallâ, bu ilginç olayın sebebini şöyle anlatmaktadır: "1932 yılında günlerden bir gün Tarsus'un Mantaş köyündeydim. Akşam vakti, Şeyh Halil Efendi Hasan Ramadân'ın vefat haberi geldi. Bu haber beni kedere boğdu, yüreğimi dağladı. Ona ithafen bir mersiye yazdım. Mersiyeyi bitirdikten sonra, vefat haberinin yanlış olduğu ortaya çıktı. Bunun üzerine müminlerden birkaç kişiyiyle onu ziyarete gittim. Mersiyemi ona okudum."⁹⁰

Şeyh Halil'in adını, oğlu Şeyh Muhammed yaşatmıştır. Kendisini ilerleyen sayfalarda tanıtmaya çalışacağız.

14. Şeyh Muhammed Muhriz (ö. 1978):

Şeyh Muhammed b. Süleyman el-Cencâniyye, 20. asrın başında Lazkiye'ye bağlı Cencâniyye adlı köyde dünyaya gelmiştir. Nesebi, Şeyh Saîd el-Cencâniyye⁹¹ (ö. 1020/1611) vasıtasıyla Şeyh Cevher'e

⁷⁹ Özezen, *Hayâtü's-Ş-Şeyh Halil*, 19.

⁸⁰ Özezen, *Hayâtü's-Ş-Şeyh Halil*, 25.

⁸¹ Özezen, *Hayâtü's-Ş-Şeyh Halil*, 24.

⁸² Muhammed Celâl, *Kitâbü'n-Neseb li ehli'l-İlmi vel-edeb* (İskenderun: y.y., 2007), 687-688.

⁸³ Özezen, *Hayâtü's-Ş-Şeyh Halil*, 25.

⁸⁴ Ramadân, *ed-Divân*, 122-125, 133-138.

⁸⁵ Muallâ, *ed-Divân*, 2/134-138.

⁸⁶ Özezen, *Hayâtü's-Ş-Şeyh Halil*, 27.

⁸⁷ İbrahim, *ed-Divân*, 46-49.

⁸⁸ Selman Saylıca, *ed-Divân* (Antakya: y.y., 2016), 83-87.

⁸⁹ İbrahim, *ed-Divân*, 52-56.

⁹⁰ Muallâ, *ed-Divân*, 3/84.

⁹¹ Hakkında geniş bilgi için bk. Hatîb, *Târîhü's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatîb*, 223-224.

(ö. 9./15. yüzyıl), onun vasıtasıyla da Hasan b. Yusuf el-Mekzûn es-Sincârî'ye uzanmaktadır. Asırlar boyunca önemli âlimler yetiştiren ailesinin lakabı, ikamet ettikleri köyden gelmektedir. Şeyh Muhammed, erken yaşta babasını kaybedince abisi Şeyh Muhriz'in (ö. 1923) himayesinde yetişmiştir. Bu sebeple Şeyh Muhammed Muhriz adıyla tanınmıştır. Küçük yaşta abisiyle birlikte Adana'ya hicret ettiği tahmin edilmektedir. İslâmî ilimleri Şeyh Muallâ Sâlih el-Cencâniyye'den tahsil ettiği, genç yaşta Kur'an'ı ezberlediği bilinmektedir. Şeyh Muhammed'i en iyi tanıyanlardan biri, akrabası ve aynı zamanda dostu olan Şeyh Şaban es-Saîdî'dir.⁹² Şeyh Şaban, Şeyh Muhammed'in vefatı vesilesiyle Suriye'den gönderdiği taziye mektubunda ona şöyle seslenmektedir: "Seni; faziletli, takva sahibi, mümin, cömert, şerefli, mürşit, salih, yetkin bir dinî eğitmen ve şeyh olarak tanıdık. Temiz ve şefkatli yüreğinde, toplumuna daima sevgi, ihlas ve merhamet besledin. Toplumunun onurlu insanları, seni hep şefkatli bir baba, sadık bir dost, zifiri karanlıkları yok edip hidayet yolunu aydınlatan bir ışıldak olarak gördüler. Sen, yaşadığın muhitte temizliğin, iffetin, asaletin ve güzel ahlakın timsali oldun. Buna hiç şaşırılmamak gerekir. Zira sen, mukaddes atan Şeyh Saîd el-Cencâniyye'nin halifelerindensin."⁹³ Şeyh Hüseyin Muallâ tarafından Şeyh Muhammed'e ithaf edilen methiye,⁹⁴ Saîdî'nin bu sözlerini destekler niteliktedir.

İlmî-edebî bir şahsiyet olan Şeyh Muhammed, mensur bir eser telif etmemiştir. Şiirleri ise ardında bir halef bırakmadığı için vefatından sonra büyük oranda kaybolmuştur. Yazdığı mersiyelerden yalnızca üç tanesi elimizde bulunmaktadır. Bunlar, Şeyh Ahmed İbrahim, Şeyh Abdullah İbrahim ve Şeyh Ali Bedir'e ithafen yazdığı mersiyelerdir.⁹⁵

Şeyh Halil Ramadân ile birlikte geçen asrın üçüncü çeyreğinde Adana'daki Arap Alevîsi toplumunun dinî hayatına damgasını vuran Şeyh Muhammed, 13 yıl süren müzmin hastalığının ardından 1978 yılında Akkapı'da vefat etmiştir. Şeyh Ahmed İbrahim'in türbesinin yanında toprağa verilmiş, daha sonra mezarı türbe haline getirilmiştir. Kendisine ithafen yazılan mersiyelerden yalnızca Şeyh Şaban es-

⁹² Adana'da doğan bu âlim, bilinmeyen bir sebeple 1920 civarında önce Antakya'ya, daha sonra Suriye'nin Tartûs şehrine hicret etmiştir. Kendisinin Bahailere ve özellikle vahdet-i vücudçu görüşleriyle tanınan Şeyh Ahmed Haydar'a (ö. 1975) reddiyeler yazdığı söylenmektedir.

⁹³ İbrahim, *ed-Divân*, 149.

⁹⁴ Muallâ, *ed-Divân*, 2/138-141.

⁹⁵ *Merâsi's-Şeyh Ahmed İbrahim*, 13-18; *Mecmû'atü'l-eş'âr*, 96-98, 107-109.

Saîdî,⁹⁶ Şeyh Yusuf Ahmed İbrahim⁹⁷ ve Şeyh Mustafa Ali Bedir'e⁹⁸ ait olanlar elimize ulaşmıştır.

15. Şeyh İbrahim Mustafa (1908-1983):

Şeyh Mustafa el-Hasan'ın oğludur. 1908 yılında Akkapı'da doğmuştur. Boğa ailesinin ilmi açıdan en önde gelen şahsiyeti olan Şeyh İbrahim, İslamî ilimleri Şeyh Abdurrahim Ahmed Diyâb'tan tahsil etmiştir.⁹⁹ Din, tarih, felsefe ve edebiyat kitaplarını derinlemesine mütalaa etmiş, fitrî zekâsının da yardımıyla geniş bir ilmî-edebî birikime sahip olmuştur.¹⁰⁰ Suriye'ye seyahat etmiş, orada Şeyh Sâlih Nâsir el-Hekîm, Şeyh Ali Abbas Bihavza, Şeyh Mahmud es-Sâlih, Şeyh Hüseyin Harfûş, Şeyh İd el-Hayyir, Şeyh Muhammed Hamdân el-Hayyir, Şeyh Abdullatif el-Hayyir, Şeyh Muhammed Yâsin Kırkaftî, Doktor Vecih Muhyiddîn, Üstat Edib Ali, Şeyh İd es-Sâlih ve oğlu Şeyh Habib ile tanışmıştır. Ayrıca Hims, Sâfitâ ve Trablus'taki âlimleri de ziyaret etmiştir. Bazı âlimlerden istifade etmiş, bazılarını şiir ya da nesri ile övmüştür.¹⁰¹

Şeyh İbrahim, yukarıda zikredilen isimlerden özellikle Şeyh Ali Abbas Bihavza ve Şeyh Habib İd'in etkisi altında kalmış, onlar gibi Allah'ın nuraniyetini reddetmiştir. Hatta Şeyh Abdurrahim Abdulgani el-Bûga'dan sonra bu düşüncenin Çukurova'daki temsilciliğini üstlenmiştir. Ancak 1936'da gün yüzüne çıkan bu düşüncenin Arap Alevileri arasında revaç bulmadığı, zira geleneksel Alevî öğretiyeye aykırı görüldüğü anlaşılmaktadır.

Oldukça üretken bir yazar olan Şeyh İbrahim'in başlıca eserleri şunlardır: 1. *ed-Divân*. Methiye, mersiye, tarih ve vaaz içerikli, 225 kasideden oluşan bir divandır. 2. *Nehcü'l-mühtedîn*. Allah'ın nuraniyetini, mutlak tenzih anlayışı doğrultusunda nefyetmek üzere yazılmış bir eserdir. 3. *en-Nazarâtü'l-ilmîyye fi'l-mebâhis ed-dîniyye*. Hüsnîye adlı meşhur eserin Türkçeden Arapçaya tercümesidir. 4. *Tuhfetü'l-emcâd fi sebîli'r-reşâd*. Muhammed en-Nâsîh el-Bağdâdî'nin vaaz içerikli bir kasidesinin şerhidir. 5. *Tezkiretü'r-râğibîn ve buğyetü't-tâlibîn*. Hz. Âdem döneminden 20. asra kadar insanlık tarihini ele alan, 8 ciltten oluşan geniş hacimli bir eserdir. 6. *el-İbtihâlâtü's-seniyye fi'l-ed'iyeti'r-radiyye*. Nazım ve nesir formunda dualardan oluşan bir eserdir. 7. *es-Sebebü'l-kâfil fi halli'l-meşâkil*. Yaşadığı dönemde tartışılan 14 dinî mesele hakkındaki görüşlerini içermektedir.

⁹⁶ İbrahim, *ed-Divân*, 147-152.

⁹⁷ İbrahim, *ed-Divân*, 246-248.

⁹⁸ Bedir, *Hadikatü's-şi'r*, 124-126.

⁹⁹ Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 148.

¹⁰⁰ Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 282.

¹⁰¹ Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 283.

8. *ed-Dürrü'l-mensûr fi'l-haberi'l-me'sûr*. Hz. Peygamber'in atası Hâşim döneminden Hz. Hüseyin'in Kerbela'daki şehadetine uzanan tarihsel süreci anlatan tarihi bir şiirdir. 9. *ed-Dürrü'l-muntazam fi tercümeti'l-meşâhîr mine'l-ümem*. İnsanlık tarihinin önde gelen simalarını tanıtan, 2 ciltten oluşan biyografik bir eserdir. 10. *Târîhü'l-Emîn li âli Bûğa ecma'in*. Boğa ailesinin 119 ferdini kısaca tanıtan biyografik bir eserdir. Eserin büyük bir kısmını Şeyh İbrahim, sonda yer alan küçük bir kısmını kardeşi Şeyh Muhammed yazmıştır.¹⁰²

Şeyh İbrahim, ilmî mirasına sahip çıkacak bir halef bırakmadan 1983 yılında vefat etmiştir. Cenazesi büyük bir kalabalığın eşliğinde Akkapı Mezarlığı'nda defnedilmiştir. Ölümünün yedinci günü müna-sebetiyle düzenlenen merasimde, Kur'an tilavetinden sonra adına yazılan mersiye okunmuştur.¹⁰³

16. Şeyh Yusuf Ahmed İbrahim (1920-2011):

Şeyh Ahmed İbrahim'in oğludur. 1920 yılında Akkapı'da doğmuştur. Züht, ibadet ve takvasıyla meşhur olan babasının riayetinde yetişmiş, İslamî ilimleri Şeyh Muhammed Muhriz'den öğrenmiştir. Buna ek olarak, Şeyh Ali Bedir, Şeyh Hasan el-Hişşi, Şeyh Hüseyin Muallâ ve Şeyh Halil Ramadân gibi âlimlerden de istifade etmiştir. Zekâsı ve daimî mütalaasıyla zengin bir ilmî-edebî birikim meydana getirmiştir. Hocası Şeyh Muhammed Muhriz'in vefatından sonra, Arap Alevîsi toplumunun sayılı fetva mercilerinden biri olmuştur. Sosyal ilişkileri güçlü olan Şeyh Yusuf, Mersin'den Antakya'ya uzanan geniş bir coğrafyada çok sayıda dost edinmiş, toplumun sevgi ve saygısını kazanmıştır. Suriye'ye birçok defa seyahat etmiş, Şeyh Davud Süleyman el-Hatîb (ö. 1978) ve Şeyh Abdüllatif İbrahim (ö. 1995) gibi önde gelen âlimlerle tanışmış ve takdirlerini kazanmıştır.¹⁰⁴

Şeyh Yusuf, mensur bir eser kaleme almasa da bir şiir divanı miras bırakmıştır. 263 sayfadan oluşan divanında, methiye ve mersiye-lerin yanı sıra çeşitli vesilelerle kendisine gönderilen şiirler yer almaktadır. Bunlar arasında özellikle Ceble'ye bağlı Kırfis köyünden halasının oğlu Şeyh Mahmud Süleyman el-Fıhh'ın gönderdiği şiirler dikkat çekmektedir.¹⁰⁵ Şeyh Ahmed İbrahim'in biyografisini içermesi, divanın değerini arttırmaktadır.¹⁰⁶

¹⁰² Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 282.

¹⁰³ Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 284.

¹⁰⁴ Şeyh Yusuf'a dair bu bilgileri, oğlu Şeyh Ali Altınbağ'dan edindiğimizi belirtmemiz gerekir.

¹⁰⁵ Örnek olarak bk. İbrahim, *ed-Divân*, 180-182, 187-191, 194-199, 200-203.

¹⁰⁶ İbrahim, *ed-Divân*, 31-33.

Son 15 yılını hastalıkla geçiren Şeyh Yusuf, 2011 yılında hayata veda etmiş, babasının türbesinde gömülmüştür. Vefatının yedinci gününde düzenlenen kalabalık törende önce Kur'an tilavet edilmiş, ardından mersiyeler okunmuştur. Bu mersiyelerin sahipleri arasında Suriye'den Şeyh Muhsin Mahmud el-Ali, Antakya'dan Şeyh Selman Saylıca ile Şeyh Yusuf Eyyüb, Adana'dan Şeyh Ahmed Hüseyin Bedir'i saymak mümkündür.¹⁰⁷

Şeyh Yusuf'un manevî mirası, oğlu Şeyh Ali tarafından yaşatılmaktadır.

17. Şeyh Ahmed Ali Bedir (1920-2013):

Şeyh Ali Bedir'in oğludur. Annesi, Şeyh Abdullah İbrahim'in kızı Saide hanımdır. 1920 yılında Kayışlı köyünde doğmuştur.¹⁰⁸ İlk bilgilerini, eğitime büyük önem veren babasından almıştır. Bizzat kendisinden duyduğumuza göre, İslâmî ilimleri dönemin en büyük üstadı sayılan Şeyh Hüseyin Muallâ'dan tahsil etmiştir. Şeyh Halil Ramadân ile yakın irtibatı vesilesiyle onun bilgisinden de çokça faydalanmıştır. İlim, ahlak ve takvada üst seviyelere ulaştığı belirtilen Şeyh Ahmed, Arap Alevîsi şeyhler arasında saygın bir konuma yerleşmiştir. Şeyh Muhammed Muhriz'in gıyabından sonra, Arap Alevîsi toplumunun sayılı fetva mercileri arasında yer almıştır. Mütevazı kişiliği, ağırbaşlılığı, yardımseverliği ve hoşgörüsüyle çok sayıda insanın gönlünde yer edinmiştir.¹⁰⁹

Suriye'nin önde gelen âlimlerinden Şeyh Haydar Abdullah Ramadân (ö. 2011), 1986 yılında Adana'yı ziyareti kapsamında Şeyh Ahmed ile buluşmuş, ülkesine dönerken kendisine bir veda şiiri ithaf etmiştir. Şiirinde, Şeyh Ahmed'i bir hidayet ve iman hazinesi olarak nitelmiş, atalarının yerini tuttuğunu dile getirmiştir.¹¹⁰

Şeyh Ahmed, sahip olduğu ilmî birikime rağmen bir eser telif etmemiştir. Bununla birlikte, kendisine yöneltilen bazı sorulara verdiği cevapları miras olarak bırakmıştır. Ömer Uluçay'ın 2000 yılında Alevilikle ilgili yönelttiği 13 soruya verdiği cevaplar bunlardandır.¹¹¹ Bu bağlamda, Belçika'da biyokimya eğitimi alan Yusuf Morçimen'in

¹⁰⁷ Henüz bir araya getirilmeyen bu mersiyeleri görmemize izin veren Şeyh Ali Altınbağ'a teşekkür ederiz.

¹⁰⁸ Bedir, *Güney Alevileri ve Nusayrilik Kavramı*, 262.

¹⁰⁹ Bu bilgileri, Şeyh Ahmed'i yakından tanıyan, Alevî Kültürünü Araştırma Derneği Başkanı Gökhan Yoldaş'tan edindiğimizi belirtmek isteriz.

¹¹⁰ Şeyh Haydar'ın 8 beyitten oluşan bu şiirini bizimle paylaşan Şeyh İsa Bedir'e teşekkür ederiz.

¹¹¹ Ömer Uluçay, *Nusayrilik* (Adana: Gözde Yayınları, 2011), 55-67.

dünyada kurulan ilk medeniyet ve evrim teorisine dair sorularına cevaben yazdığı dört sayfalık mektubu da zikretmek gerekir.¹¹² 28.11.1985 tarihli mektupta, Habbâbe el-Vâbiliyye'nin (ö. 3./9. yüz-yıl) İmam Ali Zeynelâbidîn'den (ö. 94/712) aktardığı meşhur rivayet esas alınarak dünyadaki ilk medeniyetin Hz. Âdem'den çok önce kurulduğu, dünyadan nice Âdemlerin gelip geçtiği, ilk medeniyetin tarihini Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği anlatılmaktadır. Bu düşünce, meşhur Arap filozof ve şairi Ebû'l-Alâ el-Maarri'ye (ö. 449/1057) atıfta bulunularak akli açıdan da desteklenmeye çalışılmaktadır. Diğer taraftan, evrim teorisi, ateizmi yaymak üzere tasarlanmış ideolojik bir proje olarak reddedilmektedir.

Şeyh Ahmed 2013 yılında ahirete intikal etmiş, Kayışlı köyünde babasının türbesinin içinde gömülmüştür. Vefatının yedinci günü vesilesiyle düzenlenen kalabalık törende, Kur'an tilavet edildikten sonra adına yazılan mersiyeler okunmuştur.¹¹³ Henüz derlenmeyen bu mersiyelerin sahipleri arasında Suriye'den Şeyh Yuşa Ali Haydar, İskenderun'dan Şeyh Süleyman Derviş ile Şeyh Muhammed Celâl, Adana'dan Şeyh Ahmed Hüseyin Bedir'i saymak mümkündür.

Şeyh Ahmed'in misyonunu, oğullarından Şeyh Hüseyin ve Şeyh İsa üstlenmişlerdir. Toplumda sayılıp sevilen ve babasının vârisi görülen Şeyh Hüseyin, 1999 yılında 42 yaşındayken hayata veda etmiştir. Kardeşi Şeyh İsa ise 1990'lı yılların başında Almanya'ya hicret etmiştir. Orada Aleviliğin yaşatılması adına gönüllü olarak dernek faaliyetleri düzenlediği, Alevî toplumunun dinî hayatına canlılık kattığı belirtilmektedir.

18. Şeyh Muhammed Halil Ramadân (1936-2016):

Şeyh Halil Ramadân'ın oğludur. 1936 yılında Adana'da doğmuştur. İlk bilgilerini, medrese mesabesindeki evlerinde, babasının sohbetlerini dinleyerek edinmiştir.¹¹⁴ İslamî ilimleri, babasının İskenderunlu yakın dostu, meşhur âlim ve hattat Şeyh Ali Ahmed Abdülhâlık'tan (1912-1968) telakki etmiştir. 1952-1953 yıllarında atalarının köyü olan Zâviye'de amcasının oğlu Şeyh Haydar Abdullah Ramadân'dan Arap dili ve edebiyatı dersleri almıştır.¹¹⁵ Burada aldığı eğitim ve edindiği intibalar, manevî dünyasının şekillenmesinde belirleyici olmuştur. 1965-1980 yılları arasında Devlet Su İşleri 6. Bölge Müdürlüğü'nde çalışmış, emekli olduktan sonra kendini telif ve sosyal çalışmalara vermiştir. 1980'li yıllarda Hürsöz Gazetesi'nde bir yıl

¹¹² Bu mektubu bizimle paylaşan Yusuf Morçimen'e minnettarız.

¹¹³ Bu törene biz de katılmış, Kur'an tilavetini ve mersiyeleri dinleme fırsatını yakalamıştık.

¹¹⁴ Özezen, *Hayâtü's-Ş-Şeyh Halil*, 21.

¹¹⁵ Özezen, *Hayâtü's-Ş-Şeyh Halil*, 4.

kadar “Söz ve Mantık” adlı köşesinde yazıları çıkmıştır. 1990 yılında Arap Alevilerinin ilk derneği olan Akdeniz Sosyal Dayanışma ve Kültür Derneği’ni, 1996’da ise aynı adı taşıyan vakfı kurmuştur. Dernek ve vakıf çatısı altında, toplumsal dayanışmayı ve Arap Aleviliği kültürünü yaşatmayı hedefleyen önemli çalışmalar yapmıştır. Öğrencilere burs verilmesi, Arapça ve İngilizce öğretimi için kurslar açılması, Arap Alevilerinin sesi olan bir radyo kurulması, iş bulmak isteyenlere yardım edilmesi bu çalışmalardan bazılarıdır.¹¹⁶

Şeyh Muhammed, gönüllü olarak yaptığı dernek ve vakıf başkanlığından sağlık sorunları sebebiyle 1998’de ayrılmıştır. Son birkaç yılını hastalıkla mücadele ederek geçirmiş, 2016 yılının Şubat ayında vefat etmiştir. Büyük bir kalabalığın eşliğinde, babasının türbesinin yanında toprağa verilmiştir. Vefatının yedinci günü düzenlenen merasimde Kur’an tilavet edilmiş, ardından adına yazılan mersiyeler okunmuştur. Adına mersiye yazanlar arasında Şeyh Mustafa Ali Bedir, Şeyh Ahmed Hüseyin Bedir, Suriye’den Şeyh Abdüllatif el-Hatib, Lübnan’dan Şeyh Ali Kaddür gibi isimler yer almıştır.¹¹⁷ Şeyh Muhammed, bu mersiyelerde genel kültürü zengin, bilgi birikimi geniş, kalemi güçlü, zeki, özgüveni yüksek, mert, cömert, özü sözü bir, toplumuna vefa ve ihlas duyguları besleyen, aydın bir şeyh olarak tanıtılmıştır. Çağını yakaladığı, sosyal alanda büyük hizmetler verdiği, Arap Aleviliğini liyakatli bir şekilde temsil ettiği ifade edilmiştir.

Ardında zengin bir ilmî-edebî miras bırakan Şeyh Muhammed’in başlıca eserleri şunlardır: 1. *Tarihî Hakikatler*. İslam tarihi ve Ehlibeyt’e dair, çeşitli gazetelerde yer alan yazılarını içeren bir kitapçuktur. 2. *Basında Diyanet Olayı ve Alevilik*. Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Alevilere yönelik tutum ve davranışlarını eleştiren, Alevilik hakkında basında yer alan yanlış bilgileri sorgulayan, bu arada erken dönem İslam tarihinin kırılma noktalarına temas eden orta hacimli bir eserdir.¹¹⁸ 3. *Ehlibeyt’e Göre Cenaze Namazı ve Tarihçesi*. Cenaze namazının tarihçesini, Ehlibeyt’e göre cenaze namazının keyfiyetini ve cenaze ile ilgili diğer teferruatları konu edinen bir kitapçuktur. 4. *Hayâtü’ş-Şeyh Halil Hasan Ramadân*. Şeyh Halil Ramadân’ın biyografisini içeren 28 sayfalık kısa bir eserdir. Eserde, Şeyh Halil’in babası Şeyh Hasan ve dedesi Şeyh Ramadân’ın hayatlarına da kısaca

¹¹⁶ Mehmet Tevfik Özezen, *Muaviye Aldatmacası* (Adana: Dikici Basımevi, 2015), 625.

¹¹⁷ Henüz derlenmeyen bu mersiyeleri incelememize izin veren Şeyh Hasan Özezen’e teşekkür ederiz.

¹¹⁸ Üzüm, Arap Alevisi âlimlerin eserlerine dair makalesinde bu eseri zikretmiştir. Bk. İlyas Üzüm, “Türkiye’de Alevî/Nusayrî Önderlerinin Eserlerinde İnanç Konularına Yaklaşım”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 176.

temas edilmektedir. 5. *Muaviye Aldatmacası*. Muaviye b. Ebû Süfyan başta olmak üzere Emevî sülalesini tenkit eden, bunun yanı sıra Ehlibeyt'in haklılığını savunan geniş hacimli bir eserdir. Bu eserlerden başka, yayımlamaya fırsat bulamadığı eserleri de vardır. *Ehlibeyt Sevgisi ve Biz*, *Ehlibeyt Batmayan Bir Güneştir*, *Çöl Yasası ve Adım Adım İslamiyet* bunlardan bazılarıdır.¹¹⁹

Şeyh Muhammed'in adını, oğullarından Şeyh Hasan yaşatmaktadır.

19. Şeyh Mustafa Ali Bedir (1929-2024):

Şeyh Ali Bedir'in oğludur. 1929 yılında Kayışlı'da dünyaya gelmiştir. İlk bilgilerini, eğitimiyle yakından ilgilenen babasından almıştır. İslamî ilimleri Şeyh Hüseyin Muallâ'dan telakki etmiş, ayrıca Şeyh Halil Ramadân başta olmak üzere dönemin diğer âlimlerinden de faydalanmıştır. Fıtrî zekâsı sayesinde sarf-nahiv ilmini kendi çabasıyla öğrenmiştir. Din, tarih, edebiyat ve felsefe kitaplarını okuyup incelemeyi tutku derecesinde seven Şeyh Mustafa, zengin bir ilmî-edebî birikime sahip olmuştur. Mütөөddit defa Suriye'ye gitmiş, oradaki âlim ve ediplerle fikir alışverişinde bulunmuş, onların beğeni ve takdirini kazanmıştır.¹²⁰ Şeyh Mustafa, Çukurova'da yaşayan Arap Alevîsi âlimler arasında Arap dili ve edebiyatını en iyi bilen kişi olarak tanınmaktadır. Ayrıca onun İslamî ilimleri tahkik ve tetkik açısından da muhitinde herkesten ileri seviyede olduğu belirtilmektedir.

Şeyh Mustafa, engin bilgisine ve güçlü kalemine rağmen yalnızca iki eser telif etmiştir. Bunlardan birincisi, 223 sayfadan oluşan *Hadikatü's-şi'r* adlı şiir divanıdır. Divanın önsözünü, "İskenderun'un şairi" unvanıyla tanınan Şeyh Mahmud Davud Reyhânî (ö. 2015) yazmıştır. Divanın birinci bölümünde methiyeler ve dostlarla yazışmalar, ikinci bölümünde çeşitli münasebetlerle yazılan kısa şiirler, üçüncü bölümde mersiyeler, dördüncü ve son bölümde ise mezarlara yazılan tarihler yer almaktadır. Divan için dokuz edip takriz yazmıştır. Bunlar Suriye'den Şeyh Abdüllatif İbrahim, Şeyh Muhammed Hasan Şaban, Üstat Hamid Hasan, Şeyh Yuşa Ali Haydar, Şeyh Muhammed Ali Bihannîn ve Şeyh Selman Muhammed Saîd Âl Sultânî; İskenderun'dan Şeyh Mahmud Davud Reyhânî, Şeyh İsa Derviş ve Şeyh Muhammed Celâl'dir.¹²¹ Şeyh Mustafa'nın ikinci eseri, *Ehlibeyt Sevgisi*

¹¹⁹ Şeyh Muhammed, eserlerinde Mehmet Tefik Özezen unvanını kullanmıştır. Zira 1935'te soyadı kanunu yürürlüğe girdikten sonra Ramadân ailesi Özezen soyadını almıştır.

¹²⁰ Bu bilgiler, Şeyh Mustafa'nın *Ehlibeyt Sevgisi Cennetin Anahtarıdır* adlı eserinin arka kapağında yer almaktadır. Bk. Mustafa Ali Bedir, *Ehlibeyt Sevgisi Cennetin Anahtarıdır* (Adana: Koza Matbaası, 2016).

¹²¹ Bedir, *Hadikatü's-şi'r*, 197-216.

Cennetin Anahtarıdır adını taşımaktadır. Yedi bölümden oluşan eserin birinci bölümünde Ömer Uluçay'ın Alevilere yöneltilen ithamlarla ilgili 20 sorusu cevaplanmaktadır. İkinci bölümde Hz. Peygamber dönemi, üçüncü bölümde ilk dört halife dönemi, dördüncü bölümde on iki imamlar, beşinci bölümde Emevilerin yaptığı mezalimler, altıncı bölümde 28 kısa soruya cevaplar, yedinci bölümde Ehlibeyt'in haklılığı ve muhaliflerinin haksızlığı ele alınmaktadır.

Şeyh Mustafa, bu makaleye son şekli verilirken 18 Haziran 2024 tarihinde hayata veda etmiştir. 19 Haziran'da çok sayıda insanın katıldığı cenaze merasiminin ardından Kayışlı köyünde babasının türbesinin içinde defnedilmiştir. Defnedilmesinin 40. gününe tekabül eden 28 Temmuz 2024 tarihinde, onuruna bir merasim düzenleneceği, bu merasimde Kur'an-ı Kerim tilavet edileceği ve ardından merasimlerin okunacağı duyurulmuştur.

Şeyh Mustafa'nın adını, oğullarından Şeyh Süleyman yaşatmaktadır.

Sonuç

Adana'da yaşayan Arap Alevileri, 20. yüzyılın ilk yarısında büyük zorluklarla yüzleşmişlerdir. 1. Dünya Savaşı ve hemen ardından verilen Kurtuluş Savaşı, Anadolu'daki herkesi yıpratmış gibi Arap Alevileri de büyük ölçüde yıpratmıştır. Ancak yıllar süren savaşlar sonucunda tükeniş noktasına gelen Arap Alevileri, tüm olumsuzluklara rağmen çok sayıda âlim yetiştirmeyi başarmışlardır. Bu başarıyı, öncelikle züht ve takva esaslı hayat felsefeleri, sonra da öğretiyi nesilden nesile aktarma mekanizmasını korumaları sayesinde elde etmişlerdir.

Genel olarak bakıldığında, bu makalede zikredilen Arap Alevîsi âlimlerin ilmî-edebeî seviyelerinin iyi olduğu söylenebilir. Din adamı yetiştirecek bir kuruma sahip olmamaları, üstelik hiçbir sosyal güvenceleri bulunmaması göz önünde tutulursa, ulaştıkları seviyeyi takdir etmek gerekir. Kanaatimizce söz konusu âlimlerin çoğunun en büyük eksikliği, yeterli düzeyde telif ortaya koymamaları olmuştur. Bu da muhtemelen geçimlerini sağlamak için çalışmak zorunda kalmalarından kaynaklanmıştır. Diğer taraftan, adlarını bile bilmediğimiz çok sayıda Arap Alevîsi âlimin ilmî-edebeî mirasının liyakatsiz kişilerin ellerinde ziyan olduğu da unutulmamalıdır.

Burada şu değerlendirmeyi yapmak faydalı olacaktır: 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Adana'da yaşayan Arap Alevîsi âlimlerin sayısı büyük bir hızla azalmaya başlamıştır. Zira Arap dilinin trajik bir şekilde zayıflaması, geleneksel eğitimin yerini örgün eğitimin alması, kapitalist yaşam tarzının hâkimiyeti gibi etkenler neticesinde yeni âlimlerin yetişme imkânı azalmıştır. Bugün gelinen noktada,

Arap Alevîsi âlimlerin yetişebileceği uygun ortamın neredeyse tamamen kaybolduğu gözlenmektedir. Arap Alevîsi âlimlerin ilmi-edebî mirasının yeni nesillere aktarılmasını sağlayacak mekanizmanın sekteye uğradığı, bunun da hızlı bir dejenerasyonu tetiklediği müşahade edilmektedir.

Bu çalışma, 20. yüzyılda Adana'da yaşamış Arap Alevîsi âlimlerin tamamını kapsamamıştır. Yalnızca haklarında yeterli bilgiye sahip olduğumuz âlimleri gündeme getirmiştir. İleride yeni kaynaklara ulaştığımız takdirde daha fazla sayıda Arap Alevîsi âlimden haberdar olmamız kuvvetle muhtemeldir.

Bu çalışma, Arap Alevîleri hakkında hâlâ yeterli bilgiye sahip olmadığımızı, haklarında öğrenebileceğimiz daha pek çok şey bulunduğunu göstermiştir. Buna ek olarak, Arap Alevîlerini daha yakından tanıyabilmek için onlarla doğrudan iletişim kurmanın önemini ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Ahmed, Ali Süleyman. *el-İmâm eş-Şeyh Süleyman el-Ahmed*. Dımaşk: Dârü'l-Ferkad, 2010.
- Ali, Es'ad Ahmed. *Marifetullâh ve'l-Mekzûn es-Sincârî*. Beyrut: Dârü'r-Râ'idi'l-'Arabî, 1972.
- Bedir, Mustafa Ali. *Hadîkatü's-Şi'r*. Adana: y.y., 2010.
- Bedir, Mustafa Ali. *Ehlibeyt Sevgisi Cennetin Anahtarıdır*. Adana: Koza Matbaası, 4. Basım, 2016.
- Bedir, Sabahattin. *Güney Alevîleri ve Nusayrîlik Kavramı*. Adana: Velayet Yayıncılık, ts.
- Bilgili, Ali Sinan. "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Adana, Tarsus ve Mersin Bölgesi Nusayrileri (19-20. Yüzyıl)". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 54 (Mart 2010), 49-78.
- Celâl, Muhammed. *Kitâbü'n-Neseb li ehli'l-'ilmi ve'l-edeb*. İskenderun: y.y., 2007.
- Evliya Çelebi. *Seyahatnâme*. 9. Cilt. İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası, 1938.
- Friedman, Yaron. *el-'Aleviyyûn en-Nusayriyyûn: el-hüviyyetü ve'l-mu'takadât*. çev. İbrahim Kays Cerkes. Bağdat: Dârü Sutûr, 2023.
- Harfûş, Hüseyin. *Târîhü's-Şeyh Hüseyin Harfûş*. 5 Cilt. nşr. İbrahim Harfûş. Lazkiye: y.y., 1987.
- el-Hatîb, Yusuf Ali. *Târîhü's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatîb*. nşr. Şaban Ali. Lazkiye: y.y., ts.

- İbrahim, Yusuf Ahmed. *ed-Dîvân*. drl. Muhammed Celâl. İskenderun, y.y., 1987.
- Massignon, Louis. "Nusayriler". *İslam Ansiklopedisi*. 9/365-370. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Mecmû'atü'l-eş'âr*. drl. Muhammed Abdullah. Adana: y.y., 1965.
- Merâsi's-Şeyh Ahmed İbrahim*. drl. Hüseyin Muallâ. Adana: y.y., 1935.
- Merâsi's-Şeyh Ali Bedir*. drl. Hüseyin Muallâ. Adana: y.y., 1943.
- Merâsi's-Şeyh Hasan el-Hişşi*. drl. İbrahim Saîd. Adana: y.y., 1954.
- Mertcan, Hakan. *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler*. Adana: Karahan Yayınevi, 2. Basım, 2014.
- Muallâ, Hüseyin. *ed-Dîvân*. 3 Cilt. Tarsus: y.y., ts.
- Mustafa, İbrahim - Mustafa, Muhammed. *Târîhü'l-Emîn li âli Bûga ecma'în*. Adana: y.y., 1945-1984.
- Nardalı, Şahap. *Obalar Müfrezesi Komutanı Şeyh Cemil Nardalı*. Adana: Karahan Yayınevi, 2022.
- Özezen, Mehmet Tefvik. *Tarihî Hakikatler*. Adana: Sürat Basımevi, 1959.
- Özezen, Mehmet Tefvik. *Basında Diyanet Olayı ve Alevîlik*. Adana: Öz Akdeniz Basımevi, 1992.
- Özezen, Mehmet Tefvik. *Ehlibeyt'e Göre Cenaze Namazı ve Tarihçesi*. Adana: Koza Matbaası, 1998.
- Özezen, Mehmet Tefvik. *Hayâtü's-Şeyh Halil Hasan Ramadân*. Adana: y.y., 2002.
- Özezen, Mehmet Tefvik. *Muaviye Aldatmacası*. Adana: Dikici Basımevi, 2015.
- Procházka, Stephan. *Die Arabischen Dialekte der Çukurova (Südtürkei)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002.
- Ramadân, Halil. *ed-Dîvân*. drl. Ali Ahmed Abdülhâlık. İskenderun, y.y., 1945.
- Sa'ûd, Abdullatif - Hasan Şaban, Muhammed. *Hayâtü's-Şeyh Süleyman el-Ahmed*. Lazkiye: y.y., 1985.
- Saylıca, Selman. *ed-Dîvân*. Antakya: y.y., 2016.
- et-Tâcir, Mudar Mustafa - Hasan, Vesîm Mahmud. *Câmi'u'l-beyân 'an ihvati Süleymân*. Dımaşk: Vezâretü'l-İ'lâm es-Sûriyye Müdüriyyetü'l-Matbû'ât ve'n-Neşr, 2018.
- et-Tavîl, Muhammed Emîn Gâlib. *Arap Alevilerinin Tarihi*. çev. İsmail Özdemir. İstanbul: Çiviyazıları, 2000.
- Uluçay, Ömer. *Nusayrilik*. Adana: Gözde Yayınları, 2011.
- Üzüm, İlyas. "Türkiye'de Alevî/Nusayrî Önderlerinin Eserlerinde İnanç Konularına Yaklaşım". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 173-187.

Winter, Stefan. *Târîhü'l-‘Aleviyyîn min Haleb el-kurûni'l-vustâ ile'l-Cumhûriyyeti't-Türkiyye*. çev. Bâsil Vatfa - Ahmed Nazîr el-Etâsî. İstanbul: Merkez Harmûn, 2018.

Extended Summary

Although the number of studies on ‘Alawism has increased recently, the gaps regarding the history of ‘Alawism have not yet been filled. This is also valid for the history of Arab ‘Alawîs living in Çukurova region. This article is about Arab ‘Alawî scholars who lived in Adana in the 20th century, thus aiming to shed light on the history of Arab ‘Alawîs in the city. In the article where the descriptive method was used, care was taken to act objectively. In order to obtain concrete and reliable information on the subject, Arab ‘Alawî sources and Arab ‘Alawî opinion leaders were consulted.

There are various opinions about the first arrival of Arab ‘Alawîs to Adana. The oldest written text regarding the presence of Arab ‘Alawîs in Adana is the travelogue of Evliya Çelebi (d. 1096/1685), who visited Adana in 1671-1672. In this case, it is possible to say that the Arab ‘Alawîs first came to Adana in the mid-17th century. It is estimated that large Arab ‘Alawî masses came to Adana in the 19th century. It is stated that especially with the beginning of the Ottoman-Russian war in the spring of 1877, many Arab ‘Alawî families migrated to Adana due to the deterioration of public order on the Latakia coast and high taxes.

No information has survived to this day about Arab ‘Alawî scholars who lived in Adana and date back to before the 19th century. Only the names of some of them are known. The survival of these names to the present day has been possible thanks to the tombs built in their names. It is possible to give Sheikh Ali al-Dukkânî, Sheikh Muhammed al-Mutavvajc and Sheikh Ahmed Garîb as examples. There is relatively more information about Arab ‘Alawî scholars who lived in the 20th century. This information is scattered in various manuscripts. In this article, the aim is to collect and organize the information in question. In this context, the divans of Arab ‘Alawî scholars, as well as poetry compilations containing eulogies and elegies written dedicated to them, were used.

In this article, information is given about 19 Arab ‘Alawî scholars who lived in Adana in the 20th century. The information about these scholars includes the birth and death years of them, their masters,

their works if they wrote works, their positions in the society, and the eulogies and elegies written about them. Some information is missing in the article due to the fact that many works of Arab 'Alawī scholars were wasted in the hands of unqualified people. However, the information in the article is still sufficient on the subject.

Arab 'Alawīs living in Adana faced great difficulties in the first half of the 20th century. The first of these is World War I and the War of Independence that followed immediately after. However, despite all the negativities, Arab 'Alawīs managed to raise important scholars in the 20th century. They achieved this success thanks to their philosophy of life based on asceticism and piety, as well as preserving the mechanism of transmitting the teachings from generation to generation. However, starting from the second half of the 20th century, the situation changed and the number of Arab 'Alawī scholars began to decrease rapidly. It is possible to say that various negativities are effective in this. The tragic weakening of the Arabic language, the replacement of traditional education with the formal one, and the dominance of the capitalist lifestyle are among the most important of these negativities. At this point today, it does not seem possible to talk about a suitable environment in which Arab 'Alawī scholars can grow. Today, the mechanism that will ensure the transfer of the scientific and literary heritage of Arab 'Alawī scholars to new generations has been disrupted. It is observed that this situation triggers a rapid degeneration within the Arab 'Alawī society.

It is known that, as in other places, the Arab 'Alawī community in Adana does not have an institution to train clergy, and moreover, Arab 'Alawī scholars do not have any social security. Despite these two major negativities, it is possible to say that Arab 'Alawī scholars educated themselves well. In this respect, they should be appreciated. However, it seems that most of them produced a small number of works. The fact that most of them produced a small number of works does not change this situation. The scarcity of their works may be due to the fact that they had to work to make a living. On the other hand, it should not be forgotten that a significant part of the scientific and literary heritage of Arab 'Alawī scholars was wasted in the hands of unqualified people.

This study has shown that we still do not have enough information about Arab 'Alawīs and that there is much more we can learn about them. In addition, it demonstrated the importance of communicating directly with the Arab 'Alawīs in order to know them better.

“Selefilik ve Tarihi Arka Planı” Konulu İlmî İstişare Toplantısı

Scientific Consultation Meeting on “Salafism and Its Historical Background”

Muhammed Sait YİĞİT*

Öz

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın en yüksek karar ve danışma organı olan Din İşleri Yüksek Kurulu'nun görevlerinden biri de güncel dini oluşumları incelemektir. Güncel dini oluşumlar içerisinde varlığını en çok hissettiren dini hareketlerden biri de "Selefilik" adıyla tezahür eden gruplardır. Ancak "Selefi" nitelendirmesi yahut "Selefi Akımı"nın kavramsal çerçevesi net bir zemine oturmamaktadır. Din İşleri Yüksek Kurulu bu problemi göz önünde bulundurarak Selefilik kavramsal çerçevesi, tasnifi, teolojisi ve bu olguya nasıl yaklaşılması gerektiğine dair tespit ve tekliflerin belirlenebilmesi için "Selefilik ve Tarihi Arka Planı" başlıklı ilmî istişare toplantısı düzenlemiştir. 7-8 Aralık 2023 tarihlerinde gerçekleştirilen toplantıda "Selefilik" konusu bu alanda ihtisas sahibi akademisyenler tarafından etraflıca ele alınmıştır. Bu yazı, mezkur toplantı hakkında ilim camiasına bir nebze de olsa bilgi sunma ve tanıtma amacı taşımaktadır.

Abstract

One of the duties of the Supreme Council of Religious Affairs, which is the highest decision-making and advisory body of the Presidency of Religious Affairs, is to examine current religious formations. One of the religious movements that make their presence felt most among current religious formations is the groups that manifest themselves under the name of "Salafism". However, the definition of "Salafi" or the conceptual framework of the "Salafi Movement" is not established on a clear basis. Taking this problem into consideration, the Supreme Council of Religious Affairs organized a scientific consultation meeting titled "Salafism and Its Historical Background" in order to determine the conceptual framework, classification, theology of Salafism and determinations and proposals on how this phenomenon should be approached. At the meeting held on 7-8 December 2023, the issue of "Salafism" was discussed in detail by academics specialized in this field. This article aims to provide and introduce some information to the scientific community about the meeting in question.

* Uzman, Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, Ankara, Türkiye / e-Posta: m.s.yigit12@hotmail.com / Orcid ID: 0000-0003-0168-7820

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
21.06.2024	24.06.2024	30.06.2024
DOI	10.18403/emakalat.1503212	

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Selefi, Ehl-i Sünnet, Ehl-i Hadis, Tebliğ.

Keywords: History of Ilamic Sects, Salafism, Ahl Sunnah, Ahl Hadith, notification

Toplantının Özeti

İslam dini ile ilgili konularda halkı aydınlatma ve ibadet yerlerini idare etme görevini Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, Diyanet İşleri Başkanlığı uhdesine tevdi etmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığının dini konularda en yüksek karar ve danışma organı Din İşleri Yüksek Kurulu'dur. Din İşleri Yüksek Kurulu'nun temel görevleri arasında halkı dini konularda aydınlatmak ve sahih dini bilgiyi topluma aktarmanın yanı sıra dünyada meydana gelen İslam dini ile ilgili oluşumları incelemek de bulunmaktadır. Kurulun bu görevi mevzuatta şu şekilde belirtilmiştir: *"Yurt içinde ve yurt dışında İslam dinine mensup farklı dini yorum çevrelerini, dini-sosyal teşekkülleri ve geleneksel dini-kültürel oluşumları incelemek, değerlendirmek, bu konularda ilmi ve istişâri toplantılar, konferanslar düzenlemek ve çalışmalar yapmak."* Bunun yanı sıra Din İşleri Yüksek Kurulu'nun *"Yurt içinde ve yurt dışında İslam dini ile ilgili gelişmeleri, dinî, ilmi faaliyetleri, neşriyatı ve dinî propaganda mahiyetindeki çalışmalarını takip etmek, bunları değerlendirmek ve sonucu başkanlığa sunmak."* görevi de bulunmaktadır. Din İşleri Yüksek Kurulu'nun İnançlar ve Dini Oluşumlar Komisyonu, bu kanunî görevinin bilincinde olarak 7-8 Aralık 2023 tarihinde Ankara'da Diyanet İşleri Başkanlığı'nın merkezinde "Selefilik ve Tarihi Arka Planı" başlıklı ilmi istişare toplantısını gerçekleştirmiştir. Kurul idaresi tarafından organize edilen program akademi camiasından alanın yetkin isimlerinin katılımıyla gerçekleştirilmiştir.

"Selefilik ve Tarihi Arka Planı" başlıklı ilmi istişare toplantısı iki gün boyunca Ankara'da gerçekleştirildi. İlahiyat fakültelerinden ilmi istişare toplantısına katılan akademisyenler ağırlıklı olarak Temel İslam Bilimlerinden, özellikle de İslam Mezhepleri Tarihi ve Kelam Anabilim dalında uzmanlaşan isimlerden oluşmuştur. Toplantının açılış konuşmasını yapan İnançlar ve Dini Oluşumlar Komisyonu başkanı Prof. Dr. Ali Avcu, bazı dini ve akademik yayınlarda zaman zaman "Selefilik" konusunda zihin karışıklığının olduğunu, bu karışıklığın da meselenin karmaşık olmasından kaynaklandığı ifade etti. Konuyla ilgili karışıklığın üç noktada düğümlendiğini ve bunun yazılan metinlere yansındığını belirten Avcu, ilmi istişare toplantısının bu noktalara çözüm üretmek amacıyla tertip edildiğini sözlerine ekledi. Birinci olarak "Selefilik" ne olduğunu anlamaya çalışarak sınırlarını keşfetmek, mezhep olup olmadığını değerlendirmek ve kimlere Selefi demenin doğru olacağını tespit etmek gerektiğini vurguladı. Nitekim tebliğ başlıkları incelendiğinde bu hususa riayet edildiği müşahade edilmektedir. Avcu, kafa karışıklığının yoğun olarak yaşandığı ikinci

nokta olarak ise Selefilğin itikadı ile alakalı konulardan meydana geldiğini söyledi. Bununla ilgili olarak “*Selefilğin kendine ait bir öğretisi, inancı var mıdır, şayet varsa bu inanç ve öğretisi Ehl-i sünnet ve'l-cemaat olarak tarihsel süreçte ortaya çıkmış olan anlayışın neresinde durmaktadır, Selefilik, Ehl-i sünnetten itikat olarak ayrılmış mıdır, ayrılmamış mıdır, ayrılmışsa ne kadar ayrılmıştır, hangi noktalarda, hangi hususlarda ayrılmıştır*” gibi soruların öne çıktığını belirtti. Üçüncü ve son olarak ise Selefilğin Ehl-i sünnet ile olan ilişkisinin ne olduğuna dair bir problem olduğunu ifade etti. Bu bağlamda “*Selefilik, Ehl-i sünnetin neresindedir? Ehl-i sünnetin içerisinde Selefî olarak adlandırabileceğimiz yapılar var mıdır? Selefilğin kendisi Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mıdır? Yoksa biz bugün Selefilği Ehl-i sünnet ve'l-cemaat anlayışının dışında bir yerde mi konumlandıracağız?*” sorularına, ilmî istişare toplantısı boyunca cevap aranacağına ve çözüm önerileri sunulacağına inandığını belirtti.

Birinci oturum “Selefilğin Kavramsal Çerçevesi” başlığıyla Prof. Dr. Sönmez Kutlu'nun başkanlığında icra edildi. Oturumun ilk sunumunu Dr. Öğr. Üyesi İsmail Akkoyunlu “Sınırları Belirlenemeyen Bir Kavram: Selefilik” başlıklı tebliği ile gerçekleştirdi. Akkoyunlu, tebliğinde Selef kavramı ve “Selefilik” arasındaki ilişkinin boyutuna dikkat çekti. Selef kavramının klasik kaynaklardaki kullanımına dair örnekler sunarak kelimenin kavramsallaşma sürecine dair bilgiler paylaştı. Bazı kaynaklarda “Mezhebu's-selef” şeklindeki kullanımdan yola çıkarak, “Selefilğin” köklü bir geçmişe sahip olduğu iddialarının doğru olmadığını, söz konusu kullanımın lügat anlamıyla kaynaklarda yer bulduğuna temas etti. Selefilğin ne olduğu sorusu kadar, Selefilğin ne olmadığı sorusunun da konunun anlaşılabilmesi için önemli olduğuna vurgu yaptı. Selefilğin mezhep olup olmadığı sorusunu da tebliğinde ele alan Akkoyunlu, Selefilğin Hanbelilik, Ehl-i sünnet ve Vehhâbilik gibi kavramlarla ilişkisine dair tespitlerini paylaştı.

Birinci oturumun ikinci tebliğini, Doç. Dr. Gülşen Yağır Ahmetoğlu “Radikal Dinî Grupların Selefilği: İhvân-ı Müslimîn ve Cemâat-i İslâmî Eleştirisi” başlığıyla sundu. Doç. Dr. Gülşen Yağır Ahmetoğlu, konunun geniş kapsamlı olması sebebiyle tebliğini radikal dinî grupların genel karakteristik özelliklerini merkeze alarak sunacağını belirtti. Ahmetoğlu tebliğinde, radikal dinî grupların “Hakimiyet Allah'ındır” şeklindeki sloganı değer yargıları olarak idealize ettiklerini belirtti. “Hakimiyet Allah'ındır” sloganı ile oluşturdukları düşünce anlayışının temelinde insanın Allah'ın halifeliğini yeryüzüne hâkim kılmak, Allah'ın hükmüyle hükmedip bütün şirk ve bid'atı ortadan kaldırmak gibi hedeflere sahip olduklarına dikkat çekti. Bunun yanı sıra tebliğde, Mısır'da İhvân-ı Müslimîn ve Pakistan'daki Cemâat-i

İslâmî gibi önde gelen dinî ve siyasî hareketlerin radikal dinî gruplara etkisi ve bu gruplar tarafından eleştirildiği yönler ele alındı.

Oturumun son tebliğini, Prof. Dr. Hilmi Demir “19. Yüzyıl Sonrasında Selefilğin Tarif ve Tasnif Sorunu” başlığı ile sundu. Demir, 19. yüzyıldan sonra Selefilik kavramının tanımlanması ve tasnif edilmesi konusunda karışıklıkların bulunduğunu, bunun en önemli sebebinin ise “Selefilik” kavramının geçmişi ile olan bağının veya geçmişten kopuşunun yeterince tartışılmaması olduğunu savundu. Bunun yanı sıra tebliğde, birçok çalışmanın Selefilği, Ehl-i Hadis ve Hanbelî teoloji ile bir süreklilik içinde birlikte ele almasının da sorunun bir parçası olduğunu belirtti.

Prof. Dr. Hilmi Demir, 19. yüzyıldan sonra “Selefilik” kavramıyla kastedilen hangi grup olursa olsun merkezi konumda “tevhid” kavramının yer alacağına dikkat çekti. Söz konusu Selefilikte tevhidin üçlü taksimi ve onun üzerine bina edilen argümanların Ehl-i Hadis ve Hanbelî teolojide doğrudan bulunmayan iddialar taşıdığına da değindi. Demir, tevhid kavramı ile ilgili olarak Buhari’nin el-Câmiu’s-Sahîh’inin son bölümünü oluşturan Kitâbu’t-Tevhid bahsinde, haberî sıfatlar haricinde hiçbir şey bulunmadığını belirterek İbn Teymiyye’nin iddialarını genişleten İbn Abdulvehhab’da ise bugünkü Selefilğin tevhid ile ilgili iddialarının birçoğunu bulmanın mümkün olduğuna da temas etti. Sonuç olarak Demir, Selefilği gelenekte yer alan Ehl-i hadis ya da Hanbelî teolojinin bir devamı değil aslında gelenekten bir kopuş olarak tarihlemek ve ona göre tasnif etmek gerektiğini, bundan dolayı Selefilği Ehl-i Sünnet içinden çıkan bid’at bir fırka ya da yönelim olarak kabul edilmesini teklif etti. Böylece ilk oturum sonlandırılmış oldu.

İkinci oturum “Selefilğin Teolojisi” başlığı ile Prof. Dr. Hilmi Demir’in başkanlığında başladı. Oturumun ilk tebliği Prof. Dr. Mehmet Evkuran’ın “Selefilğin Teorik ve Teolojik Yapısı Üzerine” başlığı ile sunuldu. Evkuran’ın tebliği genel olarak Selefilğin modern dönemde öne çıkmasına yol açan nedenler üzerine yoğunlaştı. Bunun yanı sıra Selefilğin, toplumsal değişim, modernleşme ve sekülerleşme karşısında hangi dinsel ve toplumsal kaygıları temsil ettiğine dair analizler barındıran bir tebliğ oldu.

Evkuran’a göre Selefilik ile ilgili kavramsal analizler, bu kavramın İslam öncesi köklerini ortaya koymaktadır. Birçok toplumda görülen ve maziye ayrı bir önem atfetme ve bugünü yönetme ihtiyacı Araplarda ‘ataların yoluna tâbi olma’ şeklinde belirlemiştir. Geçmişin kut-sanması, yeniliklerden ve farklılıklardan kuşku duymayı doğurur. Bu noktadan hareketle Evkuran, “*Selefilik tarafından temsil edilen ‘İslamî özcülük’ değişime karşı sabitliği, çoğulculuğa karşı özcülüğü, akla karşı nassı, ibtida yerine ittiba’yı savunur. Dinî konularda katı nassçı*

ve literal tutumu benimsediği için kelim, felsefe ve tasavvufu dinden uzaklaşma sayar. Tarihe bakış da kötüye gidiş, özden uzaklaşma ve çürüme düşüncesine bağlıdır.” tespitlerinde bulunur.

Günün son tebliğini ise Prof. Dr. Faruk Sancar “Sünni Teoloji Bağlamında Selefilik” başlığıyla sundu. Sancar, tebliğinde “sünni teoloji” açısından selefiyenin konu hakkındaki iddialarının nasıl görüldüğünün anlaşılmasına yardımcı olacak bazı bilgilere ve çıkarımlara yoğunlaşacağını belirtti. Sancar, Selefi düşünce tarzının kökenlerinin İslam’ın erken dönemlerine kadar gittiğini ifade etti. Buna bağlı olarak hicri II. ve III. asırlardan itibaren “Ehlü’l-hadis”, “Ehlü’l-eser” ve “Ashâbu’l-hadis” gibi isimlerle anılan toplulukların ortaya çıktığını ve bunların etkilerini günümüze kadar kesintisiz devam ettirdiklerini sözlerine ekledi. Çağdaş Selefi hareketlerin tamamında, bu zihniyetlerin temel kabullerinin görüleceğini de söyledi.

İkinci gün ilk oturum Prof. Dr. Mehmet Ali Büyükkara’nın “Selefilik Tarihi Arka Planı” başlığıyla gerçekleştirildi. Oturum, Prof. Dr. Zeki İşcan’ın sunduğu “Selefilik-Selef İlişkisi ya da İlişkisizliği” başlıklı tebliğ ile başladı. İşcan, selef dönemini Sünni teoloji için “aşırılık fenomeni” olarak niteledi. Selefi düşüncede, tarihte olmama duygusunun bastırıldığını ve imanın en güzel veçhesinin bu dönemde yaşandığı dile getirilmek suretiyle “dinsel bilincin kışkırtıldığını” ifade etti. Selefilik nezdinde “selefi” cazip kılan etkenlerin başında, selefin bir kitap değil bir hayat olması, bunun da bilimsel bir yöntemle sahip olmayı gerektirmediği tespitine yer verdi.

İşcan, Selefi anlayışın Ehl-i sünneti belirleme hevesinde olduğunu, İslam’ı evrensel boyuta kapatma ve Ehl-i sünnetin çeşitliliğini örtme konumunda bulunduğunu ifade etti. İşcan’ın önemli tespitlerinden biri de “*Selef bir başlangıç noktasıdır. Hayat, bu başlangıç noktasından yukarıya doğru bir trendin adı olmalıdır. Hâlbuki selefilikte ve selefilikğin etkisi altına girmiş Ehl-i sünnet anlayışında selef-i salihin, başlangıç noktası değil ideal bir son noktadır.*” cümlesiydi.

Oturumun ikinci tebliğini Doç. Dr. Kadir Gömbeyaz sundu. Gömbeyaz tebliğini “Selefilik-Haricilik İlişkisi ya da İlişkisizliği” başlığı ile sundu. Tebliğde öne çıkan tespitlerden biri Selefilik ile Haricilik arasında organik bir ilişki bulunmadığıydı. Ancak Selefilik, dini anlama, yaşama ve hüküm çıkarma gibi konularda selef neslini ölçü alan bir yaklaşım benimseyen Ehl-i hadis ve Hanbelilik çizgisinden uzaklaşp aykırı hareketleri ve siyasi tutumu dolayısıyla Ezârika üzerinden oluşturulmuş Haricilik algısı ile özdeşleştirildiğini ifade etti. Gömbeyaz’ın tespitine göre Selefilik, Haricilikle irtibatlandırılması bir yakıştırmadan ibarettir. Bunun nedeni ise muhalifler tarafından hareketi değersizleştirmek, hakkında meşruiyet problemi oluşturmak ve siyaseten müdahaleyi meşru hale getirmektir. Kısacası Gömbeyaz,

Selefilik-Hâricilik ilişkisinin bilimsel bir mahiyetten ziyade siyasi veya sosyolojik gayelerle yapılmış bir yakıştırma olduğunu belirtmektedir.

Üçüncü tebliği Dr. Öğr. Üyesi Muhyettin İğde “Selefilik-Hanbelilik İlişkisi” başlığıyla sundu. İğde, mezhep ve dini akımların birbiriyle olan ilişkilerinin anlaşılabilmesi için tarihi arka planı ve zihniyet kodlarının belirlenmesinin önemli bir noktayı teşkil ettiğine değindi. Hanbeliliğin de diğer oluşumlarda olduğu gibi, doğrusal bir zeminde ilerlemiş homojen bir yapılanma olmadığına dikkat çekti. Bunun doğal bir yansıması olarak Hanbelilik içerisinde farklı anlayış ve ekollerin var olduğuna işaret ederek, bunların en önemlisinin Hallâl’in temsil ettiği ilmi ekol ile Berbehârî’nin temsil ettiği aktivist ekol olduğunu belirtti.

İğde, tarihsel süreçte Hanbeliliğin iki önemli fikri kırılma yaşadığına dikkat çekti. Birincisinin İbn Teymiyye ile, ikincisinin Muhammed b. Abdulvehhâb ile gerçekleştiğini savundu. İbn Abdulvehhâb’ın ehl-i hadis ve Hanbeli çizgide önemli bir kırılmaya sebep olduğu ve Selefilik kavramının onunla birlikte kullanıma girdiğini aktardı. İğde’nin tespitine göre, İbn Abdulvehhâb öncesi dönem için ehl-i hadis ve Hanbeli çizgiyi tanımlamak üzere modern dönemde kullanım alanına giren Selefilik kavramını tanımlamak kavram karmaşasına yol açan metodolojik bir hatadır. Bundan dolayı Ehl-i hadis ve Hanbeli ekolün ilk dönemleri hakkında “Selefi” tabirini kullanmak hatalı bir yaklaşımdır.

Oturumun dördüncü tebliği ise Dr. Öğr. Üyesi Ebru Koçak tarafından “Reddiye Metinleri Bağlamında Vehhabilik-Hanbelilik İlişkisi” başlığıyla sunuldu. Genel olarak Hanbelilik ile Vehhâbîlik arasındaki ilişkiye odaklanılan tebliğde, XVIII. yüzyılın ikinci yarısı ve XIX. yüzyılın başlarında Hanbeli kimlikleri ile öne çıkan bazı âlimlerin Vehhâbîlik üzerine kaleme aldıkları metinler üzerinden bir perspektif sunuldu. Koçak’ın tebliğine göre reddiye yazan ulema, ele aldığı konular arasında iman meselesini ilk sıralarda zikretmiş, buna bağlı olarak tartışmaların temel odağında tevhid meselesi yer almıştır. Bu noktadan hareketle amellerin imandan bir parça olmadığı ve kelime-i tevhidi söyleyen kimsenin tekfir edilemeyeceği savunulmuştur. Ayrıca tebliğde reddiye yapan ulemanın, eski kavimlerin düştüğü şirk ve inkara kıyasla ümmetin tekfir edilmesinin doğru olmadığını savunduğu aktarılmıştır.

İlmî istişare toplantısının son tebliği Prof. Dr. Rıfat Türkel’in sunduğu “Selefilik-Vehhabîlik İlişkisi” başlıklı tebliğ oldu. Türkel, Selefilik-Vehhâbîlik ilişkisini tarihsel süreç, kaynakları ve 20. ve 21. yüzyıldaki boyutlarıyla ele aldı. Selefilik tarihi sürecinin genellikle

Ashâbu'l-Hadîs ve Ahmed b. Hanbel dönemi, İbn Teymiyye ve öğrencileri dönemi, Muhammed b. Abdulvehhâb dönemi ve günümüz Selefiliği olmak üzere 4 aşamada değerlendirildiğini belirtti. Ayrıca kaynakları boyutuyla Selefilik-Vehhâbilik arasında önemli bir irtibat bulunduğuna dikkat çekti. Türkel, Vehhâbiliğin kurucu figürü olan İbn Abdulvehhâb'ın, kendisini bir Hanbeli olarak takdim ettiğini ifade ederek onun geleneksel Selefilikle irtibatının bulunduğunu aktardı.

İlmî istişare toplantısını son oturumu "Değerlendirme ve Sonuç Oturumu" olarak gerçekleştirildi. Prof. Dr. Abdurrahman Haçkalı'nın başkanlık ettiği oturumda Prof. Dr. Ali Avcu, Prof. Dr. Sönmez Kutlu ve Prof. Dr. Mehmet Dalkılıç konuşmacı olarak kürsüde bulundular. Konuşmacılar ve diğer katılımcıların yaptıkları değerlendirmeler ile iki gün süren toplantı sona ermiş oldu. Tebliğlerin müzakereleri ve sonuç oturumunda katılımcıların değerlendirmeleri kitap formatında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanarak okuyucuların istifadesine sunulacaktır.

Prof. Dr. Yusuf Benli (1958-2024) Hocamızın Ardından

After the Passing of Prof. Dr. Yusuf Benli (1958-2024)

Ünal KILIÇARSLAN*

Öz

Gök kubbe, kendisini Allah'a adanmış olan âlimlerin, âriflerin ve âbidlerin takva dolu yüreklerine hayrandır. O insanlar ki şu fani âlemde tek dertleri Allah'ın davasına hizmet etmektir. Dillerinde daima zikir vardır. Kalpleri ise tevazu denen cevher ile süslüdür. İşte böyle bir insandı merhum hocamız Yusuf Benli. O, 66 yıllık ömrüne, 13 yıllık öğretmenlik hayatına ve kesintisiz devam eden 30 yıllık akademik hayatına sayısız öğrencisinin ve dostunun yüreklerine dokunan çalışmalar ortaya koymuştu. Şimdi bizlere düşen görev de hocamızın ardından hayır duada bulunmak, ilmi mirasına sahip çıkmak ve naçizane her platformda hocamızın ilmi ve ulvi mezziyetlerini anlatmak için gayret etmektir. Bu bağlamda hazırladığımız çalışma da bir vefeyat yazısı olma niteliğini taşımanın yanında büyük bir ilim adamının anılmasına ve anlatılmasına hizmet etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Mezhepleri Tarihi, Yusuf Benli, Vefat, Kayseri, Develi.

Abstract

The firmament admires the pious hearts of the scholars, arifs and hills who have devoted themselves to Allah. Those people whose only concern in this mortal world is to serve the cause of Allah. There is always remembrance in their language. Their hearts are adorned with the gem called humility. Our late teacher Yusuf Benli was such a person. In his 66 years of life, 13 years of teaching life and 30 years of uninterrupted academic life, he produced works that touched the hearts of countless students and friends. Now, our duty is to pray for our teacher, to protect his scientific heritage and to strive to explain the science and sublime virtues of our teacher on every humble platform. In this context, the study we have prepared serves to commemorate and explain a great scientist as well as being an obituary article.

Keywords: History of Islamic Sects, Yusuf Benli, Death, Kayseri, Develi.

* Tefsir Bilim Uzmanı, T.C. Millî Eğitim Bakanlığı, Kayseri/Türkiye, kilicarслан-teoloji68@gmail.com Orcid ID: 0000-0003-4044-5605

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
11.02.2024	28.06.2024	30.06.2024
DOI	10.18403/emakalat.1435296	

8 Şubat 2024 Perşembe sabahı uyanıp derse girmeden önce her zamanki gibi WhatsApp durumlarına baktığımda gördüğüm bir yazı beni büyük bir üzüntüye düşürmüştü. Paylaşım, hocamın hesabından yapılmıştı ve paylaşımında kısaca şu bilgi verilmişti: “Babamız Yusuf Benli vefat etmiştir.” Kısa bir süre şok geçirmiş ve anlam verememişim. Kalbimde meydana gelen çarpıntılar eşliğinde hocamı aradığımda telefonu yeğeni açmış ve yüreğimi mahzun eden o acı haberi teyit etmişti. Uzun bir süre kendime gelememiş ve o gözyaşlarıma hakim olamamışım. Hakikaten bir âlim ölmüş ve âlem, bir kez daha ölmüştü.

Merhum hocamız, 1999 yılında merhum Prof. Dr. Hasan Onat (ö. 2020) hocamızın danışmanlığında Hicri II. Asırda Kufe Merkezli Şii Nitelikli Gulat Hareketler” isimli doktora çalışmasını tamamladıktan sonra bilfiil akademik hayata adım atmıştır. 25 yıllık mesleki hayatı sürecinde Malezya’dan, Bosna Hersek’e, Nijerya’dan, Kazakistan’a kadar cümle Türk ve İslâm âleminde öğrenciler yetiştirmeyi en temel amaç edinmişti. Yusuf Benli hocamız, yıllar boyu eğitim fakültelerinde görev yapmasından dolayı da etkili bir formasyona ve teknik tecrübeye sahipti. İlerleyen yaşına rağmen birçok üniversiteye giderek akreditasyon ve kalite standartları üzerine çalışmalar yapıyordu. Nitekim bu bağlamda en son faaliyetlerinden birini de yüksek lisans çalışmamı hazırladığım Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde, tez danışmanım Prof. Dr. Recep Orhan Özel ile icra etmişti.

Hocamız, İslâm dünyasını şiddetle tehdit eden fitnelere ve katı mezhepçi unsurlarla mücadele etmeye de ömrünü adanmış bilge ve akil bir insandı. Hem kaleme aldığı akademik çalışmalarında hem de derslerinde en temel vurgusu, “Tevhit” inancıydı. Ayrıca hocamız, tüm dünya genelinde İslâm’ı tebliğ etmenin vazgeçilmez bir görev olduğunu öğretmeye de kendini adanmıştı. Bu bağlamda Kur’an’da geçen ve Hz. Peygamber tarafından mükemmel bir davet metodu olarak kullanılan “Müellefe-i Kulüb” kavramına da ayrı bir parantez açmıştı. Şimdi konuyla alakalı olarak bir anımızı paylaşayım.

Hiç unutmuyorum. Tarih: 3 Haziran 2016. Bir gün Mezhepler Tarihi dersini bitirmiş ve kürsüsüne geçmişti. Bir anda “Arkadaşlar, Müellefe-i Kulüb diye bir kavram var. Bence çok önemli bir kavram ve insanları İslâm’a kazandırmak için müthiş bir davet metodu. Ama ne yazık ki çoğu zaman göz ardı edilmiş. Şimdi içinizden biri çıkıp bu konuyla alakalı bir çalışma yapamaz mı?” demişti. O anda parmak kaldırmış ve “Eğer müsaade ederseniz naçizane ben çalışmak istiyorum hocam” şeklinde cevap vermişim. Merhum, çok mutlu ve memnun olmuştu. Akabinde “İstiyorsan bunu lisans bitirme tezi olarak çalışabilirsin.” şeklinde bir öneride bulunmuştu. Ben de “Hayır hocam. Eğer müsaade ederseniz ben, bu alanda akademik çalışmalar yapmak istiyorum” yanıtını vermişim. Hem hocamın bana verdiği

görevin hem de lisans seviyesinde olmama rağmen ilk akademik çalışmamı hazırlamanın verdiği heyecan ile o yaz okullar tatil olunca Kayseri'den ayrılmamış ve yaz boyunca kütüphanede çalışmalar yapmışım. Bu sürede pek çok tefsir, fıkıh, kelam ve İslam tarihi eserini hocamla beraber incelemiştim. Neticede kısa sürede hazırladığım ilk makalemi hocama göndermişim. Hocam ise bana “Evladım acele etme. Bu iş çok önemli. Çünkü her ne kadar dikkate alınmasa da içinde bulunduğumuz dünyada insanların kalplerini İslam’a ısındırmak için bu uygulamayı ciddi ciddi gözden geçirmemiz gerekiyor.” demişti. Yani bir anlamda tartışmalı bir konu olan müellefe-i kulüb meselesini derinlemesine çalışmam ve İslam'ın bu hükmüne yönelik tarihsel süreçteki tasarrufları incelemem hocamın bana vasiyeti olmuştu.

Hocamızın önem verdiği konulardan biri de öğrencilerinin derse aktif katılım sağlamalarıydı. Öyle ki henüz ders döneminin başında bizlere şu şekilde görev dağılımı yapardı. “Sen, üçüncü hafta mezheplerin doğuşuna etki eden iktisadi faktörleri sunacaksın. Bu konuda araştırma yapmanı ve sınıfta bizlerle paylaşmanı istiyorum.” Hatta hocamız, yurt dışından gelen öğrencilere de ders sunumu görevi verip aramızda kardeşlik bağları oluşması için bizi, muhacir arkadaşlarla beraber çalışmakla yükümlü tutardı. Bir defasında Endonezya'dan gelen iki kardeşimize Hanefilik ve Malikilik mezheplerini anlatmaları görevini vermişti. Bana da kardeşlerimize dil, anlatım ve üslup konularında yardımcı olmamı tavsiye etmişti. Uzun çalışmalarımızın sonucunda arkadaşlarımız, sunumlarını yaptıktan sonra hocamız, çok mutlu olmuş ve yaşadığı sevinci sınıfla paylaşmıştı. Elbette ki bu tür olaylar, hocamızın derslerinde sürekli olarak yaşanıyordu.

Hocamız, öğrencilerini bilime yönlendirme hususunda da çok usta bir insandı. Sağlam bir metodoloji oluşturmadan asla hareket etmezdi. Terminolojiye son derece önem verirdi. Sürekli olarak sözlüklerden istifade etmemizi, Diyanet İslâm Ansiklopedisi'ne mutlaka müracaat etmemizi ve uluslararası medyayı (özellikle Arap medyası) takip etmemizi tavsiye ederdi. Merhum, tam 13 tane yüksek lisans, 3 tane de doktora tezine danışmanlık yapmıştı. Bunlardan biri de halen Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesine görev yapmakta olan Doç. Dr. Abdullah Ömer Yavuz'un “Horasan'da Eş'arilik” isimli geniş çaplı doktora tezidir.

Hocamız, kaleme aldığı çalışmaların oldukça kapsamlı ve yararlı çalışmalar olmasına yani nicelikten daha ziyade niteliğe büyük önem verirdi. Erciyes Üniversitesinin akademik veri sisteminde görüleceği üzere hocamızın yalnızca dokuz tane makalesi vardı. Makalelerinin kahir ekseriyetini de Şia üzerine hazırlamıştı. Bu bağlamda 2008 yı-

linda yayınladığı “Rafıza Adlandırmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler” isimli makalesinin okunmasını hususiyetle tavsiye ediyorum.

Hocamız, zaman kaybı olmaması adına doktora tezini basıma hazırlayacağı süreçte farklı makaleler kaleme almayı tercih etmişti. Hocanın bu tercihten şu sözleri ile haberdar olmuşum: “1999 yılında doktora tezimi bitirdim. Bak şimdi sana matbu bir nüshasını göstereyim. Şurada bir yerde olması lazım. Buldum işte. Henüz kitap haline getirecek zamanı bulamadım. Bir ara bastırayım diye düşündüm ama bende, konuyla alakalı daha spesifik ve kapsamlı makaleler hazırlamanın doğru olacağı kanaati hasıl oldu.”

Hocamız, sünnete çok bağlı idi. Sünnet olmadan Kur’an’ı ve İslâm’ı doğru bir şekilde anlamının mümkün olmayacağını her fırsatta dile getirirdi. Farklı düşüncelere de saygısı vardı. Çok radikal düşüncelere sahip insanları sert bir dille eleştirmesine rağmen asla hakaret içeren ve rencide edici sözler kullanmazdı. Hatta vefatından 10-15 gün önce yaptığımız telefon görüşmesinde irtidat derecesinde tezlere sahip olan bir şahıs hakkında yaptığımız değerlendirmelerde söz konusu şahsa ağır eleştiriler yöneltmiş ama bu şahıs için Allah’tan hidayet dileyerek hayır duada bulunmuştu.

Merhum hocamız, Ehl-i takva bir insandı. Öyle ki kalbindeki güzelliklerin nuru, sanki yüzüne yansımıştı. O, her daim tecrübeleri ile bize yol gösterirdi. Akademik gelişimimizin yanında özel durumlarımızla da ilgilenirdi. Gençlerin evlenmelerine büyük önem verirdi ve bu hususta onları desteklerdi. Bu konuda aramızda, hatırladıkça tebessüm ettiğim bir diyalog yaşanmıştı: Bir gün bana Katar’a gitmemi önerdi. Evlendiğim için gidemeyeceğimi söylediğimde “Çok önemli bir fırsatı kaçırdın ama dünyanın en hayırlı işini yaptın. Aferin! Rabbim, iki cihan mutluluğu versin” demişti.

İlmi niteliklerini ve manevi hasletlerini saymakla bitiremeyeceğimiz hocamızın dâr-ı bekaya irtihal etmesi, ailesi ve öğrencileri başta olmak üzere birçok insanı hüznü gark etmiştir. Bense Allah’a gönülden inanan bir kul olarak ölümün hak olmasından hareketle metanetimi korumaya çalışıyor ve hocama karşı son vazifelerimi yerine getirebildiğim için Cenab-ı Hakk’a şükrediyorum. Bunun yanında bana olan vasiyetini de yerine getirebilmem için şahsıma azim, kararlılık ve hidayet vermesini Rabbimden niyaz ediyorum.

Son olarak hocamızın vefatı üzerine yazdığım şu dizeleri sizlerle paylaşmak istiyorum:

Göçtü dünyadan Yusuf hocam,
En sevdiğinin huzuruna,
Miras kaldı bize ondan,

Ömür adamak ilim yoluna.
Kalbi Peygamber aşkı ile,
Aklı İslâm fikri ile,
Ak sakallı yüzü ile,
Göçtü dünyadan Yusuf hocam.
Cümle insan şahit olsun,
Hatta âlemler de duysun,
Kabrinde her daim huzur bulsun,
Göçtü dünyadan Yusuf hocam.