

e-makâlât

Cilt / Volume: 17 | Sayı / Issue: 2

Güz / Fall 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: 2 | Güz / Fall 2024

Editör / Editor

Rifat Türkel, Prof. Dr.
(Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat 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 TÜRKEK, 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, Dr. Öğr. Üyesi

Sayının Alan Editörleri / Field Editors of the Issue

Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN, Doç. Dr.
Hakan ATALAY, Arş. Gör. Dr.

www.emakalat.com

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 17 | Sayı / Issue: 2 | Güz / Fall 2024

Halil İŞILAK, Arş. Gör. Dr.

İsa KOÇ, Dr. Öğr. Üyesi

Zeynep ALİMOĞLU SÜRMEİ, Dr. Öğr. Üyesi

Coşkun BORSBUĞA, Arş. Gör.

Kitap İnceleme / Book Review

Halide Rumeysa KÜÇÜKÖNER, Doç. Dr.

İlknur BAHADIR, Arş. Gör.

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

Ali DURMUŞ, Dr.

Gülşen Yağır AHMETOĞLU, Doç. Dr.

Zeynep Alimoğlu SÜRMEİ, Dr. Öğr. Üyesi

Dil Kontrolü/ Language Check

İngilizce

Halide Rumeysa KÜÇÜKÖNER, Doç. Dr.

Aydın BAYRAM, Dr. Öğr. Üyesi

Reyhan ERDOĞDU BAŞARAN, Dr. Öğr. Üyesi

Gülten ÇAM, Arş. Gör.

İlknur BAHADIR, Arş. Gör.

Arapça

Muhammet İkbâl ÇOBAN, Arş. Gör.

Farsça

Şahin AHMETOĞLU, Prof. Dr.

Doğan KAPLAN, Prof. Dr.

Habip DEMİR, Doç. Dr.

Mehmet ÇELENK, Doç. Dr.

Redaksiyon / Redaction

Cenk ÜÇER, Prof. Dr.

Harun YILDIZ, Prof. Dr.

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 17 | Sayı / Issue: 2 | Güz / Fall 2024

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

Tasarım & Mizanpaj / Journal Design

Bekir ALTUN, Dr. Öğr. Üyesi

Danışma Kurulu | Advisory Board

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

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 17 | Sayı / Issue: 2 | Güz / Fall 2024

Prof. Dr. Osman AYDINLI
Ankara Ü.

Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER
Akdeniz Ü.

Prof. Dr. Sayın DALKIRAN
Uşak Ü.

Prof. Dr. Sönmez KUTLU
Ankara Ü.

Prof. Dr. Şahin AHMETOĞLU
Kırıkkale Ü.

Prof. Dr. Yusuf 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.....448-450

Editorial

Rifat TÜRKEL

Araştırma Makaleleri | Research Articles

Hamza b. Edrek'in Hârûn er-Reşîd'e Yazdığı Mektupta Hâricî Temalar 451-475

Khâriji Themes in the Letter of Ḥamza b. Adrak to Hârûn al-Rashîd

Ahmet ATEŞYÜREK

Hikmet Kavramı Üzerinden Alevi Gelenek Hakkında Bir İnceleme 476-527

An Analysis of the Alevi Tradition through the Concept of Wisdom

Cenkso ÜÇER

Nizârî İsmâîlîlerine Ait Du'â Risale'si ve Değerlendirilmesi..528-562

The Du'â Treatise of the Nizârî Ismâ'îlis and Its Evaluation

Gülşen YAĞIR AHMETOĞLU

Sünnî ve Şîî Tefsir Kaynaklarında Ehl-i Zeyğ.....563-592

Ahl al-Zayğ in Sunnî and Shî'a Tafsir Sources

Zeynep ALİMOĞLU SÜRMELİ

Mezhepsel Gerilim ve Vekâlet Savaşları: İran Ezilen Şiileri Dış Politikada Nasıl Araçsallaştırıyor?.....593-624

Sectarian Tension and Proxy Wars: How Iran Instrumentalizes Oppressed Shiites in Foreign Policy?

Melih KAZDAL - Mehmet RAKİPOĞLU

5./11. Yüzyıl Batı Eş'ariliğinin Bâkılânî ve Simnânî Özelinde Mezheplerle İlişkisi 625-648

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 17 | Sayı / Issue: 2 | Güz / Fall 2024

5th/11th Century Western Ash‘arism’s Relationship with Sects with
Special Reference to al-Bâqillânî and al-Simnânî

İsa KOÇ

**Böl ve Yönet Stratejisi Bağlamında Sir Seyyid Ahmed Han’ın
Milliyetçilik Tasavvuru 649-679**

Sir Sayyid Ahmad Khan Concept of Nationalism in the Context of
Divide and Rule Strategy

Salih KALKAN

Ebü’l-Kelâm Âzâd’ın Dinî ve Siyasî Görüşleri680-701

Abû l-Kalâm Âzâd’s Religious and Political Views

Kazım KARAYİĞİT

Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin Zâhirîliği.....702-721

The Zâhirism of Muhyiddîn Ibn al-‘Arabî

Ali Osman BALCI

**İmam Mâtürîdî’nin Din-Siyaset İlişkisinde Akıl ve Vahiy Dengesi:
Epistemolojik Bir Yaklaşım722-759**

Imam Mâtürîdî’s Balance of Reason and Revelation in the Relationship
between Religion and Politics: an Epistemological Approach

Mehmet Fatih TUNÇ – Ömer Faruk TEBER

Mîrzâ Maḥdûm’a Göre İmâmiyye Şîası’nda Ta’n ve La’n...760-785

Ta’n and La’n in the Imâmiyya Shî’a According to Mîrzâ Maḥdûm

Şehmus CANKURT - Fevzi RENÇBER

**Fâtımîler’in Ebû Hanîfe’si: Kâdî Nu’mân b. Muhammed (ö.
363/974).....786-807**

Abû Hanîfa of the Fâtimids: Qâdî Nu’mân b. Muhammad (d. 363/974)

Furkan ERBAŞ

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 17 | Sayı / Issue: 2 | Güz / Fall 2024

Makâlât Yazarı Ebû ‘Amr Osman b. Halife es-Sûfî ve Muhaliflere Karşı Tutumu.....808-823

The Author of the Maqâlât, Abu ‘Amr ‘Uthmân b. Khalifa al-Sûfî and His Attitude Towards the Opponents

Mahmoud BENRAS

Mirza Gulâm Ahmed’in Risalet İddiasına Dönüşen Mehdilik Anlayışı824-858

Mîrzâ Ghulâm Aḥmad’s Understanding of Mahdism Transformed into the Claim of Prophethood

Esra HERGÜNER - İsmail ŞIK

Hasan b. Ömer es-Sunkürî ve İslâm Mezheplerine Bakışı...859-893

Hasan b. ‘Umar al-Sunqūrî And His Approach To Islamic Sects

Cebrail KÜLLÜ

Kitap Tanıtım | Book Review

İmam Eş‘ari ve Eş‘arilik 894-904

Imam Ash'ari and Ash'arism

Büşra Altıparmak GÖKÇEK

Hanbeliliğin Eş‘arileşmesi Hicrî IV-VI. Yüzyılda Bağdat Örneği.....905-911

The Ash‘arization of Hanbalism: The Case of Baghdad in the 4th-6th Centuries AH

Elif OĞUZ

Dinin İktidarı İktidarın Dini Hilafet, Siyaset ve İslâm (750-833).....912-919

The Power of Religion The Religion of Power: Caliphate, Politics and Islam (750-833)

Metin AVCI

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 17 | Sayı / Issue: 2 | Güz / Fall 2024

Tez Özeti | Thesis Abstract

Şii Kaynaklara Göre On İki İmamın Aşırı Şiilere Yaklaşımı.....
..... **920-928**

The Approach of The Twelve Imams to Shiite Extremists

Ubeyd FUTUVVET

Düzeltilme | Erratum

20. Asırda Adana'da Yaşamış Arap Alevîsi (Nuşayrî) Âlimler.....
.....**929-956**

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

Ahmet SONAY

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 17 | Sayı / Issue: 2 | Güz / Fall 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: 2 | Güz / Fall 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: 2 | Güz / Fall 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 2. sayı ile siz değerli okuyucularımızla buluşmanın mutluluğu içerisindeyiz. Bu sayımızda 15 araştırma makalesi, 3 kitap tanıtım, 1 tez özeti, 1 düzeltme yazısıyla sizlerin huzurundayız.

Ahmet Ateşyürek, *Hamza B. Edrek'in Hârûn Er-Reşîd'e Yazdığı Mektupta Hâricî Temalar* başlıklı yazısında Haricilerin hilafet anlayışını, Horasan bölgesindeki faaliyetlerini ve Abbasi yönetimiyle ilişkilerini birinci el metinler üzerinden ortaya koyduğu için İslam Mezhepleri Tarihi alanına katkı sunmaktadır. Cenksu Üçer, *Hikmet Kavramı Üzerinden Alevi Gelenek Hakkında Bir İnceleme* isimli yazısında genel olarak hikmet kavramının Kur'an, Sünnet, tasavvuf ve Alevi nitelenebilir gelenekteki kullanımını ve kökenlerini kıyaslama yoluyla tahlil etmeye çalışmıştır. Gülşen Yağır Ahmetoğlu'nun *Nizârî İsmâîlîlerine Ait Du'â Risale'si ve Değerlendirilmesi* makalesi ise Nizârî İsmâîlîlerine ait bir dua risalesinin çevirisi ve bu risalenin kısa bir değerlendirmesini içermektedir. Zeynep Alimoğlu Sürmeli, *Sünnî ve Şîî Tefsir Kaynaklarında Ehl-i Zeyğ* başlıklı yazısında Ehl-i Zeyğ kavramının Şii ve Sünni tefsir kaynaklarında kullanımını ele almış, Mezhepler Tarihindeki isimlendirme konusundan yola çıkarak tahliller yapmaya çalışmıştır.

Melih Kazdal ve Mehmet Rakipoğlu, *Mezhepsel Gerilim ve Vekâlet Savaşları: İran Ezilen Şiîlerin Dış Politikada Nasıl Araçsallaştırıyor?* başlıklı yazısında Ortadoğu'daki Şiî toplulukların İran tarafından dış politika aracı olarak kullanılmasını Batılı araştırmacıları referans göstererek konu edinmektedir. İsa Koç, *5./11. Yüzyıl Batı Eş'ariliğinin Bâkılânî ve Simnânî Özelinde Mezheplerle İlişkisi* başlıklı yazısıyla Bâkılânî ve Simnânî merkezli olarak 5./11. yüzyıl batı Eş'ariliğinin Hâricilik, Mürchie, Cehmiyye/Cebriyye ve Bekriyye gibi mezheplere ilişkin algısını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Böl ve Yönet Stratejisi Bağlamında Sir Seyyid Ahmed Han'ın Milliyetçilik Tasavvuru başlıklı yazısında Salih Kalkan, Seyyid Ahmed Han'ın siyasi görüşlerini milliyetçilik tasavvuru merkezinde ve İngilizlerin böl ve yönet stratejisi ile irtibatlı bir şekilde incelemektedir. 19. Asır Hindistan'ında Seyyid Ahmed Han'ın görüşlerinin incelenmesi, Seyyid Ahmed Han'ın temsilcilerinden biri olduğu Aligarh Hareketinin anlaşılmasına katkısı boyutuyla yazı alana katkı sağlar niteliktedir. Kazım Karayığit, *Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın Dinî ve Siyasî Görüşleri* başlıklı yazısında Hindistan coğrafyasında 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında fikirleri ve siyasi eylemleri ile adından söz ettiren Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın eserlerinden hareketle onun çeşitli konulardaki görüşlerini ele almaktadır. *Muhjiddîn İbnü'l-Arabî'nin Zâhiriliği* başlıklı yazısında Ali Osman Balcı, İbnü'l-Arabî'nin Süfilikle Zâhiriliği birleştiren yaklaşımını ele almakta, İbn Arabî'nin Zâhiri olarak nitelendirilmekle beraber onun Zâhiriliğe eleştiri getirdiğine işaret etmektedir. Zâhiri yöntemi kullanan İbnü'l-Arabî'nin mükâşefe gibi yöntemleri de benimsemesi sebebiyle onun Zâhiri olmakla itham edilmesinin eleştirilebilir olduğu sonucuna varmakta; ayrıca onun mezhep taklitçiliğine karşı duruşuna da değinmektedir. Mehmet Fatih Tunç ve Ömer Faruk Teber, *İmam Mâtürîdî'nin Din- Siyaset İlişkisinde Akıl ve Vahiy Dengesi: Epistemolojik Bir Yaklaşım* isimli yazısında Mâtürîdî'nin din-siyaset ilişkisi üzerindeki düşüncelerinin odak noktasını oluşturan akıl-vahiy dengesi, te'vil anlayışı, bilgi anlayışı, İman-amel ayrımı, Din-şeriat ayrımı gibi fikirlerini ele almaktadır. Şehmus Cankurt ve Fevzi Rençber, *Mîrzâ Mahdûm'a Göre İmâmiyye Şîası'nda Ta'n ve La'n* başlıklı yazısında Ehl-i Sünnet ile Şiilik arasındaki ilişkiyi Safeviler döneminde yaşamış bir âlimin konuyla ilgili yazmış olduğu eserinden hareketle değerlendirmeye çalışmıştır. Fâtımîler'in Ebû Hanîfe'si: Kâdî Nu'mân b. Muhammed (öl. 363/974) başlıklı makalesiyle Furkan Erbaş, Kâdî Nu'mân'ın hayatı ve eserlerini ele almıştır. Onun İsmailî düşüncedeki konumunu bir başka yazı konusu olarak bırakmıştır. Mahmoud Benras, *Makâlât Yazarı Ebû 'Amr Osman bin Halife es-Sûfî ve Muhaliflere Karşı Tutumu* yazısında es-Sûfî'nin

eserleri üzerinden ilgili mezhep mensuplarının diğer mezheplere bakışını göstermesi açısından ala katkı sunmaktadır. Esra Hergüner ve İsmail Şık, *Mirza Gulâm Ahmed'in Risalet İddiasına Dönüşen Mehdilik Anlayışı* yazısını doktora çalışmasından üreterek oluşturmuş, Cebrail Küllü de tezden ürettiği *Hasan b. Ömer es-Sunkürî ve İslâm Mezheplerine Bakışı* yazısıyla bu sayıda yerini almıştır.

e-Makâlât'ın bu sayısında üç kitap tanıtım yazısı bulunmaktadır. Büşra Altıparmak Gökçek, İmam Eş'ari ve Eş'arilik; Elif Oğuz, Hanbeliliğin Eş'arileşmesi Hicrî IV-VI. Yüzyılda Bağdat Örneği; Metin Avcı, Dinin İktidarı İktidarın Dini Hilafet, Siyaset ve İslâm (750-833) başlıklı tanıtımlarla bu sayıda yer almaktadır.

Bu sayıda ilk kez tez özeti yayımlanmıştır. Ubeyd Futuvvet, *Şii Kaynaklara Göre On İki İmamın Aşırı Şii'lere Yaklaşımı* tez özetini sunmuştur. Son olarak Ahmet Sonay'ın 17. Cilt 1. sayısında yayımlanan makalesi için düzeltilmiş makale yayımlanmıştır.

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
Aralık 2024

Hamza b. Edrek'in Hârûn er-Reşid'e Yazdığı Mektupta Hâricî Temalar

Khâriji Themes in the Letter of Hamza b. Adrak to Hârûn al-Rashîd

Ahmet ATEŞYÜREK*

Öz

Hamza b. Edrek, bugünkü Afganistan'ın Sicistân bölgesinde yaşamış, Horasan Hâriciliği bakımından önemli bir figürdür. Sicistân'ın merkeze uzak olması sebebiyle hakkında sınırlı bilgi bulunmaktadır. Ancak *Târîhu Sicistân* isimli eser, Hamza'nın hayatına ve faaliyetlerine dair önemli bilgiler sunar. Bu esere göre Hamza, Çin sınırına kadar gazalar yapmış ve Sicistân'ın büyük emirlerinden biri olmuştur. Ayrıca, Hârûn er-Reşid ile Hamza arasındaki mektuplaşma da burada kaydedilmiştir. Hârûn er-Reşid, mektubunda hilafetin Allah'ın kitabına ve peygamberin sünnetine dayanarak meşru olduğunu savunmaktadır. Ancak Hamza, bu otoriteyi açıkça reddederek, halifeyi adaletten sapmış ve dünyaya meyleden yöneticilerle bir tutmaktadır. Hamza, vahyin tamamlandığını ve artık tüm Müslümanların eşit statüde kullar olduğunu belirtmektedir. Bu anlayış doğrultusunda

Abstract

Hamza b. Adrak, an important figure in terms of Khorāsān Khārijism, lived in the region of Sīstān, which corresponds to present-day Afghanistan. Due to the remoteness of Sīstān to the center, limited information about him is available. However, the work *Tārīkh-i Sīstān* provides important information about Hamza's life and activities. According to this work, Hamza conducted raids up to the Chinese border and was one of the great emirs of Sīstān. Additionally, the correspondence between Hārūn al-Rashīd and Hamza is also recorded. In his letter, Hārūn al-Rashīd claimed that the caliphate was legitimate based on the Book of Allah and the Prophet's Sunna. However, Hamza explicitly rejects this authority, comparing the caliph to rulers who deviated from justice and leaned toward worldly matters. Hamza argues that revelation is complete, and all Muslims are now equal before it. In line with this view, he refuses

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

Halifenin çağrısını kabul etmemektedir. Hamza'nın sert itikâdi muhalefeti, Hâricî ideolojisine uygun olarak, sultana isyan etmenin dini bir zorunluluk olduğu görüşünü desteklemektedir. Hamza'nın mektubu Hâricî tarih tasavvurunun anlaşılmasına katkı sağlayacak bilgiler de içermektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Hâricilik, Hamziyye, Sicistân, Hamza b. Edrek.

the caliph's invitation. Hamza's theological opposition is consistent with Khârijite ideology, which sees rebellion against the sultan as a religious necessity. His letter also contributes valuable insights into the Khârijite conception of history.

Keywords: History of İslamic Sects, Khârijism, Hamzija, Sîstân, Hamza b. Adrak.

Giriş

Erken dönem İslam mezhepleri içerisinde Hâricilik, ortaya çıktığı dönemden itibaren, siyasi otoriteyi reddederek kendi alternatif liderliği etrafında varlığını devam ettirmiştir. Emevî ve Abbâsî yönetimlerine rağmen uzun yıllar bağımsız hareket edebilmelerinde, güçlü liderlerin katkısı dikkatleri çekmektedir. Ezârîka'nın kurucu ismi Nâfi b. el-Ezrak (öl. 65/685) bu liderlerin ilkidir. Yine Ezârîka'nın meşhur liderlerinden, Katarî b. el-Fücâe (öl. 78/697) Sicistân'daki mücadelesi bakımından kayda değer bir isimdir.¹ Emevilere karşı yürüttüğü yirmi yıla yakın mücadelesinde Haccac dahil kimse kendisine galip gelememiştir. Yine Sicistân Hâricilerinden, mevâli kimliğine rağmen öne çıkan bir liderden daha bahsetmek gerekmektedir. Bu lider, çeyrek asır boyunca bölgede başına buyruk bir yönetim sergileyebilen Hamza b. Edrek'tir².

Mezhebî ve siyasi açıdan uzun yıllar güçlü bir aktör olarak var olmuş Hamza b. Edrek'in şahsına ve düşüncelerine dair malumat azdır. Hamza b. Edrek fırak ve tarih eserlerinde halkı Müslüman olan beldelerdeki insanları çoluk çocuk demeden katleden, diğer Hâricî cemaatleri dahi tekfir ederek öldüren, geçtiği yerlerde halkı sorgusuz sualsiz kılıçtan geçiren, ölüm haberi duyulduğunda şehir halkının

¹ Ebû Osmân Amr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 2003), 3/175; Ebû Muhammed İbn Kütaybe, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Hey'etü'l Mısıriyye el-Âmme lil-Kütüp, 1992), 1/411.

² İsminin Hamza b. "Etrek" veya "Ekrek" şeklinde de anıldığı da ifade edilmektedir. bk. Mustafa Öz, "Acârîde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988).

sevindiği birisi olarak karakterize edilmektedir.³ Müellifi meçhul olarak bilinen *Târîhu Sicistân*⁴ isimli eserde ise farklı bir Hamza b. Edrek portresi çizilmektedir.⁵ Bu kaynaktaki malumat, Hâriciliği doğru tanıma çabasında, ana bünyenin muhtemel ötekileştirme tasavvurunun ötesine geçme fırsatı vermektedir. Kitaptaki bir ifadede, Hâricilerin “adalet yurdu” ve “zulüm yurdu” kavramlarından hareketle, din vasıtasıyla zulmün değil adaletin yürürlükte olduğu, böylece insanların dünyada eşit sayıldığı söylenmektedir.⁶ Kitaptaki bu ve benzeri ifadelerden de anlaşılacağı üzere, müellif Hâricilik karşıtı bir tavra sahip değildir. Yine Hamza b. Edrek’in sunuluş tarzı da olumludur. Buna göre, Hamza soylu bir aileden gelen ve Sicistân’ın büyük emirlerinden birisidir. Ayrıca onun, bir Hâricî klasiği olarak uyguladığı, isti’razlardan bahsedilmemektedir. O, Allah’ın adı anıldığı için o şehrin halkına dokunmayan, Bağdat’taki hükümete vergi vermek zorunda kalan halkı bu dertten kurtaran, Gerdiz şehrinin bânisi, Allah’ın adını yüceltmek için Çin sınırından Hindistan’a kadar yerlerde gazalar tertip eden ve adına *Megâzî-i Hamza* isimli bir eserin kaydedildiği⁷ büyük bir emir olarak tasvir edilmektedir.⁸ Arap olmamasına rağmen iyi derecede Arapça bilen bir liderdi ve ordusunun çoğunluğu Araplardan oluşmaktaydı.⁹ Kaynaklarda onunla ilgili verilen bilgilerde vefat tarihi ile ilgili bir karışıklık da göze çarpmaktadır. Ulaşabildiğimiz kadarıyla son dönemde yapılan çalışmalarda da bu durum

³ Ebü’l-Hasen Zahirüddin Ali b. Zeyd b. Muhammed el-Beyhakî, *Târîhu Beyhak / Tarîb* (Dımaşk: y.y., 1425/2004), 143; Ebu Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak* (Beyrut: Dâru’l-Âfâkî’l-Cedîde, 1977), 78, 80.

⁴ Eserin orijinali Farsçadır. bk. *Târîh-i Sistân*, thk. Melik eş-Şuara Behar (Tahran: Kelalei Hâver, 1896); Eser Mahmud Abdülkerim Ali tarafından Arapçaya çevrilmiştir. bk. *Târîhu Sicistân*, Farsça’dan çev. Mahmud Abdülkerim Ali (Kahire: Meclisü’l-A’lâ es-Sekâfe, 2006); Eser Vural Öntürk tarafından doktora çalışması ile Türkçeye kazandırılmıştır. Vural Öntürk, *Târîh-i Sistân* (İstanbul: Ayışığıkitapları Yayınları, 2018). Çalışmada çoğunlukla Arapça çeviriden yararlanılmıştır.

⁵ Bu farklılıklara onun ismi de dahildir. Eserde onun ismi Emir Hamza b. Abdullah veya Hamza b. Abdullah eş-Şârî şeklinde geçmektedir. *Târîhu Sicistân*, 33, 130.

⁶ *Târîhu Sicistân*, 22.

⁷ *Târîhu Sicistân*, 33, 141.

⁸ *Târîhu Sicistân*, 131-132, 141.

⁹ *Târîhu Sicistân*, 172.

devam etmektedir.¹⁰ *Târîhu Sicistân* isimli konumuz açısından kritik eserin de görülmediği anlaşılmaktadır.

Ya'kûbi'ye göre Hamza Badgîs'te bir karışıklığa sebep olmuştur. Ali b. İsâ b. Mâhân (öl. 195/811) Hamza'ya müdahale etmiştir. Hamza Kâbil'e kadar geri çekilmek durumunda kalmıştır. Oraya kadar takibe devam eden Ali b. İsâ ile Hamza arasında bir harp gerçekleşmiş ve Hamza burada öldürülmüştür. Hamza'dan sonra Ebü'l-Hasîb, Ali b. İsâ'ya isyan etmiştir.¹¹ Ali b. İsâ'nın 195/811 yılında öldüğü bilgisi esas alındığında Hamza'nın bu tarihte veya öncesinde ölmüş olması gerekir. İbnü'l-Esîr 192/808 yılında Râfi b. Leys isyanından dolayı Horasan'da ortaya çıkan otorite boşluğunu Hamza el-Hâricî'nin fırsata çevirdiğini ve baskın ve katliamları izleyen süreçte insanların mallarına el koyduğunu aktarmaktadır. Abdurrahman en-Nisâbüri'nin sert müdahalesiyle Hamza Herat'a kadar çekilmek zorunda kalmıştır.¹² Bağdâdî'nin tarih vermeden aktardığı bilgiye göre ise Hamza Hârûn er-Reşîd'in ardından Me'mûn'un hilafetinin ilk yıllarına kadar faaliyetlerine devam etmiştir. Daha sonraki süreçte Hamza, Abdurrahman en-Nisâbüri ile olan mücadelesi neticesinde yaralanmış ve ölmüştür.¹³ Bu bilgilerle birlikte, Hamza'nın Me'mûn'un tahta geçtiği 198/813 yılı ve birkaç yıl daha hayatta olduğu anlamı çıkacaktır. Ancak hâlâ ölüm yeri ve tarihi net değildir. Bu noktada Beyhakî'nin Hamza Âzrak (muhtemelen Edrek) isimli Sicistân tarafından Nişâbur'un batı tarafında kalan Sebzvar'a 213/828 senesinde saldıran bir Hâricî liderden bahsetmesi dikkat çekicidir. Buradaki aktarıma göre, Hamza günlerce yaşlı-çocuk ayırt etmeksizin katliamlarına devam etmiştir.¹⁴ Gerdizî de Hamza'nın ölüm tarihini 213 olarak vermektedir. Ancak o, Hamza'nın Talha b. Tahir tarafından öldürüldüğü notuyla bu tarihi aktarmaktadır.¹⁵ Buradan

¹⁰ Hamza b. Edrek'ten bahseden kaynaklarda ölüm tarihi bir kaynağa dayandırılmaksızın verilmiş ya da ölüm tarihi verilmemiştir. Farhad Daftary, "Emeviler Döneminde ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler", çev. Mehmet Atalan. *Kelam Araştırmaları* 4/2 (2006), 142; Ahmet Yöner, "Hâricîlerin Horasan Maveraünnehir Bölgesine Geçiş Süreci", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16:2 (2011), 142.

¹¹ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer Ya'kûbî, *Kitâbü'l-büldân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 139.

¹² Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b Muhammed b Abdülkerim İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut : Dâru Sadır, 1979), 5/385.

¹³ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 79.

¹⁴ Beyhakî, *Târîhu Beyhak*, 143, 479.

¹⁵ Ebü Saîd Abdülhay b. ed-Dahhâk b. Mahmûd Gerdizî, *Zeynü'l-Ahbâr*, çev. Afaf es-Seyyid Zeydan (Kahire: Meclisü'l-A'lâ lissekâfe, 2006), 198.

anlaşılacağı üzere, Hamza'nın ölüm tarihinin 213 olması ihtimali güçlenmektedir. *Târîhu Sicistân*'daki malumat ise şüpheleri giderecek ayrıntılara sahiptir. Buna göre, Hamza Cemaziyelevvelin onikinci gününde 213 yılında (28 Ağustos 828) vefat etmiştir. Hamza'nın tebası aynı gün İshâk b. İbrahim b. Âmir el-Câşeni'ye biat etmek istemiştir. Ancak o bu talebi geri çevirmiştir. Bir müddet lidersiz kaldıkları anlaşılan Hamziyye mensuplarının 215 senesinin Cemaziyelâhîrinde kendilerine Ebû Avf b. Abdurrahman b. Bezi'ni lider seçtikleri anlaşılmaktadır.¹⁶ Bu aktarımdan sonra, yukarıdaki kaynaklardan bazılarında ifade edildiği gibi, Hamza'nın Ali b. İsa tarafından öldürülmediği ve ölüm tarihinin 213 yılı, Cemaziyelevvelin onikinci gününde (28 Ağustos 828) olduğu ortaya çıkmaktadır.

Hamza b. Edrek, Hârûn er-Reşîd ve Me'mûn dönemlerinde bölgede faaliyet göstermiştir. Hamza b. Edrek'in görüşleri genelde Hâricilik, özelde 3/9. asır Sicistân Hâriciliği açısından önem taşımaktadır. Bu çerçevede Hârûn er-Reşîd ile Hamza b. Edrek arasında gerçekleşen bir yazışma dikkat çekicidir. Hâricî bir liderin Abbâsî halifesine cevaben kaleme aldığı mektubun içeriği gerek 3/9. Yüzyılın başındaki Hâriciliğin gerekse Hamza b. Edrek'in düşüncelerine dair bilgiler içermektedir. Buradan hareketle, *Târîhu Sicistân* isimli eserin dışında başka bir kaynakta geçtiğini tespit edemediğimiz mektuplaşma merkeze alınmıştır. Bu çerçevede, halife Hârûn er-Reşîd'in ve Hamza b. Edrek'in mektubu İslam Mezhepleri Tarihi açısından değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Bölgedeki Hâriciliğin gelişimi ayrı bir çalışmanın konusu olduğu için çalışmada taraflar arasındaki mektuplaşmanın arka planına dair malumatla yetinilecektir. Hamza b. Edrek'in mektubu cevap mektubu olduğundan meselenin anlaşılmasında Hârûn er-Reşîd'in mektubu da önem taşımaktadır. Hârûn er-Reşîd'in mektubu "müslümanların cemaati" gibi bir kavramı da içermesi bakımından ayrıca değerlidir. Hamza b. Edrek 3/9. Yüzyılın başına kadar faaliyet gösterdiği için mektuptaki ifadeler Hâricî düşüncenin gündeminin bir-bir buçuk asır sonrasında ne gibi bir değişime uğradığına dair de malumat sunacaktır.

1. Mektuplaşmanın Arka Planı

Hârûn er-Reşîd'in hilafetinin son yılları sadece büyüklüğü itibari ile bile yönetimi zor olan Horasan ve Mâverâünnehir'deki isyanlarla geçmiştir.¹⁷ 190/805-806 yılında isyan eden Râfiî b. Leys isyanı ile bölgenin yönetimi daha da zorlaşmıştır. Bu durumdan istifade eden Sicistânlı Hâricî lider Hamza b. Edrek'in bölgede Abbâsî yönetimini

¹⁶ *Târîhu Sicistân*, 150.

¹⁷ Konuya dair ayrıntılı bilgi için bk. Muhittin Kapanşahin, "Hârûn Reşîd Dönemi İsyanları", *Bilimname* 22 (2012), 35-59.

zor durumda bıraktığı görülmektedir. Hârûn er-Reşîd, sağlığı el veremese de, Sicistân'da faaliyetleri uzun zamandır engellenemeyen Hamza b. Edrek sorununu çözmek ve aynı zamanda kendisinden çok şikayetçi olunan valisi İsâ b. Mâhân'ın durumunu bizzat teftiş için 188/803 yılında Rey'e gitmiştir.¹⁸ Sicistân'da Hamza'nın üzerine gönderilen orduların hepsi başarısız olmuştur. En son gönderilen Sâlih b. Hammâd komutasındaki ordunun da çoğu geri dönememiştir. Bu süreçte Cürcân'da olduğu anlaşılan Hârûn er-Reşîd'in kendisinin başında olacağı bir ordu ile Hamza'ya müdahale etmeden önce diplomatik çözüm arayışına girdiği anlaşılmaktadır.¹⁹ Bu çerçevede, ona çözüm önerisi sunduğu bir mektup göndermiştir.

1.1. Hârûn er-Reşîd'in Mektubu

“Bismillahirrahmanirrahim. Allah'ın kulu ve mü'minlerin emiri Hârûn'dan Hamza b. Abdullah'a. Allah'ın selamı üzerine olsun. Kendisinden başka ilah olmayan Allah'a hamdolsun. Ondan kulu ve elçisi olan Muhammed'e (a.s.) salât etmesini dilerim. Şimdi, Allah teâlâ ve tebâreke Muhammed'i (a.s.) tüm insanlığa bir müjdeleyici ve uyarıcı, onun izniyle çağırıcı ve etrafını aydınlatan bir ışık olarak göndermiş, ona itaat edeni cennetle müjdelemiş ve isyan edeni ateşle uyarmıştır. Ona ellerinde ve ardında bulundurduğu batıl olmayan hikmet sahibinden inmiş aziz bir kitap indirilmiştir. O kitapta helali, haramı, farzları, cezaları ve dininin prensiplerini açıklamıştır. Muhammed (a.s.) de Rabbi'nin mesajını ulaştırmış, ümmete nasihatte bulunmuş ve onlar arasında bir ihtilaf konusu olmayan namaz ve erkânı, hac, farzlar ve hadler gibi doğru yola ileten yöntemleri açıklamıştır. O, ayrıca nebisine itaati kullarına zorunlu kılmış, kendisine olan itaati de nebisine olan itaate bağlamıştır. Böylece, ona itaat eden Allah'a itaat etmiş, ona isyan eden de Allah'a isyan etmiştir. Yarattıklarının (ihtiyaç duyduğu) kanıtların tamamını onun vasıtası ile ulaştırdığında, Allah, elçisini, Allah'ın salâtı ve selamı üzerine olsun, alıkoymuş ve onunla ilgili hükümünü yerine getirmiştir.

(Nebi) ümmetine Rabbinin kendilerinden razı olacağı Allah'ın kitabını ve sünnetini bırakmıştır. Başarı ve kurtuluş, bunlardan vazgeçmeyen ve bunlara yapışan kimselerindir. Yokluk ve mahvolma, bunlara muhalefet eden bunlardan başkasıyla amel eden kimse içindir. Durum böyleyken, müminlerin emiri seni Allah'ın kitabına ve nebisinin sünnetine çağırıyor. O seni kendisine itaate teşvik ediyor ve isyan etmekten nehyediyor. Müminlerin emirinin senin ve Horasan'daki Sicistân, Fâris ve Kirman vergi memurları arasındaki çatışma ve kan dökülmesinden haberi olmuştur. Sana ve ashabına selamet ve afiyet içerisinde olacağınız, sözlerinizin bir araya toplanacağı, dostluğunuzu yeniden tesis edecek, sizin ve geride kalan müslüman kardeşlerinizin huzurlu

¹⁸ İbn Cerir Taberî, *Târîhu't-Taberî*, thk. Muhammed ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: Dârü'l-Maârif, 1967), 8/314.

¹⁹ *Târîhu Sicistân*, 135.

olacağı bir muamelede bulunmak isterim. O, size ödül verme ve ihsanlarda bulunma, sizi kendi saflarına katma niyetinde olduğundan, size fey ve sadakalardan hakkınızı verecek, hak ve adaletle davranacaktır. O kanınızı bağışlamış ve önceden yaptıklarınız ve suçlarınızı cezalandırmaktan vazgeçmiştir. Sizin ve vergi görevlileri arasında vuku bulan çatışmalarda akıttığınız kan, mal ve başka meselelerde verdiğiniz zararlar yok sayılacaktır. Onun bu mektubu veya elçisinden önce bir mektup veya elçi gelmemiştir. Müminlerin emiri senin kanını, canını, saçını ve dahi tenini garanti altına almıştır. Bu çatışmalar esnasında olan, senin ve ashabından bir kimsenin sebep olduğu tüm cinayetleri veya sebep olduğu bir olayı veya küçük veya büyük edindiğin bir malı bağışlamıştır. Eğer onun emânını kabul edersen, tüm bu sayılanları affetmiş ve şeriki olmayan Allah'a bırakmıştır. Eğer bunlara dinleyen, itaat eden ve günahından dolayı Allah'a tevbe eden, Müslümanların cemaatine dahil olan, onun itaatine tutunan, sözüne sahip çıkan ve artık ondan dönmeyen biri olarak kanaat getirdiysen ve onun emanını kabul ettiysen o hükmünü vermiştir. Onun sözüne geldiysen ve Allah'ın ahdi, misakı, emirin ve atalarının zimmeti üzere sana koştuğu şartlara -ki bunlar arasında en büyükleri Allah'ın mukarreb melekler, nebiler ve elçilerden aldığı misak ve ahittir-sadık kalacaksan, bu sadakatın karşılığı olarak, senin ve ashabının kanı, malı ve vergi görevlileri ile aranızda vuku bulan çatışmalarda ne ettiyseniz eman altındadır. Sözüünüzü değiştirmediniz ve ihanet etmediniz. Emirü'l-Mü'minin'in nasihatini ve seni ve ashabına değer verişini önemse ve şu anda ve gelecekte bu durumun barındırdığı fırsat ve olgunluğun farkına var. Senin ve ashabınının vefa garantisi, (halifenin) sana ihsanı ve iyiliğinin karşılığı olarak elçisi vasıtası ile ona ulaş. Ve sen onun emanını kabul etmez ve ona gitmezsen, emanını ona elçisi marifetiyle geri gönder. Onu bekletme. İnşallah senden önce onu geciktirecek bir durum olmamıştır. (Yukarıda verdiği sözler için) Allah Emirü'l-Mü'minin'e şahittir. O senden özür dilemiş ve mazeretini ifade etmiştir. Allah buna şahit olarak yeter. Allah'ın selamı, rahmeti ve bereketi üzerine olsun. Emirü'l-Mü'minin'in mevlası İsmail b. Sabîh yüz doksan üç yılının Safer ayının son sekizinci günü kayda geçirmiştir. Elhamdülillâhi ve salavâtühü alâ rasûlihî Muhammedin ve âlihî ve ecmaîn."²⁰

1.2. Hamza b. Edrek'in Cevap Mektubu

"Bismillahirrahmanirrahim, Mü'minlerin "emîni" Abdullah b. Hamza'dan, Allah'ın dostlarına selam olsun. Şimdi, Allah Adem'i (a.s) seçmiş, ona ikram etmiş ve insanlığı onun soyundan türetmiştir. Emanetini ona tevdi etmiş, rabliğinin tanınması ve ona itaat üzere yaşamaları sorumluluğunu yüklemiş ve onların bir kısmını nebiler ve elçiler kılmıştır. Onlara kitaplarını indirmiş ve dinini yasa olarak belirlemiştir. Böylece elçilerini ümmetlerine tek bir din ve (lakin) farklı şeriatlarla ardı ardına göndermiştir. Asırlar boyu, rablerine itaat eden ve elçilerini doğrulayan farklı medeniyetler geçse de, onların sonuncusu evvelini

²⁰ *Târîhu Sicistân*, 135-137.

doğrular. Elçi gönderilmeyen bir sürecin ardından, Allah Muhammed'i alemlere bir rahmet olarak kıyametin yaklaşmasına bir işaret, elçilerin sonuncusu ve onları doğrulayıcı olarak göndermiştir. Ona, diğer kitaplara hükmeden ve onları nesh edici olarak Furkan'ı indirmiştir. Nebi de Allah'ın kitabına boyun eğmiş ve düşmanlarına karşı mücadele, dinine davet ve Allah dinini kemale erdirmeye diye ümmetine nasihat etme konusunda buyruğunu yerine getirmiştir. Ona delilini ulaştırmış, davasını üstün kılmış, dünyada geniş imkanlar vermiş, ona şeref ve üstünlük bakımından dilediğini vermiş, sonra yanına almış ve nübüvvet müessesesini sona erdirip vahyi kaldırmıştır. Ümmetine Allah'ın kitabını, yarattıkları hakkındaki vasiyetini bırakmıştır. Onda helali, haramı, sünnetini, farzlarını, muhkemini ve müteşâbihini, itaat edenlerin mükafatını ve isyan edenlerin cezasını ortaya koymuştur. Böyle olunca, Allah'ın nebisinin ardından, Allah dostları ona tunduğları, boyun eğdikleri ve üstün tuttıkları için Allah onları desteklemiştir. Aynı şekilde nebisinin çevresini de ziyadesiyle nimetlere sahip kılmak suretiyle desteklemiştir. Rahmetiyle onların önünü açtığı şey Ebu Bekir'in, Ömer'in ve dünyanın coşkusuna kapılana dek halifeliğinin ilk dönemlerinde Osman'ın hilafetidir. Sonra dünyaya bel bağlamışlar, onu tercih etmişler ve ona yönelmişlerdir. Allah'ın kitabına ve nebisinin sünnetine muhalefet etmişlerdir. Ümmet emniyetten sonra ihtilafa, birlik-beraberlikten sonra tefrikaya düşmüştür. Ne var ki Allah iman edenleri doğru yola iletacaktır. Doğrudan ayrılarak -onun izniyle- ayrılığa düştükleri şeyler için, Allah'ın kitabını boşa harcamaları ve nebisinin sünneti konusunda ihtilafa düşmelerinden dolayı sapkınlığı hak edenler yoldan çıkmıştır. Allah'ın hakkını, dinini ve kitabını tercih edenler doğru yola ulaşmıştır. Onlar kendilerinden önce Allah'ın hidayet verdiği kimselerin yolundan ayrılmamışlar ve bu duruma sabretmişlerdir. Öyle ki bu ümmetin batılı hak ehline galip gelmiş, bunun sonucunda firkalara bölünerek kiminin zorbalığını kimine tattırılmıştır. Rabbin rahmet ettiği hariç bu ayrılık devam edecek, kıyamet kopana dek İslam ve ehli bu noksanlık içerisinde devam edecektir. Bu, (Allah'ın) "Ama asıl vadeleri kıyamet günüdür ve kıyamet günü şüphesiz daha dehşetli ve daha acıdır."²¹ buyurması bakımından bu ümmetin dalalet üzere bir araya toplanması ona vaad edilmiş olandır. Bizi cehalet ve sapkınlıkta öne çıkarmasından ve mücrimler konusunda geride bırakmasından Allah'a sığınırız.

Allah'ın kitabı ve nebisinin sünnetine davet ettiğin mektubun bana ulaşmıştır. Horasan kırsalı ve başka yerlerde vergi görevlileriyle çatışmamdan ve bizden kaynaklanan bu ve başka şeyleri bağışlamandan bahsetmişsin. Mektubunu ve emanını kabul edip itaatin altına girmemiz şartıyla vereceğin emanı ve ihsanın olmak üzere sundukların ve tüm mektupta yazdığın şeyler, bunları anladım. Lakin Allah'ın kitabı, ona çağrılmam ve razı olmama gelince, ben onun belirlediği bir hükümde haddi aşmadım. Dininden bana öğrettiği, katından bir hidayetle yol gösterdiği, kitabının açık seçik, itaatin vacip olduğu ve ona

²¹ el-Kamer 54/46

muhالیf olan başka bir davranışı yaparak ondan sapmamaya gayret edeceğim hükümlerine davet etmemi sağladığı şeyler hususunda bahşettiği lütfâ hamdolsun! Yardım eden ve başarıya ulaştıran Allah'tır! Güç ve kuvvet ancak yüce olan Allah'a aittir! Vergi görevlilerle olan çatışmama gelince, bu senin mülkünde seni ilgilendiren türden bir tartışma değildir. Benim dünyada böyle bir şeye rağbetim yoktur. Bu konuda terfi ve nam talebim de yoktur. O kimselerin kötü halleri herkese zahir olmakla birlikte ben onlara karşı haddi aşacak bir işe girişmedim. Yönetimi altındaki kimseler konusunda ve kan dökmeyi üstlenme, malların helal kılınması, çirkin işler ve Allah'ın kullarına helal kılmadığı şeyler konusunda, Horasanlı kimselerden, Sicistân, Faris ve Kirmandan sana ulaşanlardan alınan izahattan başkasına sahip olduğunu sanmıyorum. Bu konuyla ilgili açıkladığım şeyler, senin için sözü uzatmaya gerek olmayacak şekilde yeterlidir.

Bana ihsanına, iyi niyetine ve teklifine gelince; Ben dünyanın etkilediği, ona rağbet eden bir kimse ve ahireti hesaba katmaksızın sunduğun dünyalıklar hususunda geçim rahatlığı ve nimetini talep eden bir kimse olsaydım (değerlendirirdim. Ancak) bunları kısmetim ve nasibim kılmasından Allah'ın celaline sığınırım. Zira kaybedenler dinini kendilerini bekleyen dünyaya satanlardır. Oysa o kalıcı değildir ve ateşe götüren faydada hayır, cennete götüren fenalıkta şer yoktur.

Fey ve sadakalara gelince; Müslümanlar iki halifenin ardından atıyye, erzak ve sadakalardan mahrum kalmışlardır. Bunlar amacı dışında alınır ve sahiplerinden başkaları tarafından tasarruf edilir olmuştur. Allah kullarını hesaba çekicidir.

Verdiğin emana ve davet ettiğin itaatine gelince; bir yaratılmışın teminat verme yetkisi var mıdır? Şüphesiz en büyük endişe günü, daha önce iman etmemiş bir kimseye imanının fayda vermeyeceği bir gündür. Binaenaleyh, kendi ölümüne, hayatına ve yeniden dirilmesine gücü yetmeyen kimse nasıl olur da bunlara eman verir? Döneceğin yere bir bak! Sen ne onu yöneten, ne ipoteginde tutan, ne yetkilisi olan ne de biraz da olsa hesaba çekecek olan değilsin. Sen, dünyanın kendisine meyleden ve esiri olmuş hükümdarlara ne yaptığını, nasıl terk edip, yüzüstü, yapayalnız bıraktığını gördün. Bahane ettikleri hiçbir şey onlara fayda sağlamayacaktır. Geriye ise boyunlarına asılacak olan amelleri kalmıştır. Savsakladıkları ameller onlara fayda vermeyeceği için pişman olmuşlardır. Dünyada ahiret ve yoksunluk günü için amel işleme imkanları elden gitmiştir. Onların yoksunluğu "Allah katında savsakladığım şeyden dolayı yazık bana!" diyecek olmalarından. Oysa ben Allah'a biat ettim ve onun emriyle hareket etmeye, itaatine çağırmaya, kendimizi tüketene kadar düşmanlarıyla mücadele etmeye söz verdim. Yerine getirilecek olan ahdim, başarılacak olan ahirette varacağım yerdir. Allah "Bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki ben de size vaad ettiklerimi vereyim."²² buyurmaktadır. Allah'tan onun kitabından öğrendiklerimizden istifade etmeyi dileriz. Dinlerine nefis-

²² el-Bakara, 1/40.

lerini karıştıran kimseler ve bundan dolayı da Allah'ın ayaklarını kaydığı kimseler olmaktan Allah'a sığınırız. Ondan, gûnahtan korunma ve himaye, bizi nefsimizin veya yarattıklarından başkasının emrine terk etmemesini, bizden takva sahibi ve bağışlanmış olanların iş başına geçmesini dileriz. Rab olarak Allah'ı, din olarak İslam'ı ve Kur'an'la önderlik eden ve hüküm veren nebi olarak Muhammed'i (a.s.) tasdik ettik.²³ "Rabbimiz göklerin ve yerin rabbidir. İlah diye başkasına asla yalvarmayız. Yoksa saçma sapan konuşmuş oluruz."²⁴ "İşte bu benim yolumdur. Ben, ne yaptığımı bilerek Allah'a çağırıyorum; ben ve bana uyanlar (bunu yapıyoruz). Allah'ı ortaklardan tenzih ederim! Ve ben ortak koşanlardan değilim."²⁵ Güç ve kudret ancak yüce olan Allah'a aittir. "Hüküm ancak Allah'ındır. O hakkı anlatır ve O, doğru hüküm verenlerin en hayırlısıdır."²⁶ "Buna rağmen yüz çevirirlerse de ki: "Allah bana yeter, O'ndan başka ilah yoktur, ben yalnız O'na güvenip dayanırım; O, büyük arşın sahibidir."²⁷ Sallallâhu alâ Muhammed'in-Nebiyi ve alâ cemii'l-Mürselin."²⁸

Târîhu Sicistân'daki ifadelerle göre, Hamza, bir emire yakışacak şekilde, Hârûn er-Reşid'in elçisine iyi davranmış, güvenliğini garanti etmiş ve cevap mektubu ile onu geri göndermiştir. Mektup, Halifeye, Cürçân'dan Tus'un Nûg beldesine vardığında ulaşmıştır.²⁹

Eser, Hamza'nın tebası tarafından iki lider arasındaki mektuplaşmanın nasıl konu edildiği ve propaganda aracına dönüştürüldüğünü şairin dilinden kayda geçirmiştir. Burada yer alan dizeler Hamza'nın mektubundaki tavrını da özetler mahiyettedir:

Hârûn ve taraftarları
 Bizim batıla karşılık hakka ihanet edeceğimizi mi zannetti?
 Cahil bir kâtipten daha cahil olan
 Mektubunda satırları süsledi
 Alaycı bir oyuncunun işi gibi
 Bir kısmında kaba saba oldu bir kısmında kibar
 Sonu gelmek üzere olan bir mülkûn
 Saltanatını Hamza'ya sunuyor
 Elindeki kalıcı olanı geçici olanla

²³ Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebi Davûd*, thk. Şuayb Arnaûd, Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, b.y. 2009, 2/685

²⁴ el-Kehf 18/14.

²⁵ Yusuf 12/108.

²⁶ el-En'am 6/57.

²⁷ et-Tevbe, 9/129.

²⁸ *Târîhu Sicistân* 137-139.

²⁹ *Târîhu Sicistân*, 140.

Değiştirecek kimselerden olmadı Hamza
O kendisinden razı olunan imamdır ve
Meyledip eğrileni düzelten
Vaat ettiğinde, vaadine sadıktır
Sözünde durmayan ve kaypak değil³⁰

Târîhu Sicistân'daki bilgiler Hamza'nın elçiyi gönderdikten sonra savaş hazırlıklarına başladığı ve etrafına çoğunluğu bedevî Araplardan olmak üzere çok sayıda bir grup topladığı yönündedir. Aralarında zâhid ve kurrâların da olduğu otuz bin kişilik bir grubun geri dönmeyi göze alarak memleketlerinden savaş için ayrıldıkları ifade edilmektedir. Gruba dahil olanlar, kocanın ölümü halinde ödenmesi gereken mehrin bir kısmını eşlerine teslim etmişler, son vasiyetlerini vermişler, kefenlerini vücutlarına sararak silahlarını kuşanmışlardır.³¹

Hamza'nın ordusu Nişabur yakınlarına vardığında Halifenin vefat ettiği ve ordunun Bağdat'a döndüğü haberini almışlardır. *Târîhu Sicistân*'daki aktarıma göre, Hamza bunu duyduğunda "Allah (ın yardımı) savaşta mü'minlere yetti."³² ayetiyle başlayan bir konuşma yapmıştır. Konuşmasında, bu şartlar altında artık kendilerine Sind, Hint, Çin, Türk, Rum ve Zenc boğazındaki putperestler üzerine akınlar düzenlemenin vacip olduğunu söylemiştir. Daha sonra, onun tebasından elli bin Fâris gruplara ayrılmış, beş yüzer kişiden oluşan grupları Horasan, Sicistân, Fâris ve Kirman'a yönelmiştir. O tebasına, bu grupların zorbalık yaparak zulmetmelerine müsamaha etmemelerini salık vermiştir. Kitap, daha sonra, Hamza'nın uzun bir yolculuğa çıktığından bahsetmektedir. O, Hind'e, deniz üzerinden Serendib'e kadar Sind'e gitmiş, Adem'in (a.s.) kabrini ziyaret etmiş, buradaki kalıntıları görmüş ve buralarda birçok akınlar gerçekleştirmiştir. Yine deniz yönünde hareket ederek Çin'e ulaşmıştır. Buradan da Maçin'e geçmiş ve ardından Türkistan'a varmıştır. Ardından Rum diyarına gitmiş ve tekrar Türkistan'a dönmüştür. Sonra Mekran üzerinden Sicistân'a dönmüştür. Gittiği her yerde gaza yapmıştır.³³

2. Değerlendirme

Hârûn Reşid mektubuna Muhammed'i (a.s) överek başlamış ve kurtuluşa ermenin şartı olarak peygambere itaati vurgulamıştır. Allah peygamberi eliyle ilettiği kitabında müminlerin aralarında ihtilaf

³⁰ Şiir metnindeki farklılıkları karşılaştırmak için bk. *Târîh-i Sistân*, 168-169; *Târîhu Sicistân*, 140-141.

³¹ *Târîhu Sicistân*, 140.

³² el-Ahzâb, 33/25.

³³ *Târîhu Sicistân*, 141.

etmediği farzları, dünya ve ahiret dirliği için ihtiyaç duydukları helalleri, haramları açıkça beyan etmiştir. O, kitabında kendisine olan itaati nebisine itaate bağlamış ve Müminlerin ihtiyaç duyduğu her delili nebisi vasıtasıyla ulaştırmıştır. Hârûn Reşid kurtuluşun kitap ve sünnete uymakla gerçekleşeceğini ifade ettikten sonra Hamza'yı bunlara ve müminlerin emiri olarak kendisine itaate davet etmektedir. Onun ifadelerinden, kendisini nebinin ardından kitap ve sünnetin yürütücü erki olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, kendisine itaati kitap ve sünnete uymanın bir gereği olarak görecektir. Mektubun devamında halife Hamza'yı "müslümanların cemaatine" davet etmektedir. Onun "cemaat" kavramına vurgu yapması, ehl-i sünnetin toplumsal birlik ve beraberliği önemseyen tavrını yansıtmaya açısından değerlidir. Hârûn Reşid müslüman cemaatin lideri olma iddiasıyla, "cemaati" bozarak "ayrılıkçı" tavrı takınan Hamza'yı "doğru" olana davet etmektedir. Halife'nin fey ve ganimetler konusundaki tavrı da dikkat çekicidir. O, Hamza'nın fey ve ganimetler konusundaki eleştirilerini onaylar nitelikte bir tavrı içerisindedir. Hamza ve arkadaşlarının Sicistân'da işledikleri suçların affedildiğini ve onlara eman verildiğini ve halifenin bu hükmünde samimi olduğuna dair birbirini tekrarlayan ifadelerde bulunmaktadır. Hârûn Reşid'in mektuba yansıyan hoşgörülü ve müsamahakar tavrının sebebini anlamak zor değildir. Zira Sicistân'da yıllardır Hamza'nın gücü kırılmamış, bölgedeki vergiler dahi toplanamamıştır.³⁴ Ayrıca halife hasta ve yorgundur. Bu mektubun ardından çok geçmeden vefat edecektir.

Hamza'nın mektubunun henüz başındaki ifadeler Hârûn Reşid'in teklifine vereceği cevabın kodlarını içermektedir. Hamza mektubun selamlama kısmında kendisini "müminlerin emini" olarak sunmaktadır. Böylece o, kendisini her ne kadar tüm müminlerin emiri iddiasında olmasa da, bütün müminlerin güvendiği birisi olarak sunmaktadır. Anlaşılan Hamza, kendisinin "müminlerin emiri" olduğunu iddia eden Hârûn er-Reşid'e, kinayeli bir üslupla, emin biri olmaktan uzak olduğunu söylemektedir. Ayrıca Hârûn Reşid'in mektubunda Hamza'ya selam ifadesi yer alırken, Hamza'nın cevap mektubunda, mektubun muhatabı Hârûn Reşid'e selam yerine, sadece "Allah'ın dostlarına selam olsun!" ifadesi yer almaktadır. Hamza'nın ifadelerinden açıkça anlaşıldığı üzere, o kendisini emirü'l-müminin saymaktadır. Mektuptaki ifadelerden onun Hârûn Reşid'in imametini de meşru görmediği anlaşılmaktadır. Onun bu ifadesi muhatabının hidayet üzere olmadığı iması da içermektedir. Aslında Hamza'nın

³⁴ *Târîhu Sicistân*, 35.

mektubuna böyle bir ima ile başlaması, Hâricilerin muarızlarıyla yazışmalarında genel bir tavır olarak ifade edilebilir.³⁵ Eş'arî, Hamza'nın mektubundaki bu tavrın arka planına dair bazı malumata yer vermektedir. O, Hamziyye'nin Abbasilere karşı takındığı sert tavrı itikadî bir esas olarak kabul ettiklerini, sultana ve onun hükmüne razı olanları öldürmenin caiz olduğunu benimsediklerini belirtmektedir.³⁶ Bu bilgi Hamza'nın uzun süren ayrılıkçı mücadelesinin itikadî zeminine uyan bir düşüncedir. Onun Hârûn er-Reşid'e yazdığı mektuptaki açık sözler yukarıdaki ifadeleri doğrulamaktadır. Bu noktada, Hamziyye mezhebinin de banisi olarak kabul edilen Hamza'nın imamet meselesine bakışı merak konusu olmaktadır. Kaynaklarda onun aynı zamanda iki imamın varlığını caiz gördüğü ifade edilmektedir. Şehristânî, Hamza'nın mensubu olduğu Haricî fırka içerisinde yaşanan ayrılık sonucu böyle bir görüş ortaya attığını aktarmaktadır. Buna göre, Hamza Sicistân'da Hâricilerin merkezlerinden biri olan Ük şehrinde³⁷ ortaya çıkan Hâricî Hüseyin b. el-Rikâd'ın liderliğindeki cemaate mensuptur. Daha sonra, Halef el-Hâricî'nin kader meselesinde farklı düşünmesi sonucu yaşanan liderlik mücadelesinde grup ikiye ayrılmıştır. Bu ayrılığın ardından, Hamza aynı dönemde iki imamın varlığının caiz olduğu görüşünü ileri sürmüştür.³⁸ Bağdâdî ve İsferyîni ise, Hamziyye'nin 179/795 yılında Beyhesiyye ile yapılan silahlı mücadele sonucu ortaya çıktığını ve bu çarpışma neticesinde Hamza'ya "Emirü'l-Mü'minin" denilmeye başlandığı kaydına yer vermişlerdir.³⁹ Hamza'nın bazı bölgeleri işgal ettikten sonra oralara kadı, ordu komutanı ve muhafız komutanlığı gibi atamalar yaptığı da ifade edilmektedir.⁴⁰ *Târîhu Sicistân*'da Hamza'ya ayrılan başlıkta kendinden emîr olarak bahsedilmektedir. Buradaki kayda göre, Sicistân Hâricilerinin Halef el-Hâricî'ye karşı ayaklandıkları bir zamanda,

³⁵ Meşhur Hâricî lider Katarî b. el-Fücâe'nın Haccâc ile olan mektubundaki benzer bir ifadesi için bk.: Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/212.

³⁶ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, thk. Nuaym Zerzür (Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 1/89.

³⁷ *Târîhu Sicistân*, 35.

³⁸ Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdu'l-Kerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl* (b.y.: Muessesetu'l-Halebî, ts.), 1/130.

³⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 76; Şehfûr b. Tâhir İsferyîni, *et-Tebisîr fi'd-dîn ve'temyîzi'l-firkati'n-nâciye ani'l-firaki'l-hâlikîn*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Lübânân: Âlimü'l-kütüb, 1983), 56; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed'ü ve't-târîh*, thk. Kôliman Hover (Paris: Ernest Lero, 1899), 103.

⁴⁰ Atadığı kadılardan biri Ebu Yahya Yusuf b. Beşar'dır. O ayrıca ordu komutanı olarak Ceyûye b. Ma'bed, Muhafız komutanı olarak Amr b. Sâid'i atamıştır. Çevresinde Hâricî şairlerden Talha b. Fehd ve Ebü'l-Cürendî gibi isimler de vardı. bk. İsferyîni, *et-Tebisîr fi'd-dîn*, 56.

Hamza hac yolculuğundan yeni dönmüştür. Beraberinde Katarî b. el-Fücâe'nin destekçileri de bulunmaktaydı. Huzayn denen bir şahsın etrafındakiler ve diğer halktan beş bin kişi bir araya toplanmıştı. Bu grubun tamamı Hamza'ya biat etmiştir.⁴¹

Hamza'nın yıllar süren mücadelesi, mektuptaki ifadeleri ve diğer verilerden de anlaşılacağı üzere o, aynı zamanda iki emirin varlığını meşru görmekle birlikte Abbâsî yönetimi özelinde Hârûn er-Reşîd'in emirliğini meşru görmüyordu. Hamza, Hârûn'un kendisini Allah'ın kitabına çağırmasının doğru bir tavır olmadığını söylemektedir. Çünkü kendisi kitabın itaati emrettiği şeylere itaat etmekte, muhalefet etmemesi gerekenlere de muhalefet etmemektedir. Dolayısıyla Hârûn'un böyle bir çağrıya hakkı yoktur. Aksine Hârûn er-Reşîd'i, dünyanın kendisini ele geçirdiği böylece kitaba ve sünnete muhalefet ettiği imasında bulunarak, uyarmaktadır. Hamza açıkça Hârûn'un kendisine eman veremeyeceğini; zira kendisinin bir yaratılmış kuldan başkası olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca Hamza, Hârûn'un Sicistân toprakları üzerinde bir hakkı da olmadığını kanaatindedir. Çünkü mektubunda bölgedeki vergi görevlileri ile yaşadığı çatışmayla ilgili meselede, bölge topraklarının Hârûn'a ait olmamasını gerekçe göstermiştir. Hamza açısından mesele kendi imameti sınırları içerisinde gerçekleşmiş olmalıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, o Sicistân civarında çeyrek asırdan fazla olan macerasında kendi imametini savunmuştur. Anlaşılan o ki, hakim olduğu sınırlar içerisinde oluşturduğu hiyerarşi çerçevesinde, bölgede yıllarca emir olarak da varlık gösterebilmiştir.

Hârûn er-Reşîd, mektubunda, Hamza'nın Allah'ın kitabına ve Nebi'sinin sünnetine uymasının şartı olarak kendisine itaati şart koşturmaktadır. Hamza'nın Hârûn er-Reşîd'in çağrısına verdiği cevap Hâricî bakış açısının açık örneklerini taşımaktadır. O, mektubuna çok daha geniş bir çerçeveden, Allah'ın Adem'i seçmesine vurgu yaparak başlamaktadır. Allah onun soyundan elçiler seçerek insanlara aynı dini fakat farklı şeriatleri emretmiştir. Hamza'nın konuya Hz. Adem ile giriş yapması tesadüf olmamalıdır. Zira Adem insanların atasıdır. Bir ırka mensubiyeti söz konusu değildir. Buna göre, Hz. Muhammed'in Arap soyuna ve özellikle de Kureyş kabilesine mensubiyetiyle nübüvvet ve dolayısıyla onun ardından imamet müessesesi ile bir bağlantı kurulamaz. Zira nebilerin Hz. Adem'den beri gelişi buna şahitlik etmektedir. Yani Hârûn er-Reşîd'in Arapların asil kabilesi Kureyş'e nisbeti ve Abbasoğulları gibi Hz. Peygamber'in akrabasından oluşu onun

⁴¹ *Târîhu Sicistân*, 130-131.

emirü'l-müminîn oluşuna bir meşruiyyet kazandırmaz. Malum olduğu üzere, Hâricî düşünce imâmet konusunda Kureyş'ten veya ehli beytten olma gibi özel bir şartı kabul etmemektedir.⁴² Hamza özeinde ise başka bir durum daha söz konusudur. Zira Hamza Arap dahi değildir.⁴³ Zaten Hâricî imamet anlayışında İmamın inanca bağlı kalması ve adaletli davranması dışında bir şart da öne sürülemez.⁴⁴

Hamza mektubunun devamında, Hz. Adem ile başlamak ve son nebiye kadar olan tarihi zikretmekle, farklı nebilerin getirdiği aynı dine yani mesajı getirenlerin ötesinde mesaja da vurgu yapmaktadır. Hz. Muhammed de “nebler silsilenin sonuncusu olarak en başından beri aynı olan mesajın doğrulayıcısıdır.” Mektubun ilerleyen ifadelerinde peygamber figürü, Allah'ın kitabı Furkân'a boyun eğen, düşmanlarına karşı mücadele edip dinine davet eden ve bunlar karşılığında davası üstün kılınmış, dünyada geniş imkanlar verilmiş ve şerefendirilmiş bir peygamber olarak sunulmuştur. Hz. Peygamber'den sonra ise “Allah'ın vasiyeti” olan vahiy kesilmiştir. Geriye sadece “helali, haramı, sünnetini, farzlarını, muhkemini ve müteşabihini, itaat edenlerin mükafatını ve isyan edenlerin cezasını ortaya koyan Allah'ın kitabı kalmıştır.” Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Hamza tüm insanlık tarihini tek düzlemde bir vahiy tarihi olarak ele alarak, Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e ve onun vefatının ardından sonraki süreci de içine alacak şekilde, muhataplarını “vahye itaat veya isyan” düzlemine eşitlemektedir. Diğer peygamberler gibi Hz. Muhammed de vahye boyun eğip vasiyeti aktarmış ve gitmiştir. “Vahiy kesildikten sonra” sadece “Allah dostları ona tutundukları, boyun eğdikleri ve üstün tuttıkları için Allah onları desteklemiştir.” Hamza'nın yaklaşımında, referans aralığı olarak, sadece vahiy sürecinin kabul edilmesi şeklindeki bir bakış açısı kendini belli etmektedir. Böylece Hamza Hârûn er-Reşîd'e mesaja uymadığı ve temsilcisi olamayacağı imasında bulunmaktadır. Hâricî anlayışın nasrlara bağlamından kopuk fâsit bir bakış açısıyla yaklaştıkları erken dönemden günümüze kadar dillendirilen bir husustur.⁴⁵ Ancak, burada, Hamza'nın evrensel çerçevede vahiy sürecine bakışına dair yaptığı açıklama Hâricî tarih tasavvuruna dair işaretler de sunmaktadır.

⁴² İmameti kabile aidiyetine bakılmaksızın her ehil müslümanın hakkı olarak gören anlayış, Hâricilik düşüncesinde öne çıksa da, aslında sadece onlar tarafından savunulmamıştır. bk. Mehmed Said Hatiboğlu, “İslâm'da İlk Siyâsi Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIII (1978), 162.

⁴³ *Târîhu Sicistân*, 130.

⁴⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 2/26.

⁴⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/116. bk. Sayın Dalkıran, *Hâricilerden Günümüze Ötekileştirme ve Şiddet*, İstanbul (OSAV Yayınları, 2019)

Buna göre, ilk peygamberden beri değişmeyecek bir şekilde insanlar vahyin ardından, ona tutunan belli sayıda kimseler hariç, yoldan sapmışlardır. Bu durum son nebiden sonraki süreç için de geçerlidir. Zira Hamza, daha sonra, “Allah’ın dostları” ifadesiyle başta Hz. Ebû Bekir’in ve Hz. Ömer’in ve “dünyaya meyledene kadar” Hz. Osman’ın ismini vermektedir. Hz. Osman ve ondan sonrakiler “Allah’ın kitabına ve nebisinin sünnetine muhalefet etmişlerdir.” Bundan sonra “Ümmet emniyetten sonra ihtilafa, birlik-beraberlikten sonra tefrikaya düşmüştür.” Hamza’nın ifadelerinden ilk Hârici argümanının 3/9. Yüzyılın başlarında hâlâ Hâriciler açısından geçerliliğini koruduğunu göstermektedir. Malum olduğu üzere, bu argüman Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in imametinin ve Hz. Osman’ın ilk altı yılındaki imametini onaylamaktadır. Hz. Osman’ın ve Hz. Ali’nin imametini ise meşru görmemekte ve onları tekfir etmektedir.⁴⁶ Hamza mektuptaki ifadelerinde yukarıdaki bakış açısını devam ettirmektedir. Buna göre, Hz. Osman’ın katline varan süreçte ve sonrasında yaşananlarda, ümmetin dünyaya meyledip Allah’ın kitabına ve sünnete muhalefet eden batıl kısmı maalesef hakkı savunanlara karşı galip gelmişlerdir. Artık müslümanlar parçalanmış, fırkalara bölünmüşlerdir. “Rabbin rahmet ettiği hariç bu ayrılık devam edecek, kıyamet kopana dek İslam ve ehli bu noksanlık içerisinde devam edecektir.” Görüldüğü üzere, Hamza Ehl-i Sünnet’in idealize edişinin tersine artık müslümanların bir birliktelikleri ihtimalinin kalmadığı kanaatindedir.⁴⁷ Artık durum bu şekilde devam edip gidecektir. Bu aşamadan sonra yapılabilecek tek şey vardır. O da biat edilen Allah’ın emriyle hareket etmek, itaatine çağırarak ve kendini tüketene kadar düşmanlarıyla mücadele etmektir. Allah’ın kendisine iman edenden talebi bu olmalıdır ki Hamza “Bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki ben de size vaad ettiklerimi vereyim.”⁴⁸ ayetine atıfta bulunarak devam etmektedir.

Hamza’nın savunusu hakem meselesine karşı çıkan Muhakki-metü’l-Ülâ’nın yaklaşımı ile birebir uyuşmaktadır. Bu anlayışa göre

⁴⁶ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-musallîn*, 1/84, 2/338; Hâricilerin tekfir anlayışlarına dair geniş bilgi için bk. Sayın Dalkıran, “Hâricilerin “El-Emru bi’l-Ma’rûf ve’n-Nehyu ani’l-Münker Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2004), 199-223.

⁴⁷ Ehl-i Sünnet’in cemaat kavramı merkezinde toplumsal bilinci idealize edişinin arka planı için bk. Ümit Toru, *Olgu İle Kurgu Arasında Eş’ari Gelenegin Şülik Algısı* (Ankara: Astana, 2020), 96-122.

⁴⁸ el-Bakara, 1/40.

"Kim Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse işte onlar, kafirlerdir"⁴⁹, "Şayet biri ötekine saldırırsa Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar saldırın tarafla vuruşun"⁵⁰ ayetleri Allah'ın, asilerle savaşmayı emrettiği ve hükme bağladığı emirleridir. "Kim Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse işte onlar, kafirlerdir" ayeti gereği de, bir mü'minin emredilen hükümden başkasını tercih etme hakkı yoktur. Yapılması gereken, Hamza'nın da mektubunda ifade ettiği gibi, "kendini tüketene kadar" batıla mücadele etmektir.⁵¹ Bu noktada Hâricî anlayışı temsil eden Hamza'nın zihninde korunması gereken bir üst kavram olarak cemaat/toplum kavramının olmadığı görülmektedir. Bu bakış açısı Hamza'dan daha önce yaşamış ve Emevîlerin emrinde Sicistân'da bir müddet görev yapmış başka bir Hâricî olan Sâlim b. Zekvân'ın ifadelerinde de açıkça görülmektedir. Buna göre, dini "cemaat" yani birlik ve beraberlik çerçevesinde anlamak bir hatadır.⁵² Sâlim'e göre, bunun yerine -Hamza'nın mektupta ifade ettiği ile aynı şekilde-, kişi Allah'a verdiği sözü yerine getirerek onun yolunda savaşmalıdır. Ancak bu durumda Allah'ın kendisine vaat ettiği başarıyı hak etmiş olacaktır.⁵³ Ehl-i Sünnet açısından ise, "cemaat" ve "es-sevâdü'l-a'zam" kavramları perspektifinde, müslümanların birlik ve beraberlikleri önem arz etmektedir.⁵⁴ Bununla paralel olarak, Hz. Osman'ın katli ve ardından yaşanan kaosun ardından müslümanlar tekrar bir "cemaat" haline getirmeye çalışılmıştır.⁵⁵ Bu çerçevede, Ehl-i Sünnetin nüvesi olarak ifade edebileceğimiz⁵⁶ "İlk Mürcie"nin, toplumdaki çatışmanın

⁴⁹ el-Maide, 5/47.

⁵⁰ el-Hucurât, 49/9.

⁵¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn*, 2/337.

⁵² Patricia Crone - Fritz Zimmermann, *The Epistle of Salim İbn Dhakwan* (Oxford University Press, 2001), 124; Sâlim b. Zekvân, *es-Sîre Bir Hâricî/İbâdî Klasîği*, çev. ve notlar. Harun Yıldız (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 40.

⁵³ Crone- Zimmermann, *The Epistle of Salim İbn Dhakwan*, 52-53.

⁵⁴ "Allah'ın eli cemaatin üzerindedir. Şeytan cemaatten ayrılanla beraber yürür." şeklindeki rivayette ve benzeri rivayetlerde aynı hassasiyete vurgu yapılmaktadır. (bk. Ebu Hatim Muhammed b. Hibbân, *Sahîhü İbn Hibbân*, Muhammed Ali Sönmez ve Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 2/320; Ehl-i Sünnet'in toplumsal birlik ve beraberlik adına isyanı yöneticiye isyanı hoş görmemesine dair Ebû Hanife'nin görüşüne dair bk. Said b. Muhammed el-Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikâd*, thk. Seyit Bahcıvan (Mektebetü'l-Şamile, ts.), 162-164.

⁵⁵ Ümit Toru, *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'ari Geleneğin Şiilik Algısı*, 96.

⁵⁶ Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm* (Kâhire: Mektebetü Medbûlî, 1991), 38.

bir tarafı olmayarak, taraflar hakkında bir yargıda bulunmamayı tercih etmeleri Hâricilerin tepkisini çekmiştir.⁵⁷ Hâricî bakış açısına göre, gerçek manada ümmet kavramı, sadece salih Müslümanlardan oluşan bir yapıydı. Dolayısıyla onlara göre gerçek mü'minler sadece kendileriydi, muhalifleri ise sadece kafirlerdi.⁵⁸ Hamza b. Edrek'in mektubundaki ifadeleri de Hâricî tasavvurunu onaylar niteliktedir.

Hâricilerin en çok dillendirdikleri meselelerin başında, fey ve ganimetlerin dağıtılmasındaki adaletsizlik olagelmıştır.⁵⁹ Hâriciliğin ilk temsilcileri ve sonrakiler de dahil olmak üzere yönetime olan muhalefetlerini temellendirirken ilk olarak bu konuyu öne sürmüşler, bu sebeple Hz. Osman'ın sünnetten uzaklaştığını ve dünyaya meylettğini iddia etmişlerdir.⁶⁰ Hamza b. Edrek'in de Abbasi erkine eleştirilerinde aynı şekilde fey ve ganimetlerin dağıtılması yer almaktadır. Hamza fey, atıyye, erzak ve sadakaların da Müslümanlara ulaşmadığını, bunların amaçları dışında yerlerde ve hak etmeyen kişilere verildiğini iddia etmektedir. Hârûn er-Reşid'in mektubunda fey ve ganimetlerde Hamza ve cemaatine haklarının verileceği vurgulanmasına rağmen Hamza'nın bu ifadeleri ciddiye almadığı anlaşılmaktadır. Zira mektupta bunun iki sebebi olduğu görülmektedir. Birincisi, Abbasi yönetiminin sadece kendisi ve çevresine değil Sicistân'daki tüm Müslümanlara fey ve ganimetlerden hak ettikleri payı vermediği iddiasıdır. Mektuptaki ifadelere göre, Hz. Osman'dan beri bu adaletsizlik

⁵⁷ İlk Mürcie toplumunda neticede ayrılığı değil birliği referans alıyordu. Onların bu yaklaşımı, Hz. Peygamber'in ardından müslümanların toplum olma bilincini edindiklerinin ilk göstergelerinden biri olarak okunabilir. Onların bu tavrı süreçte "cemaat" kavramı çerçevesinde Ehl-i Sünnet'i de karakterize edecektir. Konuya dair ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Ateşyürek, "Toplum Olma Bilincine Yükselişin Bir İfadesi Olarak Mürcie", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021), 837-868.

⁵⁸ Hatiboğlu, "İslâm'da İlk Siyâsi Kavmiyetçilik", 164; Kutlu da bu çerçevede medeni hayata uyumsuz ve mutlak doğruluk iddiası taşıyan bir anlayış olarak Hâriciliği Tepkisel-kabilevi zihniyet olarak sınıflandırmıştır. Hatta buna örnek olarak da çalışmamızın konusu olan Hamza b. Edrek'in grubunu vermiştir. bk. Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: Otto, 2016), 21-25.

⁵⁹ Özellikle Hz. Osman döneminde fey ve ganimetler konusunda adaletsizlik yapıldığı iddiası Hâriciler tarafından çokça dile getirilmiş olmalı ki Hâriciliğin ortaya çıkışı ile ilgili aktarılan rivayette de ilk Hâricî olarak anılan kişi Hz. Peygamber'i ganimetleri adaletsizce dağıtmakla suçlayacaktır. bk. Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir ed-Dımaşki, *El-Bidâye ve'n-nihâye* (Dımaşk/Beyrut: Daru İbn Kesir, ts.), 7/285.

⁶⁰ Crone - Zimmermann, *The Epistle of Salim İbn Dhakwan*, 78; Ebû Abdullah Muhammed b. Said Kalhâtî, *el-Keşfü ve'l-beyân*, thk. Seyyid İsmail Kaşif (Câmiatü Ayni Şems, 1980), 2/207, 213, 215.

devam etmektedir. İkincisi ise, Hamza'nın Sicistân'ı kendi nüfuzu içerisindeki bir toprak parçası olarak görmesidir. Zira Hârûn er-Reşid'e vergi memurları ile yaşadığı sorunla ilgili açıkça bu konunun kendisini ilgilendirmediğini ifade etmiştir. Hamza'nın Abbasi halifesine karşı bu rahat tavrının arka planında sahip olduğu konjonktürel avantajı yatıyor olsa gerektir. Giriş kısmında da ifade ettiğimiz üzere, Bağdat'ın vergi memurları yıllarca Hamza'nın engellemesi yüzünden vergi gelirlerini toplayıp merkeze götürememişlerdir. Anlaşıldığına göre, Hamza'nın vefatına kadar da vergi akışı olmamıştır. *Târîhu Sicistân* yazarı, Sicistân'ın İslam'dan sonraki vergi geliri hakkında malumat verirken, Sicistân merkezlerinde barışın sağlandığını, burada vergi toplanmaya başladığını ancak kendi döneminde dahi kırsalda Hâricilerin baskısı yüzünden vergilerin toplanamadığını aktarmaktadır.⁶¹

Son olarak, Hamza b. Edrek'in Hâricî karakterini öne çıkarmak adına onun dil üslubunu da kısaca değerlendirmek isabetli olacaktır. Hamza b. Edrek'in mektubundaki akıcı hitabeti, tartışmacı karakteri ve muhalif tavrı tam bir Hâricî karakteri tasvir etmektedir.⁶² Mektubunda ayetlere çokça vurgu yapması, yorum yapmadan ayeti zikretmek suretiyle muhatabını Kur'an ile karşı karşıya bırakması da dikkat çekicidir. Onun Arap olmamasına rağmen kendisinden önceki Hâricî liderlerin dile hakimiyetini aratmaması, bazen yumuşak bazen de sert imaları, duygularını ifade ederken ve bir tespit yaparken Kur'an ayetlerini isabetli bir şekilde kullanması gibi vasıfları güçlü bir şekilde taşıdığı görülmektedir.

Sonuç

Bugünkü Afganistan topraklarına tekabül eden Sicistân bölgesinde yaşamış, yönetici bir ailenin soyundan gelen Hamza b. Edrek'in hayatına ve faaliyetlerine dair malumat kısıtlıdır. Hamza'nın yaşadığı bölgenin merkeze uzak olması, ilgili eserlerde ayrıntılı bilgilerin bulunmamasının temel sebebi olsa gerektir. Bu çerçevede, müellifinin müelliflerinin Sicistân civarından olduğu anlaşılan *Târîhu Sicistân* isimli eserdeki malumatın değerli bilgiler içerdiği anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki, Hamza'nın ölüm tarihinin netlik kazanmasıdır. Eserdeki bilgiler diğer klasiklerle karşılaştırıldığında onun vefatının 213 yılı olduğu netlik kazanmaktadır. Eserin anlatımına göre o, Çin sınırına kadar giderek birçok yerlerde gazalar yapmış, Sicistân'ın ulu emirlerinden birisidir. Eserdeki malumat onun vefatından sonraki sürece de ışık tutmaktadır. Eserin çalışmaya asıl katkısı, Hârûn er-Reşid ile Hamza'nın mektuplaşmasını bize aktarıyor olmasıdır.

⁶¹ *Târîhu Sicistân*, 35.

⁶² Örnek hitabetler için bkz: Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/83-84, 86-88.

Hâriciliğin kendi kaynaklarının azlığı düşünüldüğünde bu durumun önemi daha da öne çıkacaktır. Hamza'nın mektubu Hârûn er-Reşid'in mektubuna cevaben yazılmıştır. Hârûn er-Reşid'in mektubu Hamza'yı ikna için kaleme alınmıştır. O bunu temellendirirken, Allah'ın kitabına ve nebinin sünnetine itaatın hilafet makamı ile ilişkisi üzerinden hareket etmektedir. Buna göre, Allah'ın kitabında müslümanların bir ihtilaf içerisinde olmadıkları açık emirler vardır. Bunlardan birisi de nebiye itaat etmektir. Ona itaat eden Allah'a itaat etmiş demektir. Bunun sağlanması için ise kitap ve sünnete çağırın Müminlerin emirine de itaat gerekli olmaktadır. Halifenin mektubundaki ifadeleri onun kendisini nübüvvetin mirasının sahibi olarak gördüğünü göstermektedir. Nitekim, malum olduğu üzere, kendisinden sonraki halife Me'mûn da kendisini bu konuda sorumlu hissetmiş ve bu "yetkisini" kullanarak "dini ikame" için halku'l-Kur'an mihnesini uygulamıştır. Ancak Hamza'nın cevap mektubunda böyle bir statünün açıktan reddedildiği görülmektedir. Hamza'ya göre Hârûn er-Reşid'in durumu, nübüvvet mirasını taşımak bir kenara, Hz. Osman'ın ikinci döneminden itibaren adaletten sapan ve dünyaya meyleden yöneticilerin durumları ile aynıdır. Hamza'nın mektubundaki savununun temelinde, referans aralığı olarak, Allah'ın kitabı, nebinin sünnetini yürütme yetkisine sahip tüm müminleri temsil eden bir mirasın devamından söz edilemez. Bu anlayışa göre, Allah'ın "vasiyeti" vahyin kesilmesi ile bitmiştir. Bu vasiyette müslümanların ihtiyaç duyduğu eksiksiz bir şekilde yer almaktadır. Artık geriye bu vasiyete uyması gereken eşit statüde kullar kalmıştır. Hamza'nın bu savunusu, mektubundaki diğer ifadelerle tutarlılık içermektedir. Zira o müslümanlar arasında fitnenin ortaya çıktığı, dünyaya meyledenlerin Allah'ın dostlarına galip geldiği görüşündedir. Dolayısıyla, Halife'nin daveti bir anlam ifade etmemektedir.

Hamza'nın ifadelerinden müslümanların birliği ve beraberliği gibi durumu da öncelemediği anlaşılmaktadır. Ona göre bitmeyen bir fitne dönemi başlamıştır. Bu yüzden, Hâricî düşünceyle paralel olarak o, fitne durumunda Allah'ın emrini yerine getirmek ve ölene kadar da bundan vazgeçmeme davranışını başarının anahtarı olarak sunmaktadır. Hamza'nın bu düşüncesi, Hâricî zihnindeki tarih tasavvuru ile de bağlantılı olmalıdır. Bu tasavvura göre, kıyametin arifesinde kaostan başka bir ihtimal bulunmamaktadır.

Hamza'nın gündemindeki hususlardan birisinin de fey ve ganimetler olduğu anlaşılmaktadır. Anlaşılan, 3/8. Asrın başlarına gelindiğinde, Hâriciliğin ortaya çıkışındaki gündemlerden biri olan fey ve ganimetlerin adaletsiz dağılımı meselesi hâlâ Horasan Hâricilerinin gündemini meşgul etmeye devam etmektedir. Ayrıca Hamza'nın Abbasi halifesine karşı tutumundaki sert muhalif tavrın itikadi boyutta

oluşu ve mektubunda bunun zeminin açıkça ifadelendirdiği anlaşıl-
maktadır. Bu, Hamziyye'nin sultana isyan etmenin itikadi bir gerek-
lilik oluşuna dair aktarımları da doğrular niteliktedir. Yine Ham-
ziyye'ye göre aynı anda iki imamın varlığının caiz olduğu görüşünü
teyid edecek bilgilere ulaşıldığı görülmektedir.

Kaynakça

- Ateşyürek, Ahmet. "Toplum Olma Bilincine Yükselişin Bir İfadesi Olarak Mürcie". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021), 837-868.
- Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1977.
- Beyhakî, Ebû'l-Hasen Zahirüddîn Alî b. Zeyd b. Muhammed. *Târihu Beyhak*. Dımaşk: y.y., 1425/2004.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 2003.
- Daftary, Farhad. "Emeviler Döneminde ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler". çev. Mehmet Atalan. *Kelam Araştırmaları* 4/2 (2006), 139-158.
- Dalkıran, Sayın. "Hâricilerin "El-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker Anlayışı", Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 3/1 (2004), 199-223.
- Dalkıran, Sayın. *Hâricilerden Günümüze Ötekileştirme ve Şiddet*. İstanbul: OSAV Yayınları, 2019.
- Ebû Dâvûd. *Sünen-i Ebi Davûd*. thk. Şuayb Arnaûd, Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, b.y., 2009.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn*. thk. Nuaym Zerzûr. Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Gerdîzî, Ebû Saîd Abdülhay b. ed-Dahhâk b. Mahmûd. *Zeynü'l-Ahbâr*. çev. Affaf es-Seyyid Zeydan. Kahire: Meclisü'l-A'lâ lissekâfe, 2006.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. "İslâm'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIII (1978), 121-213.
- İbn Cerîr Taberî. *Târihu't-Taberî*. thk. Muhammed ebu'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Mısır: Dârü'l-Maârif, 1967.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b Muhammed b Abdülkerim. *el-Kâmil fi't-târîh*. Beyrut : Dâru Sadır, 1979.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer Ed-Dımaşki. *El-Bidâye ve'n-nihâye*. 11 Cilt. Dımaşk/Beyrut: Daru İbn Kesir, ts.

- İbn Küteybe, Ebû Muhammed. *el-Maârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: el-Hey'etü'l Mısriyye el-Âmme lil-Kütüp, 1992.
- İsferâyîni, Şehfûr b. Tâhir. *et-Tebîr fî'd-dîn ve temyîzi'l-firkati'n-nâciye ani'l-fırakı'l-hâlikîn*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Lübnân: Âlimü'l-kütüb, 1983.
- Kalhâtî, Ebû Abdullah Muhammed b. Said. *el-Keşfü ve'l-beyân*. thk. Seyyide İsmail Kâşif. Câmiatü Ayni Şems, 1980.
- Kapanşahîni, Muhittin. "Hârûn Reşid Dönemi İsyânları". *Bilimname* 22 (2012), 35-59.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: Otto, 2016.
- Makdisî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. Kâhire: Mektebetü Medbûli, 1991.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed'ü ve't-târîh*. thk. Köliman Hover. 6 Cilt. Paris: Ernest Lero, 1899.
- Öz, Mustafa. "Acârîde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/318-319. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Patricia Crone - Fritz Zimmermann. *The Epistle of Salim İbn Dhakwan*. Oxford University Press, 2001.
- Sâlim b. Zekvân. *es-Sîre Bir Hâricî/İbâdî Klasığı*. çev. ve notlar. Harun Yıldız. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihâl*. 3 Cilt. Müessesetü'l-Halebî, ts.
- Târîh-i Sistân*. thk. Melik eş-Şuara Behar. Tahran: Kelalei Hâver, 1896.
- Târîhu Sicistân*. çev. Mahmud Abdülkerim Ali. Kahire: Meclisü'l-A'lâ es-Sekâfe, 2006.
- Toru, Ümit. *Olgu İle Kurgu Arasında Eş'ari Geleneğin Şiilik Algısı*. Ankara: Astana, 2020.
- Üstüvâî, Said b. Muhammed el-. *Kitâbü'l-İ'tikâd*. thk. Seyit Bahcivan. Mektebetü'-Şamile, ts.
- Öntürk, Vural. *Târîh-i Sistân*. İstanbul: Ayışığıkitapları Yayınları, 2018.
- Ya'kûbî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer. *Kitâbü'l-büldân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Yöner, Ahmet. "Hâricîlerin Horasan Maveraünnehir Bölgesine Geçiş Süreci". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16:2 (2011), 171-197.

Extended Summary

The emergence of Khārijism in early Islam represents a sect that rejected mainstream political authority, establishing its alternative leadership despite the opposition from the Umayyad and Abbasid states. This resilience was largely due to its influential leaders, beginning with Nāfi' b. al-Azraq (d. 65/685), founder of the Azāriqa, and the renowned Qaṭarī b. al-Fujā'a (d. 78/697), who resisted Umayyad forces in Sijistān for nearly two decades. Another key figure among the Sijistān Khārijīs was Ḥamza b. Adrak, who, despite his mawla status, maintained an independent administration in the region for a quarter-century. However, information regarding Ḥamza's ideology and life is limited.

Ḥamza b. Adrak is characterized in historical and sectarian texts as a violent figure, notorious for indiscriminate massacres, including against children, and for anathematizing other Khārijī factions. However, the anonymous *Tārīkh Sijistān* presents a more nuanced portrayal. Here, Ḥamza is depicted as a noble leader who abstained from raids in cities where God's name was revered, freed locals from Abbasid taxation, founded the city of Gardēz, and initiated campaigns to uphold divine principles. His followers praised him as a righteous emir who organized expeditions from the Chinese border to India, and even an account called *Maghāzī Ḥamza* was attributed to his efforts. While his Arabic skills were notable, his death date remains ambiguous, with sources offering conflicting dates.

Notably, *Tārīkh Sijistān* asserts that Ḥamza died on 28 August 828 (213), challenging previous accounts suggesting an earlier death. His demise led the Hamziyya Khārijīs to eventually elect Abū 'Awf b. 'Abd al-Raḥmān b. Bazī as his successor after a brief period of leaderlessness. Ḥamza's death timeline aligns with broader accounts, which cite his prolonged insurgency against the Abbasid authorities, surviving confrontations with 'Alī b. 'Īsā b. Māhān (195/811) and subsequently withdrawing to Qābil before his final defeat by Ṭalḥa b. Ṭāhir. Despite his demise, Ḥamza's political and military influence persisted across Sijistān, shaping the socio-political landscape well into the early Abbasid period.

One significant historical artifact is the correspondence between Ḥamza b. Adrak and the Abbasid caliph Hārūn al-Rashīd. This exchange, preserved uniquely in *Tārīkh Sijistān*, provides rare insights into Khārijī doctrine and reflects Ḥamza's ideological stance. In his letter, Hārūn emphasizes obedience to the Prophet Muḥammad and asserts that unity under the caliphate is essential for the umma's success. By inviting Ḥamza to rejoin the "Muslim community," Hārūn

appeals to the Khārijī leader's allegiance to Qur'anic principles of unity and justice. However, Ḥamza dismisses the caliph's entreaty, affirming his role as "Amīn al-Mu'minīn" (the trusted of the believers), a subtle rejection of Hārūn's legitimacy. Through pointed allusions, Ḥamza implies Hārūn's departure from true Islamic governance, contrasting the Abbasid caliph's worldly inclinations with Khārijī ideals.

In his reply, Ḥamza contextualizes his opposition within the broader Khārijī critique of the Abbasid regime, particularly condemning its handling of tax (*fay*) and spoils of war (*ghanīma*). Despite Hārūn's assurances of fairness, Ḥamza argues that such resources are misused by Abbasid authorities. Citing grievances over unpaid tax allocations to Sijistān, he questions the caliph's right to levy taxes from his domain, underscoring his autonomy from Abbasid jurisdiction. His rhetorical challenge illustrates his claim to legitimate authority over Sijistān and highlights his role as an independent emir.

Ḥamza's ideological stance echoes early Khārijī doctrine, especially regarding the caliphate and the rejection of hereditary leadership. Unlike Sunni doctrines that prioritize unity, Khārijīs viewed the *umma* not as a cohesive community but as a group united solely by adherence to divine law. The phrase "Allah's friends," referenced by Ḥamza, invokes early companions like Abū Bakr and 'Umar, whose leadership he considered divinely endorsed. Conversely, 'Uthmān and 'Alī are seen as having deviated from Islamic ideals, causing divisions within the Muslim community.

Another significant point in Ḥamza's theological discourse is his perspective on the universality of prophethood. He challenges the notion that Quraysh lineage confers any authority on the Abbasid caliphate, implying that divine guidance from Adam to Muḥammad remained accessible to all believers. This egalitarian stance aligns with Khārijī theology, which denies any intrinsic legitimacy to leadership based on lineage or tribal affiliation. As a non-Arab leader, Ḥamza's position reflects the Khārijī ideal of merit-based leadership, underscoring adherence to divine commands as the sole qualification for governance.

Ḥamza's theological arguments also reinforce the notion of perpetual dissent, a defining feature of Khārijī thought. His repeated invocation of Qur'anic verses in his letter underscores his commitment to opposing any authority deemed un-Islamic. Rejecting the central Sunni concept of *ṣawād al-aẓam* (the majority consensus), Ḥamza asserts that true unity is unattainable in a corrupt world and that individual adherence to God's commands supersedes societal unity.

His opposition to the Abbasid caliphate reflects a broader Khārijī stance that advocates resistance against any ruler who deviates from divine guidance.

In summary, Ḥamza b. Adrak's resistance in Sijistān highlights the ideological and practical challenges faced by the Abbasids in peripheral regions. His portrayal in *Tārīkh Sijistān* offers an alternative narrative that transcends typical sectarian accounts, presenting him as both a feared rebel and a pious emir committed to divine principles.

Hikmet Kavramı Üzerinden Alevi Gelenek Hakkında Bir İnceleme*

An Analysis of the Alevi Tradition through the Concept of Wisdom

Cenkşu ÜÇER*

Öz

Bu çalışmada Alevî nitelemeli gelenekte hikmet anlayışı incelenmektedir. İslam Mezhepleri Tarihi alanında zihniyet analizi üzerinde önemle durulmaktadır. Zihniyet analizinde, yapılan çözümler ana unsurlardan biri kavramlardır. Zira her mezhep, ekol ve geleneğin zihniyeti, kavramlara yüklediği anlamlarla şekillenmektedir. Hikmet kavramı farklı mezhep, ekol ve geleneklerde var olan ana kavramlardandır. Alevî nitelemeli gelenekte hikmet anlayışının ortaya konulması, hakkında farklı tartışmaların bulunduğu bu geleneğin konumunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Çalışmada yakın zamanda daha çok Alevî kelimesiyle nitelendirilen; geleneksel olarak ise Ağuçan, Dede Garkın, Hacı

Abstract

This study examines the understanding of wisdom within the Alawî tradition and emphasizes the importance of mentality analysis in the field of the History of Islamic Sects. In this analytical framework, concepts play a central role, as the mentality of every sect, school, or tradition is shaped by the meanings ascribed to its key concepts. Among these, the concept of wisdom stands out as one of the fundamental notions present across various sects, schools, and traditions. Exploring the understanding of wisdom within the Alawi tradition will contribute to clarifying the position of this tradition, which has been the subject of various discussions. This study aims to examine the concept of wisdom as understood by members of the tradition,

* Bu makale, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi bünyesinde "Disiplinler Arası İlişki Açısından İslâm Düşünce Geleneğinde Hikmet Kavramının İncelenmesi ve Değerlendirilmesi" ismiyle yürütülen Bilimsel Araştırma Projesi (Proje ID 2399, Proje Kodu. SHD-2022-2399) kapsamında hazırlanan "Alevî Nitelemeli Gelenekte Hikmet" adlı kitap bölümünün geliştirilerek yayıma hazırlanmış halidir.

* Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Ankara, Türkiye, / cenksu.ucer@aybu.edu.tr; hcenksuucer@gmail.com, / https://orcid.org/0000-0001-9874-2990.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
06.12.2024	24.12.2024	31.12.2024

DOI 10.18403/emakalat.1597411

Bektaş, Hıdır Abdal, Hubyar, Şücaaddin Velî, Uryan Hızır gibi ocak isimleriyle anılan gelenek mensuplarında hikmet anlayışının incelenmesi amaçlanmaktadır. Araştırmanın temel hipotezi, Alevî gelenekteki hikmet anlayışının, geleneğin tasavvuf karakteri ve Yesevîlik'le irtibatı dolayısıyla genelde tasavvuf özelde İslam kültür ve geleneğinin bir parçası/yansıması olan Yesevîlik'teki hikmet anlayışı ile mütenasip olacağı şeklindedir. Nitel hüviyetli bu çalışmada hikmet kavramı bağımlı değişken; tasavvuf, Yesevîlik ve Alevî gelenek bağımsız değişkenler olarak belirlenmiştir. Fenomenolojik yaklaşım esas alınarak yürütülen çalışmada doküman taraması kapsamında özellikle Yesevî hikmetlerine dair eserler ile Alevî gelenekte önemli görülen deyiş/nefesleri içeren eserler taranmış, elde edilen veriler deskriptif/tasvirî yaklaşım çerçevesinde bağımsız değişkenlere göre mukayeseli bir şekilde incelenerek içerik analizi yapılmıştır. Alevî gelenekteki hikmet anlayışının gerek tasavvuf gerek Yesevîlik geleneğindeki hikmet anlayışı ile örtüştüğü görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Alevî Gelenek, Hikmet, Tasavvuf, Yesevîlik.

who have historically been associated with figures such as Aguchan, Dede Gärkin, Hâjî Baktâsh, Khidir Abdâl, Hubyâr, Shujâuddin Walî, and Uryân Khizir, and more recently described as Alawî. The main hypothesis of this research is that the understanding of wisdom in the Alawî tradition aligns with the understanding of wisdom in both Sufism generally and Yasavism specifically, due to the Sufi character of the tradition and its connection with Yasavism. In this qualitative study, the concept of wisdom is identified as the dependent variable, while Sufism, Yasavism, and the Alawî tradition are designated as independent variables. This research, conducted using a phenomenological approach, includes the analysis of documents, particularly works on Yasawî wisdom and texts containing sayings or breaths considered significant in the Alawî tradition. The data obtained were examined comparatively according to the independent variables within a descriptive framework, and content analysis was carried out. The understanding of wisdom in the Alawî tradition is observed to align with the understanding of wisdom in both Sufism and Yasavism.

Keywords: History of Islamic Sects, Alawî Tradition, Wisdom, Sufism, Yasavism.

Giriş

Bu çalışma Alevî nitelemeli gelenek mensubu ocaklarda hikmet anlayışını ele almaktadır. İslam Mezhepleri Tarihi alanındaki metodolojik yaklaşımlarda dünyada sosyal bilimlerde görülen gelişime bağlı olarak bir süreç yaşandığı bilinmektedir. Özellikle 1900'lü yıllardan itibaren Türkiye'de İslam Mezhepleri Tarihi alanında görülen gelişmeler çerçevesinde belli başlı ana yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda bir taraftan geçmişten tevarüs edilen ve M. Şerafettin Yaltkaya (ö. 1947) ile İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) ve takipçileri tarafından temsil edilen *normatif-teolojik yaklaşımın* sürdürüldüğü görülürken; diğer taraftan Yusuf Ziya Yörükan'ın (ö. 1954) öncülüğünü yaptığı *sosyolojik/sosyal-pozitivist (ictimâiyâtçı) yaklaşım*, Muhammed Tavit b. et-Tancı'ye (ö. 1974) atfedilen ve öğrencisi Ethem Ruhi Fığlalı tarafından fikir-hâdise irtibatı ilkesiyle birlikte tarihsel bağlam ve

sosyal çevrenin tetkikini ön plana çıkartarak daha da geliştirilen *tarihsel-sosyolojik yaklaşım* gibi metodolojik anlamda yeni yaklaşımlar ve gelişmeler ortaya çıkmıştır.¹ Yakın dönemde geliştirilen bu metodolojik yaklaşımlarla birlikte Hasan Onat (ö. 2020) ve sonrasında İslam Mezhepleri Tarihi alanında “zihniyet analizi”ne yönelme durumu söz konusu olmuştur.² Bu kapsamda Sönmez Kutlu tarafından geliştirilen “zihniyet çözümleyici psiko-sosyal yaklaşım” çerçevesinde İslam tarihinde ortaya çıkan mezhep ve ekoller hakkında; tarihî süreçte Hâriciler ve kısmen Vehhâbilerin temsil ettiği Tepkisel-Kabileci Zihniyet, ana hatlarıyla Mürchie, Rey Taraftarları (yani Hanefiler), Mu‘tezile, Mâtüridiler ve süreç içerisinde kısmen Eş‘arilerin temsil ettiği Akılcı-Hadarî Zihniyet, genel hatlarıyla Ehl-i hadis (süreç içerisinde daha çok Hanbelîlerin) öncülüğünü yaptığı Gelenekçi-Muhafazakar Zihniyet, daha çok Şii gelenek içerisinde görülen İmâmiyye, İsmâiliyye gibi kolların temsil ettiği Politik-Karizmatik Liderci Zihniyet ve ana hatlarıyla tasavvuf ve tarikatlar tarihinde ele alınan sufi ekollerin sahip olduğu Keşifçi-İnzivacı Zihniyet şeklinde yapılan bir anlamlandırma çabası konunun çerçevesini ortaya koymak açısından önemlidir.³

İslam tarihinde özellikle İslam Mezhepler Tarihi ve Kelam alanlarında ortaya çıkan mezhep, ekol, gelenek/anlayış ve grubun her birinin mekân ve zaman başta olmak üzere farklı etkenlere bağlı olarak oluşturduğu kendine özgü bir zihniyeti, varlık anlayışı, olay ve olguları anlamlandırma ve görüşlerini ortaya koymada benimsedikleri metodik yaklaşımı ve buna bağlı olarak şekillenen bir sistemi vardır. Zihniyet analizi yaklaşımında, yapılan çözümlerinin ana unsurlarından birinin kavramlar olacağı hususunda şüphe yoktur. Zira her mezhep, ekol ya da grubun zihniyetinin, sisteminin ana unsurların-

¹ Hasan Onat, “Türkiye’de İslâm Mezhepleri Tarihi’nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı’nın Yeri”, *Ethem Ruhi Fığlalı’ya Armağan* (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 246; Osman Aydın, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı* (Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2008), 262-322; Adem Arıkan, “Darülfünun İlahiyat Fakültesi’nde İslam Mezhepleri Tarihi ve Yusuf Ziya Yörükân’ın Alana Katkıları”, *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 11-12 (2011), 93-95; Sönmez Kutlu, “Cumhuriyet Döneminde Mezhepler Tarihi Yazıcılığı, Yeni Metodoloji Arayışları ve Sorunları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür* 29 (2017), 11-18.

² Aydın, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, 324; Kutlu, “Cumhuriyet Döneminde Mezhepler Tarihi Yazıcılığı”, 18.

³ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 25-47.

dan olan kavramlara yüklediği anlamlarla şekilleneceği muhakkaktır.⁴ Nitekim farklı düşünce biçimleri ya da mezhep ve ekoller, kendilerine özgü anlam haritalarını farklı kavramlarla ya da kavramlara verdikleri farklı anlamlarla şekillendirirler. Dolayısıyla mezhepler, ekoller ve gruplar açısından da bir düşüncede ya da sistemde neyin merkezde yer aldığını gösteren kavramlar, aynı zamanda nelerin nasıl anlam kazandığını da ortaya koyar.⁵ Mezhep, ekol ya da grupların görüşleri ve haliyle bu görüşlerin ortaya konulmasına vesile olan sistemlerinin tarihte meydana gelen her türlü sosyoekonomik ve siyasi gelişmelere bağlı olarak bazı değişimler gösterdiği bilinmektedir. Bu değişimlerde sisteme kimliğini kazandıran ana kavramların da bazı değişiklikler yaşayacağı muhakkaktır. Zira genellikle kavramlar dönemlerinin konjonktüründe anlam kazanmaktadır. Bu anlam şartlara göre içerik kazanabilmektedir. Dolayısıyla İslam Mezhepler Tarihinde kavramların zaman içerisinde kazanmış olduğu anlamları takip ederek bir mezhep, ekol ya da grupla ilgili bir tarihleme yapmak ya da zihniyet dönüşümünü takip etmek son derece önemli bir metodik yaklaşımdır.⁶ Bunlarla birlikte kavramların bir mezhep, ekol, grup ya da geleneğin nasıl bir zihniyete sahip olduğu ve dolayısıyla yukarıda ana hatlarıyla çerçevesi çizilen ana zihniyetler taksiminden hangisinde konumlandığı hakkında bir fikir vereceği şüphesizdir.

Hikmet kavramı İslam tarihinde farklı mezhep, ekol, grup, anlayış ve geleneklerin sistemlerinde yer alan ana kavramlardan biridir. Bir mezhep, ekol ya da grubun zihniyetinin ve sisteminin keyfiyetinin, kelimelerin nasıl bir kavramsal anlam kazanacağını belirlediği aşikârdır. Bir kelimenin farkı metodik yaklaşımlar ya da sistemler

⁴ Mehmet Ali Büyükkara, "İslam Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Terminolojiyle İlişkili Sorunlar", *İslâmî Araştırmalar* 19/2 (2006), 257.

⁵ Mehmet Zeki İşcan, "Halku'l-Kur'an Teorisi ve Dini Düşüncede Yenilik", *Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Alguları 26-28 Kasım 2010* (Samsun: Canik Belediyesi, 2011), 1/164.

⁶ Mehmet Ali Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'alesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 1/462. Büyükkara bu yazısında kavramların değişimi ile kişi ve grupların sistemleri ve görüşlerindeki değişim ve dönüşüm hakkında; Hanbelilik'in küfür kavramında yapılan anlamlandırma değişikliği ile Haricilik'ten ayrışma gayreti, Mâtürîdiler'in kendilerine yapıştırılan Mürcie yaftasından kurtulmak için ortaya koydukları çaba, yine Eş'arî gelenekte Ebû Hanîfi'nin Mürcie'den sayılıp sayılmaması hususunda kendi içlerinde yaşadıkları dönüşüm, İmam Eş'arînin kendi eserlerinde iman tanımında yaptığı değişiklikler ve İmâmiyye Şîası'nın bedâ görüşünde kendi içlerinde yaptıkları değişimler gibi örneklendirmeleriyle güzel bir tahlil yapmaktadır. Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", 477-480.

tarafından farklı kavramsal çerçevede anlamlandırıldığı hususunda en güzel örneklerden birinin “hikmet” kelimesi olduğu görülmektedir.

Hikmet, kelime anlamı olarak “engellemek, alıkoymak, geri döndürmek, sakındırmak, zulümden alıkoymak, bir şeyi ıslah etmek için (bazı şeyleri birinden) menetmek, hüküm vermek/yargıda bulunmak, bilmek (ilim), anlamak (fıkıh) ve isabet etmek”⁷ gibi anlamlarda kullanılmıştır. Hikmet kelimesine ıstılah olarak “bilgi ve akıl ile doğruya ulaşma, eşyanın iç yüzünü bilme ve sebep-sonuç arasındaki bağlantıyı kurabilme, eşyanın hakikatinin gereğine göre davranma, her şeyi yerli yerine koyma, bu bağlamda Allah’ın eşyayı bilmesi ve onu en sağlam ve kusursuz biçimde yaratması, insanın da mevcudatı bilip hayırlar işlemesi” gibi anlamlar verilmiştir.⁸

Kur’ân’da on iki ayrı sûrede on dokuz farklı âyette yirmi defa geçen hikmet sözcüğünün kök türevleri ise fiil ve isim formunda Mekki otuz beş, Medenî yirmi iki olmak üzere toplam elli yedi sûrede iki yüz on defa geçmektedir. “Hikmet” kavramının çoğu zaman isimlerle ve kelimelerle birlikte zikredildiği görülür. Buna göre yedi yerde kitap; iki yerde Kitap, Tevrat-İncil; birer defa olmak üzere mülk, mülk ve fasle’l-hitâb, kitap ve mülk, mev’iza, hayr ve âyât kelimeleriyle birlikte gelmiştir. Hikmet dört yerde kendi başına ve bizzat tamlama formunda ve bir yerde “hikmetun bâliğa” şeklinde geçmektedir. Ayrıca hikmet sözcüğünün tek başına kullanışı (el-Kamer 54/5) dışında *al-leme* (öğrenilip/öğretilebileceği), *yüzekki* (kötülüklerden arındırılacağı), *âtâ* (bizzat Allah tarafından verilebileceği veya çalışarak erişilebileceği), *enzele* (kitap gibi indirilebileceği), *ud’u* (hikmetle davetin tavsiye edildiği), *evhâ* (vahyedildiği), *yutlâ* (tilavet edilip okunabileceği), *ci’tü* (hikmetle gelinebileceği) şeklinde yedi farklı fiille farklı yönlerine işaretlerle kullanıldığı görülmektedir.⁹

⁷ Zülfikar Durmuş, “Kur’an’da Hikmet Kavramı”, Akademik Araştırmalar Dergisi 18 (2003), 177-178; Hüsamettin Erdem, “Kur’an’da Hikmet ve Hakîm Kavramları”, Akademide Felsefe Hikmet ve Din, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014), 427; Mehmet Candan, “Hikmet Kavramının Semantik Tahlili ve Mütenebbî Şiirlerinde Hikmet”, *Disiplinler Açısından Hikmet Kavramı*, ed. Ferhat Gökçe ve Halil İbrahim Doğan (Ankara: Astana Yayınları, 2023), 16-21; Mehmet Ünal, “Kur’an’da Hikmet Kavramı ve Müfessirlerin Yorumlamaları”, *Disiplinler Açısından Hikmet Kavramı*, ed. Ferhat Gökçe ve Halil İbrahim Doğan (Ankara: Astana Yayınları, 2023), 47-50.

⁸ Candan, “Hikmet Kavramının Semantik Tahlili”, 21; Ünal, “Kur’an’da Hikmet Kavramı ve Müfessirlerin Yorumlamaları”, 50-52.

⁹ Ünal, “Kur’an’da Hikmet Kavramı ve Müfessirlerin Yorumlamaları”, 53-56.

İslam tarihinde rivayet ve dirayet gibi farklı geleneklere ve coğrafyalara mensup müfessirler, kelimenin sözlük ve ıstılah anlamlarındaki genişlik doğrultusunda hikmet kelimesi hakkında farklı yorumlamalar getirmiştir. Ünal'ın "Yazır'ın konu hakkındaki açıklamasının müfessirlerce dile getirilen açıklamaların bir özeti mahiyetinde olduğuna"¹⁰ dair işaretine istinaden burada söz konusu açıklamayı vermek tefsir geleneğindeki durumu görmek açısından yararlı olacaktır: "Hikmetin yirmiden fazla anlamının olduğunu belirten Yazır, bu kapsamda olmak üzere hikmetin kavilde ve fiilde isabet, ilim ve onunla amel, fıkıh, eşyanın özündeki manaları bilip tanımak, fehm (anlamak), icat (var) etmek, eşyayı makamına ve yerli yerine koymak, güzel ve isabetli fiillere yönelmek, siyasette beşerin takati nispetinde halıkı sübhanın emrine uymak-ki bu da ilmîni cehilden, fiilini cevîr(zülüm)den, cûdunu buhulden ve hilmini sefehden tenzih ile olur-, ilâhî ahlâk ile ahlâklanmak, ruhların mûntehayı sükûnet ve itmi'nânı (ruhların huzur ve sükûnete kavuşması), işaret bilâ illet (bir illet olmadan) Yüce Allah'tan gelen niçin ve neden diye bir araştırmaya gerek olmayacak işaret, cemî'i ahvale Hakkı şahit kılmak; dîn-i dünya'nın salâhı, ledünnî ilim, vurûd-i ilham için sırrı tecrid etmek (saklamak) şeklinde 22 madde sıralar ve akabinde de 23. maddede (belki) bunların hepsi¹¹ diyerek hikmetin çok yönlü ve zengin bir mana ihtiva ettiğini belirtir."¹²

Nitekim Kur'an-ı Kerim'de geçen "hikmet" kelimesine gerek dilciler gerek tefsirciler tarafından "Kur'an'da emir ve nehiy kipleriyle gelen öğütler, anlayış (fehm) ve ilim anlamında hüküm, nübüvvet, Kur'an'ın tefsiri, bizzat Kur'an'ın kendisi" şeklinde farklı anlamlar verilmiştir. İlgili ayetlerin yorumda ise hikmet kelimesine kavramsal olarak "Allah Teâlâ açısından eşyayı bilmek ve onu en sağlam ve kursosuz biçimde yaratmak;¹³ insan açısından ise mevcûdatı bilip hayır işlemek, ilim ve akılla gerçeği bulmak, söz ve fiilde isabet etmek, dini bilmek, din hakkında derin bir anlayışa sahip olmak, dine uymak, bilgisi ancak Rasûl'ün beyanıyla idrak edilebilecek olan ilâhî hükümleri bilmek, ilim ve amel uygunluğu, doğruyu bilmek ve yapmak; Kur'an ve onun anlaşılması, gerçeği açıklayan, şüpheyi gideren delil, sahih ve muhkem söz (Kur'an); Hz. Peygamber'in kendisine indirilen kitabı öğretme sürecinde ilâhî hükümleri nasıl açıklayacağını bilmesi

¹⁰ Ünal, "Kur'an'da Hikmet Kavramı ve Müfessirlerin Yorumlamaları", 76.

¹¹ M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (Bursa: Eser Kitabevi, 1971), 2/915-927.

¹² Ünal, "Kur'an'da Hikmet Kavramı ve Müfessirlerin Yorumlamaları", 75-76.

¹³ Rıfat Atay - Mustafa Ciğer, "Bir Kur'an Terimi Olarak Habl-i Verid İfadesinin Tarihsel Süreci", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2022), 58-86.

ve onları bildirmesi, ayrıca bu şekilde elde edilen bilgi; sünnet, kitapta nas olarak bulunmayan şeyler hakkında Resûlullah'ın dilinden Allah'ın muradını açıklayan sünnet; nübüvvet; kesin delile dayanan bilgi; insan iradesini hayrın ifadesi olan faydalı amele sevk eden doğru bilgi; Allah'ın bir kimseye olgun bir akılla bu akıllı en güzel şekilde kullanma iradesi vermesi" ¹⁴ gibi farklı şekillerde açıklamalar getirilmiştir.

"Cevâmiu'l-kelim" yani özlü söz söyleme yetisi verilen Hz. Peygamber (s.a.s) hadis-i şeriflerde hikmetten söz etmiş ve o kavrama bağlamına göre farklı anlamlar yüklemiştir. ¹⁵ Bu konuda yapılan bir araştırma verisine göre *Kütüb-ü Tis'a*'da hikmet ve türevleri "hikmet hadisi" ile beraber 34 rivayette geçmektedir. ¹⁶ "Bu kullanımlarda, hikmetli söz, şiir, davranış, isabetli yargı, bilgi, mesaj ve inanış; tecrübe, beceri, cesaret, güzel söz, Kur'an, Kur'an'ı kavrama, öğüt-ibret, marifetullah, faydalı ilim gibi çeşitli anlamlar öne çıkmaktadır." ¹⁷ Âyet-i kerimelerde Hz. Peygamber'e Kitap'la birlikte verildiği ifade edilen hikmet, Katâde (ö. 117/735) ile başlayıp İmam Şâfi (ö. 204/820) ile sistemleştirilen ve pek çok müfessir tarafından da kabul edilip eserlerinde yer verilen görüşler kapsamında "sünnet" olarak da yorumlanmıştır. ¹⁸

¹⁴ İlhan Kutluer, "Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/503.

¹⁵ Bünyamin Erul, "Sünnet-Hikmet İlişkisi", *Disiplinler Açısından Hikmet Kavramı*, ed. Ferhat Gökçe ve Halil İbrahim Doğan (Ankara: Astana Yayınları, 2023), 85-88.

¹⁶ Halil İbrahim İnak, *Hadislerde Hikmet Kavramı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 21-66. Hikmet hadisi olarak bilinen "Hikmet, mü'minin yitiğidir, onu nerede bulursa alsın" ifadeleriyle tercüme edilen rivayet hakkında bkz. Halil İbrahim Doğan, "Hikmet Hadisinin Tahrici ve Yorumlanması", *Disiplinler Açısından Hikmet Kavramı*, ed. Ferhat Gökçe ve Halil İbrahim Doğan (Ankara: Astana Yayınları, 2023), 105-123.

¹⁷ İnak, *Hadislerde Hikmet Kavramı*, 21-66; Erul, "Sünnet-Hikmet İlişkisi", 92-101.

¹⁸ Mehmet Reşat Şavlı, *İslâm Düşüncesinde Hikmet* (Ankara: DİB Yayınları, 2023), 81; Ünal, "Kur'an'da Hikmet Kavramı ve Müfessirlerin Yorumlamaları", 64; Bünyamin Erul, "Sünnet-Hikmet İlişkisi", 85-88. Hadislerdeki hükümlerin hikmetinin anlaşılmasına dair ortaya konulan gayretler için bkz. Ferhat Gökçe, "Hadis Yorumculuğu Bağlamında Hikmetin Yorumla İlişkisi", *Disiplinler Açısından Hikmet Kavramı*, ed. Ferhat Gökçe ve Halil İbrahim Doğan (Ankara: Astana Yayınları, 2023), 129-136.

Ana sorusu “niçin?”¹⁹ olan hikmet kelimesi Kur’an Kerim ayetleri ve hadis-i şeriflerdeki kayıtlara bağlı olarak farklı mezhep, ekol, gelenek ve grupların hepsinde bazı ortak anlamlarla açıklanmış olsa da söz konusu oluşumların sistemleri ve metodik yaklaşımlarının farklılığına bağlı olarak değişik bağlamlarda da anlamlandırılmıştır. Nitekim İslam Mezhepleri Tarihi ve Kelam tarihinde ortaya çıkan mezhep ve ekollerde bu durum açıkça görülmektedir. Hikmet kavramı söz konusu mezhep ve ekollerde daha çok husun-kubuh kapsamında ilâhî emir ve fiillerde bir gaye ya da hikmetin olup olmadığı meselesi etrafında tartışılmıştır.²⁰

Söz gelimi Mu‘tezile’de yaratılış ve evrende cereyan eden olaylar, ilâhî hikmet zaviyesinden değerlendirilmiş, Allah’ın yaratmasında hikmet ve adalet kavramları birlikte kullanılmaya özen gösterilmiş, kâinattaki her yaratılış ve olayın bir hikmeti ve gayesi olduğunu ısrarla savunulmuştur. Mu‘tezile içindeki ana akım âlim grubuna göre Allah, zulüm, yalan ve kötü şey yapma konusunda kudret sahibidir. Fakat bunları yapması, hikmeti ve rahmeti nedeniyle düşünülemez.²¹ Eş‘arilikte, iyilik ve kötülüğün akıl tarafından bilinmeyeceği görüşü ilâhî emir ve fiillerde belli gayelerin olup olmadığı hususunda hikmet aranmasını engellemiştir.²² Mâtürîdilikte ilâhî fiiller söz konusu olduğunda Yüce Allah’ın yaratmasında zulüm ve sefeh olmaz, O’nun yaratmasında -hikmet aynı zamanda imtihanla da sıkı ilişkisi olması nedeniyle insan özellikle kötülükleri bütün yönüyle kavrayamasa da ancak hikmet ve adalet bulunabilir. Dolayısıyla ilâhî fiiller için çirkin, sefeh, zararlı ve kötü yargılarında bulunulamaz.²³

Bu itibarla Alevî nitelemeli gelenekte hikmet anlayışının ortaya konulması, hakkında farklı tartışmaların bulunduğu Alevî geleneğin İs-

¹⁹ İbrahim Kalın, “Hoca Ahmed Yesevî, Hüküm ve Hikmet”, *Bilgi* 80 (2017), 2.

²⁰ Hikmet Yağlı Mavil, “Eş‘ari ve Eş‘arilikte Hikmet Kavramı”, *Disiplinler Açısından Hikmet Kavramı*, ed. Ferhat Gökçe ve Halil İbrahim Doğan (Ankara: Astana Yayınları, 2023), 207.

²¹ Osman Aydın, “Mu‘tezile Ekolünün Hükmet Anlayışı”, *Disiplinler Açısından Hikmet Kavramı*, ed. Ferhat Gökçe ve Halil İbrahim Doğan (Ankara: Astana Yayınları, 2023), 297-299.

²² “Mezhebin ana görüşüne göre iyilik ve kötülük gibi ahlaki değerler, ancak emir ve nehiyle belirlenmektedir. İnsanın fiillerini çirkin ya da güzel olarak vasıflandırması, Allah’ın emri ve yasaklamasına bağlıdır; emredilen iyi, yasaklanan kötüdür. Bu sebeple Allah Teâlâ insanlara peygamber göndermeseydi insanların fiilleri güzel ve çirkin olmaz, yetişkin insanlar çocuk hükmünde bulunurdu.” Mavil Yağlı, “Eş‘ari ve Eş‘arilikte Hikmet Kavramı”, 234-235.

²³ Fatma Bayraktar Karahan, “Mâtürîdî’de Hikmet-Bilgi İlişkisi”, *Disiplinler Açısından Hikmet Kavramı*, ed. Ferhat Gökçe ve Halil İbrahim Doğan (Ankara: Astana Yayınları, 2023), 249.

lam düşünce tarihindeki konumunun anlaşılmasına katkı sağlayacağı açısından önemli görülmektedir. Çalışmada yakın zamanda daha çok Alevî kelimesi ile nitelendirilen; geleneksel olarak ise Ağuçan, Dede Garkın, Hacı Bektaş, Hasan Dede, Hıdır Abdal, Hubyar, Şücaaddin Velî, Uryan Hızır gibi ocak isimleriyle (daha doğrusu ocağın evliyâsının adıyla) anılan gelenek mensuplarında hikmet anlayışının incelenmesi amaçlanmaktadır. Çalışmanın temel hipotezi, kendi içlerinde gerek silsile gerek mensup olunan tasavvuf geleneği olarak farklı olsalar da Alevî gelenek mensubu ocaklarda hikmet anlayışının, geleneğin tasavvuf karakteri ve Yesevî gelenekle irtibatı dolayısıyla genelde tasavvuf özelde Yesevî gelenekteki hikmet anlayışı ile mütenasip olacağı şeklindedir. Çalışmanın amacı ve hipotezi kapsamında öncelikle Alevî nitelenebilir ocakların durumunun fenomenolojik bir yaklaşımla tasavvuf düşüncesi ve hayatının fikrî, insanî, maddî ve fiilî unsurları çerçevesinde incelenmesi hedeflenmektedir. Çalışmanın diğer hedefi Alevî nitelenebilir ocakların Yesevîlik’le ilişkisine dair bir genel çerçeve çizmektir. Genel hatlarıyla tasavvuf düşüncesi ve hayatı ile Yesevîlik’te hikmet anlayışının ortaya konulması çalışmanın bir diğer hedefidir. Diğer bir hedef ise Alevî gelenekte hikmet anlayışının ortaya konulmasıdır.

İslam Mezhepleri Tarihi alanında planlanan bu çalışma nitel bir araştırmadır. Araştırmada hikmet olgusu bağımlı değişken olarak belirlenmiştir. Araştırmanın bağımlı değişkeni hikmet konusu, tasavvuf, Yesevîlik ve Alevî nitelenebilir gelenek bağımsız değişkenlerine göre incelenmiştir. Çalışma İslam Mezhepleri Tarihi disiplininde zihniyet analizi yapma²⁴ temel ilkesinden hareketle fenomenolojik yaklaşım²⁵ esas alınarak yürütülmüştür. Araştırmada doküman taraması²⁶ kapsamında özellikle Yesevî hikmetlerine dair eserler ile Alevî gelenekte önemli görülen deyiş/nefesleri içeren eserler taranmıştır. Bu taramada bağımlı değişken olarak belirlenen hikmet olgusu; hikmetin mahiyeti, hikmetin elde edilmesi için yapılması gerekenler, hikmetin gelenekteki konumu, hikmet adıyla söylenen metinlerin kaynağı, hikmet adıyla söylenen metinlerin dinî hayat açısından anlamı gibi başlıklar kapsamında incelenmiştir. Söz konusu taramada tespit edilen veriler, İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında temel ilkelerden biri

²⁴ Aydın, *İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, 324; Kutlu, “Cumhuriyet Döneminde Mezhepler Tarihi Yazıcılığı”, 18.

²⁵ Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021), 70.

²⁶ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022), 229.

olarak kabul edilen deskriptif/tasviri yaklaşım²⁷ çerçevesinde bağımsız değişkenlere göre mukayeseli bir şekilde incelenerek bir içerik analizi yapılmıştır.²⁸

Araştırmanın amacı ve hedefleri bağlamında çalışma deseni kapsamında öncelikle başlıkta yer alan Alevî nitelemeli gelenek kullanımına dair bir açıklama yapılmış, sonrasında Alevî nitelemeli gelenek mensubu ocakların tasavvufî yönüne dair bir çerçeve çizilmiş, bilâhare Alevî gelenek ile Yesevîlik ilişkisine dair bazı veriler paylaşılmış, akabinde tasavvuf düşüncesi ve Yesevîlik'te hikmet anlayışı genel hatlarıyla ortaya konulmuş, sonrasında Alevî gelenekteki hikmet anlayışı incelenerek elde edilen veriler mukayeseli bir biçimde işlenip çalışma sonlandırılmıştır.

1. Alevî Gelenek Mensubu Ocakların Tasavvufî Boyutu

Alevî nitelemeli gelenek bağlamında gerek geleneksel yapı olan ocaklar²⁹ gerek şehirleşme ile ortaya çıkan grupların³⁰ dinî ve sosyo-kültürel boyutlarını ele alan çalışmalarda şu ana hususların göz önünde bulundurulması son derece önemlidir. Birincisi, farklı silsile ve tasavvufî geleneklere sahip olan ocakların Alevîlik şemsiye kavramı altında isimlendirilmesi yakın döneme ait bir gelişmedir. İkincisi Alevî olarak isimlendirilen topluluklarda -Bektaşîliğin Babağân kolu hariç- ocak sistemine (bir tür boy, soy, aşiret yapısı) dayalı sosyal bir yapı söz konusudur. Üçüncüsü bu sosyal yapıdaki ocaklar, Türkis-

²⁷ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2008), 33; Mehmet Ali Büyükkara, "Mezhepler Tarihine Giriş", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. M Ali Büyükkara (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012), 4; Halil İbrahim Bulut, *Dünden Bugüne Siyasi-İtikadî İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 28-29; Kadir Gömbeyaz ve M. Mücahit Dündar, "İslâm Mezhepler Tarihine Giriş", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. M. Saffet Sarıkaya ve Mehmet Ümit (Ankara: Nobel, 2020), 3.

²⁸ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem, 2016), 259-263.

²⁹ Nejat Birdoğan, *Anadolu ve Balkanlar'da Alevî Yerleşmesi Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları* (İstanbul: Mozaik Yayınları, 1995); Ali Yaman, *Alevilikte Dedeler Ocakları* (İstanbul: Ufuk Matbaacılık, 1998); Hamza Aksüt, *Alevîler Türkiye-İran-İrak-Suriye-Bulgaristan* (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 2009); Mehmet Ersal, *Alevîlik Kavramlar ve Ocak Sistemi-Çubuk Havzası Örneği* (Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2016); Cenksu Üçer, *Anadolu'da Alevî Ocakları ve Grupları* (Ankara: Ankara Yayınları, 2019), 75-93.

³⁰ Ayhan Yalçınkaya, *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar* (Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, 1996), 6-10; H. Nedim Şahhüseyinoğlu, *Alevî Örgütlerinin Tarihsel Süreci* (Ankara: İtalik Yayınları, 2001), 58-60; Cenksu Üçer, *Alevilikte Musâhiblik* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 189-216.

tan coğrafyasından Anadolu ve çevre coğrafyasına, İslamlaştıkları dönemden 1960'lı yıllara kadar uzun bir süre genel olarak konargöçer (göçebe ya da yarı göçebe) ve kırsal şartlarda bir hayat sürdürmüştür. Dördüncüsü ise dinî ve sosyal hayatla ilgili temel kabul ve anlayışlar ile uygulamalar, bahse konu sosyal yapıya uyarlanmış bir tasavvuf düşüncesi ve tarikat hayatı pratiğinde şekillendirilmiştir.³¹

Alevî nitelemesi ya da isimlendirmesi, Anadolu ve yakın coğrafyasında yaşayan ve dinî hayat bağlamında birbirinden farklı tasavvufî gelenek, silsile, kabul, anlayış, adap ve erkân vb. sahip olan, siyasi tarih açısından da (söz gelimi Çaldıran'da Bektaşîlerin Yavuz Sultan Selim/Osmanlı; Kızılbaşların büyük çoğunluğunun da Şah İsmail/Safevî saflarında mücadele etmesi olgusu) farklı bir siyasi tarih tecrübesi bulunan ocak ve grupları ifade etmek için bir şemsiye kavram olarak yakın zamanlarda yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanan bir ifadedir.³² "Alevî nitelemesi kullanılan toplulukların geleneksel olarak ocak sistemine dayanması, ocakların farklı silsilelere sahip olması, yine farklı tasavvufî geleneklere mensup olması ve şehirleşmeyle birlikte farklı Alevîlik anlayışları etrafında bir örgütlenme yaşanması gerçeği, çalışmamızda 'Alevî nitelemeli gelenek ya da ocaklar ve gruplar' şeklinde bir ifadeyi kullanmayı gerekli kılmaktadır. Burada 'Alevî gelenek' ocak ve grupların geleneksel olarak sahip oldukları tasavvuf hayatı bağlamında şekillenen temel anlayışı, 'ocaklar' bir nevi 'boy, soy, aşiret' sistemine dayalı geleneksel yapıyı, 'gruplar' ise şehirleşmeyle ortaya çıkan farklı anlayışlar çerçevesindeki örgütlenme bağlamındaki mensubiyeti ifade etmektedir."³³ Şehirleşmeyle birlikte ortaya çıkan örgütlenme gerçeğinin, 1960-70'li yıllarda büyük oranda ocak sistemine bağlı olarak şekillenmeye başlaması ve mensupların geleneği yine ocaklarıyla irtibatlı bir biçimde yaşatmaları,³⁴ bütün çalışmalarda öncelikle ve halâ ocak sisteminin göz

³¹ Üçer, *Alevi Ocakları ve Grupları*, 12.

³² İrene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Cem Yayınları, 1994), 53; Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslâmiyât* 7/3 (2003), 124; Ömer Faruk Teber, "Osmanlı Belgelerinde Alevîlik İçin Kullanılan Dini - Siyasi Tanımlamalar", *Anadolu'da Alevîliğin Dünü ve Bugünü*, ed. Halil İbrahim Bulut (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010), 71; Ümit Erkan, *16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 52; Üçer, *Alevi Ocakları ve Grupları*, 43-46.

³³ Cenk Üçer, "Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Ocak ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi", *emakâlât* 12/2 (2019), 354, 362-372, 376-380.

³⁴ Üçer, *Musâhiblik*, 194-198.

önünde bulundurulması gereken temel özellik olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Yakın zamanda Alevî ismiyle nitelendirilen ocaklar/topluluklar geleneksel olarak Ağuçan, Baba Mansur, Dede Garkın, Garip Musa, Güvenç Abdal, Hacı Bektaş, Hacı Emirli, Hasan Dede, Hıdır Abdal, Hubyar Sultan, Keçeci Baba, Kureyşan, Sinemilli, Şah Kalender Velî, Şeyh Çakır, Şücâüddin Velî, Uryan Hızır, Yanıyatır gibi daha çok ocak evliyâsı kabul edilen şahısların isim veya sıfatları ile adlandırılmıştır.³⁵ Hem ocak farklılığı hem silsile hem de tasavvufî gelenek mensubiyeti farklılığı nedeniyle Alevî nitelemeli gelenek mensubu ocaklar arasında geleneğe kimlik kazandıran Hakk, Muhammed, Ali kabulünden, üç sünnet-yedi farz ve dört kapı kırk makam anlayışlarına, icrâ edilen âdâb ve erkândan, bu âdâb ve erkânı ele alan eserlere, namaz, oruç, cem, semah, cemlerde ve semahlarda okunan deyiş/nefeslerden, musâhiblik ve düşkünlük gibi sosyal kurumlara hemen hemen bütün alanlarda neredeyse tüm unsurların anlamlandırılması ve pratiğe aktarılmasında farklılıklar görülmektedir.³⁶ Bununla birlikte Alevî geleneğe mensup ocak ve grupların, dinî tecrübenin ifadesi kapsamında³⁷ ve Tasavvuf Tarihi açısından bir olgunun tasavvuf düşüncesi ve tarikat hayatı kapsamında incelenirken dikkate alınması gereken fikrî (vahdet-i vücûd, velâyet, marifet, ilham ve keşf vb.), insanî (silsile; pîr, mürşid, şeyh/dede, halife, mürid/muhib/talib), fiilî (inâbe/ikrâr, seyr-ü sülûk, âdâb ve erkân, zikir/tevhid) ve maddî (tekke, zâviye, dergâh, cemevi, kıyafetler, asa, kemer vb.)³⁸ ortak (fenemonolojik) unsurlar³⁹ kapsamında değerlendirilmesi geleneğin yerli yerinde anlaşılması için önemlidir.

³⁵ Yaman, *Alevilikte Dedeler Ocaklar*, 86-100; Ersal, *Alevilik Kavramlar ve Ocak Sistemi*, 36-98; Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 41-46.

³⁶ Üçer, "Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi", 382-391.

³⁷ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, trc. Ünver Günay (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), 43-61.

³⁸ Bu tür maddî unsurlar ve bunların Bektaşilik özelinde tasavvuf geleneğindeki sembolik anlamları hakkında bkz. Yusuf Gökâl - Hatice Teber, "Risâle-i Su'âl-i Hırka, Risâle Der Beyân-ı Kemer ve Risâle Der Beyân-ı Post İsimli Bektaşî Metinlerinde Dini-Tasavvufî Semboller", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 77-91.

³⁹ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1990), 200-271; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1995), 107-169; Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2017), 199-216; Ali Bolat vd., *Tasavvuf Tarihi, Doktrin, Tenkit* (Samsun: E Yazı Yayınları, 2019), 217-236.

“İlham ve keşfi temel bilgi kaynaklarından biri olarak benimseyip bunu diğerlerine önceleyen Alevî nitelemeli gelenek mensupları, geleneğin ana esası olarak ‘Hakk, Muhammed, Ali’ kabulü ya da ilkesini merkeze alırlar. Gelenekte esasen ‘Üçler’ şeklinde isimlendirilen bu temel ilkenin, İslâm tasavvuf ekollerinin ana umdelerinden “Ulûhiyyet, Nübüvvet, Velâyet” ilkesinin Alevî gelenekteki ifade şekli olduğu anlaşılmaktadır.”⁴⁰

İnsan unsuru bakımından konu hakkında bir değerlendirme yapıldığında Alevî nitelemeli ocak ve gruplarda öncelikle ocakzâdeler (Ocakzâdeler de kendi aralarında mürşid, pîr ve rehber ocakları şeklinde hiyerarşik bir yapıya sahiptir.) ve tâlipler şeklinde aralarında geçişkenliğin bulunmadığı iki ana insan unsurunun bulunduğu görülmektedir. Bununla birlikte insan unsuru hakkında dinî hayat anlamındaki hiyerarşik yapılanmanın, diğer tasavvuf ekolleri ya da tarikatlarda olduğu gibi pîr/mürşid, şeyh/dede, rehber, tâlip (mürîd-muhib) biçiminde şekillendirildiği görülmektedir.⁴¹ Alevî geleneğe mensup her bir (dede) ocağının Hz. Ali kanalıyla Hz. Peygamber’e ulaştıran silsileleri (şecereleri) bulunmaktadır. Bu olgunun Alevî gelenekte de tasavvuf hayatında olduğu üzere “el ele el Hakk’a” düsturu olarak adlandırıldığı bilinmektedir.⁴²

Diğer tasavvuf ekollerinde olduğu gibi Alevî gelenekte de kişinin insân-ı kâmil olması esastır. Gelenekte bunun için gerekli görülen

⁴⁰ Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik* (Ankara: Andıç Yayınları, 1995), 54; Metin Bozkuş, *Sivas Aleviliği* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2006), 168-174; Harun Yıldız, *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2004), 103-111; Cenkşu Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 229-248; a. yzr. *Alevî Ocakları ve Grupları*, 263-280; Fevzi Rençber, *Hakk Muhammed Ali Aşk, Adıyaman Alevileri* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 67-73; Rifat Türkel, “Sofça Örnekleminde Kalburcu Şeyhi Pîr Ahmed Efendi ve Alevilik Anlayışı”, *İnsan ve Toplum Dergisi* 6/1 (2016), 53-54.

⁴¹ Yaman, *Alevilikte Dedeler Ocaklar*, 3-49; Aksüt, *Aleviler*, 29-52; Rıza Yıldırım, *Geleneksel Alevilik İnanç, İbadetler, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek* (İstanbul: İletişim, 2018), 228-237; Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 65.

⁴² Birdoğan, *Alevî Yerleşmesi*, 206; Aksüt, *Aleviler*, 50; Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 32. Tasavvufta silsilelerin dört halifen biriyle Hz. Peygamber’e ulaştırılması esas olmakla beraber ekollerin çoğu silsilesini Hz. Ali kanalıyla ulaştırır ve bu silsilelere “silsiletü’z-zeheb/altın silsile” denilir. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayınları, 1997), 645; Yılmaz, 206-207; Bolat vd., *Tasavvuf*, 225-226.

âdâb ve erkân (seyr-u sulûk), dört kapı-kırk makam ilkesine göre şekillendirilmiştir.⁴³ Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplarda kişilerin yola/tarikata girmeleri esastır. Bu esas gelenekte “İkrâr Verme Cemi” ile sağlanır. Bunun diğer tasavvuf ekollerindeki “inâbe-biat” uygulamasına karşılık geldiğinde şüphe yoktur.⁴⁴ Yine içinde “tevhid” çekmek/ getirmekle beraber tevbe-istiğfar, rızalık, kurban, miraçlama, semah, lokma gibi on iki hizmet esas alınarak yürütülen ve bütün âdâb ve erkânıyla ibadet hayatı ve uygulamaların temeline yerleştirilen “cem âyini”nin bir “zikir” toplantısı olduğu konusunda kuşku yoktur.⁴⁵

Konu maddî unsurlar açısından ele alındığında ise şöyle bir genel tablo ile karşılaşılmaktadır. Tasavvuf Tarihinde maddî unsur başlığı altında tekke, zâviye, dergâh, hankâh, asitâne gibi farklı sosyokültürel fonksiyonlarla birlikte aslında âdâb ve erkânın yerine getirildiği mekânların ele alındığı görülmektedir.⁴⁶ “Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplar da geleneksel olarak kendilerince metbu ocak⁴⁷ olarak ifade edilen ana ocak/baş ocakların tekkeleri durumundaki merkezler çevresinde bir yapılanma ortaya koyarak ana ocak ve buna bağlı

⁴³ Bozkuş, *Sivas Aleviliği*, 283-288; Yıldız, *Anadolu Aleviliği*, 179-184; Ömer Faruk Teber, *Bektâşi Erkânâmelerinde Mezhebi Unsurlar* (Ankara: Aktif Yayınları, 2008), 86-87; Rençber, *Adıyaman Alevileri*, 172-178; Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, 178-182; Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 340-354. Bu konuda ayrıca bkz. Esad Coşan, *Hacı Bektaş-ı Velî Makâlât* (Ankara: Seha Neşriyat, ty.), 19-30; *Buyruk*, haz. Fuat Bozkurt (İstanbul: 1982), 125-130; *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, haz. Adil Ali Atalay (İstanbul: Can Yayınları, 1998), 30-32; *Erdebili Şeyh Safî ve Buyruğu*, haz. Mehmet Yaman (İstanbul: 1994), 115. *Buyruk* adıyla yayımlanan ancak asıl adları Tasavvuf Risâlesi, Menâkıb vb. olan bazı nüshalarda bunun dört kapı ve her kapıda yedi makam olmak üzere 28 makam şeklinde olduğu bilinmektedir. Doğan Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 42; Bisâtî, *Şeyh Sâfî Buyruğu (Menâkıbu'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr)*, haz. Ahmet Taşğın (Ankara: Rheda-Wiedenbrück Çevresi Alevi Kültür Derneği Yayınları, 2003), 17-41.

⁴⁴ Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 65. Tasavvufta inâbe ve biat uygulaması hakkında bkz. Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 206-207; Bolat vd., *Tasavvuf*, 220-221.

⁴⁵ Ethem Ruhi Fırlalı, *Türkiye’de Alevilik Bektâşilik* (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1990), 371; Mehmet Yaman, *Alevilikte Cem* (İstanbul: 1998), 7-82; Aşık Durmuş Günel, *El Ele El Hakk’a* (İstanbul: Can Yayınları, 2000), 107; Seyit Derviş Tur, *Erkânname Aleviliğin İslâm’da Yeri ve Alevi Erkânları* (İstanbul: Can Yayınları, 2002), 340-450; Mahmut Riyat Bakır, *Tasavvufî Bir Kavram Olarak Cem’ ve Bektâşilik’teki Yorumu* (Ankara: Alternatif Yayınları, 2003), 107-108.

⁴⁶ Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 41-298; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 216; Bolat vd., *Tasavvuf*, 227-229.

⁴⁷ Birdoğan, *Alevî Yerleşmesi*, 206.

alt ocaklar ve bunların bağlı oldukları “tekkeler”e göre ana tekke ve bağlı alt tekkeler sistemiyle teşkilatlanmıştır.”⁴⁸

Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplarda ahlâk anlayışının, diğer tasavvuf ekollerinin de öne çıkarıp “Edeb Yâ Hü” kalıbında ifade ettikleri “eline-diline-beline sahip olmak” ilkesi merkeze alınarak kurgulandığı anlaşılmaktadır.⁴⁹

Alevî geleneğin tasavvuf hayatı çerçevesinde ele alınması gerektiğini ortaya koyan bir diğer husus gelenek mensubu ocak ve grupların ana kaynakları olarak görülen eserlerdir. Nitekim Menâkıbnâmeler ya da Velâyetnâmeler bir velinin yaşadığı çevre ve kerâmetlerini; Makâlât, Erkânnâmeler ve Buyruk adıyla yayımlanan eserler -Bunların asıl adları Buyruk değil; Tasavvuf Risâlesi, Risâle vb. farklı isimlerdir.- tasavvuf ve tarikat hayatında yürütülecek âdâb-erkânı ele alan eserlerdir.⁵⁰

Anlamlandırma, kavramsallaştırma ve uygulamalarda ocakların kendi aralarında farklılıklar olmakla birlikte genel olarak geleneğe kimliğini kazandıran söz konusu ortak unsurların Tasavvuf Tarihinde bir olguyu tasavvuf düşüncesi ve tarikat hayatı bağlamında ele alırken göz önünde bulundurulması gereken fikrî, insanî, fiilî ve maddî ortak (fenomonolojik) unsurlara⁵¹ karşılık geldiği son derece açıktır.

Burada önemli görülen bir hususa işaret etmek yerinde olacaktır. Alevî nitelimeleli ocak ve gruplar bütün telakkî ve uygulamalarını tasavvuf ve tarikat hayatı kalıplarında şekillendirmiş olsa da bu ocak ve gruplar ile sûfî meşreb diğer ekoller arasında birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Bu noktada zikredilmesi gereken ilk özellik, Alevî nitelimeleli ocak ve grupların -Bektaşîlerin Babağan kolu hariç- soy sürmeleridir. “Alevî olunmaz, Alevî doğulur.” şeklinde yaygınlık kazanan

⁴⁸ Cenk Üçer, *Tekke, Zâviye, Dergâh'tan Cemevi'ne, Alevî Nitelimeleli Gruplarda Âdâb ve Erkânın İcra Edildiği Mekanlar* (Ankara: 2017), 239-261.

⁴⁹ *Buyruk* (Bozkurt), 128; *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, 66-69; Mehmet Yaman, *Alevîlik İnanç-Edeb-Erkân* (İstanbul: Ufuk Reklamcılık ve Matbaacılık, 2001), 296-297; Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 354-360.

⁵⁰ Harun Yıldız, “Anadolu Alevîliğinin Yazılı Kaynaklarına Bir Bakış”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 30 (2004), 323-359; Doğan Kaplan, “Alevîliğin Yazılı Kaynaklarından Buyruklar ve Muhtevaları Üzerine”, *Uluslararası Bektaşîlik ve Alevîlik Sempozyumu -I-*, 28-30 Ekim 2005 (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2005), 245-246; Sönmez Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları, Alevîliğin Yazılı Kaynakları, Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 31.

⁵¹ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 200-271; Türer, *Tasavvuf Tarihi*, 107-169; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 199-216; Ali Bolat vd., *Tasavvuf*, 217-236.

anlayış, bu olgunun ifade edilmesinden ibarettir. İkincisi özellikle 16. yüzyıldan sonraki gelişmelere bağlı olarak söz konusu ocak ve grup mensupları Hz. Ali'nin birinci halife olması gerektiğini ilke olarak benimsemişlerdir. Üçüncüsü ise söz konusu ocak ve grup mensuplarının temel İslâmî ibadetler noktasındaki tutumlarıyla ilgilidir. Alevî niteliteli geleneğin ve algılamasının gerek ocaklar arasında gerek aynı ocak açısından bölgesel olarak belli farklılıklar taşıması, bu üçüncü alandaki farkların 'kısmen' şeklinde ifade edilmesini gerektirmektedir. Zira temel İslâmî ibadetler noktasında bunları ifa eden ocak ya da mensuplar bulunmakla birlikte başta "bunların şeriat makamının gereği olduğu, kendilerinin tarikat makamının gerekleriyle mükellef oldukları" olmak üzere farklı gerekçe ve sebeplerle söz konusu ibadetleri yerine getirmeyenler bulunmakta, dolayısıyla bu noktada kendi içlerinde farklı tutumlar sergilemektedirler.⁵²

Alevî niteliteli gelenek mensubu ocak ve grupların tasavvuf ve tarikat hayatına ilişkisine dair burada genel hatlarıyla paylaşılan veriler, diğer çalışmalarda dikkatlere sunulan şu çerçeveyi teyit etmektedir:

"Günümüzde daha çok Alevî kelimesiyle isimlendirilen ocak ve gruplar hakkında işaret edilen söz konusu ortak unsurlar ile birlikte - Bektâşîliğin Babağan kolu dışında- her bir ocakta dedeliğin genelde babadan oğula ya da ocakzâde aile mensubu kişilerden birine geçmesi, her ocak ve grubun dinî sosyokültürel hayatta başta âdâb ve erkân konularında olmak üzere kendine özgü bazı uygulamalarının olması, şehirleşmeyle beraber ocak dernek-vakıf dedeliği gibi bazı yeni telakkiler ve uygulamalar görülebilsede geleneksel anlamda tarikatlarının işleyişini ocakların kendi iç işleyişleriyle yürütmeleri ve diğer Alevî ocaklardan ya da gruplardan olanların tarikatlarına alınmaması -Bu ilke şehirdeki yeni duruma bağlı olarak çok da işletilememektedir.-, yine Bektâşîliğin Babağan kolu hariç 'soy sürme'nin esas olması vb. özellikler, Alevî şeklinde adlandırılan ocak ve grupların '*soya (ocaklara) dayalı tarikatlar*' ya da bir tür '*aşiret tarikatları*' şeklinde nitelendirilebileceğini ortaya koymaktadır.⁵³ Nitekim varlıklarını ocak sistemine bağlı '*soya dayalı*' olarak sürdürseler de söz konusu topluluklar ya da gruplarda hâkim olan en belirgin özellik, tarikatların ortak unsurlarının hepsini bir şekilde barındırıyor olmasıdır. Bu da söz konusu bu yapılanmaların net olarak '*soya dayalı tarikatlar*' şeklinde tanımlanmasını mümkün kılmakta ve günümüzde Anadolu'da yaşayan Alevî-

⁵² Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 70-71; 299-337.

⁵³ Alevîliğin tarikat olduğuyla alakalı farklı bölgelerdeki Alevîlerin kendi kabul-leri hakkında yapılan alan araştırmaları ve gelenek mensuplarınca yazılan eserlerdeki derli toplu bilgi ve veriler için bkz. Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 67-69.

ğın soya (ocaklara) dayalı tarikatlardan (bir nevi aşiret tarikatları) oluşan topluluklar bütünü için bir üst kimlik veya bir şemsiye kavram olduğunu göstermektedir.”⁵⁴

2. Alevî Nitelemeli Geleneğe Mensup Ocakların Yesevîlik ile İlişkisi

Türkler, İslam dinini benimsemeden önce Tek (Gök) Tanrı inancına sahip Eski Türk dini başta olmak üzere Hristiyanlık, Yahudilik, Budizm, Maniheizm gibi farklı dinlere mensup olmuş, temas kurmuş ya da bir şekilde etkilenmişlerdir.⁵⁵ İslam dinini kabul ettikten sonra ise Orta Asya'dan Anadolu ve civarı farklı coğrafyalarda ve dönemlerde o bölgelerde ve zamanlarda varlık gösteren büyük çoğunluğu Hanefî-Mâtürîdî olmak üzere Mürcie, Kerrâmiyye, Zeydiyye, Mu'tezile, İsmâiliyye, Gülât Şîa gibi farklı mezhebî⁵⁶ ve Melâmetilik, Yesevîlik, Kübrevîlik, Sühreverdîlik, Mevlevîlik gibi farklı tasavvufî ekollerle karşılaşmışlar, bunlara mensup olmuş ya da bunların tesiri altında kalmışlardır.⁵⁷

Türklerin Orta Asya'da İslamlaştıkları dönemden Anadolu ve civar coğrafyasında dinî hayatta en önemli etkiyi gösteren unsurların başında Yesevîlik gelmektedir. Bilindiği üzere İslâm'ın yayılma sürecinde gezgin sûfî ve dervişlerin çabalarına bağlı olarak geniş halk kit-

⁵⁴ Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 69. Alevî nitelemeli geleneğin bir tasavvuf geleneği ve tarikat olarak değerlendirilmesi gerektiği hakkında ayrıca bkz. Sayın Dalkıran, “Alevî Kimliği ve Anadolu Aleviliği Üzerine Bir Deneme”, *Ekev Akademi Dergisi* 6/10 (2002), 95-117; Sönmez Kutlu, “Aleviliğin Dinî Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi”, *İslâmîyât* 7/3 (2003), 31-54; M. Saffet Sarıkaya, “Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufî Boyutu Üzerine”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 82 (2017), 9-23.

⁵⁵ Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi* (İstanbul: Nakışlar Yayınları, 1978), 128-139; Hikmet Tanyu, *İslâmlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1980), 6-132; Jean-Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. Aykut Kazancıgil (İstanbul: İşâret Yayınları, 1994), 102; Ünver Günay - Harun Güngör, *Türklerin Dinî Tarihi* (İstanbul: 1997), 37-107; Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler* (Ankara: TTK Yayınları, 1992), 25-61; M. Saffet Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı (XI-XIII. Yüzyıl)* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003), 82-97.

⁵⁶ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 157-168; Sarıkaya, *Tarihi Arka Plan*, 104-118.

⁵⁷ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1966), 8-16, 92-99, 174-177; Fırlı, *Alevîlik Bektaşilik*, 84-127; Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1992), 8-9; Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı, Aleviliğin Tarihsel Alt-yapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 62-91; Sarıkaya, *Tarihi Arka Plan*, 170-171.

lelerine özellikle de yarı göçebe ve göçebelere (konargöçer) ulaşma imkanı bulması ile tasavvuf hareketleri Türkler'in İslamlaşmasında oldukça önemli rol oynamıştır.⁵⁸ Hem bağımsız hem ilk dönemlerde inşa edilen ribatlarla hem de Kerrâmîler'in kurdukları hânkâhlarla irtibatlı olan sûfîlerin, irşad faaliyetinde oldukça hoşgörülü davranmaları, İslâm'la yeni karşılaşan zümreler üzerinde oldukça etkili olmuştur.⁵⁹

Türklerin İslamlaşma sürecinde müteessir olan tasavvuf hareketleri bağlamında mutlaka Horasan Melâmetiliğini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Zira *Horasan Melâmetiliği*, ilk dönemden itibaren Türkler'in İslamlaşmasındaki rolüne⁶⁰ ilaveten bir taraftan Yusuf Hemedânî (ö. 534/1140) aracılığıyla Ahmed Yesevî'yi ve dolayısıyla Yesevîliği etkilemesi⁶¹ diğer taraftan Anadolu'nun İslamlaşmasında "*Horasan Erenleri*" adıyla anılan ekole mensup mutasavvıfların etkileri⁶² kapsamında Türkler'in dinî tarih ve hayatlarında oldukça önemli role sahip olmuştur.

İslamlaşma sürecinde şehirlisi ve göçebesiyle tasavvuf hareketlerinden etkilenen Türkler, tasavvuf düşüncesinin gelişme ve kurumlaşma sürecine de önemli katkılar sağlamıştır. "Türkmen göçebelere arasında tarikat haline gelip teşkilatlanmış ve en fazla taraftar bulan mutasavvıf Hoca Ahmet Yesevî (ö. 562/1167); tasavvuf hareketi ise *Yesevîlik*'tir."⁶³ "Bir Türk sûfîsi tarafından Türk muhitinde kurulan İslam tarihinin ilk Türk tarikatı, başlangıçta Seyhun çevresinde, Taşkent civarında ve Doğu Türkistan'da güçlü bir şekilde yerleşmiş, sonra Türk dil ve kültürünün Mâverâünnehir ve Harezm sahalarında yayılmasına bağlı olarak o bölgelerde güç kazanmış ve buralardan da bozkırlara yayılmıştır."⁶⁴

⁵⁸ Faruk Sümer, *Çepniler* (İstanbul: TDAV Yayınları, 1992), 25, 35.

⁵⁹ Fırlı, *Alevîlik Bektâşîlik*, 84-85; Sarıkaya, *Tarihî Arka Plan*, 165.

⁶⁰ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 16; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992), 23.

⁶¹ Ocak, *Babaîler*, 70.

⁶² Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 8-15; Osman Çetin, *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu'da İslâmiyet'in Yayılışı* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 27-30, 54; Mehmet Şeker, *Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 102-106; Ocak, *Babaîler*, 56, 62-64, 71-72.

⁶³ Sarıkaya, *Tarihî Arka Plan*, 167.

⁶⁴ Zeki Velidi Togan, "Yesevîliğe Dair Bazı Yeni Malûmat", *60. Doğum Yılı Münesebetiyle Fuad Köprülü Armağanı* (İstanbul: Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1953), 525; M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, sad. Orhan F.

Ahmed Yesevî ortaya çıktığında Türkler tasavvuf fikirlerine yabancı değildir. Nitekim mutasavvıfların menkıbe ve kerametleri hem şehirlerde hem konargöçer/göçebe Türkler arasında bir şekilde yayılmıştı. “İlâhiler ve şiirler okuyan, Allah rızası için halka pek çok iyiliklerde bulunan, onlara cennet ve saadet yollarını gösteren dervişler, Türkler tarafından eskiden dinî bir kutsiyet verdikleri ozanlara benzetilip hararetle kabul edilmiş ve neticede bu ozanların yerini *ata* veya *bab/baba* ünvanlı birtakım dervişler almıştı. Dolayısıyla Ahmed Yesevî zamanında göçebe Türkler arasında, anladıkları basit Türkçe ile halka hitap ederek İslâm inançlarını onlar arasında yaymaya çalışan dervişlerin bulunduğu muhakkaktır.”⁶⁵

“Büyük çoğunluğu göçebe ya da yarı göçebe/konargöçer bir hayat süren ve mistik karakterli dinî bir kültüre alışık olan Türk toplulukları arasında İslâm’ın yayılmasında, bunların mevcut durumunu iyi tahlil edip ihtiyaçlarını anlayan ve buna göre bir irşad faaliyetinde bulunan⁶⁶ Ahmed Yesevî ve halifelerinin önemli bir rolü olmuştur.”⁶⁷ Nitekim Ahmed Yesevî’nin *hikmetlerine* bakıldığında “*hikmetlerde işlenen, dervişliğin faziletlerine dair methiyeler, sonunda dinî-ahlakî neticeler çıkarılmış meşhur İslâm menkıbeleri, Hz. Peygamber’e ve büyük İslâm mutasavvıflarına ait parçalar, dünya halinden şikayet ve kıyamet gününün yaklaştığını ihtar maksadıyla yazılmış zâhidâne şikayetler, cennet ve özellikle cehennem hallerini anlatan destanlar, Ahmet Yesevî’nin yetiştiği çevreyi, hitap ettiği kitleyi, dönemin genel karakterini göstermesi açısından oldukça önemlidir.*”⁶⁸

Kendisi Sünnî-Hanefî ortamda yetişen Ahmed Yesevî’nin, tasavvuf düşüncesinin de yetiştiği bu ortama göre şekillendiği muhakkaktır. Dolayısıyla yerleşik bir çevrede ortaya çıkan Yesevîlik, gerek yerleşikler gerek göçebe ya da yarı göçebe/konargöçer gruplar tarafından kabul edilmiştir. Ancak bu iki farklı sosyal yapıdaki tezahürlerin kaçınılmaz bir şekilde farklı gerçekleştiği; bu bağlamda bir yandan “şer’î

Köprülü - Nermin Pekin (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1981), 192-194, 203-205.

⁶⁵ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 13-14.

⁶⁶ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 62.

⁶⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (İstanbul: TVY Yayınları, 1998), 79-80; İrene Melikoff, *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 1999), 33-37.

⁶⁸ Cenkso Üçer, “Ahmed Yesevî ve Yesevîliğin Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Gruplar Üzerindeki Etkisi”, *VI. Uluslararası Şeyh Şa’ban-ı Velî Sempozyumu - Yesevîlik-*, 23-25 Kasım 2018 (Kastamonu: Kastamonu İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018), 170-171.

hükümlere bağlı sünni bir anlayışla biçim alan bir Yesevîlik oluşurken; diğer yandan gayr-ı sünni gruplar tarafından kabul gören bir Yesevîlik gerçeği ile karşılaşmıştır.⁶⁹ Nitekim Yesevîlik gerek Nakşibendilik gibi sünni gerek Kalenderilik, Haydarilik gibi gayr-ı sünni tarikatlara kaynaklık etmiştir. Yesevîliğin farklı anlayışlara sahip gruplarda farklı tezahürlerle ortaya çıkması, Yesevîliğin muhatap olduğu toplulukların sosyokültürel yapılarındaki farklılıklarla doğrudan ilgilidir.⁷⁰ Bu durumda Türkler'in İslâmlaşmasının toplumdaki grupların sosyal yapılarına göre değişik boyutlarda gerçekleşmiş olması olgusunun özelde tasavvufî hareketlerin kabul edilip benimsenmesi ve toplumundaki farklı yapılarına göre şekillenmesinde başlıca etken olduğu anlaşılmaktadır.⁷¹

Yesevîlik, öncelikle Türkistan coğrafyasında Kalenderilik,⁷² Haydarilik⁷³ ve Nakşibendilik⁷⁴ gibi süfi grup ve ekollerde, daha sonrasında ise Anadolu ve civar coğrafyasında söz konusu grup ve ekollerin uzantıları aracılığı ile geniş bir coğrafyanın din ve tasavvuf hayatında son derece önemli roller oynamıştır. Bunun sonucunda din ve tasavvuf hayatında bölge süfiliği ve Yesevî gelenek mensupları ya da

⁶⁹ Fuad Köprülü, "Bektâşiliğin Menşeleri", *Türk Yurdu* 2/8 (1341/1923), 132-133; Ahmet Yaşar Ocak, "Popüler Tasavvufun Öncüsü: Ahmed-i Yesevi ve Hikmetleri (XII. Yüzyıl) I. Ahmed-i Yesevi ve Yesevîlik", *Türk Edebiyatı Tarihi I*, ed. Talat Said Harman vd. (İstanbul: TC Kültür Bakanlığı Yayınları, 2007), 219-220; Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 145.

⁷⁰ Fuad Köprülü, "Ahmed Yesevi", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1978) 1/ 210-215. Yesevîliğin sosyal yapı farklılıklarına göre farklı tezahürleri ile ilgili olarak bkz. Hamid Algar, "Hâcegân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/431.

⁷¹ Bu durumun ana karakteri şehirli ya da kırsalda olan tarikatlar için genel geçer bir kural olduğu aşikârdır. ilaveten aynı tarikat mensuplarının şehirli ve köylüleri arasında dahi bazı telakki ve uygulama farklılıkları olacağı konusunda da şüphe yoktur. Söz gelimi, Nakşibendiliğin şehirde yaşayan versiyonları ile köylerde yaşayan versiyonları birbirinden bir hayli farklıdır. Yasın Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999), 61.

⁷² Ocak, *Kalenderiler*, 16, 61.

⁷³ Ahmet Yesevî'nin müridlerinden olan Kutbuddin Haydar (ö. 601/1205)'a nispetle bu ismi alan ve yalnız İran ve Orta Asya'da değil, Hindistan ve Anadolu'da da yayılan Haydarilik, esaslarını Yesevîlik'ten almakla beraber Kalenderilik etkisinde de kalmıştır. Ocak, *Babailer*, s. 73-74; a. yzr., *Kalenderiler*, 40-43; Tahsin Yazıcı, "Haydariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 35-36.

⁷⁴ Nakşibendilik, Yesevî şeyhi Halil Ata (ö. XIV. yy.) kanalıyla Yesevî geleneğe bağlı olmasının da etkisiyle Orta Asya'da yayılmış, ardından da Hindistan ve Anadolu'ya uzanmıştır. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 99-100; Hamid Algar, "Bahâeddin Nakşibend", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 458-460.

temsilcilerini anlatmak için *Türkistan Erenleri* ifadesi şöhret kazanmış ve Ahmed Yesevî *Pir-i Türkistan* payesiyle anılmıştır.⁷⁵

Ahmed Yesevî bugünün Türk dünyasında da halâ önemini korumaktadır. Nitekim “Altaylar’dan Volga boyu Türkleri’ne kadar, Kazaklar, Kırgızlar, Özbekler ve Türkmenler arasında *Pir-i Türkistan Ahmed-i Yesevî, Hoca Yesevî* ve *Ata Yesevî* olarak takdis edilmektedir. Günümüzde Ahmed Yesevî’nin türbesine yapılan ziyaretler Ahmed Yesevî’nin etkisinin devam ettiği coğrafyanın genişliğini açıkça ortaya koymaktadır. Doğu Türkistan’dan Tataristan’a Ahmed Yesevî’nin hatırasının izleri olarak çocuklara “Sultan Ahmed”, ‘Hoca Ahmed’, ‘Kul Ahmed’ isimlerinin verilmesi; Yesevî’nin türbesinin ziyarete gelenlerin Sibirya’dan Moğolistan’a çok geniş bir coğrafyaya tekabül etmesi⁷⁶ o coğrafyaların yaşadığı siyasi sosyokültürel bütün olumsuz şartlara rağmen *Pir-i Türkistan*’ın dini sosyokültürel hayat açısından tesirini açıkça ortaya koymaktadır.

Ahmet Yesevî ve Yesevîliğin Anadolu coğrafyasında etkisinin somut göstergelerinden birinin, bu coğrafya ve çevresinde son zamanlarda Alevî ismiyle nitelendirilen gerek Hacı Bektaş Tekkesine bağlı Bektaşî gerek Erdebil Sufiyân Süreğine bağlı Kızılbaş gerekse farklı geleneklere mensup müstakil ocaklar (ahilik ve Keçeci Baba gibi)⁷⁷ olduğu görülmektedir. Ahmed Yesevî ve Yesevîlik, Anadolu’da kendileri için Alevî nitelemesi kullanılan söz konusu gelenek mensubu ocak ve grupların, (söz gelimi Nusayrîlik gibi) Alevî ismi ile isimlendirilebilen diğer topluluk/gruplardan farklılığını ve kimlik olarak onlardan ayırt edilmelerine imkan veren en önemli özelliklerinin başında gelmektedir.⁷⁸

Başta Hacı Bektaş Veli olmak üzere Anadolu’daki pek çok ocağın bizzat isimlerini aldıkları Abdal Musa, Baba Mansur, Hacı Murad-ı Veli, Hamza Baba, Hasan Dede, Haydar Sultan, Hayrani, Hubyar Sultan, Keçeci Baba, Şeyh Çakır, Şeyh Hasan Onar, Teslim Abdal gibi pek çok ocak evliyâsının Ahmet Yesevî ile irtibatları nedeniyle ve bizzat kendisi tarafından Anadolu’da görevlendirildiğinin genel kabul görmesi; *dört kapı kırk makam* üzerinden oluşturulan âdâb ve erkânın Yesevîliğe (Ahmed Yesevî’nin *Fakrnâmesine*) dayanması;

⁷⁵ Kemal Eraslan, “Ahmed Yesevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/159-161.

⁷⁶ Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufîliğine Bakışlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 46, 51; Hayati Bice, “Günümüzde Yesevîlik ve Divan-ı Hikmet”, *Tematik Tasavvuf Toplantıları* (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2019), 31-32.

⁷⁷ Aksüt, *Aleviler*, 249-309.

⁷⁸ Üçer, “Ahmed Yesevî ve Yesevîliğin Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Gruplar Üzerindeki Etkisi”, 187.

Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplar arasında okunan deyiş/nefeslerin (şiir) Yesevî gelenekteki *hikmetler* ile bağlantısı ve *baba*, *abdâl*, *kırklar* gibi ortak kavramlar⁷⁹ söz konusu etkiyi gösteren bazı ana unsurlar olarak dikkat çekmektedir.

3. Tasavvufta Hikmet

Alevî nitelermeli geleneğin tasavvuf karakteri ve Yesevilik'le irtibatı hakkında yukarıda ortaya koyulan çerçeve dolayısıyla Alevî geleneğe mensup ocak ve gruplarda hikmet anlayışını ele alan çalışmanın bu bölümünde Tasavvuf ve Yesevilik'te hikmet konusuna genel bir bakış faydalı olacaktır.

İlham ve keşfe dayalı bilgiyi ve "gâib olan şeylerin ve ilahî sırların keşfi ile hakikate erme"⁸⁰ gibi hususları temel hareket noktası olarak kabul eden⁸¹ Tasavvuf alanında, "hikmet" kavramının bu ana yaklaşım çerçevesinde anlamlandırılacağı muhakkaktır. Yukarıda da işaret edildiği üzere Tasavvuf alanında hikmet genel olarak "ilâhî sırların ve gerçeklerin bilgisi, varlıkların var oluş amaçlarının kavranması, sebeplerle bunların sonuçları arasındaki ilişkilerde ilâhî iradenin rolünün keşfedilmesi"⁸² anlamlarında kullanılmıştır.

⁷⁹ Üçer, "Ahmed Yesevî ve Yesevilik'in Alevî Nitelermeli Gelenek ya da Gruplar Üzerindeki Etkisi", 181-186; Ali Rıza Özdemir, "Alevî-Bektaşî Yolunda Ahmet Yesevî'nin Yeri", *e-makâlât* 14/2 (2021), 1081-1102.

⁸⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "İlham", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/98; Süleyman Uludağ, "Keşf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2022), 25/315. Mevlânâ'nın Anadolu'ya geliş olgusunu bu çerçevede anlamlandırması hakkında bkz. Rifat Atay, "Peygamber Varisi Mevlana: İnsan Sevgisi Merkezli Çoğulcu Bir Okuma Denemesi", *Hz. Peygamber ve İnsan Sevgisi, I. Kutludoğum Sempozyumu Bildirileri, 21-22 Nisan 2007-Şanlıurfa* (Şanlıurfa: y.y.y., t.y.), 311.

⁸¹ Söz gelimi mutasavvıfların söz konusu temel hareket noktası çerçevesinde hadislere ve hadis ilime bakışları, kendilerine has bir hadis tarzı ortaya çıkmasına neden olmuş ve bu kapsamda tasavvuf alanında "rivayetlerde sened zikredilmemesi, hadislerin mâna, keşif, ilham ve rüya yoluyla rivayet edilmesi, kendi anlayışlarına göre te'vil edilmesi ve sırlı hadislerin varlığına inanılması" gibi bir tablo ortaya çıkmıştır. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Baskı, 2013), 430.

⁸² Mustafa Kara, "Hikmet/Tasavvuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/518.

Nitekim ilk dönemlerden itibaren bu konuda görüşler beyan edilip hikmet adını taşıyan eserlerin kaleme alındığı⁸³ Tasavvuf tarihinde hikmet “kalbin ilâhî sırlara vâkıf olması; hak olanı söylemek; keşf yoluyla ulaşılan tasavvufi bilgi; asıllarına uygun olarak eşyanın mahiyeti, nitelikleri, özellikleri, hükümleri, sebep-sonuç bağlantısı, varlıklar alanındaki sıkı düzenin sırrı hakkında bilgi sahibi olmak, bu bilginin gereğine göre hareket etmek gibi anlamlara tarif edilmiş; kategorik bir şekilde ele alınarak asıl olan hikmetin peygamberler ve velilere has bir ilim olduğu; zahir/rusûm ulema ve halkın bu tür hikmetten anlamayacağı dile getirilmiş; zaman zaman ârifler üstün görülse de hikmet ile marifet aynı anlamda kullanıp hikmet sahibi olanlar/hakimler ile ârifler aynı derece kabul edilip mertebeleri de genellikle peygamberlerden sonraki en yüksek derece olarak benimsenmiş; hikmetin amelle ve çabayla kazanılıp özenle korunan çok değerli bir gizli bilgi olduğu; bu bilgiyi elde etmek için çaba göstermek ve amel etmek gerektiği üzerinde durulmuş; hikmetin kaynağı olarak açlık, sükût etmek ve ihtiyaçtan fazla konuşmamak, dünyevî kaygılardan uzak kalmak gibi hasletler şart olarak zikredilmiş; bid’atçılarla düşüp kalkmanın hikmet sahibi olmayı engelleyeceği ifade edilmiş; hikmeti dinleyip kabul etmeyenin günahkâr, ona göre davranmayanın münafık olacağına inanılmıştır.”⁸⁴

4. Yesevîlik’te Hikmet

Yesevîlik’te hikmet konusunda öncelikle konunun odaklanması gereken yegâne noktanın Yesevî gelenekte Ahmed Yesevî ve Yesevî dervişleri tarafından söylenen şiirlerden müteşekkil “hikmet” geleneği olduğu aşikârdır. Zira hikmetlerinin büyük bir kısmının Ahmed Yesevî’nin dilinden ilahî ilham ile dökülmüş olduğu genel bir kabul

⁸³ Bu noktada *Risâle fi’l-hikme ve’t-tasavvuf* (Ebû Bekir el-Verrâk), *Risâle fi’l-hikme* (Zünnün el-Mısri), *el-Hikemü’l-A’âdiyye* (İbn Atâullah el-İskenderî), *Hikmetü’l-işrâk* (Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl), *Divân-ı Hikmet* (Ahmed Yesevî), *el-Hikemü’r-Rifâiyye* (Ahmed er-Rifâi) ve *Fusûsü’l-hikem* (İbnü’l-Arabî) adlı eserler yaygın bir şekilde örnek olarak zikredilmektedir. Kara, “Hikmet”, 519.

⁸⁴ Kara, “Hikmet”, 519; Ferhat Gökçe, *İslâm İrfan Geleneğinde Hadis Yorumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 48-58; Ömer Yılmaz - İhsan Koçak “Tasavvuf Klasiklerinde Hikmet Kavramı”, *Disiplinler Açısından Hikmet Kavramı*, ed. Ferhat Gökçe ve Halil İbrahim Doğan (Ankara: Astana Yayınları, 2023), 151-186; Ahmet Yıldırım, “Tasavvufta Hikmet İrfân İlişkisi”, *Disiplinler Açısından Hikmet Kavramı*, ed. Ferhat Gökçe ve Halil İbrahim Doğan (Ankara: Astana Yayınları, 2023), 187-205.

olarak benimsenmiştir.⁸⁵ Kendisi iyi derecede Farsça bildiği halde “Ahmet Yesevî'nin tarikatını, süluk adabını Arapça ve Farsça bilmeyen Türk dervişlerine anlatmak için Türk halk edebiyatından alınmış şekillerle hece vezninde söylediği bu şiirler, daha sonra Türkistan edebiyatı ürünü diğer şiirlerden ayırt edici özgün bir isim olarak ‘hikmet’ adı ile tanınıp ‘Divân-ı Hikmet’ adı verilen kitaplarda bir araya getirilmiştir.”⁸⁶

Hikmetlerin muhtevası ile şekil ve dil yapısı, Ahmed Yesevî'nin yetiştiği çevreyi, hayatı ve şahsiyetini, gayesi ile hitap ettiği zümrenin sosyal ve kültürel yapısını büyük oranda ortaya koymaktadır. Bir Türk mutasavvıfı olarak Ahmed Yesevî'nin İslâmiyet'in esaslarını ve tasavvufun inceliklerini, sade bir dille herkesin anlayacağı bir tarzda ifade edip yorumlayışı, hikmet tarzını doğurmuş ve Ahmed Yesevî'yi takip eden Yesevî dervişleri aracılığıyla bu tarz gelenek halini almıştır.⁸⁷

Ahmed Yesevî'nin elde mevcut hikmetlerinden hareketle söz konusu hikmetlerin gayesinin, “İslâm dinine henüz yeni girmiş veya bu dini daha kabul etmemiş Türkler'e İslâmiyet'in esaslarını, şeriat ahkâmını ve Ehl-i Sünnet akidesini öğretmek, Yeseviyye tarikatı müridlerine tasavvufun inceliklerini, tarikatın âdâb ve erkânını telkin etmek olduğu, dolayısıyla hikmetlerin muhtevasının İslâmiyet, Türkistan'daki tasavvuf, Yesevîliğe ait âdetler ve erkândan oluştuğu; ayrıca bazı hikmetlerde amelî ahlâk ve sosyal aksaklıklar üzerinde durulduğuna”⁸⁸ işaret edilmektedir. Nitekim *Hikmet*lerde işlenen, dervişliğin faziletlerine dair methiyeler, sonunda dînî-ahlakî neticeler çıkarılmış meşhur İslâm menkıbeleri, Hz. Peygamber'e⁸⁹ ve büyük

⁸⁵ Hayati Bice, “Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî'nin Hayatı, Eseri ve Etkileri”, *Türk Dünyası Kültürel Değerleri Uluslararası Sempozyumu, 4-8 Kasım 2013 Eskişehir, Bildiri Kitabı* (Eskişehir: 2014), 460.

⁸⁶ Kemal Eraslan, *Ahmed-i Yesevî Divân-ı Hikmet Seçmeler* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), 27; Hayati Bice “Giriş”, *Divân-ı Hikmetten Seçmeler*, haz. Hayati Bice (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2019), 17-18. Ayrıca bkz. Kemal Eraslan, “Divân-ı Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/429; Begali Kasimov, “Taşkent Şarkiyat Fondunda Ahmet Yesevi Kitapları”, *Milletlerarası Ahmet Yesevi Sempozyumu Bildirileri (26-27 Eylül 1991, Ankara)* (Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 55-60.

⁸⁷ Eraslan, “Divân-ı Hikmet”, 429.

⁸⁸ Eraslan, “Divân-ı Hikmet”, 429.

⁸⁹ Hoca Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinde Hz. Muhammed (s.a.v) tasavvuru, sevgisi, hadislere ve sünnete yaklaşım konularında bkz. Ahmet Yıldırım, *Hoca Ahmed Yesevî'nin Hadis Kültürü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 100-2013.

İslâm mutasavvıflarına ait parçalar, dünya halinden şikâyet ve kıyamet gününün yaklaştığını ihtar maksadıyla yazılmış zâhidâne şikâyetler, cennet ve özellikle cehennem hallerini anlatan destanlar söz konusu muhtevayı açıkça göstermektedir.⁹⁰

Türk edebiyatında tasavvufi şiir geleneğinin erken dönem ve ilk örneklerinden olan hikmetler, ilk dönemlerden günümüze makam ile söylenegelmiş, bu durum tasavvufi irşatta önemli bir işlev görmüş; bunun yanı sıra geniş bir çevreye yayılan, yayıldıkları bölgelerde ezberlenen ve yazıya geçirilen hikmetler çok geniş bir coğrafyanın dinî sosyokültürel hayatında önemli roller üstlenmiştir.⁹¹ Doğu Türkistan'da bugün dahi hikmetleri ezbere okuyan Yesevî Han'ların varlığı fazla söze hacet bırakmamaktadır.⁹²

Ahmed Yesevî'nin "hikmet felsefesi, suretlerin ötesindeki manayı öğretmeyi esas almıştır. Varlığı gerçek manada bilmek, onun mahiyetini ve varlık sebebini bilmekle mümkündür. Dolayısıyla "niçin?" sorusuna cevap bulma işlevi gören hikmet, inancın ve amellerin metafizik ve ruhanî boyutunu; yapılanların anlam ve amacını ortaya koymaktadır. Neden yahut niçin sorusunu cevaplamadan yapılan hiçbir eylemin anlamlı hale gelmesi mümkün değildir. Hükümler, kurallar, emir ve yasaklar, varlık sebebini hükmün ötesindeki hikmetten almaktadır. Hoca Ahmed Yesevî de zaman ile mekânı, insan ile evreni metafizik bir bütünlük içinde ele alan zahir ile batının, mana ile suretin, hüküm ile hikmetin ancak doğru bir ontolojik ve epistemik çerçevede ele alındığı zaman insanı hakikate ve kurtuluşa ulaştırabileceğini söylemiştir."⁹³ İlim, irfan ve amelin yanı sıra aşk, sevgi ve merhamet üzerinde önemle duran Ahmed Yesevî, tasavvufun üç yolu olan mehafet, muhabbet ve marifeti bir bütün olarak görmüş; mehafet yani Allah korkusunu, imanın başlangıcı olarak saymış; aşk-ı ilahînin tezahür ve tecellilerinden ibaret olan muhabbet, sevgi ve aşk olmadan imanın kamil olmayacağını "Aşksızların imanı yok ey dostlar..."⁹⁴ ifadeleriyle dile getirmiştir.⁹⁵

⁹⁰ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 13-14, 104-106; Eraslan, *Ahmed-i Yesevî Divân-ı Hikmet Seçmeler*, 33-34.

⁹¹ Eraslan, "Divân-ı Hikmet", 429; Bice "Giriş", 17-21.

⁹² Bice "Giriş", 18.

⁹³ Kalın, "Hoca Ahmed Yesevî, Hüküm ve Hikmet", 2-11.

⁹⁴ Eraslan, *Ahmed-i Yesevî Divân-ı Hikmet Seçmeler*, 84; Hoca Ahmed Yesevî, *Divân-ı Hikmetten Seçmeler*, haz. Hayati Bice (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2019), 135.

⁹⁵ Kalın, "Hoca Ahmed Yesevî, Hüküm ve Hikmet", 8.

Bu araştırma kapsamında gerek tasavvuftaki gerek Yesevîlik'teki çerçevenin görülüp Alevî geleneğe mensup ocaklardaki haliyle karşılaştırarak benzerliklerin ortaya konulması adına Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinde doğrudan "hikmet" kelimesinin geçtiği *hikmetlerden* bazı örnekleri yine araştırmamızı teyit edecek bir şekilde tasnif edilen konulara göre yer vermek faydalı olacaktır. Ana çerçevesi Yüce Kitabımız Kur'an-ı Kerim'de geçen "hikmet" kavramı ile uyumlu olduğu görülen Yesevî gelenekteki hikmet anlayışı kapsamında; Allah'ın kâinatı yaratmasının bir hikmet olduğu, hikmetlerin ilham kaynaklı söylendiği ve Kur'an ve hadislere dayandığı,⁹⁶ hikmetin marifet ve hakikat makamına ait olduğu, gerek kâinattaki hikmetleri gerek bunları açıklayan Yesevî hikmetlerini anlamak için tasavvuf yoluna intisap etmek gerektiği hususlarındaki bazı örnekler konumuzun daha net ortaya konulmasına katkı sağlamaktadır:

4.1. Allah'ın Yaratması Hikmetledir

"Hikmet ile o yokluktan var eyledi / On sekiz bin cümle âlem hayrandır / "Kalu bela" diyen kullar pay aldı / Sükût eden kulların dini virandır"⁹⁷

4.2. Hikmetler İlham Kaynaklıdır

"Bismillah deyip beyan ederek hikmet söyleyip / Talep edenlere inci, cevher saçtım ben işte / Riyazeti sıkı çekip, kanlar yutup / "İkinci defter" in sözlerini açtım ben işte"⁹⁸

"Sekizimde sekiz yandan yol açıldı / "Hikmet söyle!" diye başıma nur saçıldı/ Allah'a hamdolsun, pir-i kâmil mey içirdi / O nedenle altmış üçte girdim yere"⁹⁹

"Otuz dörtte âlim olup arif oldum; "Hikmet söyle!" dedi Rabb'im, söyler oldum; Kırklar ile şarap içtim, yoldaş oldum; İç ve dışım Hak nuruyla doldu dostlar"¹⁰⁰

⁹⁶ Ömer Faruk Teber, "Bektaşî Geleneğinde Kur'an ve Sünnet Merkezli Değerler", *Uluslararası Sempozyum İnsani Değerlerin Yeniden İnşası 19-21 Haziran 2014 Erzurum -Tebliğler-* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2015), 3/141-149.

⁹⁷ *Divân-ı Hikmetten Seçmeler*, 95.

⁹⁸ *Divân-ı Hikmetten Seçmeler*, 31.

⁹⁹ *Divân-ı Hikmetten Seçmeler*, 40.

¹⁰⁰ *Divân-ı Hikmetten Seçmeler*, 48.

“Ya İlah’ım, hamdın ile hikmet söyledim / Zatı ulu Rabb’im, sığınıp geldim sana / Tövbe kılıp günahımdan korkup döndüm / Zatı ulu Rabb’im, sığınıp geldim sana”¹⁰¹

4.3. Hikmetler Kur’an ve Hadisin Açıklamasıdır

“Benim hikmetlerim hadis hazinesidir / Kişi pay götürmese bil habistir

Benim hikmetlerim Sübhan’ın fermanı / Okuyup bilsen hepsi Kur’an’ın anlamı”¹⁰²

“Allah’ım sözünden çıkan bu hikmet / İştene yağar rahmet yağmuru”¹⁰³

4.4. Hikmet Marifet ve Hakikat Makamının Konusudur

“Rivayettir şeriat, hikmettir hakikat / Mücevherdir tarikat, âşıklara münasip / Alem halkı yığıldı, Mansur deyip feryat eyledi / Mansur’un dostları kaldı orada ağlaşıp”¹⁰⁴

“Kul Hoca Ahmet bu hikmeti kime söyledin / Arifim diye ahaliye okuyup yaydın / Tesir eylemez âlimlere söylediğin öğüdün / Arif o kişidir beden ülkesini viran eyler”¹⁰⁵

4.5. Gerek Hikmeti Gerek Hikmetleri Kavrayabilmek İçin Tasavvufa Yoluna Girmek Gereklidir

“Mümin değil, hikmet işitip ağlamıyor / Erenlerin söylediği sözü dinlemiyor / Ayet ile hadis, Kur’an’ı anlamıyor / Bu rivayeti arş üstünde gördüm ben işte”¹⁰⁶

“Hangi talip hikmetimi tutsa aziz / Nereye ulaşırsa başı aziz / sözü leziz, Yahşi sözü anlayamaz her terbiyesiz / O sebepten arifi izleyip yürüdüm ben işte”¹⁰⁷

“Cahillere değil sözüm, dolu hikmet / İnsanım deyip belini bağlar, hani himmet? / Dünya için birbirine eylemez şefkat / Zalimlere esir olup öldüm ben işte”¹⁰⁸

¹⁰¹ *Divân-ı Hikmetten Seçmeler*, 50.

¹⁰² *Divân-ı Hikmetten Seçmeler*, 236.

¹⁰³ *Divân-ı Hikmetten Seçmeler*, 241.

¹⁰⁴ *Divân-ı Hikmetten Seçmeler*, 105.

¹⁰⁵ *Divân-ı Hikmetten Seçmeler*, 191.

¹⁰⁶ *Divân-ı Hikmetten Seçmeler*, 43.

¹⁰⁷ *Divân-ı Hikmetten Seçmeler*, 67.

¹⁰⁸ *Divân-ı Hikmetten Seçmeler*, 77.

“Kul Hoca Ahmet, bu hikmeti nasıl söyledin? / Bir harfini bilmeden özünü halka duyurdun / Doğru yollardan batıl yola çıksa yandın / Korku-tehdit içre nasıl etmek gerek?”¹⁰⁹

“Hikmet iştirip ağlamayan âdem değil / Gönlü katı, gözü onun nemli değil / Kuşkusuz bilin, dini onun sağlam değil / Kan ağla, gözünün yaşını deva kılsın”¹¹⁰

“Hikmet okuyup ihlas kılıp yola giren / İyilerin izini izleyip dua alan / Heveskârlar âşığım deyip yolda kalan / Dergâhında Rabb'im kabul kılar mı ki?”¹¹¹

“Kul Hoca Ahmet inci gibi hikmet söyledi / Erenlere hizmet eyleyip nazar buldu / Doksan dokuz bin hikmet deyip destan eyledi / Destan eyleyip cennet bahçesi içine yürümek için”¹¹²

“Ey âşık, gece gündüz Hakk'ı ara / Zahir yürüyüp batımında arşı gözle / Hikmet okuyup ayet hadis sözünü söyle / Hazan benzeri kızıl yüzü solmaz olur”¹¹³

“Sırrı ile söylerler, dile hikmet dizerler / Aşk ile can gezerler rengi sarı dervişler”¹¹⁴

“Hikmetimden nasip alan göze sürsün / İhlas ile göze sürüp cemal görsün / Şartı odur riyazete boyun sunsun / Canlar geçip sevgiliyi gördüm ben işte”¹¹⁵

“Kul Hoca Ahmet erenlerini yâd eyleyip / Hikmet söyleyip iş bu sözü kıldı beyan / Dinleyiniz iş bu sözü bütün dostlar / Yalan sözü cemaate yaymaz olur”¹¹⁶

5. Alevî Gelenekte Hikmet

Alevî nitelemeli geleneğe mensup ocaklarda hikmet anlayışını ortaya koymaya çalışan bu araştırmada konuyu, Tasavvuf ve Yesevîlik'te hikmet anlayışı hususunda yukarıda yer verilen genel çerçevede doğrultusunda gelenek mensupları tarafından söylenen deyiş/nefesler bağlamında ele almak yerinde olacaktır. Ocak mensubu diğer bir deyişle ocakzâde pîr, mürşid ya da ozanlar tarafından özellikle tasavvuf ve tarikat hayatına dair konular hakkında dile getirilen

¹⁰⁹ *Divân-ı Hikmetten Seçmeler*, 108.

¹¹⁰ *Divân-ı Hikmetten Seçmeler*, 119.

¹¹¹ *Divân-ı Hikmetten Seçmeler*, 130.

¹¹² *Divân-ı Hikmetten Seçmeler*, 134.

¹¹³ *Divân-ı Hikmetten Seçmeler*, 147.

¹¹⁴ *Divân-ı Hikmetten Seçmeler*, 154.

¹¹⁵ *Divân-ı Hikmetten Seçmeler*, 158.

¹¹⁶ *Divân-ı Hikmetten Seçmeler*, 178.

hususları ortaya koyan şiirler geleneğe “ayet, deme, deyiş, nefes, nuktuk vb.” olarak isimlendirilmektedir.¹¹⁷ Bu isimlendirme hususunda birkaç noktaya işaret etmekte fayda vardır:

Birincisi aynı şeyin farklı şekilde isimlendirilmesinde temel neden Alevî ismi altında değerlendirilen gelenek mensubu toplulukların farklı ocaklara mensup olmasıdır. Nitekim nefes isimlendirmesinin daha çok Bektaşî geleneğe mensup ocaklarda; deme ve deyiş adlandırmasının ise Erdebil Sûfiyân Süreği (Kızılbaş) geleneğe mensup ocaklarda kullanıldığı bilinmektedir.¹¹⁸ Bu durumun ise söz konusu ocakların Anadolu ve civar coğrafyasında yerleşik hayata geçiş süreç ve olguları, yerleştikleri bölgeler, siyasi otorite ile ilişkileri (Osmanlı, Safevî), ocakların merkezi tekkeler ve birbirleriyle ilişkileri, yerleşip yaşadıkları bölgelerde dinî sosyokültürel hayat bağlamındaki yerleşik kabuller gibi farklı etkenlere bağlı olduğunda şüphe yoktur. Nitekim Hacı Bektaş Tekkesi etrafında teşkilatlanan Anadolu ve civar coğrafyasındaki Bektâşî Tekkelerinin özellikle Osmanlı Devleti ile olan ilişkileri ve daha çok şehirlerde teşkilatlanmasının Bektaşî geleneğinin dilini, kurumsal yapısını, hatta cem erkânı esnasında kullanılan müzik aletlerinin durumunu dahi şekillendirdiği hususu son derece önemlidir.¹¹⁹

¹¹⁷ İsmail Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 1/ 24; Yusuf Ziya Yörükân, *Alevi-Bektaşî ve Tahtacı Nefesleri*, der. Turhan Yörükân, erişim: 16 Ekim 2019. https://www.otuken.com.tr/u/otuken/docs/alevi-bektasi-tahtaci_nefesleri.pdf, 5-11; Ahmet Taşğın, “Ayetten Nefese: Alevi-Bektaşî Edebiyatının Dönüşümü”, *Alevi-Bektaşî Edebiyat Sempozyumu Yol* 18, 31-32.

¹¹⁸ Söz gelimi Yörükân’ın çalışmasında yer verilen şiir/metinlerin kimine nefes kimine deyiş denmesi; nefes ismi verilen metinler hakkındaki bibliyografik bilgilerde bunların Bektaşî olduklarının belirtilmesi işaret edilen bu durumu tekit etmektedir. Yörükân, *Alevi-Bektaşî ve Tahtacı Nefesleri*, 5-11; Nuri Özcan, “Bektaşî Müsikisi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/371; Melih Duygulu, “Deyiş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/263; Süleyman Uludağ, “Nefes”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/522.

¹¹⁹ Üçer, “Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi”, 385-386. Şehirlerde icra edilen Bektaşî âyinlerinde saz veya kopuzun yanında kudüm, tambur, çalpala gibi aletlerin de kullanılması bu konuya güzel bir örnektir. Şehirlerde icra edilen Bektaşî âyinlerinde saz veya kopuzun yanında kudüm, tambur, çalpala gibi aletlerin de kullanılması bu konuya güzel bir örnektir. Abdülkadir Sezgin, *Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektaşilik* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 89.

İkincisi konumuzu daha da yakından ilgilendiren söz konusu şiirlere/metinlere ayet denilmesi hususudur. Zira söz konusu şiirlere/metinlere ayet denilmesinin sebeplerinden biri, gelenek mensuplarınca bunların *ilham ile söylenmiş olduklarının* kabul edilmesidir. Bu konuda özellikle erkân içinde/cem âyinlerinde bağlama ya da diğer sazlar eşliğinde okunarak cemlerin gerçekleştirildiği bu şiir metinlerinin (deyişler/nefesler) “*ayet*” olarak adlandırılmasında farklı yaklaşımların sergilendiği görülmektedir. “Bunlardan ilkinde göre, söz konusu deyişler Kur’an’daki konulardan bahsetmiş olmaları, Kur’an’dan esinlenerek söylenmeleri ya da bunların her birinin bir çeşit Kur’an tefsiri olması sebebiyle’ bu şekilde isimlendirilmektedir. İkincisine göre ise, bu deyişlerin ‘ayet’ olarak isimlendirilmesi, ‘bunların doğrudan Allah’ın ilhamı ile olması dolayısıyladır.’ İlham ile söylendikleri için, Allah’ın ayetlerle gerçekleştirmek istediği murad deyişlerle de sağlanmaktadır.”¹²⁰

Tasavvuftaki *dört kapı kırk makam* ilkesini benimseyen Alevî nitelemeli gelenekte, tasavvuftaki “bu prensibin gereklerini yerine getiren herkesin velâyet payesini alabileceği” şeklindeki genel görüşten farklı olarak, meselenin sadece Ehl-i Beyt ruhu taşıyan kişilere hasredilmesi, bunların tasavvuf anlayışları ve tarikat hayatı uygulamalarının yukarıda işaret edildiği üzere “bir nevi boy, soy, aşiret hayatına göre şekillenen sosyal hayatlarına göre oluşturdukları” hususu ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Alevî gelenekteki bu anlayışa göre, ilham ve keşfe muhatap olabilmek için öncelikle Ehl-i Beyt ruhu taşımış olmak gerekmektedir. Bu da ancak söz konusu ruhun taşıyıcısı olan On İki İmam’ın soyundan gelmekle mümkündür. Her bir ocakzâdenin On İki İmam özellikle de Hz. Hüseyin’in soyundan gelip “*seyyid*” oldukları şeklindeki genel kabul, ilham ve keşf anlayışı ve deyişlerle ilgili çizilen çerçeveyi teyit etmektedir. Nitekim Dedelerin sözleri, duaları, gülbanklar ya da ozanların deyişlerinde -gelenekte Ehl-i Beyt soyundan oldukları kabul edilen mürşid, pîr ya da ozanların özellikle isimleri geçtiğinde- önce sağ elin göğse götürülüp sonra yine sağ el işaret parmağının ağza götürülerek hafifçe öpülmesi suretiyle yapılan niyaz da, bir taraftan söylenenlerin gerçek olduğunu diğer taraftan bunların iham ve keşf ile söylendiklerini “kabul ve tasdik” anlamını taşımaktadır.¹²¹

¹²⁰ Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, 30-31.

¹²¹ Üçer, *Geleneksel Alevîlik*, 259, 354.

Deyiş/ nefeslerin Yesevî gelenekteki hikmetler ile şekil olarak benzerliğinin¹²² yanı sıra İslamiyet'in esaslarını daha çok tasavvuf ve tarikat hayatı bağlamında ele almaları nedeniyle muhteva olarak da birbirine benzeşeceği muhakkaktır.¹²³ Bununla birlikte deyiş/ nefeslerde başta Allah Teâlâ'nın varlığı, birliği, eşsizliği, sıfatları, Esmâü'l-Hüsna, tecellisi, lütfu, vahyi, ilhamı vb.; meleklerle iman gereği melekler ve görevleri vb.; kitaplara iman gereği, kutsal kitaplar, Kur'an, Kur'an'a iman etmenin ve uymanın gereği, bazı Kur'an sureleri ve ayetlerinin faziletleri, yedullah ayeti gibi tasavvuf tarihinde çokça kullanılan ayetler vb.; peygamberlere iman gereği, bazı peygamberler ve hasletleri, Hz. Muhammed Mustafa'nın son peygamber olduğu, gül ile remz edilmesi, kendisinin bazı hasletleri, miracının hak oluşu, şefaahat sahibi olması vb.; ahiretin varlığı, iman etmenin gereği, ecel, kabir, mahşer, arasat, mizan, sırat, cennet ve cehennem vb.; kader ve kazaya iman, ezelde yazılan yazı, alın yazısı, rızık, nasip, takdir, tedbir gibi iman esaslarını ilgilendiren pek çok konunun yanı sıra Hakk, Muhammed, Ali anlayışı, velâyet, Ehl-i Beyt kabulleri, Hz. Fatıma, Hz. Ali, Hz. Hüseyin başta olmak üzere On İki İmam, tevellâ ve teberrâ gibi temel kabuller; namaz (farz, sünnet ve vacip namazlar), oruç (Muharrem ve matem), hac (Kabe ve gönül hacı), kurban gibi ibadetler; dört kapı kırk makam, niyaz, eline, diline, beline sahip olma ana ilkesiyle beraber dört kapı kırk makamda da yer verilen pek çok ahlaki ilke ile birlikte yürütülmesi gereken zikir (tevhid) niyaza, çerağ uyarımadan sakka hizmetine pek çok âdâb ve erkân; muhasiplik, dedelik (mürşid, pîr), dergâh gibi kurumsal yapılar ile şeriat, tarikat, marifet, hakikat, zikir, ikrâr, muhabbet, tevbe-istiğfar, insan-ı kâmil, küntü kenz sırrı, elest bezmi, levlâke sırrı, men arefe sırrı, ilm-i ledün, didâr/cemâl görmek, ikrâr, on sekiz bin alem gibi tasavvuf kavramları ve kabullerinin yer aldığı bir muhteva söz konusudur.¹²⁴

¹²² Özdemir, "Alevi-Bektaşî Yolunda Ahmet Yesevî'nin Yeri", 1089-1093.

¹²³ Tasavvuf ve tarikat hayatının bazı dört kapı kırk makam gibi esasları ve zikir, fikir, sabır, şükür gibi bazı kavram ve ilkeleri hakkındaki benzerliklerle ilgili olarak bkz. Necdet Kurt, "Alevî Deyişlerindeki Yesevî Öğretileri ve Hikmetleri" *Alevîlik Araştırmaları Dergisi* 12 (2016), 302-309.

¹²⁴ Üçer, *Alevî Ocakları ve Grupları*, 215-414.

Bu çalışmada farklı ocak mensupları tarafından söylenen deyiş/nefeslerde doğrudan hikmet kelimesinin geçtiği ifadelerden hareketle konu bazlı bir tasnif yapılarak bir çerçeve ortaya koymaya gayret edilecektir.¹²⁵

5.1. Kâinâtın ve İnsanın Yaratılışında Allah'ın Hikmeti, Bunun Farkına Varma Sorumluluğu ve Bunun Tasavvuf Yolu ile Kavranacağı

“Cümle alem zat imiş / Derya-yı hikmet imiş / Hakk- ıla vuslat imiş / La ilahe illallah” (Kaygusuz Abdal)¹²⁶

“Kirpiğin kaşınla zülfündür yedi / Yer yedi vü gök yedi sende yedi / Ne sebebden haftanın adı yedi / Bunda hikmet var durur Mushaf yedi” (Seyyid Nesimi)¹²⁷

“Mazhar- 1 Hak kendedür ol ayn- 1 zat / Bakasın öz hikmetidür her taraf” (Kalender Çelebi)¹²⁸

“Hakk'ın hikmetine hışmına bakıp / Daim esiriyip coş deli gönül / Kemâl ehli ile aşına çıkıp / Sakın böyle gezme boş deli gönül” (Aşıkî)¹²⁹

“İlhami halini düşün bir söyle / Dünyaya gelmekten maksat ne böyle / Hakk'ın hikmetine çok şükür eyle / İhmale düşüp de az etme gönül” (İlhamî)¹³⁰

“Aşk ile Feyziya metheder bir can / Gözleri mahmur afet-i devran / Bir peri suretli değildir insan / Böyle bir hikmet-i Rahmana yandım” (Feyzullah Çelebi)¹³¹

“Her bir şeye kudretin var / Akla sığmaz hikmetin var / Yetmiş iki milletin var / Sen Hallak-ı Künfekânsın” (Harabî)¹³²

¹²⁵ Bu çalışmaya esas olan veriler için şiir antolojilerini tarayarak yardımlarını esirgemeyen Kıymetli Öğrencilerim Büşra Koçak, Hatice Arıcı, Kamer Nur Alagözoğlu, Sevinç Tamaç, Efe Mücahit Çıtak, Feyza Nur Özel, Mesude Nur Çolakeroğlu, Zeynep Özata ve Oğuzhan Fatih Ağlamaz'a çok teşekkür ediyorum.

¹²⁶ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 1/226.

¹²⁷ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 1/394.

¹²⁸ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 2/30.

¹²⁹ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/67.

¹³⁰ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/309.

¹³¹ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/382.

¹³² Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/529.

“Hikmet-i Yazdan’a karışmak muhal / Bazı nisa eyler bazı da rical / Bu kaçınıcı kemâl kaçınıcı zeval / Bir Mansur’um kaç dar oldu kim bilir?” (Aşık Gufrani)¹³³

5.2. Kâinâtın Düzenindeki Sebep-Sonuç İlişkisi

“Ne hikmet ki doğdu bedir içinde / Görünür mahi hilal Allah Allah”¹³⁴

5.3. Peygamberliğin ve Mucizelerin İlahî Bir Hikmet Olduğu

“İsinin aslın bilen Meryem’dedir / Hem Süleyman hikmeti Hatem’dedir / On sekiz bin alemin sırrın bilen / Ve lekad kerrame beni Adem’dedir” (Seyyid Nesimi)¹³⁵

“Akla fikre sığmaz hikmeti Settar / Hak dostun bilmedi Nemrudu ayyar / Halil İbrahim’e gülzar oldu nar / Hak böyle buyurdu emr ü fermanı” (Mir’ari)¹³⁶

“Yusuf gibi Mısır elinde bir zaman / Cah içinde halim oldu pek yaman / Çok hikmet geçirdi bu çarhı devran / Cümlenin üstüne sultan olansın” (Esiri Baba)¹³⁷

“Cihan ehline ta esrar-ı ilmün kalmaya mahfi / Kılupdur hikmetün küffar içinde enbiya peyda” (Fuzûlî)¹³⁸

5.4. Lafızların Arkasındaki Mananın Esas Olduğu

“Bir teselli bâbına muhtaçlığım var müşkülüm / Halleder bir lafzı mana yok ne bilmem hikmeti” (Everekli Seyranî)¹³⁹

5.5. Dünyanın Sonlu Olmasının Hikmetinin Ariflerce Bilineceği

“Beyhude işlerin terkeyle mutlak / Küllü men aleyha fan dedi Hak / Cihan baki değil hikmetine bak / Bu bir söz arife bahane yeter” (Türabi)¹⁴⁰

¹³³ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/610.

¹³⁴ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/56.

¹³⁵ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 1/382.

¹³⁶ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/351.

¹³⁷ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/476.

¹³⁸ Hasibe Mazıoğlu, *Fuzûlî ve Türkçe Divanı’ndan Seçmeler* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 62.

¹³⁹ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/119.

¹⁴⁰ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/162.

5.6. Bazı Olumsuzlukların İbret İçin Allah'ın Hikmetiyle Gerçekleştiği

“Şeyhin şenaati buldu iştihar / Hale geldi agâh oldu sıgar u kibar / Oldu ta vasılı sem'i şehriyar / Ne lütfetti gör hikmeti Mennani” (Hatifi)¹⁴¹

“Cemâli gözüme görünür gurbet / Erenlerden olsun mühibbe himmet / Ben giderim sen ağlarsın ne hikmet / Kıyamete kadar unutmam Sıtkı” (Cemâlettin Çelebi)¹⁴²

5.7. Vahdet-i Vücut, Tecellî vb. Bazı Tasavvufî Telakkiler

“Ademdedir külli hal / İlm ü hikmet güft il kal / Adem katında alem / Dane- i haşhaş” değil (Kaygusuz Abdal)¹⁴³

“Ömrüm ahir oldu gurbette mevlâ / Ruhuma verdiğin himmete şükür / Kuşe-i hanlarda bi-kesim amma / Tecelli babında hikmete şükür” (Gerdeli Figani)¹⁴⁴

“Hak arzu etti yere göğe emanet / Tahammül edemedi eşya tamam / İnsan kabul etti gördü çok hikmet / Ol Hallâk u cihan kula gizlendi” (Fedâyi Baba)¹⁴⁵

5.8. Hz. Ali'nin ve Evliyânın Hikmetin Sırrını Bildiği Kabulü

“İlim-i hikmet sırr-ı vahdet noktadır dedi selef / Noktadır nur-i hakikat mir-i taht-ı Men aref / Taht-ı bada noktayım dedi Ali Şah-ı Necef / Ba-i Bismillah-i Rahman Şah-ı Merdan noktadır” (Kasımı)¹⁴⁶

“Cemâlin isterim cennet içinde / Ricamız kabul et rahmet içinde / Yedi derya ilm-i hikmet içinde / İledüp bizi bir sözden ya Ali”

Noksani yanuptur aşkın narına / İntizar var ire Hakk didarına / Aşıkların sadıkların nuruna / Yetiştir yakında tezden ya Ali” (Noksani)¹⁴⁷

¹⁴¹ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/200.

¹⁴² Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/541.

¹⁴³ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 1/228.

¹⁴⁴ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/100.

¹⁴⁵ Abdullah Çelebi, *Amasyalı Fedâyî Baba Divanı* (İstanbul: Can Yayınları, 1991), 252. Bu deyişin “Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, korktular. Onu insan yükledi. Doğrusu o çok zalim, çok cahildir.” meâlindeki Ahzâb suresinin 72. ayet-i kerimeyle ilgili olduğu hakkında bkz. Cafer Özdemir, “Hak Âşığı Amasyalı Fedâî Baba ve Tasavvuf Kültürü”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 83 (2017), 144.

¹⁴⁶ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 3/66.

¹⁴⁷ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 3/243.

“Uzleti Baba kaloldu, hikmeti sır ile doldu / Azbî nasihatle buldu, Hacı Bektaş meydanında” (Uzleti Baba)¹⁴⁸

“Kendi bilir ismi bin bir okunur Rabb-ı Celil / Kimse bilmez sırr-ı hikmet lâ fetâ illâ Ali” (Şem’î)¹⁴⁹

“Ali’dir Şah Taki vü bâ Naki hem / Ali’dir hikmeti var evliyanın” (Bosnavi)¹⁵⁰

“Ali Yasin vel Kur’an kitab-ı natık-ı hikmet / Ali’dir suhuf-i İbrahim Ali’dir dört kalamullah” (Ecri)¹⁵¹

“Sen Ali sırrısın hikmetin yete / Fatıma kızındır Muhammed Ata / Anları ayırmak gene bir hata / Medet pîrim imdat eyle talibe” (Kul Himmet)¹⁵²

5.9. Hikmeti Allah’ın Vereceği, Tasavvuf Yoluyla Elde Edileceği ve Bunun İçin Gerekli Çabayı Göstermek Gerekliği

“Senden sana varır yolum / Senden seni söyler dilim / İlle sana ermez elim / Ne hikmettir şaştım buna” (Yunus Emre)¹⁵³

“Bu ah ile bu zar ile / Bu hikmeti kim ne bile / Bilse dahi gelmez dile / Tuttum yüzüm senden yana” (Yunus Emre)¹⁵⁴

“Hamza’yı Kaftan aşırın / Elin ayağın şaşırın / Çokları tahttan düşüren / Hikmet ıssı sultan benim” (Yunus Emre)¹⁵⁵

“Oldur bana benden yakın / Hikmet bilen buldu / Hakkın okuyup hikmetin ilmin / Lokman olayım bir zaman” (Yunus Emre)¹⁵⁶

“Er didüğün kuşıdı hikmeti okuşıdı / İki cihan arifi bundan ibaret” (Said Emre)¹⁵⁷

“Elifi tac-ı dal olmuş başında nur-i Yekta’dan / Beyan-ı sırr-ı hikmettir eder tefhim kamu dana” (Sadık Abdal)¹⁵⁸

¹⁴⁸ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 3/269.

¹⁴⁹ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/135.

¹⁵⁰ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/219.

¹⁵¹ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/255.

¹⁵² İbrahim Arslanoğlu, *Kul Himmet* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 9.

¹⁵³ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 1/96.

¹⁵⁴ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 1/96.

¹⁵⁵ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 1/109.

¹⁵⁶ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 1/115.

¹⁵⁷ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 1/195.

¹⁵⁸ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 1/407.

“Bu ilm- i hikmeti bilenler vardır / Bilmeyen beyhude bundan ne alır / Benim gibi şaşkın adam ne olur / İnciyi, mercanı düzdüren vardır

İnci, mercan, lülü, güher takınır / Kıymetin bilenler alır, şavkını / Hakikatta bin bir kelam okunur / Bu ilm- i hikmeti yazdıran vardır”¹⁵⁹ (Pir Sultan Abdal)

“Kısmet verip çevre çevre yeldirdi / Bilmediğim hikmetlere daldırdı / Çekip ayrılığın okun doldurdu / Ya eceldir, ya didardır, ya nasip

“Pir Sultan Abdal' im der ki vardığım / Ulu dergahıdır yüzler sürdüğüm / Bilmediğim hikmetleri bildiğim / Ya eceldir, ya didardır, ya nasip (/Pir Sultan Abdal)¹⁶⁰

“Yedi derya hikmetinden / Behre olan anlamaz / İlm-ü ledün manasını / Ahmak olan anlamaz” (Virani Abdal)¹⁶¹

“Gece gündüz aşık olup isteyen / İstedığın sende görebilürsen / Hakkın hikmetine bir nazar eyle / Ger teselli bulup durabilürsen” (Kul Adil)¹⁶²

“Yedi deniz muhabbetin bahri umman anlamaz / İlm-i hikmet maddenini ahmak olan anlamaz / Küntü kenzen ders okutsan cahil olan anlamaz / Gözü kör kulağı sağır bi basiran anlamaz” (Kul Budala)¹⁶³

“Ol ilm - i hikmetten haber almıyan / Götürdüler dilra seni ne minnet / Gülün goncanın kadrin bilmeyen / Ahırını karışır kara ne minnet”¹⁶⁴

“Meşrebine bunca hikmet vermedin ruhsat ile / Zerrece aman mı verdin sana ram olan kula / Hamdullah bilmez ki cürmünü istiğfar kıla / Gözlerimden kanlı yaşlar döktüğüm müdür suçum” (Hamdullah)¹⁶⁵

¹⁵⁹ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 2/253.

¹⁶⁰ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 2/276. Pir Sultan Abdal'ın bu meyandaki diğer bir deyişi şu şekildedir: Hani bizim ile gezen erenler / Zâhir bâtin hikmetine erenler / Şefaâtçim kimdir diye soranlar / Hak Muhammet Ali görürür”. Cahit Öztelli, *Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri* (İstanbul: Özgür Yayınları, 1989), 242.

¹⁶¹ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 2/466.

¹⁶² Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 2/585.

¹⁶³ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 3/110.

¹⁶⁴ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 3/138.

¹⁶⁵ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 3/200.

“Kurgusu Hak ama çoğumuş ozan / Şah-ı Merdan Ali yazıp da bozan / Tevilin çok imiş bu nasıl düzen / Hikmetine akıl ermeden gel gel” (Derviş Mehemmed)¹⁶⁶

“Kabil-i baran-ı feyz oldunsa sahralar gibi / Bahr-ı hikmet mevc urur gönlünde deryalar gibi” (Fenni)¹⁶⁷

“Mekteb-i irfan olalı hikmet-i kübra okuruz / Tarik-i erkân olalı Allemel-esma okuruz” (Remzi)¹⁶⁸

“Pirler huzurunda demler içildi / Kudret hazinesi anda açıldı / O meydanda lâl ü gevher saçıldı / Erenler halidir hikmetimiz var” (Genci)¹⁶⁹

“Genci Abdal okur ilm-i hikmetten / Aşkın cuş eyledi bahr-i kudretten / Tanrı'nın aslanı / Ali'm gel yetiş” (Genci)¹⁷⁰

“Rahmi ayn-ı Cemin etti ziyaret / Kesrette muhabbet gördüm hakikat / Heman tarih çıktı nerede hikmet / Erkânında dürlü nişanı gördüm” (Rahmi)¹⁷¹

“Çalış bu girdabın çık karasına / Derman da gizlenir dert arasına / Merhem mi sarılır aşk yarasına / Bu ilm-i hikmeti Lokman'dan aldım” (Mir'ati)¹⁷²

“Ayak üsdü kalkdı server / Oldu gönlü gözü Enver / Sır ile oldu münevver / Dedi bu hikmet ilahi” (Feyzullah Çelebi)¹⁷³

“Müminin gönlüdür Tanrı'nın tahtı / Rehberdir açılır talibin bahtı / Veysel'de Düldül'ün nalını çaktı / Hikmeti mihtadır nalda ne vardır” (Feryadi)¹⁷⁴

“Huzurunda niyaz eyleyip duran / Bahtiyardır eden secde-i Rahman / Safa-yi nazarı buldurur derman / Hikmet-i Lokman'ı Karyağdı Baba” (Hafız Baba)¹⁷⁵

¹⁶⁶ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 3/439.

¹⁶⁷ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/226.

¹⁶⁸ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/250.

¹⁶⁹ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/282.

¹⁷⁰ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/285.

¹⁷¹ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/295.

¹⁷² Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/349.

¹⁷³ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/385.

¹⁷⁴ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/425.

¹⁷⁵ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/449.

“Hizmet et gerçeğe ademi zata / Sıtk ile eresin sırra hikmete / Hurriler gilmanlar destinden tuta / Ebet görmeyesin narı mizanı” (Esiri Baba)¹⁷⁶

“Cemalin görmeye överim gayet / Her hazretinden dilerim himmet / Murtaza’dan doğru bu ilm-i hikmet / Muhammed başında tacı yazdılar” (Esiri Baba)¹⁷⁷

“Her can fehmedemez cism-i vahdetin / Varıp bir kâminden almaz ibretin / Er olanlar bildi Hakkın hikmetin / Gafiller dünyada efsane gitti” (Aşık Sıtkı Baba)¹⁷⁸

“Biatı bildirir aşıkamız / Yedullah babında muhibbanımız / Hikmetullah söyler arifanımız / Kuş dilin fehmeder imranımız var” (Aşık Sıtkı Baba)¹⁷⁹

“Eriştim kırklara sırr-ı vahdetten / Se bakım verdim ilm-i hikmetten / Varıp okumadım gayrı mektepten / Dost yüzünde ummül Kuranı buldum” (Aşık Sıtkı Baba)¹⁸⁰

Konunun deyiş/nefeslerdeki çerçevesi genel hatlarıyla ortaya konulup bu kısım tamamlanırken Alevî geleneğe mensup ocaklarda evliyadan kabul edilip muteber görülen bazı ermiş/velilere ait vilâyetnâmelerde, deyiş/nefeslerdeki tabloyu teyit eden bazı kayıtların olduğu ayrıca vurgulanmalıdır. Sözelimi Abdal Musa Vilâyetnâmesi’nde “Allah Teâlâ’nın her işinde bir hikmet olduğu”¹⁸¹; Koyun Baba Vilâyetnâmesinde “Koyun Baba’nın yılanlar ile konuşarak göstermiş olduğu kerâmete bağlı yılanların kendisine gösterdiği sevgi ve bağlılığın bir hikmet olduğu”,¹⁸² Seyit Ali Sultan Vilâyetnâmesi’nde “kuşatılan bir kalenin; Seyyid Ali Sultan’ın –kerâmeti sonucu- bir işareti ile kaleye gökten yağmur gibi düşen ateşlere bağlı olarak fethedilmesi ve bu kerâmetin Allah Teâlâ’nın hikmeti ile gerçekleşmiş olduğu”,¹⁸³ Demir Baba Vilâyetnâmesi’nde “Demir Baba’nın denizde yüzüp kendisinden imdad isteyenlere yetişmesi es-

¹⁷⁶ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/461.

¹⁷⁷ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/471.

¹⁷⁸ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/570.

¹⁷⁹ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/576.

¹⁸⁰ Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 4/587.

¹⁸¹ Adil Ali Atalay, *Abdal Musa Sultan ve Velayetnamesi* (İstanbul: Can Yayınları, 1996), 91.

¹⁸² Muzaffer Doğanbaş, *Koyun Baba Velayetnamesi* (İstanbul: Dört Kapı Yayınevi, 2015), 71.

¹⁸³ Bedri Noyan, *Seyit Ali Sultan Vilayetnamesi* (Ankara: Ayyıldız Yayınları, 1999), 97.

nasında elbiselerinin ıslanmaması, Demir Baba'nın kerametinin ızharı için ortamı bir dumanın basması, Demir Baba'nın 'dünya gözüyle didâr görmesin' niyazı üzerine bir kişinin gözünün perdelenmesi gibi kerâmetlerin de Allah'ın hikmeti ile gerçekleştiği¹⁸⁴ türünden kayıtlar konunun çerçevesinin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada yakın zamanda daha çok Alevî kelimesi ile nitelenen; geleneksel olarak ise Ağuçan, Dede Garkın, Hacı Bektaş, Hasan Dede, Şücaaddin Veli gibi ocak isimleriyle anılan gelenek mensuplarında hikmet anlayışı incelenmiştir. Gerek silsile, gerek tasavvufî gelenek mensubiyeti gerekse ocak farklılıklarından dolayı anlamlandırma, kavramsallaştırma ve uygulamalarda farklılıklar olmakla birlikte genel olarak geleneğe kimliğini kazandıran ortak unsurların, Tasavvuf Tarihinde bir olguyu tasavvuf düşüncesi ve tarikat hayatı bağlamında ele alırken göz önünde bulundurulması gereken fikrî (vahdet-i vücûd, velâyet, marifet vb.), insanî (pîr, mürşid, şeyh/dede, halife, mürid/talib; silsile), fiilî (âdâb ve erkân/ seyr-ü sülûk, inâbe/ikrâr, zikir/tevhid) ve maddî (tekke, zâviye, dergâh vb.) ortak (fenomonolojik) unsurlara karşılık geldiği, dolayısıyla Alevî geleneğe mensup ocak ve grupların tasavvuf ve tarikat hayatı bağlamında ele alınmasının sağlıklı bir yaklaşım olacağı görülmektedir. Alevî nitelmesi gelenekte hikmet anlayışının ortaya konulması, hakkında farklı tartışmaların bulunduğu Alevî geleneğin İslam düşünce tarihindeki konumunun anlaşılmasına katkı sağlayacağı açısından da son derece önemlidir. Çalışma verileri, çalışmanın "kendi içlerinde gerek silsile gerek mensup olunan tasavvuf geleneği olarak farklı olsalar da Alevî gelenek mensubu ocaklarda hikmet anlayışının, geleneğin tasavvuf karakteri ve Yesevî gelenekle irtibatı dolayısıyla genelde tasavvuf özelde Yesevî gelenekteki hikmet anlayışı ile mütenasip olacağı" şeklindeki temel hipotezini desteklemiştir.

Tasavvuf alanında hikmet genel olarak "ilâhî sırların ve gerçeklerin bilgisi, varlıkların var oluş amaçlarının kavranması, sebeplerle bunların sonuçları arasındaki ilişkilerde ilâhî iradenin rolünün keşfedilmesi" anlamlarında kullanılmıştır. Nitekim ilk dönemlerden itibaren bu konuda görüşler beyan edilip hikmet adını taşıyan eserlerin kaleme alındığı Tasavvuf Tarihinde hikmet "kalbin ilâhî sırlara vâkıf olması; hak olanı söylemek; keşf yoluyla ulaşılan tasavvufî bilgi; asıllarına uygun olarak eşyanın mahiyeti, nitelikleri, özellikleri, hükümleri, sebep-sonuç bağlantısı, varlıklar alanındaki sıkı düzenin sırrı

¹⁸⁴ Filiz Kılıç - Tuncay Bülbül, *Demir Baba Velâyetnâmesi (İnceleme - Tenkitli Metin)* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2011), 78, 80, 155.

hakkında bilgi sahibi olmak, bu bilginin gereğine göre hareket etmek” gibi anlamlarda tarif edilmiş; kategorik bir şekilde ele alınarak asıl olan hikmetin peygamberler ve velilere has bir ilim olduğu; zahir/rusûm ulema ve halkın bu tür hikmetten anlamayacağı dile getirilmiş; zaman zaman ârifler üstün görülse de hikmet ile marifet aynı anlamda kullanıp hikmet sahibi olanlar/hakimler ile ârifler aynı derece kabul edilip mertebeleri de genellikle peygamberlerden sonraki en yüksek derece olarak benimsenmiş; hikmetin amelle ve çabayla kazanılıp özenle korunan çok değerli bir gizli bilgi olduğu; bu bilgiyi elde etmek için çaba göstermek ve amel etmek gerektiği üzerinde durulmuş; hikmetin kaynağı olarak açlık, sükût etmek ve ihtiyaçtan fazla konuşmamak, dünyevi kaygılardan uzak kalmak gibi hasletler şart olarak zikredilmiş; bid‘atçılarla düşüp kalkmanın hikmet sahibi olmayı engelleyeceği ifade edilmiş; hikmeti dinleyip kabul etmeyenin günahkâr, ona göre davranmayanın münafık olacağına inanılmıştır.

Buna yakın bir çerçevenin Yesevî gelenekte hikmet hususu için de geçerli olduğu görülmektedir. Nitekim *Hikmet*lerde işlenen, dervişliğin faziletlerine dair methiyeler, sonunda dinî-ahlakî neticeler çıkarılmış meşhur İslâm menkıbeleri, Hz. Peygamber’e ve büyük İslâm mutasavvıflarına ait parçalar, dünya halinden şikayet ve kıyamet gününün yaklaştığını ihtar maksadıyla yazılmış zâhidâne şikayetler, cennet ve özellikle cehennem hallerini anlatan destanlar söz konusu muhtevayı açıkça göstermektedir. Ayrıca Ahmed Yesevî ve Yesevî dervişler tarafından söylenen hikmetlerde bizzat “hikmet” kelimesinin geçtiği kısımlarda “Allah’ın kâinatı yaratmasının bir hikmet olduğu, hikmetlerin ilham kaynaklı söylendiği ve Kur’an ve hadislere dayandığı, hikmetin marifet ve hakikat makamına ait olduğu, gerek kâinataki hikmetleri gerek bunları açıklayan Yesevî hikmetlerini anlamak için tasavvuf yoluna intisap etmek gerektiğine dair hususlar tasavvuf geleneğindeki hikmet anlayışı ile örtüşmektedir.

Alevî nitelemeli gelenek içinde değerlendirilen ocak mensuplarınınca söylenen deyiş/nefeslerin Yesevî gelenekteki hikmetler ile şekil olarak benzerliğinin yanı sıra İslamiyetin esaslarını daha çok tasavvuf ve tarikat hayatı bağlamında ele almaları nedeniyle muhteva olarak da birbirine benzeştiği görülmektedir. Nitekim deyiş/nefeslerde başta Allah Teâlâ’nın varlığı, birliği, eşsizliği, sıfatları, Esmâü’l-Hüsnâ, tecellisi, lütfu, vahyi, ilhamı vb.; meleklere imanın gereği melekler ve görevleri vb.; kitaplara imanın gereği, kutsal kitaplar, Kur’an, Kur’an’a iman etmenin ve uymanın gereği, bazı Kur’an sureleri ve ayetlerinin faziletleri, yedullah ayeti gibi tasavvuf tarihinde çokça kullanılan ayetler vb.; peygamberlere imanın gereği, bazı peygamberler ve hasletleri, Hz. Muhammed Mustafa’nın son peygamber olduğu, gül ile remz edilmesi, kendisinin bazı hasletleri, miracının hak oluşu, şefaath sahibi olması vb.; ahiretin varlığı, iman etmenin gereği, ecel,

kabir, mahşer, arasat, mizan, sırat, cennet ve cehennem vb.; kader ve kazaya iman, ezelde yazılan yazı, alın yazısı, rızık, nasip, takdir, tedbir gibi iman esaslarını ilgilendiren pek çok konunun yanı sıra Hakk, Muhammed, Ali anlayışı, velâyet, Ehl-i Beyt kabulleri, Hz. Fatıma, Hz. Ali, Hz. Hüseyin başta olmak üzere On iki İmam, tevellâ ve teberrâ gibi temel kabuller; namaz (farz, sünnet ve vacip namazlar), oruç (Muharrem ve matem), hac (Kabe ve gönül haccı), kurban gibi ibadetler; dört kapı kırk makam, niyaz, eline, diline, beline sahip olma ana ilkesiyle beraber dört kapı kırk makamda da yer verilen pek çok ahlakî ilke ile birlikte yürütülmesi gereken zikirden (tevhid) niyaza, çerağ uyarmadan sakka hizmetine pek çok âdâb ve erkân; muhasiplik, dedelik (mürşid, pîr), dergâh gibi kurumsal yapılar ile şeriat, tarikat, marifet, hakikat, zikir, ikrâr, muhabbet, tevbe-istiğfar, insan-ı kâmil, küntü kenz sırrı, elest bezmi, levlâke sırrı, men arefe sırrı, ilm-i ledün, dîdâr/cemâl görmek, ikrâr, on sekiz bin alem gibi hemen hemen tamamı tasavvuf kavramları ve kabullerinin yer aldığı bir muhteva söz konusudur.

Farklı ocak mensupları tarafından söylenen deyiş/nefeslerde doğrudan “hikmet” kelimesinin geçtiği ifadelerden hareketle konu bazlı bir tasnif yapıldığında söz konusu deyiş/nefeslerde kâinâtın ve insanın yaratılışında Allah’ın hikmeti, bunun farkına varma sorumluluğu ve bunun tasavvuf yolu ile kavranacağı, kâinâtın düzenindeki sebep-sonuç ilişkisi, peygamberliğin ve mucizelerin ilahî bir hikmet olduğu, lafızların arkasındaki mananın esas olduğu, dünyanın sonlu olmasının hikmetinin ariflerce bilineceği, hikmetin marifet ve hakikat makamına ait olduğu, bazı olumsuzlukların ibret için Allah’ın hikmetiyle gerçekleştiği, vahdet-i vücud, tecelli vb. bazı tasavvufî telakkiler, hikmetin sırrını Hz. Ali’nin ve evliyânın bildiği kabulü, hikmeti Allah’ın vereceği, tasavvuf yoluyla elde edileceği ve bunun için gerekli çabayı göstermek gerektiği bağlamında bir tablo ile karşılaşılmaktadır. Gelenekte velî olarak kabul edilen bazı sembol isimlerin kerâmetlerini konu edinen vilâyetnâmelerde, söz konusu velî/ermişlerin göstermiş oldukları kerâmetlerin de Allah’ın hikmeti ile gerçekleştiğine dair kayıtlar konunun farklı boyutlarını görmek açısından ayrıca önemlidir.

Alevî gelenekte yer alan hikmet anlayışına dair bu tablonun gerek tasavvuf gerek Yesevîlik geleneğindeki hikmet anlayışı ile örtüştüğü görülmektedir. Dolayısıyla hikmet konusundaki bu tablo Alevî gelenek mensubu ocakların Tasavvuf ve Yesevîlik’le ilişkisi hakkında biraz daha somut veriler sunması açısından önemli görülmektedir. Sonuçta her ne kadar “soya dayalı bir nevi aşiret tarikatı” formuyla diğer tasavvuf ekollerinden farklılık gösterse de hikmet anlayışına dair veriler Alevî nitelemeli gelenek mensubu ocak ve grupların dinî düşünce ve uygulamalarını tasavvuf ve tarikat hayatında şekillendirdiklerini açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Alevî nitelemeli geleneğe

mensup ocak ve gruplarla ilgili yapılacak her türlü çalışmanın bu olguyu mutlaka dikkate alması sağlıklı sonuçlar için kaçınılmazdır.

Kaynakça

- Aksüt, Hamza. *Aleviler Türkiye-İran-İrak-Suriye-Bulgaristan*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 2009.
- Aktay, Yasin. *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- Algar, Hamid. "Bahâeddin Nakşibend". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/458-460. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Algar, Hamid. "Hâcegân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/431. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Arıkan, Adem. "Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nde İslam Mezhepleri Tarihi ve Yusuf Ziya Yörükân'ın Alana Katkıları". *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 11-12 (2011), 83-98.
- Arslanoğlu, İbrahim. *Kul Himmet*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- Atay, Rifat. "Peygamber Varisi Mevlana: İnsan Sevgisi Merkezli Çok-ölçümlü Bir Okuma Denemesi". *Hız. Peygamber ve İnsan Sevgisi, I. Kutlu Doğum Sempozyumu Bildirileri, 21-22 Nisan 2007-Şanlıurfa*. 333-340 Şanlıurfa: y.y.y., t.y.
- Atay, Rifat - Çiğner, Mustafa. "Bir Kur'an Terimi Olarak Habl-i Verid İfadesinin Tarihsel Süreci". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2022), 58-86.
- Atalay, Adil Ali. *Abdal Musa Sultan ve Velayetnamesi*. İstanbul: Can Yayınları, 1996.
- Aydınlı, Osman. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*. Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2008.
- Aydınlı, Osman. "Mu'tezile Ekolünün Hükmet Anlayışı". *Disiplinler Açısından Hikmet Kavramı*. Ed. Ferhat Gökçe ve Halil İbrahim Doğan. 271-303. Ankara: Astana Yayınları, 2023.
- Bakır, Mahmut Riyat. *Tasavvufî Bir Kavram Olarak Cem' ve Bektaşilik'teki Yorumu*. Ankara: Alternatif Yayınları, 2003.
- Bice, Hayati. "Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevi'nin Hayatı, Eseri ve Etkileri". *Türk Dünyası Kültürel Değerleri Uluslararası Sempozyumu, 4-8 Kasım 2013 Eskişehir, Bildiri Kitabı*. 455-473. Eskişehir: 2014.
- Bice, Hayati. "Giriş". *Divân-ı Hikmetten Seçmeler*. Haz. Hayati Bice. 9-30. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2019.
- Birdoğan, Nejat. *Anadolu ve Balkanlar'da Alevi Yerleşmesi Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları*. İstanbul: Mozaik Yayınları, 1995.

- Bisâti, Şeyh Sâfi Buyruğu (*Menâkıbu'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr*). Haz. Ahmet Taşgın. (Ankara: Rheda-Wiedenbrück Çevresi Alevi Kültür Derneği Yayınları, 2003.
- Bolat, Ali vd. *Tasavvuf Tarih, Doktrin, Tenkit*. Samsun: E Yazı Yayınları, 2019.
- Bozkuş, Metin. *Sivas Aleviliği*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2. Baskı, 2006.
- Bulut, Halil İbrahim. *Dünden Bugüne Siyasi-İtikadî İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, 2013.
- Buyruk*. Haz. Fuat Bozkurt. İstanbul: 1982.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler". *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'alesi 1*. 441-491. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "İslam Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Terminolojiyle İlişkili Sorunlar" *İslâmî Araştırmalar* 19/2 (2006), 257-271.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Mezhepler Tarihine Giriş". *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ed. M Ali Büyükkara. 3-24. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 3. Baskı, 2012.
- Büyükköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem, 2016.
- Candan, Mehmet. "Hikmet Kavramının Semantik Tahlili ve Mütenebbî Şiirlerinde Hikmet". *Disiplinler Açısından Hikmet Kavramı*. Ed. Ferhat Gökçe ve Halil İbrahim Doğan. 15-45. Ankara: Astana Yayınları, 2023.
- Cebecioglu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1997.
- Coşan, Esad. *Hacı Bektaş-ı Velî Makâlât*. Ankara: Seha Neşriyat, ty.
- Çetin, Osman. *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu'da İslâmiyet'in Yayılışı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Dalkıran, Sayın. "Alevî Kimliği ve Anadolu Aleviliği Üzerine Bir Deneme". *Ekev Akademi Dergisi* 6/10 (2002), 95-117.
- Doğan, Halil İbrahim. "Hikmet Hadisinin Tahrici ve Yorumlanması". *Disiplinler Açısından Hikmet Kavramı*. Ed. Ferhat Gökçe ve Halil İbrahim Doğan. 105-128. Ankara: Astana Yayınları, 2023.
- Doğanbaş, Muzaffer. *Koyun Baba Velayetnamesi*. İstanbul: Dört Kapı Yayınevi, 2015.
- Durmuş, Zülfikar. "Kur'an'da Hikmet Kavramı". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 18 (2003), 177-198.

- Duygulu, Melih. “Deyiş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/263. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Eraslan, Kemal. “Ahmed Yesevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/159-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Eraslan, Kemal. *Ahmed-i Yesevî Dîvân-ı Hikmet Seçmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Eraslan, Kemal. “Dîvân-ı Hikmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/429-430. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Erdebili Şeyh Safî ve Buyruğu*. Haz. Mehmet Yaman. İstanbul: 1994.
- Erdem, Hüsamettin. “Kur’an’da Hikmet ve Hakîm Kavramları”. Akademide Felsefe Hikmet ve Din. Ed. Bayram Ali Çetinkaya. 427-437. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Erkan, Ümit. *16. Yüzyılda Osmanlı’da Kızılbaş Ayaklanmaları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Ersal, Mehmet. *Alevilik Kavramlar ve Ocak Sistemi –Çubuk Havzası Örneği-*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2016.
- Erul, Bünyamin. “Sünnet-Hikmet İlişkisi”. *Disiplinler Açısından Hikmet Kavramı*. Ed. Ferhat Gökçe ve Halil İbrahim Doğan. 83-104. Ankara: Astana Yayınları, 2023.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Türkiye’de Alevilik Bektâşilik*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1990.
- Gökalp, Yusuf - Teber, Hatice. "Risâle-i Su’âl-i Hırka, Risâle Der Beyân-ı Kemer ve Risâle Der Beyân-ı Post İsimli Bektâşi Metinlerinde Dini-Tasavvufî Semboller". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 77-91.
- Gökçe, Ferhat. “Hadis Yorumculuğu Bağlamında Hikmetin Yorumla İlişkisi”. *Disiplinler Açısından Hikmet Kavramı*. Ed. Ferhat Gökçe ve Halil İbrahim Doğan. 129-152. Ankara: Astana Yayınları, 2023.
- Gökçe, Ferhat. *İslâm İrfan Geleneğinde Hadis Yorumu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Yunus Emre ve Tasavvuf*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1992.
- Gömbeyaz, Kadir ve DüNDAR, M. Mücahit. “İslâm Mezhepler Tarihine Giriş”. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ed. M. Saffet Sarıkaya ve Mehmet Ümit. 1-33. Ankara: Nobel, 2020.
- Günay, Ünver - Güngör Harun. *Türklerin Dinî Tarihi*. İstanbul: 1997.
- Günel, Aşık Durmuş. *El Ele El Hakk’a*. İstanbul: Can Yayınları, 2000.

- Hoca Ahmed Yesevi. *Divân-ı Hikmetten Seçmeler*. Haz. Hayati Bice. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2019.
- İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. Haz. Adil Ali Atalay. İstanbul: Can Yayınları, 1998.
- İnak, Halil İbrahim. *Hadislerde Hikmet Kavramı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Halku'l-Kur'an Teorisi ve Dini Düşüncede Yenilik". *Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları 26-28 Kasım 2010*. 1/163-174. Samsun: Canik Belediyesi, 2011.
- Kalın, İbrahim. "Hoca Ahmed Yesevî, Hüküm ve Hikmet". *Bilig* 80 (2017), 1-15.
- Kaplan, Doğan. "Aleviliğin Yazılı Kaynaklarından Buyruklar ve Muhtevaları Üzerine". *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu - I, 28-30 Ekim 2005*. 233-248. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2005.
- Kaplan, Doğan. *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1990.
- Kara, Mustafa. "Hikmet/Tasavvuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/518-519. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kara, Mustafa. *Din Hayatı Sanatı Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Baskı, 2017.
- Karahan Bayraktar, Fatma. "Mâtürîdî'de Hikmet-Bilgi İlişkisi". *Disiplinler Açısından Hikmet Kavramı* Ed. Ferhat Gökçe ve Halil İbrahim Doğan. 241-258. Ankara: Astana Yayınları, 2023.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2022.
- Kasımov, Begali. "Taşkent Şarkiyat Fondunda Ahmet Yesevi Kitapları". *Milletlerarası Ahmet Yesevi Sempozyumu Bildirileri (26-27 Eylül 1991, Ankara)*. 55-60. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Kılıç, Filiz ve Bülbül, Tuncay. *Demir Baba Velâyetnâmesi (İnceleme – Tenkitli Metin)*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2011.
- Köprülü, Fuad. "Bektâşiliğin Menşeleri". *Türk Yurdu* 2/8 (1341/1923), 121-140.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1966.

- Köprülü, Fuad. "Ahmed Yesevî". *İslam Ansiklopedisi*. 1/ 210-215. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1978.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Sad. Orhan F. Köprülü - Nermin Pekin. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1981.
- Kutlu, Sönmez. *Türkler'in İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Kutlu, Sönmez. "Aleviliğin Dinî Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi". *İslâmiyat* 7/3 (2003), 31-54.
- Kutlu, Sönmez. *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları, Aleviliğin Yazılı Kaynakları, Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.
- Kutlu, Sönmez. "Cumhuriyet Döneminde Mezhepler Tarihi Yazıcılığı, Yeni Metodoloji Arayışları ve Sorunları". *Türkiye Araştırmaları Literatür* 29 (2017), 9-37.
- Kutluer, İlhan. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 17/503-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Mavil Yağlı, Hikmet. "Eş'arî ve Eş'arilikte Hikmet Kavramı". *Disiplinler Açısından Hikmet Kavramı*. Ed. Ferhat Gökçe ve Halil İbrahim Doğan. 207-239. Ankara: Astana Yayınları, 2023.
- Mazıoğlu, Hasibe. *Fuzûlî ve Türkçe Divanı'ndan Seçmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Melikoff, İrene. *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 1999.
- Melikoff, İrene. *Uyur İdik Uyardılar Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları*. Trc. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınları, 1994.
- Necdet, Kurt. "Alevi Değişilerindeki Yesevî Öğretileri ve Hikmetleri". *Alevîlik Araştırmaları Dergisi* 12 (2016), 301-310.
- Noyan, Bedri. *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*. Ankara: Andıç Yayınları, 1995.
- Noyan, Bedri. *Seyit Ali Sultan Vilayetnamesi*. Ankara: Ayyıldız Yayınları, 1999.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*. Ankara: TTK Yayınları, 1992.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfîlik: Kalendariler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.

- Ocak, Ahmet Yaşar. *Babaîler İsyanı, Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türk Sufliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*. İstanbul: TVY Yayınları, 1998.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Popüler Tasavvufun Öncüsü: Ahmed-i Yesevi ve Hikmetleri (XII. Yüzyıl) I. Ahmed-i Yesevi ve Yesevilik". *Türk Edebiyatı Tarihi I*. Ed. Talat Said Harman – Osman Horata - Yakup Çelik – Nurettin Demir – Mehmet Kapaklı – Ramazan Korkmaz – M. Öcal Oğuz. 214-221. İstanbul: TC Kültür Bakanlığı Yayınları, 2007.
- Onat, Hasan. "Türkiye'de İslâm Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri". *Ethem Ruhi Fığlalı'ya Armağan*. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Onat, Hasan. "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine". *İslâmiyât* 7/3 (2003), 111-126.
- Özcan, Nuri. "Bektaşî Mûsikisi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/371-372. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özdemir, Ali Rıza. "Alevi-Bektaşî Yolunda Ahmet Yesevi'nin Yeri". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2021), 1074-1111.
- Özdemir, Cafer. "Hak Âşığı Amasyalı Fedâi Baba ve Tasavvuf Kültürü". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 83 (2017), 125-148.
- Özmen, İsmail. *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 5 cilt, 1998.
- Öztelli, Cahit. *Pir Sultan Abdal Bütün Şiirleri*. İstanbul: Özgür Yayınları, 1989.
- Rençber, Fevzi. *Hakk Muhammed Ali Aşkı, Adıyaman Alevileri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.
- Roux, Jean-Paul. *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. Çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: İşâret Yayınları, 1994.
- Sarıkaya, M. Saffet. *Anadolu Alevîliğinin Tarihî Arka Planı (XI-XIII. Yüzyıl)*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003.
- Sarıkaya, M. Saffet. "Alevilik-Bektaşîliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 82 (2017), 9-23.
- Sezgin, Abdülkadir. *Sosyolojik Açından Alevilik-Bektaşîlik*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

- Sümer, Faruk. *Çepniler*. İstanbul: TDAV Yayınları, 1992.
- Şahhüseyinoğlu, H. Nedim. *Alevi Örgütlerinin Tarihsel Süreci*. Ankara: İtalik Yayınları, 2001.
- Şavlı, Mehmet Reşat. *İslâm Düşüncesinde Hikmet*. Ankara: DİB Yayınları, 2023.
- Şeker, Mehmet. *Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Tanyu, Hikmet. *İslâmluktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1980.
- Taşgın, Ahmet. "Ayetten Nefese: Alevi-Bektaşî Edebiyatının Dönüşümü". *Alevi-Bektaşî Edebiyat Sempozyumu Yol* 18, 28-43.
- Teber, Ömer Faruk. *Bektâşî Erkânâmelerinde Mezhebi Unsurlar*. Ankara: Aktif Yayınları, 2008.
- Teber, Ömer Faruk. "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dini - Siyasi Tanımlamalar". *Anadolu'da Aleviliğinin Dünü ve Bugünü*. Ed. Halil İbrahim Bulut. 69-80. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Teber, Ömer Faruk. "Bektaşî Geleneğinde Kur'an ve Sünnet Merkezli Değerler". *Uluslararası Sempozyum İnsani Değerlerin Yeniden İnşası 19-21 Haziran 2014 Erzurum -Tebliğler-*. 3/141-149. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Togan, Zeki Velidi. "Yeseviliğe Dair Bazı Yeni Malûmat". *60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*. İstanbul: Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1953.
- Tur, Seyit Derviş. *Erkânname Aleviliğinin İslâm'da Yeri ve Alevi Erkânları*. İstanbul: Can Yayınları, 2002.
- Turan, Osman. *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi I-II*. İstanbul: Nakışlar Yayınları, 1978.
- Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1995.
- Türkel, Rifat. "Sofça Örnekleminde Kalburcu Şeyhi Pîr Ahmed Efendi ve Alevilik Anlayışı". *İnsan ve Toplum Dergisi* 6/1 (2016), 47-70.
- Uludağ, Süleyman. "Nefes". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/522-523. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. "Keşf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/315-317. İstanbul: TDV Yayınları, 2022.
- Üçer, Cenksu. *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, 2015.

- Üçer, Cenkşu. *Alevilikte Musâhiblik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2. Baskı, 2015.
- Üçer, Cenkşu. *Tekke, Zâviye, Dergâh'tan Cemevi'ne, Alevî Nitelemeli Gruplarda Âdâb ve Erkânın İcra Edildiği Mekanlar*. Ankara: 2017.
- Üçer, Cenkşu. "Ahmed Yesevî ve Yeseviliğin Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Gruplar Üzerindeki Etkisi". *VI. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu -Yesevîlik-*, 23-25 Kasım 2018. 166-190. Kastamonu: Kastamonu İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018.
- Üçer, Cenkşu. *Anadolu'da Alevî Ocakları ve Grupları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Üçer, Cenkşu. "Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Ocak ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2019), 353-402.
- Ünal, Mehmet. "Kur'an'da Hikmet Kavramı ve Müfessirlerin Yorumlamaları". *Disiplinler Açısından Hikmet Kavramı*. Ed. Ferhat Gökçe ve Halil İbrahim Doğan. 47-81. Ankara: Astana Yayınları, 2023.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. Trc. Ünver Günay. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- Yalçinkaya, Ayhan. *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*. Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, 1996.
- Yaman, Ali. *Alevilikte Dedeler Ocaklar*. İstanbul: 1998, Ufuk Matbaacılık.
- Yaman, Mehmet. *Alevilikte Cem*. İstanbul: 1998.
- Yaman, Mehmet. *Alevîlik İnanç-Edeb-Erkân*. İstanbul: Ufuk Reklamcılık ve Matbaacılık, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlham". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/98-101. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yazıcı, Tahsin. "Haydariyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/ 35-36. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yazır, M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Bursa: Eser Kitabevi, 9 Cilt, 1971.
- Yıldırım, Ahmet. *Hoca Ahmed Yesevî'nin Hadis Kültürü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Baskı, 2013.
- Yıldırım, Ahmet. "Tasavvufta Hikmet İrfân İlişkisi". *Disiplinler Açısından Hikmet Kavramı*. Ed. Ferhat Gökçe ve Halil İbrahim Doğan. 187-205. Ankara: Astana Yayınları, 2023.

- Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021.
- Yıldırım, Rıza. *Geleneksel Alevilik İnanç, İbadetler, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek*. İstanbul: İletişim, 2018.
- Yıldız, Harun. "Anadolu Aleviliğinin Yazılı Kaynaklarına Bir Bakış". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 30 (2004), 323-359.
- Yıldız, Harun. *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Yılmaz, Ömer ve Koçak, İhsan. "Tasavvuf Klasiklerinde Hikmet Kavramı". *Disiplinler Açısından Hikmet Kavramı*. Ed. Ferhat Gökçe ve Halil İbrahim Doğan. 151-186. Ankara: Astana Yayınları, 2023.
- Yılmaz, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2017.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Alevi-Bektaşî ve Tahtacı Nefesleri*. Der. Turhan Yörükân. Erişim: 20 Eylül 2023. https://www.otuken.com.tr/u/otuken/docs/alevi-bektasi-tahtaci_nefesleri.pdf.

Extended Summary

This study examines the understanding of wisdom within the Alawî tradition, emphasizing the significance of mentality analysis in the field of the History of Islamic Sects. In this analytical framework, concepts play a pivotal role, as the mentality of each sect, school, or tradition is shaped by the meanings attributed to its core concepts. In fact, different ways of thinking, sects, and schools construct their maps of meaning/ belief systems through distinct concepts or by assigning different meanings to the same concepts. Therefore, in terms of sects, schools, and groups, concepts that indicate what holds a central position in a thought or system also reveal how and what gains meaning. There is no doubt that concepts provide insights into the type of mentality a sect, school of thought, group, or tradition embodies. They also contribute to identifying its position within broader categories of mentality, including Defensive-Ethnocentric, Rationalist-Civilized, Conservative-Traditionalist, Charismatic-Authoritarian Leadership, and Introspective-Inquisitive.

The concept of wisdom is a central theme across various sects, schools, and traditions. The term "wisdom" serves as an excellent example of how a word can be interpreted within different conceptual frameworks using diverse methodological approaches or systems. Exploring the understanding of wisdom within the Alawî tradition will

help clarify the position of this tradition, which has been the focus of various debates. This study examines the concept of wisdom as understood by members of the tradition, historically associated with figures such as Aguchan, Dede Gärkin, Hāji Baktāsh, Khidir Abdāl, Hubyār, Shujāuddin Walī, and Uryān Khizir, and more recently identified as Alawī.

The central hypothesis of this research is that the understanding of wisdom in the Alawī tradition aligns with that of Yasavism -a branch and reflection of Sufism within Islamic culture and tradition- due to the Sufi character of the Alawī tradition and its connection with Yasavism. Within the scope of the study's purpose and hypothesis, the aim is to examine the status of Alawī ojak/lodges using a phenomenological approach, focusing on the intellectual, human, material, and practical elements of Sufi thought and life. Another objective of the study is to outline a general framework for the relationship between Alawī ojak/lodges and Yasavism. Additionally, the study aims to present the understanding of wisdom within the context of both Sufi thought and life in general and Yasavism in particular. Finally, it seeks to explicate the understanding of wisdom within the Alawī tradition.

This study, conducted in the field of the History of Islamic Sects, is a qualitative research project. The concept of wisdom was identified as the dependent variable, while Sufism, Yasavism, and the Alawī-characterized tradition were examined as independent variables. The research employs a phenomenological approach, grounded in the principle of mentality analysis, which is central to the discipline of the History of Islamic Sects. As part of the study, a document analysis was conducted, focusing particularly on works related to Yasavi wisdom and texts containing idioms and "breaths" considered significant in the Alawī tradition. The phenomenon of wisdom, identified as the dependent variable, was analyzed under various headings, including the nature of wisdom, the requirements for attaining wisdom, the role of wisdom in tradition, the origins of texts attributed to wisdom, and the religious significance of these texts. The data gathered from the literature review was comparatively analyzed against the independent variables within the framework of a descriptive approach, one of the core methodologies in the field of the History of Islamic Sects. Finally, a content analysis was performed to interpret the findings.

In line with the purpose and objectives of the research, the study first explains the use of the term "Alawī-characterized tradition" in its title within the scope of the study design. A framework is then provided for understanding the mystical aspect of the lodges associ-

ated with the Alawî-characterized tradition. Subsequently, data regarding the relationship between the Alawî tradition and Yasavism are presented. This is followed by an outline of Sufi thought and the understanding of wisdom in Yasavism. Finally, the study examines the understanding of wisdom within the Alawî tradition, analyzes the data obtained in a comparative manner, and concludes with its findings.

A subject-based classification is made by analyzing the expressions in which the word “wisdom” is directly mentioned in the sayings or “breaths” of members of different lodges. These expressions address several themes, including the wisdom of Allah in the creation of the universe and mankind, the responsibility of realizing this wisdom through Sufism, the cause-and-effect relationships in the universe, the view that prophethood and miracles are manifestations of divine wisdom and the belief that the meaning behind words is essential. Other themes include the idea that the wisdom of the world’s finiteness is known only to the wise, that wisdom belongs to the station of knowledge and reality, and that some negative events occur with Allah’s wisdom to teach lessons. Additionally, Sufi concepts such as the unity of existence/ *waḥdat al-wujūd* and manifestation are discussed. The acceptance that Hazrat Ali and other saints/sufis understand the secret of wisdom, and the belief that wisdom is granted by Allah through Sufism, provided that the necessary effort is made, are also highlighted. These themes are presented in a table. Furthermore, the *Wilāyatnāmah*, which discusses the miracles of symbolic figures considered saints in the tradition, records that these miracles occurred through Allah’s wisdom. This is significant for understanding the different dimensions of the topic.

The understanding of wisdom within the Alawî tradition is found to overlap with that of both Sufism and Yasavism. As a result, this perspective on wisdom is significant for providing more concrete data regarding the relationship between the *ojaks*/lodges of the Alawî tradition and both Sufism and Yasavism. Although it differs from other Sufi schools in its “lineage-based” or “tribal order” form, the data on the understanding of wisdom clearly demonstrate that the lodges and groups of the Alawî-characterized tradition shape their religious beliefs and practices within the framework of Sufism and its order. Therefore, any study of the *ojaks*/lodges and groups within the Alawî-characterized tradition must take this fact into account to produce sound results.

Nizâri İsmâîlîlerine Ait Du'â Risale'si ve Değerlendirilmesi

The Du'â Treatise of the Nizâri İsmâîlîs and Its Evaluation

Gülşen YAĞIR AHMETOĞLU*

Öz

Nizâri İsmâîlîliğinde namaz, günde üç kez (güneşin doğuşu, gün batımı, gece) okunan Du'â'dır. Bu Du'â'yı, yalnızca İsmâîlî olanlar, Cemaathâne adını verdikleri ibadet yerlerinde okuyabilirler. Diğer Müslümanların kıldığı namaz şekli onlara göre zâhîridir. İsmâîlikte, İslâm'ın şartlarının zâhîri biçimlerinin yanı sıra bätîni boyutları da içerdiği anlaşılmaktadır. Bedeni temizlemeye yönelik abdest de aynı şekilde zâhîri olup, hakikat ise manevî ve ruhî temizliği sağlamaktır. Orijinali Urduca ve Arapça yazılmış olan ve altı bölümden oluşan Du'â Risâlesi'nde her bölüm Kur'an-ı Kerim'den birkaç âyet, tesbih, dua ve secdeyi içermektedir. Risâle, Ali b. Ebû Talib ismi ile başlar ve bugün hayatta olan zamanın imâmı Şah Kerim el-Hüseynî ile biter. Bizi Du'â risalesi'nin tercüme ve değerlendirmesini yapmaya iten etken,

Abstract

In Nizâri İsmâîlism, the ritual prayer (namâz) is called du'â, which is recited three times a day (sunrise, sunset, and night). Only İsmâîlîs can recite this Du'â, and they do so in their places of worship called Jamâatkhâna. In their view, the form of prayer performed by other Muslims is exoteric (zâhir). In İsmâîlism, it is understood that the conditions of Islam include both the exoteric and esoteric (bâtin) dimensions. Similarly, the ablution, which purifies the body, is exoteric; while the true essence is the attainment of spiritual and inner purity. *The Du'â Treatise*, originally written in Urdu and Arabic and consisting of six parts, includes a few verses from the Qur'an, tasbih (glorification of God), supplication, and prostration in each section. The treatise begins with the name of Ali b. Abî Talib and ends with the name of Shâh Karîm al-Husaynî, the imam of that time, who is still alive today. The motivation for translating

* Doç.Dr. Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Kırıkkale, Türkiye / gulsenyagar@hotmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-6117-7059>

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
13.08.2024	24.11.2024	31.12.2024

DOI 10.18403/emakalat.1532526

Pakistan'ın Gilgit-Baltistan bölgesinin kuzeyi olan Hunza'nın ağırlıklı olarak Ağa Han İsmâîli olmasıdır. Bölgede kaldığımız süre zarfında ezan sesinin duyulmaması ile başlayan merakımız onların namaza yaklaşımlarını ve namaz anlayışları konusunda bilgi edinmeye sevk etti. Bu anlamda Nizârilerin namaz yerine okudukları Du'â risalesi'nin ele alınıp değerlendirilmesi günümüz Nizari İsmâîliliğinin Türkiye akademiyasında daha sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Nizâri İsmâîlileri, Du'â Risalesi, Namaz, Cemaathâne.

and analysing this *Du'â Treatise* was our curiosity about the prayer practices of the İsmâîlis of the Hunza region, located in the north of Pakistan's Gilgit-Baltistan area, where the majority of the population is Ağa Khan İsmâîli. During our stay in the region, our interest was piqued by the absence of the call to prayer (adhan), which led us to explore their approach to and their understanding of prayer. In this sense, the evaluation of the *Du'â Treatise*, which Nizâris recite in place of prayer, will contribute to a better understanding of contemporary Nizâri İsmâîlism in Turkish academia.

Keywords: History of Islamic Sects, Nizâri İsmâîlis, The Du'â Treatise, Ritual Prayer (namâz), Jamâ'atkhâna.

Giriş

İsmâîlilik, Cafer es-Sâdık'ın 148/765 yılındaki ölümünden sonra imâmetin nass ve tayinle Cafer'in en büyük oğlu İsmâil ve onun büyük oğlu Muhammed b. İsmâil ve soyundan gelen imâmların hakkı olduğunu iddia eden Şii bâtinî bir firkadır. Fâtîmî halifesi Müstâsır'ın 487/1094 yılındaki ölümünden sonra Nizârilik ve Müstâ'ililik şeklinde iki ana kola ayrılan İsmâîlilik, tarihsel süreçte bir takım alt gruplara bölünmüştür. Müstâ'ililik genel anlamda Fâtîmî İsmâîliliğin bir devamı olarak varlığını sürdürürken, Nizârilik, dokuzuncu asrın ortalarına kadar daha çok İran merkezli olarak faaliyetlerini devam ettirmiştir. Daha sonra Ağa Hanlar olarak isimlendirilen Nizâri imâmlar, politik nedenlerle liderlik merkezini İran'dan Hindistan'a taşınmıştır. Bu süreçte Ağa Hanlar, İngilizlerle kurdukları yakın temaslarla sosyo-ekonomik teşkilatlanmalarına katkıda bulunmuş, daha modern ve küresel bir Müslüman kimliği oluşturmak için faaliyetlerini devam ettirmişlerdir.¹

Nizâri İsmâîlilik tarihinde Ağa Hanlar dönemi kırk altıncı imam olarak kabul edilen Ağa Han Hasan Ali Şah Mahallâti (öl. 1298/1881) ile başlar. Kaçar Hanedanlığı'nın ilk dönemlerinde nüfuzlu bir kişi olan Hasan Ali Şah'a, Kaçar hanedanı Feth Ali tarafından "Ağa Han" unvanı verilmiştir. XIX. yüzyıl başlarından itibaren

¹ Muzaffer Tan - Ömer Faruk Teber, "Gelenekselden Moderne Geçiş Sürecinde İsmâîlilik: Ağa Hanlar Dönemi", *Turkish Academic Research Review - Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]* 6/4 (31 Aralık 2021), 111.

Nizârî İsmâilî mezhebinin son dört imamı için kullanılan bu unvan, Kaçar hükümdarlarının saraylarında asalet sahibi kimselere verilen bir şeref unvanıdır. Daha sonra onun yerine geçen imamlar da bu unvanı kullanmışlardır. I. Ağa Han, 1256/1840 yılında devletin güçleriyle girdiği savaşta yenilince Afganistan'a geçmek zorunda kalmıştır. Böylece Kasımşâhî Nizârîliği'nin İran dönemi daimî olarak sona ermiştir. I. Ağa Han ile Hindistan'daki İngiliz siyasi temsilcisi arasında yakın ilişkiler kurulmuş, o, 1265/1849'da Bombay'a yerleşmiştir. Bundan sonra Nizârî imâmlığı İran'dan Hindistan'a taşınmış, hareketin yeni merkezi de Bombay olmuştur. Birkaç yüzyıldır Nizârî toplumunun önemli bir kesimini oluşturan Hocalar, I. Ağa Han'ın gelişini memnuniyetle karşılamıştır. Artık Nizârî hocalar imâmlarına doğrudan ulaşmış, ayrıca o dönemde Hindistan dışında yaşayan taraftarlarının idaresi için de ciddi bir teşkilatlanmaya gidilmiştir. I. Ağa Han'ın yerine 1298/1881 yılında büyük oğlu Ağa Ali Şah geçmiş, o da aynı şekilde İngilizlerle yakın ilişkilerini devam ettirmiştir. İngilizler onu Bombay Yasama Meclisi üyeliğine getirmiş, o da imâmlığı boyunca bundan yararlanarak çok sayıda okul açmış, özellikle Yukarı Amu Derya, Burma ve Doğu Afrika'dakiler olmak üzere Hindistan dışındaki İsmâilîlerle ilişkilerini güçlendirmiştir. Nizârî Hocaları böylece ekonomik refaha ulaşmış, Hindistan'daki Müslümanlar arasında prestij sahibi olmuşlardır. III. Ağa Han Sultan Muhammed Şah(1885-1957) ile bugün imamlığı devam eden IV. Ağa Han Prens Kerim el-Hüseynî² (1957-), Nizârî İsmâilîliğinin uluslararası dini bir topluluğa dönüştüğü bir sürece tanıklık etmiştir. Bugün, ekonomik kalkınma ve eğitime odaklanarak, Hocalardan olmayan dağınık toplulukları Nizârî İsmâilîliğe entegre etmişlerdir. Ayrıca batılı "modernist" bir söylemi destekleyerek hem uluslararası arenada devlet dışı aktörler olmuş hem de uzun bir Şii İsmâilî imâmlar silsilesinin yetkili mirasçıları olmuşlardır.³

² IV. İmam ve halen görevi sürdüren Ağa Han Kerim el-Hüseynî, 1936'da doğdu. O, Sultan Muhammed Şah'ın torunu olup dedesinin vasiyeti gereği 14 Temmuz 1957 tarihinde Nizârî İsmâilîyye'nin 49. İmamıdır. Ondan önceki Ağa Hanlardan, Ağa Han Hasan Ali Şah Mahallâti (ö. 1298/1881), Nizârî İsmâilîyye'nin XIX. yüzyıl başlarında "Ağa Hanlar Dönemi" diye adlandırılan devresinin ilk imamıdır. İkincisi ise, Ağa Han Ali Şah (ö. 1302/1885), III. Ağa Han Sultan Muhammed Şah (1877-1957) Nizârî-İsmâilîyye'nin en önemli ve teşkilâtçı imamlarından biridir. Mustafa Öz, "Ağa Han", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1988), 1/453-455.

³ Farhad Daftary, *The Ismailism Their History and Doctrines* (New York: Cambridge University Press, 2007), 463-473; Tan - Teber, "Gelenekselden Moderne Geçiş Sürecinde İsmâilîlik", 114-115.

Nizârî İsmâîlilerin tarihsel serüvenine dair bu kısa girişten sonra namaz ibadeti ve bu ibadetin mekanları olarak bilinen cemaathânelerin önemine değinmek yerinde olacaktır.

1. İsmâîlilik'te Namaz

Müslümanların kıyam, kıraat, rükû, secde ve oturuşla kibleye dönerek kıldığı namazı, Nizârî İsmâîlileri farklı şekilde yorumlamıştır. Bu yorumun arkasında İsmâîlilerin zâhir bâtın düalitesine dayalı din anlayışını⁴ rahatlıkla görebiliriz. İsmâîlî anlayışa göre, Peygamberlerin getirdiği şeriat İslâm'ın zâhiri formudur. Şeriatın aslını anlayan ve yorumlayan ise imâmlardır. İmâma bey'at şarttır ve kurtuluşa erenler ancak ona tabi olanlardır. Ona iman etmeyenler ise Allah'a ve peygamberine ihanet etmişlerdir.⁵ Burada genel olarak İsmâîlilerin imâmet anlayışına ve bâtını inançlarına detaylı bir şekilde girmek konumuzun sınırlarını aşacağından daha çok onların namaz anlayışları üzerinde duracağız.

Bu düşünceden hareketle, genel kanı İsmâîliliğin İslâm şeriatını nesh ettiği yönündedir. Ancak erken dönem İsmâîliliğinde İslâm şeriatının nesh edildiği anlayış görülmemektedir. Fâtımî Karmâtî bölünmesinden sonra da Fâtımîler İslâm şeriatine bağlı kalmaya devam etmişlerdir.⁶ Fâtımî halifesi Müstansır-Billâh'ın 487/1094 yılında ölümünden sonra Fâtımî İsmâîlileri Müstaliler ve Nizârîler olarak iki ayrı kola ayrılmıştır. Müstaliler, Yemen, Hindistan ve Pakistan taraflarında destek bulmuş ve Fâtımî İsmâîlî öğretisine sadık kalmışlardır. Nizârîler ise Fâtımîlerle olan fiziki bağını kopararak Hasan Sabbâh (öl.518/1124) önderliğinde müstakil bir İsmâîlî grup olarak varlıklarını devam ettirmişlerdir. Hasan Sabbah ve ondan sonra gelenler İslâm şeriatının uygulanmasını devam ettirmiş, dördüncü hüccet olan Hasan alâ Zikrihi's-Selâm (öl.561/1166) Büyük Alamut/Kıyâmet Beyannamesi ile şeriatı iptal ederek kıyamet dönemini ilan etmiştir. II. Hasan'dan sonra gelen Celâleddin Hasan ise İslâm şeriatının yürürlüklüğünü geri getirmiş, ondan sonra gelen Alâeddin Muhammed ve Rükneddin Hürşah, Alamut Nizârî imamlığını sürdürmüşlerdir. 654/1257 yılında Alamut Kalesi'nin Moğollar tarafından işgal edilmesiyle Nizârîler, aşırı gizlilik ve takiyye dönemine geçmiş, tasavvufî grupların içerisinde varlıklarını korudukları dönemde de

⁴ Ali Avcu, "İsmâîlîler ve Bâtını Düşünce", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni VI* (2015), 229-267.

⁵ Ali Avcu, "İsmâîlilik'te Zekât", *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 03-04 Aralık, 2016*, ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz (Esenler, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 383-403.

⁶ Ali Avcu, "Erken Dönem İsmâîliliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine" XIII/2 (2009), 267-287.

İslâm şeriatını uygulamaya devam etmişlerdir. Ancak Encudan döneminde imam ve hüccetinin bu yükümlülüğün dışında olduğu, daha aşağıdaki kesimlerin ise İslâm şeriatı ile yükümlü tutulduğu görülmektedir. III. Ağa Han dönemine kadar devam eden bu uygulama onun tarafından yayınlanan bir fermanla sona erdirilmiş ve yeniden İslâm şeriatının hükmü kaldırılmıştır. Günümüzde de geçerli olan bu fermanla kendilerine has dini ritüeller geliştiren Ağa Han Nizârieleri Cemaathâne adı verilen ibadethanelerde ibadetlerini yerine getirmeye çalışmaktadırlar. Bugün Ağa Hanlar'a bağlı olan Hindistan, İran, Suriye, Bedahşan ve Batı ülkelerindeki Nizârieler, III. Ağa Han'ın fermanları doğrultusunda bu uygulamalarına devam etmektedirler.⁷

Çalışmamızın temel konusunu teşkil eden ve İsmâilîlerin *Holy Du'â* dedikleri ve bugün Cemaathâneler'de okudukları Du'â risalesi'nin arka planında Ginân metinlerinde⁸ geçen düşünce anlayışı gelmektedir. Bu düşüncenin temsilcileri "Büyük pîrler"⁹ olarak bilinen Satgur Nur (öl.1095), Pîr Şemsuddîn (öl.1356), Pîr Sadruddîn (öl.1416), Pîr Hasan Kebîruddîn (öl.1341), İmâm Nûr Muhammed Şah (öl.1534) olup bu dâiler Hint alt kıtasına giderek Ginân külliyyatının temelini oluşturmuşlardır. Ginân metinlerinde Hinduizm inancı ve etkisinin oldukça fazla olduğu görülmektedir. Konuyu detaylandırmadan burada önemli gördüğümüz birkaç hususa değineceğiz. Bunlardan biri metinde sıklıkla geçen *viraha* ve *virahîni* kelimeleridir. Viraha "hakiki sevgili olan Tanrı'dan (Vişnu/Krişna) ayrı kalma ve bu ayrılığın neticesinde duyulan ızdırap" anlamına gelir. "Bireyin âşık olduğu varlığı (Vişnu/ Krişna) sabırla beklemesi ve ona samimiyetle bağlı kalması" anlamına gelen Virahîni'nin ismi bu anlamda bireyin aşkla bağlanması gereken varlık olarak Ginân metinlerinde imâm olarak yorumlanır. İmâm hem kişiyi ilahi varlığa ulaştıran hem de sevgi ve aşkla bağlanması gereken bir varlıktır. Diğer kullanılan kelime ise Vaikunthâ olup bu da "cennet hayatı" demektir. Buraya ancak pîrin sözlerini dinleyenler girebilir. Ginân metinlerinde kullanılan diğer bir kavram ise İndra'dır. İndra hem dünya hem de ahiret mutluluğuna ulaştıran tanrısal niteliklere sahip manevî önderlerdir. İsmâilî hocaların imâm anlayışıyla Hinduizm'deki manevî liderleri insanüstü varlıklar olarak görme ve onlara itaat etme açısından hiçbir

⁷ Avcu, "İsmaililik'te Zekât", 383-388.

⁸ Cemil Kutlutürk, "Hindistan'daki İsmâilî Hocalarda Hint Kültürü Etkisi ve Bunun Ginan Külliyyatındaki Yansımaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/2 (2017), 10-14.

⁹ Mumtaz Ali Tajddin Sadik Ali, *Ismaili Pirs, Vakils, Sayeds of South Asian Regions* (Karaçi: İslamic Book, 2015), 4.vd.Azım nanji, 99-120,Kutlutürk15-29,nagib,

farkın olmadığı görülür. Hinduların kutsal metni Atharvaveda'nın önceki üç Veda metninin bânını izah eden bir özelliği İsmâilî Hocalar'ın Kur'an'ın kutsal anlamını sadece Dâilerin bilebileceği düşüncesiyle aynıdır. Yine, Hinduizm'deki avatar kelimesi Ginân metinlerinde imâm ve dâiler için kullanılmıştır. İnsanüstü güçlere sahip, Tanrı'nın insan şekli olan avatar, Nizârî İsmâilî anlayışta ise başta Hz. Ali olmak üzere diğer imâmlara ve pirlere ilahi nurun aktarıldığı şeklinde bir karşılık bulmuştur. Ginân metinlerinde Dâs Avatâr başlıklı onuncu bölüm Hz. Ali'nin Tanrı'nın tezahürü olduğu, ibadet esnasında Hz. Ali düşünülerek günahların affi için niyazda bulunulur.¹⁰ Dolayısıyla bu anlayışın temelinde İsmâiliyye'nin bânını düşünce biçimiyle dini anlamaya çalıştıklarını ve dini de ona göre şekillendirdikleri görülmektedir.¹¹

Du'â'nın el yazmalarındaki ismi biri basitçe "Du'â" diğeri de daha spesifik olarak "Ghat Pat Du'â" ismiyle anılır. Bu duaların Pir Sadreddin döneminde Sindi dilinde yazılmış olabileceği iddia edilmekte, ancak Kur'an'dan ayetler de dahil olmak üzere birçok Arapça ve Farsça kelime de bulunmaktadır. El yazmalarının ne kadar eski olduğu ve en eski elyazmalarında muhafaza edilenlerin değişikliğe uğrayıp uğramadığı konusunda net bilgi yoktur. El yazmalarında Ghatpat seremonisinin yanında Namaz vakitlerine işaret eden ipuçları olduğu söylenmektedir. Bu Du'â'yı Hint alt kıtasındaki Nizârî İsmâilîlerin cemaatteki toplantılarında günlük ritüel olarak okudukları, ancak olası zulümden kaçınmak için de genellikle farklı Hindu isimlerine atıfta buldukları ifade edilir. 1905'e gelindiğinde ise Hindu mitolojisindeki belirli figürlerin çıkartıldığı ve artık zulüm tehdidi az olduğu için Hindu unsurlarını en aza indirme girişiminde buldukları belirtilir. Ancak İsmâilîler, zulüm ve tehdidin olduğu dönemlerde, kimliklerini gizlediği ve zulümden kaçınmak için duada Hindu isimlerini tekrarladıkları, Sihlerle evlendikleri ve ölümlerini yaktıklarına dair örnek kayıtların olması ise İsmâilîler'in şartlara göre inançlarını yaşadıklarını göstermektedir.¹²

¹⁰ Azim Nanji, *The Nizari Ismaili Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent* (New York: Caravan Books, 1978), 99-120; Kutlutürk, "Hindistan'daki İsmâilî Hocalarda Hint Kültürü Etkisi ve Bunun Ginan Külliyyatındaki Yansımaları", 15-29. Ayrıca krş. Nagib Tajdin, "Notes on Some Newly Discovered Manuscripts of the Das Avatar of the Satpanthi Nizari Ismailis in the Collection of the Heritage Society.", (2022), 1-30.

¹¹ Konuyla ilgili bk., Ali Avcu, "Bâtını Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram: Ezille/Gölgeler Nazariyesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (15 Aralık 2016), 101-135.

¹² Nanji, *The Nizari Ismaili Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*, 24-26.

Du'â risalesi, 1950'ye kadar Guceratça, Sindçe, Farsça ve Arapça gibi farklı dillerde basılmıştır. III. Ağa Han'ın isteğiyle sadece Arapça olarak yazılması ve okunması istenmiştir. Bu hem bütünlüğü hem de duada tek tipliliği sağlamayı hedeflemiştir. Ayrıca daha önce yirmi sayfalık olan Risâle, beş dakikalık okunacak şekilde altı bölüme indirilmiştir. Her bölüm, Kur'an'dan bir âyetle başlamakta, "secdelerim Mevlâna Sultan Muhammed Şah el-Hüseyin'edir." şeklinde bitmektedir. Mevcut Arapça Du'â, eski Du'â'nın bir "tercümesi" olarak nitelendirilmiştir. İsmâilî bâtını anlayış açısından eski Du'â'daki tüm önemli kavramlar mevcut Du'â'nın önemli bir parçasıydı. Örneğin *ulu'l-emr* kavramı eski Du'â'da geçen tüm imamları ve pirleri kapsamaktadır. Secde, duanın önemli bir parçasıdır ve her bölümün altında bir secde yer almaktadır. Eski Du'â'nın beşinci bölümünün sonunda okunan "Şah jo Didar"¹³ ve yan yana oturan kişilerle Panjo (ellerin buluşması) hareketi bugün de duanın altıncı bölümünün sonunda yapılmaktadır. İmama secdeyle birlikte dua edilmesi, Pakistan'da tepki uyandırınca İsmâililerin buldukları coğrafyaya göre hareket etmeleri kararlaştırılmıştır. Ayrıca Du'â içerisinde her surenin sonunda yer alan "lizikrihî sucûd" ifadesi "Allâhümme leke sucûdî ve tâatî" ifadesi ile değiştirilmiştir. Yine "Hâk Mevlâna" yerine sadece "Mevlâna" kullanılmıştır. 1968-1969 yılları arasında yapılan bu değişiklikleri İsmâilîler, Du'â'nın zamana ve yere göre uyum sağlaması ve dinamik özelliğine bağlamaktadırlar. Nizârî İsmâilîliğinde namazın dua şeklinde formüle edilmesinin Büyük Alamut/Kıyamet Beyannamesi'nden sonra olduğu bilinmektedir. Du'â'nın Alamut'un 1256'da düşüşünden önce Pir Şems¹⁴ zamanında okunduğu söylenmektedir. Bu bilgiler ışığında Dua'nın o tarihten büyük ölçüde son halini aldığı 1956'ı yılına kadar okunduğu düşünülebilir. Nizârî İsmâilîleri, Alamut'un düşüşünden sonra zâhir-bâtın düalitesine dayalı din anlayışına göre ibadetlerin zâhiri formunu terk ederek gerçek ibadetin insanın maneviyatını ve ruhunun temizliğini esas alan bâtını ibadet olduğu anlayışını benimsemiştir. III. Ağa Han'ın şeriatı

¹³ شاه جو دیدار: Şah'ı (Mevlana Sultan Muhammed Şah el-Hüseyin) görmek nasip olsun.

¹⁴ Kasım Şah döneminde (1310-1368) Multan'da Nizari daveti organize eden ilk kişi Pir Şemseddin'dir. Torunu Pir Sadruddin, Lohana ve diğer kasta mensup olan çok sayıda Hintliyi Nizari mezhebine kazandırarak onlara Hoca lakabını vermiştir. Dolayısıyla Hindistan'ın diğer bölgelerinde davetin yayılmasında aslında Hint Nizari'lerinin ya da Nizari Hocalarının sosyal örgütlenmesi rol oynamıştır denebilir. Muzaffer Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (30 Aralık 2012), 138.

yürürlükten kaldırmasıyla birlikte artık namaz ibadeti üç vakitte okunan Du'a'dan ibaret olmuştur.¹⁵

2. Cemaathâne'nin Önemi ve İmâmın Cemaathâne'deki Yeri

Nizârî İsmâîlilerin dini ve toplumsal faaliyetler için kullandıkları, mübarek ev, Cemaatin evi, Allah'ın evi gibi anlamlar verdikleri Cemaathâne'nin kuruluşunda Pir Sadruddîn'in (öl.1416) önemli bir rolü vardır. Hindistan'da İsmâîlî davanın yayılması için kilit rol oynayan Pir Sadruddîn, ticaret kastından çok sayıda Hindu'yu İsmâîlî yapmış ve onlara Hoca lakabını vermiştir. Sadruddîn, Hocaların dini ve toplumsal faaliyetlerini yürütmeleri için ilk defa Sind'in Kotri şehrinde Cemaathâne kurmuştur. Daha sonra da Pencap, Gucerat ve Keşmir gibi birçok yerde Cemaathâneler açılmıştır. Buralara ise Muhi (Mukhi) adında bir yönetici atanmıştır.¹⁶

Ağa Han İsmâîlilerine göre, "Mûsâ'ya ve kardeşine şöyle vahyettik: "Kavminiz için Mısır'da evler hazırlayın, evlerinizi ibadet mahalli yapın ve namazı kılın. (Ey Mûsâ!) İnananları müjdele."¹⁷ âyetinde geçen "evlerden" kastedilen zâhir ve bâtın evlerdir.¹⁸ Kâbe Allah'ın emriyle yapılmış ana ev iken Cemaathâne ise yerel evdir. Kişi Cemaathâne'ye gittiğinde hem kalbî olarak imâma bağlanmakta hem de bu davetin mensupları ile bir araya gelmektedir. Ağa Han İsmâîlilerine göre, üç çeşit cemaathâne vardır; bunlardan ilki bireysel cemaathâne yani müminin kalbi, ikincisi küresel cemaathânedir ki şimdi mevcut ve hazır olan zamanın imâmıdır. Tanrı'nın ışığı imamda parlamakta ve müminin kalbi de imamdadır Üçüncü olan yerel cemaathâne ise toplumun şehir ve kasabalarında olan cemaathânelerdir. Bunların aralarında ise birlik vardır.¹⁹

Bu anlayışın geldiği son aşamada Kâbe, şeriatî; Cemaathâne ise hakikati temsil etmektedir. Cemaathâne'de İmâm her zaman hazır ve nazırdır. Oraya gelenlerin, "Şah co didar" (Şah'ın yüzünü görmek nâsip olsun) dileklerinin gerçekleşmesi için Cemaathâne'ye düzenli git-

¹⁵ Nagib Tajdin, "Evolution and Re-evaluation of the Du'a (Prayer) of the Nizari Ismailis in the Subcontinent Following the Declaration of the Great Resurrection in Alamut" (The 3rd Ismaili Study Conference in 2021, The Heritage Society, 2022), 5-19.

¹⁶ Daftary, *The Ismailism Their History and Doctrines*, 443.

¹⁷ Yunus 10/87 (Diyanet meali) <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Y%C3%BBnus-suresi/1451/87-ayet-tefsiri>

¹⁸ el-Vaiz Nasuriddin Nasir Hunzayi, *Jamaat- Khana* (Pakistan: International Book House Gilgit, 1994), 27.

¹⁹ Hunzayi, *Jamaat- Khana*, 12, 19, 29, 38.

meleri gerekir. Zamanın imâmı (Şah Kerim el-Hüseyin), onlara; “Cemaathâne’de sizden çok uzakta olmayıp her zaman önünüzdeyim. Cemaathâne’de adımı zikrettiğinizde, önünüzde hazırım.” diyerek bunu ifade etmiştir.²⁰

3. Du’â Risâlesi’nin Tercümesi ve Değerlendirilmesi

DU’Â²¹

(Kelime ve Cümle Anlamı ile)

Duayı Anlamak

Mübarek Söz²²

Duanın anlamını anlamak

Her manevi evladımızın²³ duayı sadece sözlü olarak hatırlamasını değil, aynı zamanda duanın manasını da anlamasını isteriz. Her birinizin, özellikle de cemaatin genç üyelerinin Dua’nın anlamını anlaması sizin, çocuklarınızın ve cemaatimizin geleceği için çok önemlidir. (Puna,²⁴ 22 Şubat 1999)

Duanın anlamını bilmeden dua etmenizi istemiyoruz. Küçük çocuklarımızın duanın anlamını bilmesi önemli ve gelecekte dini okullardaki küçük erkek ve kız çocuklarına duanın anlamını öğretmeniz konusunda özel bir çaba göstermenizi istiyoruz. (Bombay,²⁵ 8 Kasım 1967).²⁶

²⁰ Hunzayi, *Jamaat- Khana*. 12 vd.

²¹ Bu Dua risalesi, Pakistan’ın Gilgit-Baltistan bölgesinin kuzeyinde yer alan Hunza vadisinde Ağa Han Nizârî İsmâîlî mezhebine mensup bir köylünün bize hediyesidir. (04.07.2022) “Dua” risalesi’nin tam adı, Dua: Kelime ve Cümlelerin Anlamı ile (Doa vo tarcoma maal-elfaz vo cumlon ke maani”, Şii İmâmî İsmâîlî Tarika Rileysin bord berayi, 2019, Pakistan/Karaçi) olup, Şii İmâmî İsmâîlî Tarika ve Dinler Eğitimi Kurulu tarafından, Karaçide 2019’da basılmıştır. Aslı Arapça olan ve Türkçe’si yol anlamında kullanılan Tariqa kelimesini ise İsmaililer, ruhun aşamalı olarak arınmasını amaçlayan topyekûn bir disiplin olma iddiasını taşıdığı düşüncesiyle kullanırlar. <http://heritage.ismaili.net/node/10461>

²² “Mübarek Söz”den kastedilen Ağa Han Cemaati’nin kırk dokuzuncu ve şimdiki imamı Şah Kerim el-Hüseyin’in sözüdür. Ağa Han Cemaati imamlarının sözü fermanıdır.

²³ Manevi evlat: Ağa Han Cemaati’ne ait olan çocuklar.

²⁴ Puna: Daha önce Poona olarak bilinen Puna, Batı Hindistan’daki Dekken platosunda Maharashtra eyaletinde bir şehir.

²⁵ Mumbai (/mum’baɪ/, Marathi: [ˈmumbəi]; Bombay olarak da bilinir- 1995’e kadar resmi adı) Hindistan’ın Maharashtra eyaletinin başkentidir.

²⁶ Du’â risalesi, toplamda seksen dört sayfa olup, otuz birinci sayfadan sonrası ayet ve dualarda geçen kelimelerin Urduca sözlük anlamı verilmiştir. Biz ilk otuz bir sayfada geçen Arapça ayet ve duaların Urduca tercümesini verdik.

Birinci Bölüm

Rahman ve Rahim olan Allah'ın ismiyle başlıyorum.

Bütün övgüler alemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur. Rahmandır, Rahimdir, kıyamet gününün Rabbi'dir. (Allah'ım) Yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım mı dileriz? Bizi doğru yola iletmeye devam et. Kendilerine nimet verdiğin kimselerin yoluna, gazaba uğrayanların ve sapıkların yoluna değil. (Fâtiha sûresi, 1/1-7)

Sana secde ediyorum ve sana güveniyorum, gücüm sendendir ve sığınağım sensin, ey alemlerin Rabbi. (secde).

Allah'ım! Rahmetin seçilmiş olan Muhammed (s.a.v.)'e ve Murtaza (seçilmiş) Ali (a.s)'a, tertemiz imamlara ve zamanın ve asrın ilahi otoritesi (delilleri) üzerinde olan şimdiki ve hazır İmamımız Mevla Şah Kerim el-Hüseynî üzerine olsun. (secde)

Allah'ım! Benim secdem ve teslimiyetim ancak sanadır.

İkinci Bölüm

Rahman ve Rahim olan Allah'ın ismiyle başlıyorum.

Ey inananlar! Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin ve sizden (ilahî) emre sahip olanlara²⁷ da itaat edin. (Nisa 4/59), Biz her şeyi zahir imama sığırdık.²⁸ (Yasin Suresi 36/12)

(Dua ederken ellerinizi kaldırın)

Allah'ım! Ey Mevlamız! Selam sanadır ve selam sendendir, selam sana geri döner. Ey Rabbimiz! O halde bizi (gerçek) güvenlikle yaşat ve bizi güvenlik yurduna koy. Ey Rabbimiz! Ey azamet ve şeref sahibi efendim! Sen çok mübarek ve yücesin.

Allah'ım! Ey bizim Mevlamız! Sen benim yardımcımsın ve sana güveniyorum. Yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım dileriz.

Ey Ali! Lütfun ve inayetinle yardımına gel. Allah'tan başka (ibadete layık) ilah yoktur. Muhammed (s.a.v) Allah'ın elçisidir. Emirü'l-Müminin Ali (Allah'ın selâmı üzerine olsun) Allah tarafındandır.

Mevlâna Şah Kerim el-Hüseynî hazır ve mevcut imamımızdır. (secde)

²⁷ “Emir sahipleri” lafzından imamlar kastedilmektedir. Burada mutlak itaat zorunluluğu vardır. İmam kendisine uyulan kimsedir. Tıpkı Allah'a Peygamber'e itaat etme gibi imamlara da itaat şart koşulmuştur.

²⁸ Not: Yasin suresi 12. Ayetinde geçen “إِمَامٌ مُّبِينٌ” “imamin mubin” lafzı imamete delil olarak yorumlanarak, tercüme “apaçık bir ana kitaba” değil de “zahir imama” şeklinde yapılmıştır.

Allah'ım! Benim secdem ve teslimiyetim ancak sanadır.

Üçüncü bölüm

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla başlıyorum

Ey Resul, Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, onun mesajını tebliğ etmemiş olursun ve Allah seni insanlardan korur. (Maide,67)²⁹

Diri ve ebedi olan Allah'tan başka ilah yoktur.

Hak ve Mazhar olan, Melik olan Allah'tan başka ilah yoktur.

Hak ve Hakk'ın hükümdarı olan Allah'tan başka ilah yoktur.

Kıyamet gününün sahibi olan Allah'tan başka ilah yoktur.

Ali'den başka yiğit, Zülfikar'dan başka kılıç yoktur. Zor zamanlarda hazır ve mevcut olan Mevla Şah Kerim el-Hüseynî'nin desteğini alın. (secde)

Allah'ım! Benim secdem ve teslimiyetim ancak sanadır.

Dördüncü Bölüm

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla başlıyorum

(Ey Allah'ın Resulü! Salat ve selam ona olsun) Muhakkak ki sana biat edenler, aslında Allah'a biat etmiş oluyorlar, Allah'ın eli onların elleri üzerindedir. Sonra ahdini bozan kimsenin ziyarı kendisine olur, kim Allah'a verdiği ahdi yerine getirirse, yakında Allah ona büyük bir mükâfat verecektir.) (Fetih Suresi 48/10)³⁰

(Dua ederken ellerinizi kaldırın)

Allah'ım! Senin en yakın elçilerinin, temiz imâmlarının, Mevlâmız (dostumuz) ve İmamımız Şah Kerim el-Hüseynî aracılığıyla günahlarımızı bağışla, bize rızık ver ve bize merhamet et. (secde)

Allah'ım! Benim secdem ve teslimiyetim ancak sanadır.

Beşinci Bölüm

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla başlıyorum

Ey iman edenler! Allah'a ve Resulüne (s.a.v) ihanet (hainlik) etmeyin. Kendi emanetlerinize de ihanet etmeyin. Bunu siz de biliyorsunuz. (Enfâl 8/27)

(Dua ederken eller kaldırılınsın)

²⁹ Şiilerin Hz. Ali'nin imametine delil olarak getirdikleri bu ayetin izahı için bk. Hasan Onat, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), 83.

³⁰ Günahsız olan imamların, Allah'a yaklaşmaya vesile olduğu ve onun rahmetini umdukları şeklindeki görüşlerini bu ayetle temellendirmişlerdir.

Ey Rabbimiz! Günahlarımızı bağışla, işlerimizi kolaylaştır, bize rızık ver ve bize merhamet et, şüphesiz sen her şeye kadirsin.

Ya Ali ya Muhammed ya Muhammed ya Ali! (Ya Ali Ya Muhammed tesbihini 11 defa okumak gerekir.)

Ey Zamanın imâmı, ey mevlâmuz (dostumuz), Sen, bizim dayanağımızsın, Sen bizim delilimizsin ve Sana tevekkül ediyoruz. Ey hazır! Ey mevcut! Ey Şah Kerim el-Hüseyin! Sen hak ve zahir imamsın. (secde)

Benim secdem ve ibadetim Allah'adır.

Altıncı Bölüm

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla başlıyorum

Ey Allah'ın Resulü (s.a.v), De ki: Allah birdir. Allah muhtaç değildir. Ne ondan kimse doğdu ne de o kimseden doğdu ve hiçbir şey onun dengi değil. (İhlas süresi, 112/1-4)

Allah'im! Muhammed Mustafa ve Ali Murtaza, Fatımatü'z-Zehra (a.s), Hazreti Hasan ve İmam Hüseyin hakkı için.

Allah'im! Mevlâmuz Ali, Mevlâmuz Hüseyin, Mevlâmuz Zeyne'l-Abidin, Mevlâmuz Muhammed Bakır, Mevlâmuz Cafer es-Sadık, Mevlâmuz İsmâil, Mevlâmuz Muhammed b. İsmail, Mevlâmuz Vafî Ahmed, Mevlâmuz Taki Muhammed, Mevlâmuz Radiyiddin Abdillah, Mevlâmuz Muhammed el-Mehdi, Mevlâmuz el-Kâim, Mevlâmuz el-Mansur, Mevlâmuz el-Mu'iz, Mevlâmuz Aziz, Mevlâmuz el-Hâkim Biemrillah, Mevlâmuz ez-Zâhir, Mevlâmuz el-Müstansır-Billah, Mevlâmuz Nizar, Mevlâmuz el-Hadi, Mevlâmuz el-Muhtedi, Mevlâmuz el-Gâhir, Mevlâmuz Alâ Zikrihisselam, Mevlâmuz A'la Muhammed, Mevlâmuz Celaleddin Hasan, Mevlâmuz Alâiddin Muhammed, Mevlâmuz Rükniiddin Hayrşâh, Mevlâmuz Şemsiddin Muhammed, Mevlâmuz Kâsım Şah, Mevlâmuz İslâm Şâh, Mevlâmuz Muhammed ibn İslâm Şâh, Mevlâmuz Müstansır-Billâh, Mevlâmuz Abdisselâm, Mevlâmuz Ğarîb Mirzâ, Mevlâmuz Ebi Zer Ali, Mevlâmuz Murad Mirza, Mevlâmuz Zilfikâr Ali, Mevlâmuz Nuriddin Ali, Mevlâmuz Halilullah Ali, Mevlâmuz Nizâr, Mevlâmuz es-Seyyid Ali, Mevlâmuz Hasan Ali, Mevlâmuz Kâsım Ali, Mevlâmuz Eb'ül-Hasan Alî, Mevlâmuz Halilullah Ali, Mevlâmuz Şâh Hasan Ali, Mevlâmuz Şah Ali Şah, Mevlâmuz Sultan Muhammed Şah.

Dua için eller kaldırılmalıdır

Bizim mevlâmuz ve bizim hazır mevcut imam Şah Kerim el-Hüseyin'in hakkı için bize merhamet et ve bizi bağışla, zira Sen her şeye kadirsin.

Bütün övgüler Allah içindir ki o bütün kâinatın halikidir.

(Sağ ve sol elleri birleştirirken söyleyin.)

Şah'ı görmek nasip olsun. Şah'ı görmek nasip olsun. (secde)

Benim secdem ve ibadetim sadece Allah'adır.

Sonuç ve Değerlendirme

Mezhepler içerisinde bîatîni karakteriyle öne çıkan Nizârî İsmâîlîlerin yaşayan gruplarından günümüz Ağa Han İsmâîlîleri, diğer bazı ibadetlerde olduğu gibi “namaz” konusunda da bîatîni bir anlamı kabul ederek namaz (*salat*) kelimesi yerine Du'â kelimesini tercih etmektedir. Bir ritüel olarak dua, ibadet mekanları Cemaathanelerde günde üç kez (sabah, akşam ve gece) kadın, erkek ve hatta çocukların da katıldığı bir şekilde gerçekleşmekte ve katılımcılar/cemaat çalışmamıza konu olan bu Du'â risalesini oturarak okumaktadırlar. Dua vakitlerinde ezan okunmasına ve dua edilirken kibleye dönülmesine gerek duyulmamaktadır. Bu meclislere katılanların imamın nuruyla nurlandığına ve zamanın imamının özel duasını almayı hak eden seçilmiş insanlar olduğuna inanılmaktadır.

Makalede ele aldığımız Du'â risalesi, altı bölümden oluşmakta ve her bölümde ayet ve tesbihlerin arkasından zamanın imamı olan 49. İmam Şah Kerim el-Hüseyinî'nin adı anılarak secdeye gidilmektedir. İsmâîlî geleneğin inanç esasları ve önemli kişiler, risalenin her bölümünde atıfta bulunulan ayetlerle desteklenmektedir. Dua risalesinin ilk bölümü Fatiha suresi ile başlamakta; Hz. Muhammed, Hz. Ali ve ondan sonra gelen imamlara ve zamanın delili, asrın ilahi otoritesi olarak görülen şimdiki İmam Mevlâ Şah Kerim el-Hüseyinî'ye dua ile bitmektedir. Risalenin ikinci bölümü ise Nisa Süresi'nin 59. ayeti “Sizden olan emir sahiplerine de itaat edin.” ile başlamaktadır. Ayeteki “Emir sahipleri” lafzı ile imamların kastedildiği anlaşılmaktadır. Akabinde Yasin Süresi'nin 12. ayeti olan “Biz her şeyi apaçık bir ana kitaba sıgırdık.” ayetine yer verilmiştir. Ayette yer alan “*imâmin mu-bîn*” lafzı ile de “zahir imama” işaret edildiği görülmekte, dolayısıyla Nizârî İsmâîlîlerinde, Kur'an'daki her bilginin imamda mevcut olduğu inancından hareketle Şah Kerim el-Hüseyinî'nin bir nevi “konuşan Kur'an” olduğu düşünülmektedir.

Risalenin üçüncü bölümü “Ey Resul, Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, onun mesajını tebliğ etmemiş olursun ve Allah seni insanlardan korur.” (Mâide, 67) ayeti ile başlamaktadır. Bölümün bu ayet ile başlamasının temel nedeni ise, Şii düşüncede Hz. Ali'nin imametinin Veda Haccı dönüşü Gadir-i Hum denilen yerde mezkûr ayetin nâzil olması üzerine ilan edildiğine dair olan inançtır. Bu ayet, İsmâîlîlerin imamet tasavvurunda da Hz. Ali'nin bizzat Allah tarafından tayin edildiği ve bunun üzerine Hz. Peygamber'in onu vasi ve imam ilan ettiği inancına dayanak olarak gösterilmektedir. Aynı şekilde Du'â da geçen “*Ali'den başka yigît, Zülfikar'dan başka kılıç yoktur.*” şeklindeki ifadeler de Hz. Ali'nin otoritesi

ve makamının yüceliğini ifade eden sözler olarak risalede yer almaktadır.

Du`â risalesinin dördüncü bölümünde yer alan Fetih Sûresi'nin 10. ayeti olan "Ey Allah'ın Resulü! salat ve selam ona olsun) Muhakkak ki sana biat edenler, aslında Allah'a biat etmiş oluyorlar, Allah'ın eli onların elleri üzerindedir. Sonra ahidini bozan kimsenin ziyarı kendisine olur, kim Allah'a verdiği ahdi yerine getirirse, yakında Allah ona büyük bir mükâfat verecektir." şeklindeki ayet, Nizârî İsmâîlîleri özelinde Allah tarafından büyük bir nimet ve mükâfatla donatıldıklarına delil olarak kullanılmaktadır. Du`â risalesinin beşinci bölümünde Şah Kerim el-Hüseyinî'nin hak ve zahir imâm olduğu tekrar edilerek cemaat bu ayetten sonra secdeye gitmektedir. Böylelikle zamanın imamına bağlılığın ve itaatın ne derece önemli olduğu her defasında yinelenmektedir.

Du`â'nın son bölümü olarak altıncı bölümünde, imamların listesi verilip, Şah Kerim el-Hüseyinî aracılığıyla günahların bağışlanması ve kendilerine merhamet edilmesi talep edilmektedir. Daha sonra ise Şah Kerim el-Hüseyinî'ye koşulsuz itaat ettiklerini söyleyerek secdeye gidilmektedir. Örneğin; "Allah'ım! Senin en yakın elçilerinin, temiz imamlarının, Mevlâmız (dostumuz) ve İmamımız Şah Kerim el-Hüseyinî aracılığıyla günahlarımızı bağışla, bize rızık ver ve bize merhamet et."; "Zor zamanlarda hazır ve mevcut olan Mevla Şah Kerim el-Hüseyinî'nin desteğini alın." şeklinde dua edilmektedir. Bu inanca göre, günahların bağışlanmasının yolu şimdiki imam olan Şah Kerim el-Hüseyinî'den günahların affını talep etmekten geçmektedir. "Allah'ım! Rahmetin seçilmiş olan Muhammed (s.a.v.)'e ve Murtaza (seçilmiş) Ali (a.s)'a, tertemiz imamlara ve zamanın ve asrın ilahi otoritesi (delilleri) üzerinde olan şimdiki ve hâzır İmamımız Mevla Şah Kerim el-Hüseyinî üzerine olsun." duasında imâm asrın tek yetkili merci olarak kabul edilmektedir. Du`â, "Şah'ı görmek nasip olsun." duası ve arkasından edilen secde ile bitmektedir. Bu düşüncenin arkasındaki temel neden, imamların bâtinî hakikati bilen kurtarıcı olarak görülmesi ve ilahi nurun onlarda yansıdığı inancıdır. Çünkü onlar bir nevi Tanrı'nın yeryüzündeki görünen yüzleridir.

İbadet yerleri olan Cemaathâne'de yapılan bu dualar/törenler, sadece Ağa Han İsmâîlîleri'nin girebileceği kutsal bir toplantıdır. Buraya girenlerin zamanın imamından Bey'at alması gereklidir. Ağa Han İsmâîlîleri, bunun kendi mezhebi prosedürleri gereği doğru olduğuna inanmakta, kendilerini güvence altına almak için böyle davrandıklarını ifade etmektedirler. Ağırlıklı olarak İsmâîlî olan Pakistan'ın Gilgit bölgesinde Du`â saatlerinde Cemaathâne'ye girmek için yetkili olan Muhi'den izin alamayışımızın arkasındaki aynı gerekçe de bu fikri teyit etmektedir. Nitekim bu düşüncenin arka planında ta-

rihten bugüne Nizâri İsmâililerinin kendilerini tehdit altında hissettikleri zamanlarda dışarıya karşı takiiye yöntemini kullanması; buldukları coğrafyada din, mezhep ve tarikat gibi yapılanmaların içerisinde devamlılıklarını korumaya çalışma düşüncesi yatmaktadır.

Sonuç olarak, Du`â risalesinde görüldüğü üzere, Nizâri İsmaililerinin bâtinî anlayışlarına göre zahir-bâtın ayırımına giderek ayet ve duaları yorumladıkları; zahirin altında yatan hakikatin bilgisine ulaşmanın ise sadece Allah'ın üstün niteliklerle donattığı ve kendisine yetki verilen zamanın imamı sayesinde mümkün olduğuna inandıkları görülmektedir. İmam aynı zamanda şeriatı nesh etme ya da uygulama konusunda tam yetki sahibi olan kişidir.

Kaynakça

- Avcu, Ali. "Bâtinî Ekolleri Anlamada Anahtar Bir Kavram: Ezille/Gölgeler Nazariyesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (15 Aralık 2016), 101-135.
- Avcu, Ali. "Erken Dönem İsmaililiğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine" XIII/2 (2009), 267-287.
- Avcu, Ali. "İsmâililer ve Bâtinî Düşünce". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* VI (2015), 229-267.
- Avcu, Ali. "İsmaililik'te Zekât". *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 03-04 Aralık, 2016*. ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz. Esenler, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. basım., 2017.
- Daftary, Farhad. *The Ismailism Their History and Doctrines*. New York: Cambridge University Press, II., 2007.
- Hunzayi, el-Vaiz Nasuriddin Nasîr. *Jamaat- Khana*. Pakistan: International Book House Gilgit, 1994.
- Kutlutürk, Cemil. "Hindistan'daki İsmâili Hocalarda Hint Kültürü Etkisi ve Bunun Ginan Külliyyatındaki Yansımaları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/2 (2017), 1-29.
- Nagib Tajdin. "Notes on Some Newly Discovered Manuscripts of the Das Avatar of the Satpanthi Nizari Ismailis in the Collection of the Heritage Society.", 1-30.
- Nanji, Azim. *The Nizari Ismaili Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*. New York: Caravan Books, 1978.
- Onat, Hasan. "Şiiliğin Doğuşu Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), 80-117.
- Öz, Mustafa. "Ağa Han". *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Ansiklopedisi Yayınları). 1/453-455. İstanbul, 1988.

Tajddin Sadik Ali, Mumtaz Ali. *Ismaili Pirs, Vakils, Sayeds of South Asian Regions*. Karaçi: İslamic Book, 2015.

Tajdin, Nagib. “Evolution and Re-evaluation of the Du’a (Prayer) of the Nizari Ismailis in the Subcontinent Following the Declaration of the Great Resurrection in Alamut”. The Heritage Society, 2022.

Tan, Muzaffer. “Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (30 Aralık 2012), 111-145.

Tan, Muzaffer - Teber, Ömer Faruk. “Gelenekselden Moderne Geçiş Sürecinde İsmaililik: Ağa Hanlar Dönemi”. *Turkish Academic Research Review - Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]* 6/4 (31 Aralık 2021), 108-124.

Extended Summary

This article titled “The Du’ā Treatise Belonging to the Nizārī Ismā’īlīs and Its Evaluation” deals with the “Treatise of Du’ā” which is read by the contemporary Nizārī (Agha Khan) Ismā’īlīs as a form of worship. The treatise in question caught our attention during our stay in Hunza, in the north of the Gilgit-Baltistan region of Pakistan, where members of the Nizārī Ismā’īlī sect predominate. Our request to participate in the “Du’ā” ritual at the Jamā’atkhāna, known as the sacred place where worship and ceremonies are held, was rejected because we were not members of the Agha Khan Ismā’īlī community. This attitude is in line with the principle that Ismā’īlīs have historically attached importance to secret organization and have spread their invitations in secret when they threatened and under pressure from the society in which they live. It can be said that this behaviour is a strategy for the community to protect itself. As a result, by examining the content of the “Treatise of Du’ā”, which is read three times a day (sunrise, sunset and night) in place of prayer, even though we cannot participate in the ritual, we aim to contribute to the literature on this topic and to provide a healthier understanding of the perception of prayer in Nizārī Ismā’īlism in Turkish scholarship.

The research, after briefly mentioning the Agha Khans in the history of Nizārī Ismā’īlism, in order to reveal what Nizārī Ismā’īlīs understand by prayer (Salah) and what prayer means, touches upon the historical background and identifies the people who played a role in this understanding. In this context, it has been established that

Nizārī Ismā'īlism, which is an esoteric Shi'ite sect, and that it shapes its worship and beliefs with external and internal meanings, and that it attracted attention with the movement that Hasan Sabbah started in Alamut Castle and created its own understanding of belief and worship. It has been noted that in Nizārī Ismā'īlism, which interprets the conditions of Islam by giving them esoteric meanings instead of fulfilling them in an outward way, the belief that true worship can be achieved by cleansing oneself of spiritual and mental filth is dominant.

This article discusses the Ginān texts that are in the historical background of the Treatise of Du'ā', which the Ismā'īlis call the Holy Du'ā', and which has replaced the prayer worship in Nizārī Ismā'īlism today and is only read in the congregation in which Nizārī Ismā'īlis participate; and the representatives of this thought such as Satgur Noor (d. 1095), Pīr Shamsuddin (d. 1356), Pīr Sadruddin (d. 1416), Pīr Hasan Kabiruddin (d. 1341), Imam Noor Muhammad Shah (d. 1534) are mentioned, and the question of how they formed the basis of the Ginān collection in the Indian subcontinent is emphasized.

Another important question is how the Du'ā' Treatise has been shaped depending on the changes in the historical process. According to the data obtained in determining the phases through which the Treatise of Du'ā' passed, while the Treatise bore traces of Hindu mythology until 1905, after that date, the Hindu elements were removed and it was transformed into an Islam-centred structure. In 1950, Aga Khan III made it compulsory to read the Treatise of Du'ā' in Arabic, thus ensuring uniformity of worship within the sect. The six-part structure of the ancient treatise was preserved, and each part included prostrations and prayers. With some changes made between 1968 and 1969, the expressions in the treatise were updated to suit the times. Today, it can be seen that the Treatise of Du'ā' is read three times a day in the places of worship that the community calls the Jamā'atkhāna. It is understood that this form of prayer, performed collectively in congregations with the participation of women, men and children, is a form of worship specific to the Nizārī Ismā'īlis.

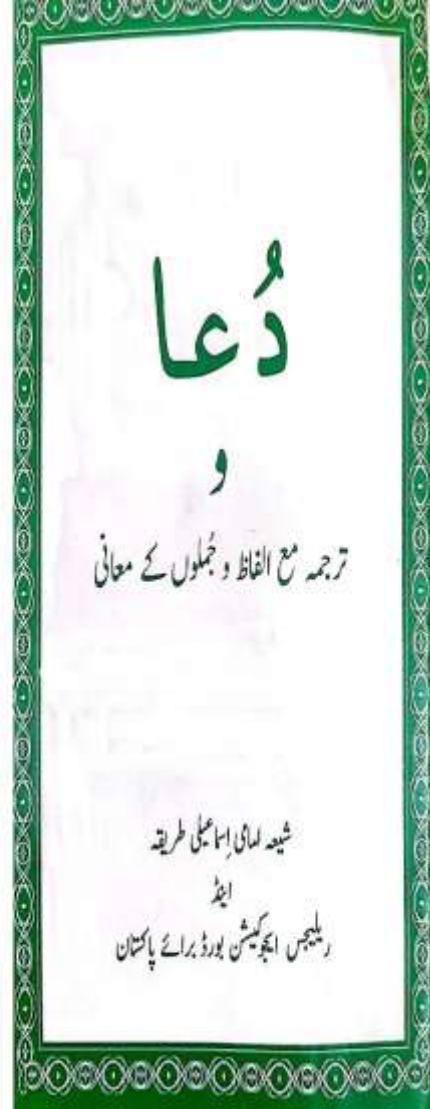
In our research, we touched upon the history and importance of the congregation places, which are considered holy places where the Treatise of Du'ā' is read and religious and social activities are carried out. It has been seen that the person who founded the first Jama'ah was Pīr Sadruddin and that Jamā'atkhāna played an important role in the spreading the Ismā'īli cause in India. It is accepted that the Jamā'atkhāna represents the truth, despite the apparent meaning of

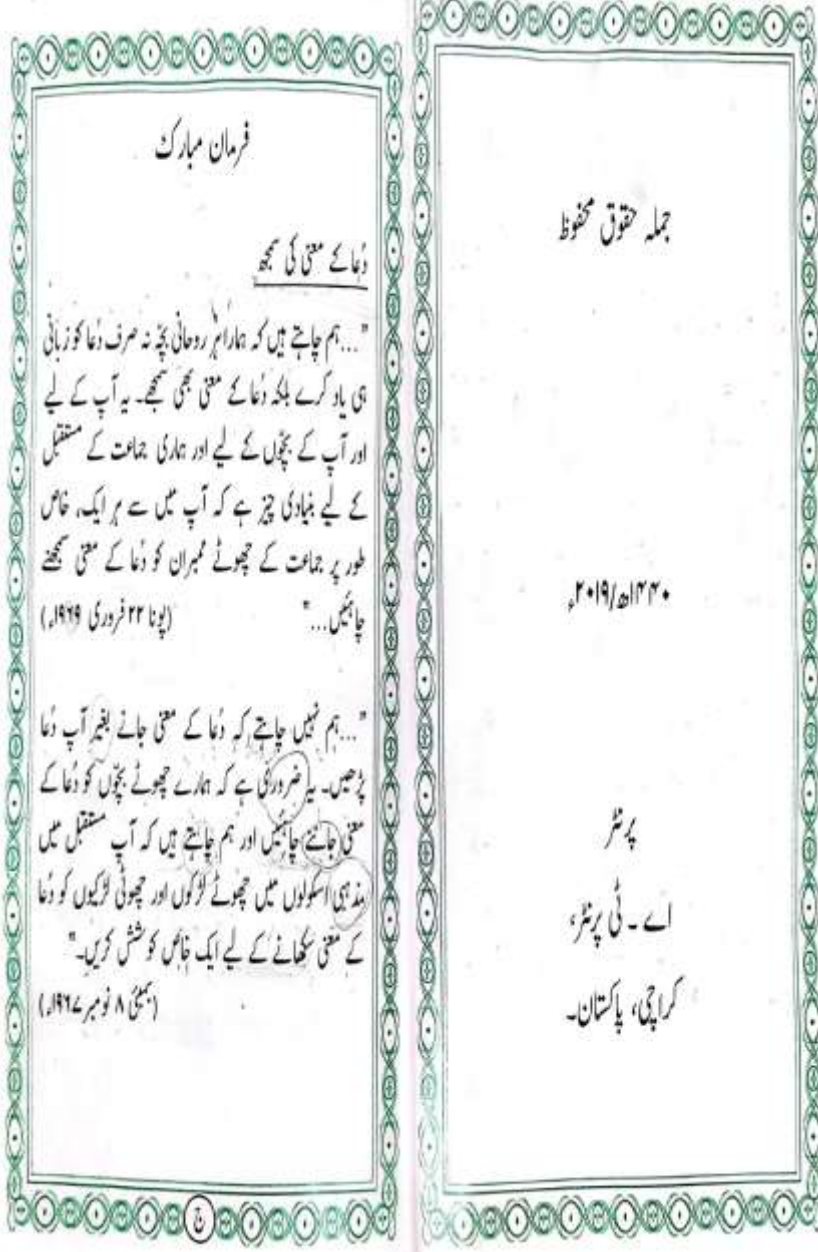
the Kaaba, and the worship performed here is of a nature that represents the spiritual existence of the Imam. Ismā'īlis believe that they need to go to the Jamā'atkhāna regularly by saying "Shah jo didar" (May I be granted the opportunity to see the face of the Shah) in order for their wishes to be fulfilled.

Later, the content analysis of the Du'ā' Treatise was included in the research. Originally written in Urdu and Arabic and consisting of six chapters, each chapter of the Treatise of Du'ā' contains verses and prayers expressing the Ismā'īli faith and their devotion to their imāms. The first part of the treatise begins with the Fatiha Surah and is then completed by mentioning the name of Hazrat Muhammad, then the names of Alī and the later Imāms. The second section begins with verse 59 of Surah An-Nisa and continues with verses that emphasize obedience to the imām, who is called the "apparent imām." In these verses, it is accepted that the Imām knows everything and that he is the "speaking Qur'ān." In the third section, verse 67 of Surah Al-Maidah is seen as a confirmation of the declaration of imāmate by Hazrat Alī upon his return from the Farewell Pilgrimage, and is seen as evidence that Hazrat Alī is the imām appointed by Allah. The fourth section begins with the verse of allegiance in verse 10 of the Surah Al-Fath. The Ismā'īlis accept this verse as evidence that they are a privileged community that has been forgiven by Allah. In the fifth section, it is emphasized that Shāh Karīm al-Ḥusaynī is the true and apparent imām; the sixth and last section lists the imāms.

As a result, it is understood that the Nizārī Ismā'īlis developed a mystical understanding of worship with the aim of showing their devotion to the Imām and establishing a connection with God through the Treatise of Du'ā'. Imāms are considered to be God's representatives on earth and spiritual leaders who reflect God's light. It has been noted that the Nizārī Ismā'īlis, who have different beliefs and rituals, keep some of their religious interpretations and worship rituals secret because of the criticism and sometimes targeting of the Aga Khan Ismā'īlis, one of the groups living today.

Ek:





حصہ اول

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
 اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ۙ الرَّحْمٰنِ
 الرَّحِیْمِ ۙ مَلِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ ۙ اِیَّاكَ
 نَعْبُدُ وَاِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ ۙ اِهْدِنَا
 الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ ۙ صِرَاطَ الَّذِیْنَ
 اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ ۙ غَیْرِ الْمَغضُوبِ
 عَلَیْهِمْ وَلَا الضَّالِّیْنَ ۙ

سَجَدَ وَجْهَیْ اِلَیْكَ وَتَوَكَّلْتُ عَلَیْكَ
 مِنْكَ قُوَّتِیْ وَ اَنْتَ عِصْمَتِیْ یَا رَبَّ
 الْعٰلَمِیْنَ

شروع کرتا ہوں اللہ تعالیٰ کے نام سے جو بہت مہربان
 نہایت رحم والا ہے۔

سب تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں جو تمام جہانوں کا پالنے
 والا ہے۔ بہت مہربان نہایت رحم والا ہے جو قیامت کے دن
 کا مالک ہے۔ (اے اللہ) ہم صرف تیری ہی عبادت کرتے
 ہیں اور صرف تجھ ہی سے مدد چاہتے ہیں۔ ہمیں سیدھے
 راستے پر ہدایت کرتا رہو۔ ان لوگوں کا راستہ جنہیں تو نے
 اپنی نعمتیں عطا کیں، نہ کہ ان کا جن پر غضب کیا گیا اور نہ
 گمراہوں کا۔

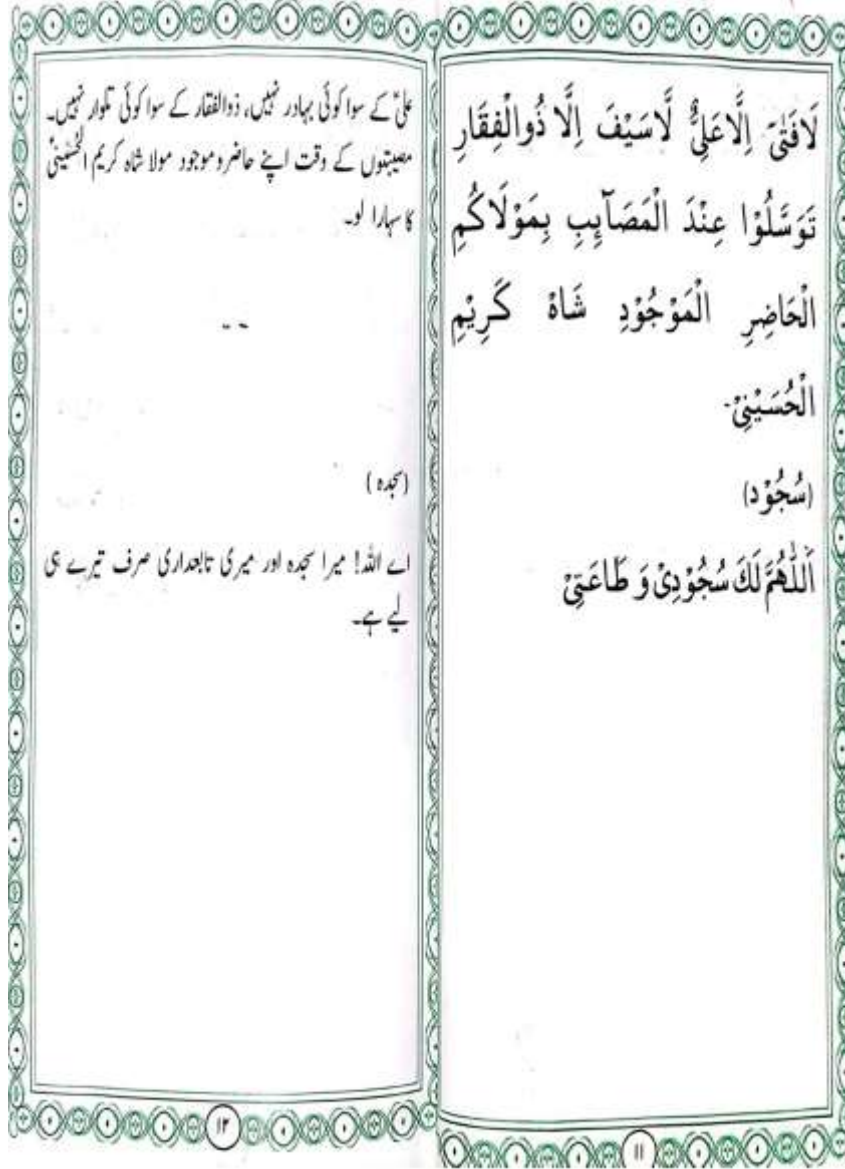
(سورۃ الفاتحہ)

میں تیرے آگے سجدہ کرتا ہوں اور میں تجھ ہی پر بھروسہ
 کرتا ہوں تجھ ہی سے میری قوت ہے اور تو ہی میری پناہ
 ہے، اے تمام جہانوں کے پالنے والے۔









شرف کرتا ہوں اللہ تعالیٰ کے نام سے جو بہت مہربان
نہایت رحم والا ہے۔

(اے رسول ﷺ) یقیناً جو لوگ تیری بیعت کرتے ہیں وہ
بمشابہ اللہ کی بیعت کرتے ہیں۔ اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں
پر ہے پھر جو شخص عہد کو توڑے گا تو اس کا نقصان اسی کی
ذات کو ہوگا اور جو شخص اس بات کو پورا کرے گا جس پر
(بیعت میں) اللہ سے عہد کیا ہے تو عقرب وہ (اللہ) اس
کو بہت بڑا اجر عطا فرمائے گا۔

(سورۃ الحج ۳۸ آیت نمبر ۱۰)

اے اللہ! ہمارے لیے ہمارے گناہوں کو بخش دے اور
ہمیں رزق عطا فرما اور ہم پر رحم فرما اپنے مقرب رسولوں
اور اپنے پاک اماموں کے واسطے سے اور ہمارے مولا اور
ہمارے امام شاہ کریم الحسینی کے واسطے سے۔

(عجدہ)

اے اللہ! میرا عجدہ اور میری بااعداری صرف تیرے ہی لیے ہے۔

حصہ چہارم

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝

اِنَّ الَّذِیْنَ یُیٰمِنُوْنَکَ اِنَّمَا یُیٰمِنُوْنَ
اللّٰهَ یَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَیْدِیْهِمْ فَمَنْ نَّكَثَ
فَاِنَّمَا یَنْکُثُ عَلٰی نَفْسِهٖ وَ مَنْ اَوْفٰی
بِمَا عٰهَدَ عَلَیْهِ اللّٰهُ فَسَیُوْتِیْهِ اَجْرًا
عَظِیْمًا ۝

(دعا کے لئے ہاتھ اٹھائے جائیں)

اللّٰهُمَّ اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَاَرْزُقْنَا وَ
ارْحَمْنَا بِحَقِّ رُسُلِكَ الْمُقْرَبِیْنَ وَ
اٰمَتِكَ الْمُطَهَّرِیْنَ وَ بِحَقِّ مَوْلَانَا وَ
اِمَامِنَا شَاہِ کَرِیْمِ الْحُسَیْنِیِّ

(سُجُود)

اللّٰهُمَّ لَكَ سُجُودِیْ وَ طَاعَتِیْ

شروع کرتا ہوں اللہ تعالیٰ کے نام سے جو نہت مہربان
نہایت رحم والا ہے۔

اے ایمان والو! خدا اور رسول ﷺ کے ساتھ خیانت نہ
کرو اور نہ اپنی امانتوں میں خیانت کرو، اور تم اسے جانتے
ہو۔

(سورۃ الانفال ۸ آیت نمبر ۲)

اے ہمارے پروردگار! ہمارے لیے ہمارے گناہوں کو بخش
دے اور ہمارے کاموں کو آسان کر دے اور ہمیں رزق عطا
فرما اور ہم پر رحم فرما، یقیناً تو ہر چیز پر قادر ہے۔

یا علیٰ یا محمدُ یا محمدُ یا علیٰ

حرف پنجم

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَخُوْنُوْا اللّٰهَ

وَ الرَّسُوْلَ وَ تَخُوْنُوْا اٰمٰنٰتِكُمْ وَاَنْتُمْ

تَعْلَمُوْنَ ۝

(دعا کے لئے ہاتھ اٹھائے جائیں)

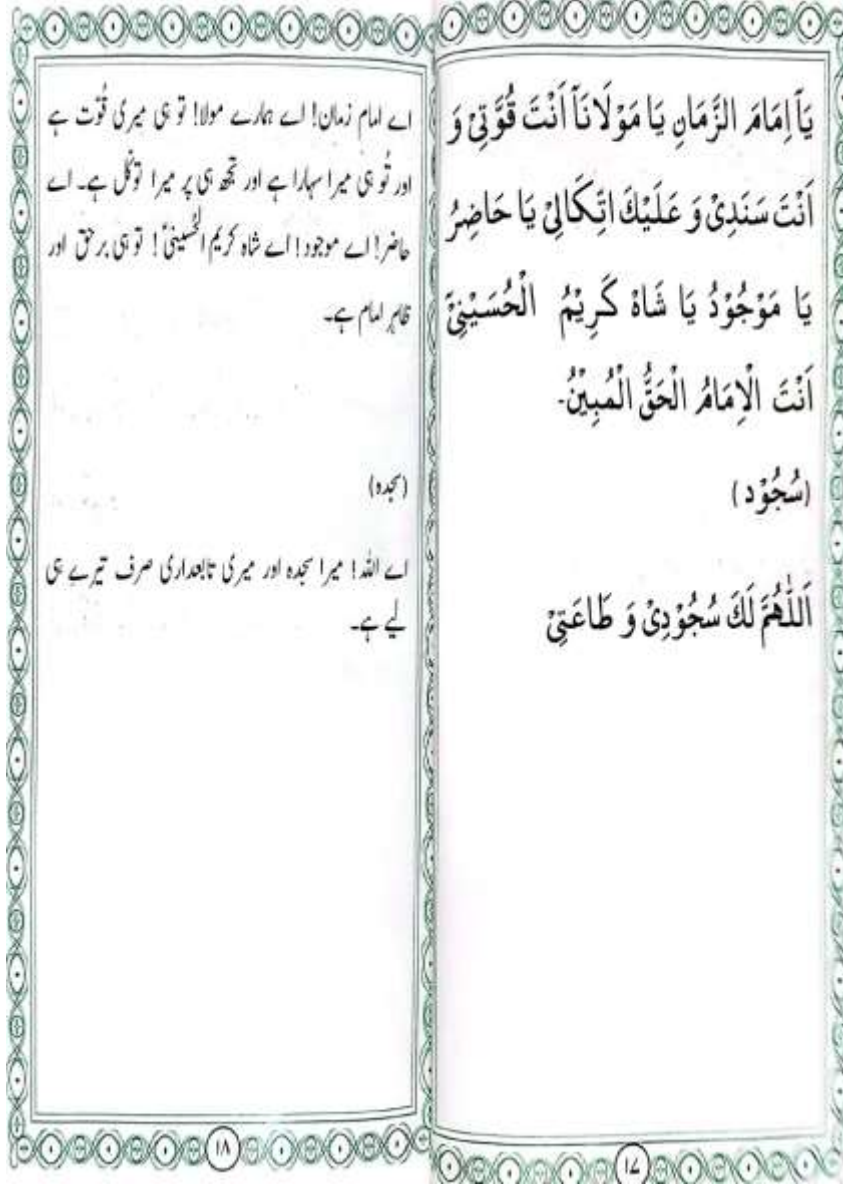
رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوْبَنَا وَ سَهِّلْ اُمُوْرَنَا

وَ اَرْزُقْنَا وَ اَرْحَمْنَا اِنَّكَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ

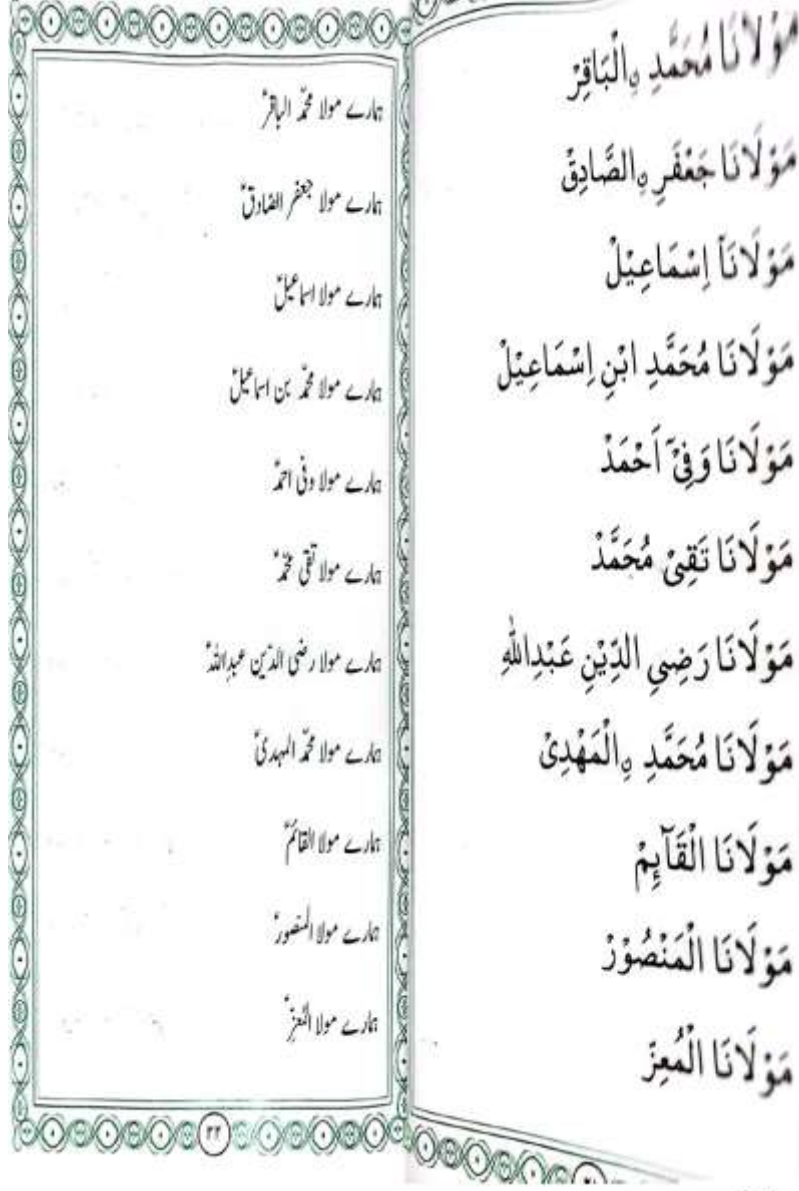
قَدِيْرٌ

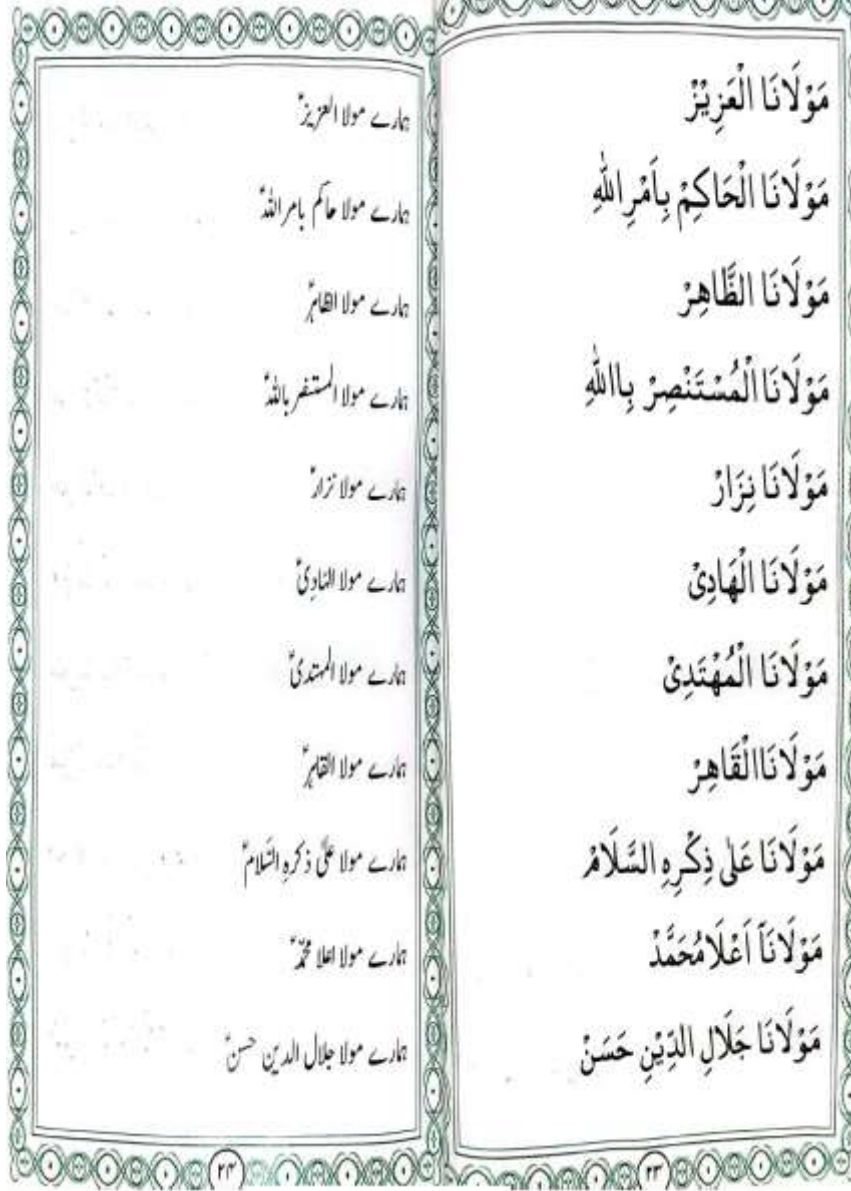
(یا علیٰ یا محمد کی تسبیح ۱۱ مرتبہ پڑھی جائے)

يٰۤاَعْلٰى يٰۤاَمْحَمْدُ يٰۤاَمْحَمْدُ يٰۤاَعْلٰى

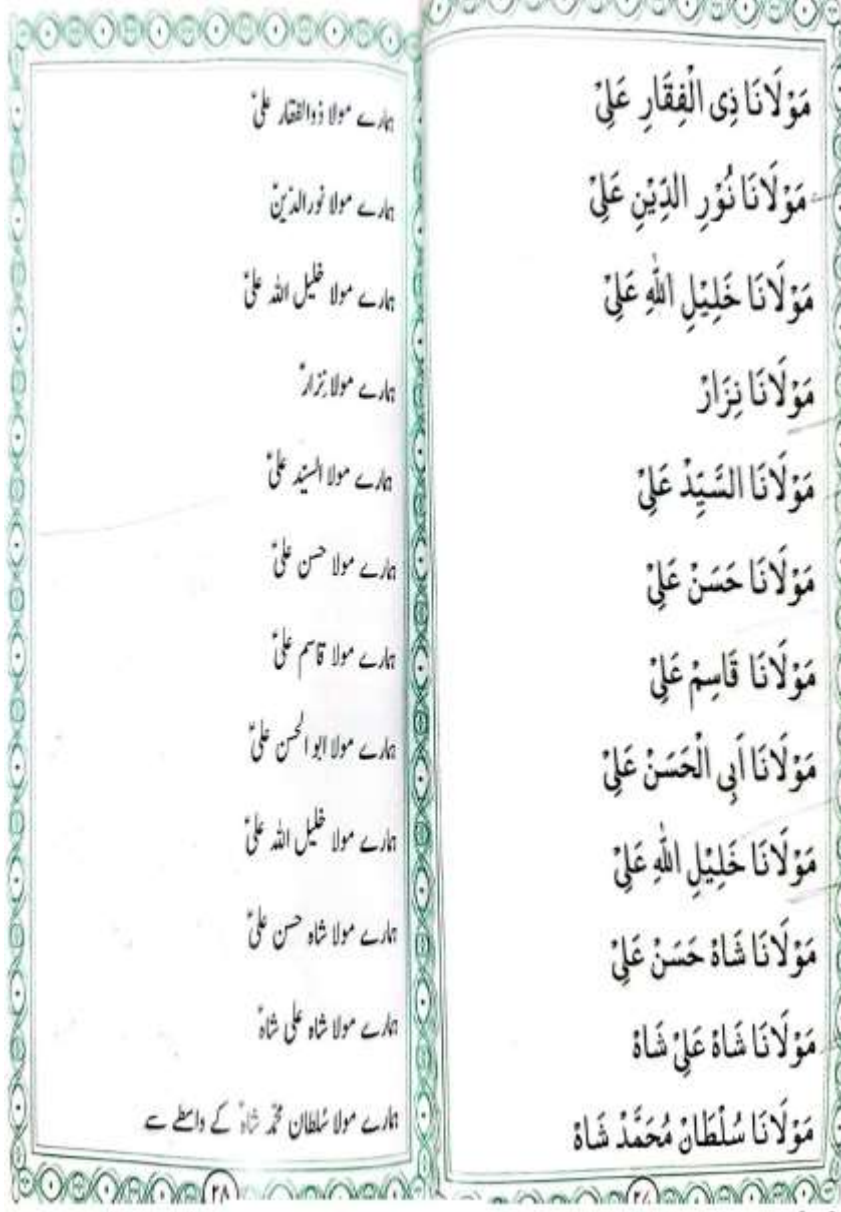














Sünnî ve Şii Tefsir Kaynaklarında Ehl-i Zeyğ

Ahl al-Zayğ in Sunnî and Shî'a Tafsir Sources

Zeynep Alimoğlu SÜRMEĒİ*

Öz

İslam düşüncesinde ortaya çıkan fırkalar hakkında gerek müntesipler gerekse muhalifler tarafından çeşitli isim veya nitelermeler kullanılmıştır. Bu isim ve nitelermelerin bir kısmı övgü içerirken bir kısmı ise yergi içermektedir. Övgü içerikli isim ve nitelermeler meşruiyet gayesi; yergi içerikli isimler ve nitelermeler ise ilgili grubu gayri meşrulaştırma gayesi ile çeşitli ayet ve hadislere müracaat edilerek kullanılmıştır. Bu hususta kullanılan nitelermelerden biri de *Ehl-i zeyğ* ibaresidir. Kavram, Âl-i İmran sûresi 7. ayette geçen “*kalplerinde zeyğ olanlar*” ifadesinden mühlhem olarak yergi maksatlı muhalifler hakkında kullanılmıştır. Ancak zeyğ kavramı, nüzülü itibari ile *Ehl-i kitap* hakkında küfür bağlamında kullanılmış bir nitelirmedir. Bununla beraber mezheplerin teşekkül etmesi ile mevzubahis nitelme, gerek Sünnî

Abstract

Various names and descriptions have been used by both adherents and opponents regarding the factions that emerged in Islamic thought. While some of these names and descriptions are critical, others are praising. Praise-oriented names and descriptions have been used with the aim of legitimacy, while names and descriptions that contain criticism have been employed to delegitimize the relevant group, often referencing various verses and hadiths. One of the terms used in this context is *Ahl al-zayğ*. This concept, derived from the phrase “those in whose hearts is *zayğ*” in Surah Âli İm-rân (3:7), has been used in a derogatory sense against opponents. However, the term *zayğ* originally referred to disbelief regarding the Ahl al-Kitâb. With the formation of sects, this term started to be used to describe

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

“Bu makalenin yazarı dergi editöryal ekibi içerisinde yer almaktadır. e-Makalat politikası gereği çıkar çatışması durumu olmaması için dergi yönetimi tarafından tedbir alınmıştır”

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
12.10.2024	10.12.2024	31.12.2024
DOI	10.18403/emakalat.1565825	

gerekse Şii gelenekte İslam bünyesinde ortaya çıkmış bazı fırkalar hakkında kullanılmaya başlanmıştır. Bu makale, kullanımın dayanak kılındığı ayetlerin Sünnî ve Şii Tefsirlerde yorumlanma biçimini incelemektedir. Bir makalenin sınırlarının aşılması için bu çalışmada, kullanıma dayanak kılınan ayetlerin tefsir eserlerinde fırkalar ile ilişkilendirilmesi meselesine yoğunlaşmış; konuya dair diğer kaynaklardaki malumat ise ayrı bir çalışma olarak planlanmıştır.

Anahtar kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Ehl-i zeyğ, Sünnî, Şii, fırka.

specific groups that emerged within Islam in both the Sunnî and Shîa traditions. This article examines how the verses that serve as the basis for this usage are interpreted in Sunni and Shîa Tafsir works. To maintain the boundaries of the article, the study focuses on the issue of how the verses referenced are associated with factions in tafsir works, while information from other sources on the topic is planned for a separate study.

Keywords: History of Islamic Sects, Ahl al-zayğ, Sunnî, Shîa, fırka.

Giriş

İslam düşüncesinde ortaya çıkan çeşitli dinî-toplumsal yapılanmalar gerek müntesipleri gerekse muhalifleri tarafından tanımlanarak söz konusu gruplara bazı isimler verilmiştir. Fırkalar hakkında kullanılan bu isimler, belli ölçüde tanımlayıcı ve tanıtıcı bir fonksiyon icra etmişse de genellikle muhalif kesimler, birbirlerini suçlamak ve aşağılamak için yergi içeren kavramlara müracaat etmeyi tercih etmişlerdir.¹ Bu gibi durumlarda isimler, tanımlayıcı vasıflarından uzaklaşarak yerici, dışlayıcı ve ötekileştirici bir bağlamı ifade eder hale gelmiştir. Bu hususta müracaat edilen isimlerin bir kısmı, belirli bir grubun özel adı olarak kullanılmıştır. Bahsettiğimiz mahiyetteki isimlerin anlam alanı ve sınırları konusunda belirli oranda mutabakatın sağlandığı söylenebilir. Ancak anlam alanı ve sınırları oldukça muğlak olan ve bu niteliği nedeniyle birçok grup hakkında rahatça kullanılabilen bazı nitelemeler bulunmaktadır. Bu nitelemeler, daha ziyade ilgili grubun durumunu ifade etmeye yönelik kullanımlardır. Makalemizin konusu olan *Ehl-i zeyğ* kullanımı, bahsettiğimiz nitelemelerden biridir.

¹ Mezhep-isim münasebetine dair Ehl-i sünnet özelinde yapılan bir çalışma için bk. Çağfer Karadaş, "Mezhep ve İsim/Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme", *Marife Dergisi* 5/3 (ts.), 7-24. Mezhep isimlerinin kullanımına dair ayrıca bk. Sönmez Kutlu, "İslami İlimlerde Metodoloji Sorunu-I", *İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu*, ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantılar Dizisi: 1, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 397; Bk. Mehmet Ali Büyükkara, "İslami İlimlerde Metodoloji Sorunu-I", *Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler*, ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantılar Dizisi: 1, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 446.

Pek çok kaynakta karşılaştığımız ve kimi zaman eser isimlerine taşınmış olan² *Ehl-i zeyğ* kavramının Âl-i İmran Sûresi 7. ve 8. ayetlerden hareketle muhalifler hakkında kullanılmış olması ve ilgili ayetlerin tefsirinde bazı grupların açıkça zikredilmesi, mezhebî yaklaşımın tefsir çalışmalarındaki yansımalarına dair örneklerden bir tanesidir. Bilindiği gibi, kelimeler, sabit kombinasyonlarından koparılıp farklı ve yeni bir bağlam içerisine yerleştirildiklerinde bu yer değişikliğinden etkilenirler.³ Bu nedenle kavramların ait oldukları anlam örgüsünden başlanarak konunun ele alınması önemlidir. *Ehl-i zeyğ* kullanımının temel referans noktası Kur'an'dır. *Kalplerinde zeyğ olanlar*'ın Kur'an'daki anlam örgüsünden koparılıp farklı bir bağlamda değerlendirilip değerlendirilmediği; diğer bir ifade ile aidiyet ve kutsalın iç içe geçtiği tefsir eserlerinde, mezhebi yorumların veya mezhepler arası muhalefetin ne gibi yansımalarının olduğu önemli bir husustur. Bu nedenle *zeyğ* nitelemesinin tefsir metinlerinde ele alındığı bağlam, bu kavramın izafe edildiği gruplar veya kavramın söz konusu gruplara izafe edilme gerekçelerine dair malumatın incelenmesinin yararlı olacağı düşünülmektedir. Bu makalede, *Ehl-i zeyğ* nitelemesine temel teşkil eden *kalplerinde zeyğ olanlar* ibaresinin erken dönem ve geç dönemde; rivayet ve dirayet tefsirlerinde nasıl anlaşıldığı ve bu kategoriye hangi grup ve yaklaşımların dâhil edildiği gibi sorular, süreç merkezli olarak incelemeye konu edinecektir.⁴ Bu yapılırken bir makalenin sınırlarını zorlamamak adına İslam Tarihi'nde hem düşünsel hem de toplumsal manada en güçlü muhalif iki ekol olan Sünnilik ve Şiilik özelinde, konu, incelemeye tabi tutulacaktır.⁵

² Örnek olarak Ebû Muhammed Osman b. Abdullah el-Hasan el-İrakî'nin *el-Fıraku'l-Müfterika Beyne Ehliz-Zeyğ ve'z-Zenâdika* adlı eseri zikredilebilir. Eser, Yaşar Kutluay tarafından *Sapıklarla Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri* adı ile Türkçeye çevrilmiştir. Bk. Ebu Muhammed Osman b. Abdullah b. el-Hasan el-İrakî, *el-Fıraku'l-müfterika beyne ehli'z-zeyği ve'z-zendeka*, çev. Yaşar Kutluay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962). Modern zamanlarda da nitelemenin işlevselliğini koruduğu söylenebilir. Selefî bir isim olan Salih el-Fevzân, Şam ahalisinden Hacı Muhtar Ahmed Paşa'ya reddiye olarak kaleme almış olduğu eserinde *zeyğ* nitelemesine müracaat etmektedir. Bk. Sâlih İbn Fevzân, *el-Beyân ve'l-işhâr likeşfi zeyği'l-mülhid el-Hacı Muhtâr* (Dârü'l-Garb, ts.).

³ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. Kürşat Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 36.

⁴ Makaleyi okuyarak kıymetli görüş ve eleştirileri ile katkıda bulunan Prof. Dr. Metin Bozan ile Doç. Dr. Nesrişah Saylan'a teşekkür ederim.

⁵ *Zeyğ* kavramını müstakil olarak ele alan çok az çalışma bulunmaktadır. Konu ile ilgili tefsir alanında Fahri Çakan'ın Yüksek Lisans çalışması ve bu çalışmadan yararlanılarak hazırlanmış olan bir de makale bulunmak-

Bu çalışmada, Sünnî rivayet tefsirleri olarak Taberî'nin (öl. 310/923), *Câmi'u'l-beyân*; Begavî'nin (ö. 516/1122) *Me'âlimü't-tenzîl*⁶; Kurtubî'nin (öl. 671/1273), *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân* ile İbn Kesîr'in (öl. 774/1373) ¹ *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm* adlı eserlerine müracaat edilecektir. Aynı geleneğin dirayet tefsirleri olarak Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) *Te'vilâtü'l-Kur'ân*; Ömer en-Nesefî'nin (öl. 537/1142), *et-Teysîr fî 't-tefsîr*; Fahreddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) *Mefâtîhu'l-ğayb* adlı eserleri konu bağlamında incelenecektir.

Şîî tefsir kaynakları olarak ilk dönem rivayet tefsiri kaynaklarının müellifleri olan Kummî (öl. 307/919'dan sonra) ve 'Ayyâşî'nin (öl. 320/932 [?]) *Tefsîrü'l-Kummî* ile *Tefsîrü'l-Ayyâşî* adlı tefsirleri⁷ ile İmâmiyye Şîası ikinci dönem rivayet tefsirlerinden olan Feyz-i Kâşânî'nin (öl. 1090/1679) *Kitâbü's-sâfi fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserden yararlanılacaktır. İmâmiyye Şîası birinci dirayet dönemi tefsirleri olan Tûsî'nin (öl. 460/1067)⁸ *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*; Ebû Ali et-Tabersî'nin (öl. 548/1154) *Mecmau'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*; Ebû'l-Fütûh er-Râzî'nin (öl. 550/1155(?)) *Ravdü'l-cinân ve rûhu'l-cenan fî*

tadır.⁵ Literatürde, sözünü etmiş olduğumuz çalışmalar dışında zeyğ kavramına muhtelif çalışmaların içeriğinde de değinildiği görülmektedir. Ancak bu çalışmalarda, konuya, dolaylı olarak temas edilmiştir. Zeyğ kavramının dini-toplumsal gruplar ile ilişkilendirilmesi hususu ele alınmadığından yapılması düşünülen çalışmanın literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir. İlgili çalışmalar için bk. Fahri Çakan, *Kur'ân-ı Kerîm'de Zeyğ Kavramı* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Fahri Çakan, "Zeyğ Kavramının Kur'an'daki Anlam Çevresi ve Semantik Açından Değeri", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 13 (2021), 57-93

⁶ Begavî'nin tefsiri, rivayet bakımından zengin bir içeriğe sahip olmakla beraber ictihadî görüşlere, fıkıh, akaid, ve dil konularına yer vermesi bakımından hem rivayet hem dirâyet tefsiri özelliği taşıyan bir tefsir olarak nitelenmektedir. Bu makalede, araştırma konusu edilen ayeti rivayet eksenli yorumlaması nedeni ile Begavî'nin tefsiri, rivayet tefsirleri arasında ele alınmıştır. Saffet Bakırcı, "Me'âlimü't-Tenzîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/203-204.

⁷ Kummî ve 'Ayyâşî'nin tefsirleri Kur'ân'ın bütününün tefsir edildiği eserler değildir. Bu eserlerde, konumuz ile ilgili ayetlerin tefsiri yapılmış olmakla beraber ayetlerin tefsirinde kısa yorumlar iktifa edilmiştir.

⁸ Usûlî ekolü kurup geliştiren üç âlimden biri olması hasebiyle Tûsî'nin tefsirinde konunun ele alınma biçimi ayrıca önemlidir. Şeyh Müfid ve Şerif el-Murtazâ'dan sonra Usûlî düşüncüyü temsil etmiş olan Tûsî, akla daha çok önem veren Şerif el-Murtazâ'dan ziyade nakle fazla yer veren Şeyh Müfid'e yakın durmuştur. Bk. Mustafa Öz, "Ebû Ca'fer Tûsî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2012, 41/433-437.

tefsiri'l-Kur'an ile İbn Şehrâşûb'un (öl. 588/1192) *Müteşâbihü'l-Kurân ve muhtelifüh* adlı eserlerine başvurulacaktır.

1. Zeyğ Kavramının Anlam Alanı

Zeyğ, istikametten ayrılmak, hidayetden ve gayeden uzaklaşmak anlamlarına gelmektedir.⁹ Zeyğ ve türevleri Kur'an'ı Kerim'de muhtelif ayetlerde geçmektedir. Zeyğ; gözlerin kayması veya gözün şaşması,¹⁰ kalplerin kayması veya eğilmesi,¹¹ bir şeyin gözden-dikkatten kaçması,¹² emirden çıkma,¹³ kalpte eğrilik ve sapma meyli¹⁴ anlamlarında kullanılmaktadır.¹⁵ Belirtildiği üzere olumsuz bir anlam içeren bu kavram, kalple ilişkili hale geldiğinde, eğrilik, sapma ve keyfilik arzusuyla müteşâbih ifadelerin te'vili üzerinden dini tahrif etmeye çalışmayı ifade eder hale gelmektedir.¹⁶

⁹ Bk. Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahâni, *Müfredâtü elfâzi'l-Kurân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdi (Beyrut: Dâru's-Şamiyye, 2009), 387; Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensâri er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Ahmed Fâris eş-Şidyak (Beyrut: Dâru Sadr, 1883), 3/1900.

¹⁰ "Hani onlar size hem üst tarafınızdan hem alt tarafınızdan gelmişlerdi. Hani gözler kaymış ve yürekler ağızlara gelmişti. Siz de Allah'a karşı çeşitli zanlarda bulunuyordunuz." Ahzab 33/10. "Göz (gördüğünden) şaşmadı ve (onu) aşmadı." Necm 53/17.

¹¹ "Andolsun Allah; Peygamber ile içlerinden bir kısmının kalpleri eğrilmeğe yüz tuttuktan sonra, sıkıntılı bir zamanda ona uyan muhacirlerle ensarın tövbelerini kabul etmiştir. Evet, onların tövbelerini kabul etmiştir. Şüphesiz O, onlara çok şefkatli ve çok merhametlidir." Tevbe 9/129. "Hani Mûsâ kavmine, "Ey kavimim! Allah'ın size gönderdiği peygamberi olduğumu bilip durduğunuz hâlde, niçin bana eziyet ediyorsunuz?" demişti. Onlar yoldan sapınca, Allah da kalplerini (doğru yoldan) saptırdı. Allah, fasıklar topluluğunu hidayete erdirmez." Saff 61/5.

¹² "(Cehennemlik değillerdi de) biz onları alaya mı almış olduk, yoksa (buradalar da) gözlerimizden mi kaçtılar?" Sâd 38/63.

¹³ "...Rabbinin izniyle, yanında iş gören cinleri onun buyruğu altına verdik ki, bunlar içinde buyruğumuzdan çıkan olursa ona alevli ateşin azabını tattırır-dık." Sebe 34/12.

¹⁴ Makale metni içerisinde Âl-i İmran 3/7. ayetin tercümesi verilmiştir. Bu nedenle burada müteakip ayetin tercümesinin verilmesi ile iktifa edilmiştir. "(Onlar şöyle yakarırlar:) Rabbimiz! Bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi eğiltme. Bize tarafından rahmet bağışla. Lütfu en bol olan sensin." Âl-i İmran 3/8.

¹⁵ Râgıb el-İsfahâni, *Müfredâtü elfâzi'l-Kurân*, 387; Muhammed Fuâd Abdülbâki, *el-Mucemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kurâni'l-Kerim* (Mısır: Dâru Kütübi'l-Mısriyye, 1364), 335.

¹⁶ Fahri Çakan, "Zeyğ Kavramının Kur'an'daki Anlam Çevresi ve Semantik Açından Değeri", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 13 (2021), 57.

İslam Tarihi'nde ortaya çıkan mezhepler, zaman zaman diğer grupların görüşlerindeki isabetsizliği veya bu grupların hak yoldan uzaklaştıklarını ifade etme bağlamında zeyğ kavramına müracaat etmişlerdir. Bu hususta genellikle kalpte eğrilik ve sapma meyli veya kalpte hastalık anlamlarına yorumlanan Âl-i İmran suresi 7-8. âyetleri kullanılmıştır:

“O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu kendilerine göre yorumlamak için müteşabih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, ‘Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır.’ derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar. (Onlar şöyle yakarırlar:) ‘Rabbimiz! Bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi eğriltme. Bize tarafından rahmet bağışla. Lütfu en bol olan sensin.’”

Âyetin sebab-i nüzülü olarak farklı rivayetler bulunmaktadır. Âyetin nüzülünün hurûf-u mukattaa'nın anlamını öğrenmek isteyen ve bu hususta Hz. Peygamber ile tartışan Yahudilerden bir topluluk ile ilgili olduğu nakledilmektedir.¹⁷ Rivayetlerden birine göre ise âyetin nüzül sebebi, Necran Hıristiyanlarının Hz. İsa'nın Allah'ın kelimesi ve ondan bir ruh olup olmadığına dair sualleri ile kendi itikatlarını Hz. Peygamber'e onaylatmaya dair girişimleridir.¹⁸ İlk dönem filolojik tefsirlerde zeyğ ifadesi, sebab-i nüzülü ile ilişkili bir biçimde ele alınmıştır. Örneğin Ferrâ' (öl. 207/822), ilgili âyetlerin açıklamasında, Yahudilerin hurûf-ı mukattayı ümmetin rızkının süresini yani ecelini hesaplamak için te'vil etmek istediklerinden söz etmekte; *zeyğ* niteliği-

¹⁷ Hz. Peygamber ile tartışan bu grup içerisinde ismi zikredilen şahıslar olarak Ebû Yasîr el-Ehtab ile kardeşi Yahya el-Ehtab yer almaktadır. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Şurân* (Mekke: Dârü't-Terbiye ve't-Türas, ts.), 6/183-193; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dârü Tayyibe, 1989), 2/7-8.

¹⁸ Bk. Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Şurân*, 2/399-400; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dârü Tayyibe, 1989), 2/7-10.

nin Müslüman topluluklarla ilişkisine dair herhangi bir beyanda bulunmamaktadır.¹⁹ Ancak ileride üzerinde durulacağı gibi sonraki dönem bazı tefsirlerde, sebebin hususiliğinin hükmün umumiliğine engel teşkil etmeyeceği gerekçesi ile *zeyğ* kavramı İslam mezhepleri hakkında kullanılmaktadır. Zeccâc (öl. 311/923), Ferrâ'dan farklı olarak, yeniden dirilmenin zamanını bilmeye yönelik girişimlerden söz etmekte ve müteşâbihe tabi olanların dirilmeyi inkâr edenler olduğunu belirtmektedir. Zeccâc ve Ferrâ' âyetleri, hiçbir şekilde bid'at, ehvâ' vb. kavramlar üzerinden İslam bünyesinde ortaya çıkan gruplarla ilişkilendirmemekte; konuyu Ehl-i kitap ve Ehl-i küfr bağlamında ele almaktadır.²⁰

Semantik ile ilgili çalışmaları ile bilinen Izutsu, *zeyğ* ifadesini, Kur'an'daki anlam örgüsü içerisinde, ihtidanın karşısında yer alan dalâl kavramı ile ilişkili olduğunu düşündüğü muhtelif kavramlar örgüsüne dâhil etmektedir. Küfrün belli bir veçhesini ifade eden dalâl, şirk, zulüm ve zeyğ gibi ifadeler, doğru yoldan çıkıp gitmek manasına gelen küfür ile yakından ilişkili ifadelerdir. Bu yönü ile küfür ibaresi; doğru yola girmek, iman etmek veya Allah'ın rehberliğini kabul etmek gibi anlamlara gelen ihtidanın karşıtıdır. Bu anlam örgüsü içerisinde hevâ, dalâlin nedeni olarak yer almaktadır.²¹ İnceleme konusu olan âyetin tefsiri ile ilgili *Meâni'l-Kurân* türü eserlerde görüldüğü ve Izutsu'nun da belirttiği üzere *zeyğ* kavramının dalâl, şirk ve küfürle ilişkili bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Ancak hicri üçüncü asrın sonlarından itibaren kaleme alınmış olan tefsirlerde, müfessirlerin perspektifi doğrultusunda, *zeyğ* nitelemesi kendilerini İslam'a nispet etmiş olmakla beraber haktan uzaklaşmış olan bazı fırkaları ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Bu ilgi, genellikle hevâ, bid'at vb. nitelermeler üzerinden kurulmuştur. Bu niteliği nedeniyle *zeyğ* kavramını ve ondan mülhem olan Ehl-i zeyğ nitelemesini sınırları

¹⁹ O, ayrıca muhkem olan âyetlerin helal ve haram konusundaki açık âyetler olduğunu ve bu âyetlerin En 'âm Suresi 151-153. Âyetler olduğunu belirtmektedir. Bk. Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Meâni'l-Kurân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî - Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: Dârü Kütübi'l-Misriyye, 1955), 1/190-191.

²⁰ Zeccâc, müteakip âyetteki (Âl-i İmran 3/9) "Rabbimiz! Şüphesiz sen, hakkında şüphe olmayan bir günde insanları toplayacaksın. Şüphesiz Allah va'dinden dönmez." ifadelerinin de buna işaret ettiğini ifade etmektedir. Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez Zeccâc, *Meâni'l-Kurân ve irâbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1988), 1/376-379.

²¹ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 183-193.

açıkça belirlenemeyen akışkan bir kavram olarak nitelendirmemiz mümkündür.

2. Ehl-i Zeyğ'in Muhalifler Hakkında Kullanımına Dair Bazı Örnekler

Zeyğ kavramının fırkalar ile ilintili bir bağlamda kullanımının erken dönemlere kadar gittiği söylenebilir. Tespit edilebildiği kadarıyla zeyğ kavramı, fırkalar ile ilintili bir bağlamda ilk olarak Ehl-i hadis tarafından kullanılmıştır. Ehl-i hadis, insanların zihinlerini bulandıran bid'at görüşler ortaya atan kimseleri, *Ehl-i zeyğ* tabirini kullanarak tenkit etmiştir.²² Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn'in (öl. 219/834) Ehl-i zeyğ tabirini Bişr el-Merîsî (öl. 218/833) hakkında kullanmış olması bu bağlamda zikredilebilir.²³ Ehl-i zeyğ nitelemesinin "öteki"yi ifade etmek için sıklıkla kullanımına dair pek çok örnek getirmek mümkündür. Söz gelimi Eş'arî'ye (öl. 324/935-36) nispeti tartışmalı olan *El-İbâne* isimli eserin bir bap başlığı, *Ehl-i zeyğ ve bid'a'nın görüşleri* şeklindedir. Takip eden bapta ise *Ehl-i hakk ve sünne'nin görüşleri* başlığı yer almaktadır. Bu tavır, akışkan bir niteleme olan *Ehl-i zeyğ'in Ehl-i hakk'ın karşısına konumlandırıldığına* ve kavramın içeriğinin müellifin perspektifi veya en azından kendi dinî yorumu bağlamında belirlendiğine işaret etmektedir. Eserde meşîet, rüyet, şefaet, halku'l-Kur'an, kabir azabı vb. konulardaki görüşleri ve te'vil anlayışları nedeniyle Mu'tezile ve Kaderiyye *haktan kayanlar* olarak vasıflandırılmaktadır. Eserde ayrıca Cehmiyye, Mürcie ve Harûriyye de kitap ve sünnete muhalefet etmeleri ve bid'atler ihdas etmeleri nedenleri ile Ehl-i zeyğ kapsamında ele alınmaktadır.²⁴ *Ehl-i zeyğ* nitelemesinin *Ehl-i hakk'ın karşısına konumlandırılması* hususunda Selef düşüncesinin taşıyıcılarından biri olan Ebû Nasr es-Siczî'nin (öl. 444/1052) tavrından da söz edilebilir. O, Kur'an'ın mahlûk olduğu düşüncesinde olanların Allah'ın Kur'an'ı, zâtı dışında yarattığı ve

²² Ubeydullah Efe, *Ehl-i Hadis-Mu'tezile Tartışmalarında Kullanılan Tenkit Kavramları ve Delaletleri* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 84; Ubeydullah Efe, "Ehl-i Hadisin Akâid Literatüründe Eleştirel İsimlendirmeler Üzerine Bir Değerlendirme", *Academic Knowledge* 4/1 (ts.), 12.

²³ Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el Hallâl, *es-Sünne*, thk. Doktor 'Atiyye Zehrâni (Riyad: Dârü'r-Râye, 1989), 5/104.

²⁴ Kur'an'ın yaratılmış olduğuna dair görüşleri, Müddessir suresi 74/25. ayetinde sözü edilen "Bu, ancak insan sözüdür." diyen müşriklerin görüşlerine benzetmektedir. Ayrıca şerri yaratan kuldur diyenler de hayır ve şerrin yaratıcısı olarak iki yaratıcı takdir eden Mecûsilerin görüşlerine benzer görüşler benimsemekle itham edilmektedir. Bk. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Salih İbn Mukbil (Riyad: Dârü'l-Fazile, 2011), 180-199.

kendisine izafe ettiği görüşünü savunduklarını kaydeder. Siczî, konuya ilişkin görüşleri verirken Ehl-i hakk ve sünnete tabi olanların Kur'an'ın mahlûk olmadığı hususunda ittifak ettiklerini belirtmekte ve Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olması nedeniyle ezeli olduğunu savunmaktadır. Ehl-i hakk'a göre kelâmullah olan Kur'an, Allah'ın zâtî sıfatı olup gayrı mahlûktur. Sıfatın inkârı, zâtın inkârı gibidir. Dolayısıyla sıfatı inkâr eden kâfirdir.²⁵ Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü benimseyenleri, zeyğ kapsamında ele almış olduğu anlaşılan Siczî, sıfatın inkârı ile zâtın inkârı arasında ilişki kurarak bu görüşü benimseyen Mu'tezile'nin kafir olduğunu ima etmektedir.

3. Sünnî Tefsir Kaynaklarında Konunun Ele Alınma Biçimi

Tefsir kaynakları, ilahi nassın yorumlandığı eserlerdir. Aynı zamanda bu eserler, mezhep mensubiyetinin yansımalarını da içermektedirler. İslam tarihi boyunca gerek sosyal taban gerekse siyasi iktidar açısından en güçlü ekol olmuş olan Ehl-i sünnet'in öteki gruplara yaklaşımını ve bu yaklaşıma yönelik söylemini, tefsir eserlerinde de görmek mümkündür. Sözü edilen yaklaşım ve söylemin bir örneği olarak *Ehl-i zeyğ* ifadesinin Sünnî tefsir kaynaklarında ele alınma biçimi bu başlık altında incelenecektir.

Sünnî tefsir kaynaklarının bir kısmında *kalplerinde zeyğ olanlar*, açık nitelemeler ile çeşitli fırkalar hakkında kullanılmıştır. Kimi kaynaklarda ise adresi belli olmayan akışkan nitelemelerin belirgin olduğu görülmektedir. Açık bir şekilde nitelemenin Sünnî tefsir kaynaklarına yansımalarının önemli bir örneği, Taberî'nin (öl. 310/923) *Câmi'u'l-beyân* adlı tefsiridir. Rivayet tefsirinin dikkat çekici örneklerinden olan *Câmi'u'l-beyân*'da *kalplerinde zeyğ olanlar* ifadesi, muhtelif rivayetler eşliğinde yorumlanmaktadır.²⁶ Bu bağlamda tefsirinde Taberî, Yahudiler'i müteşâbihin peşine düşen ilk grup olarak ele alır.

²⁵ Ebû Nasr Ubeydullâh b. Saîd b. Hâtim es-Siczî, *Risâletü's-Siczî ilâ ehl-i zebîd fi'r-red 'alâ men enkerâ'l-harf ve's-savt*, thk. Muhammed Bâ Kerîm Bâ Abdullâh (Medine: Câmi'atü'l-İslâmiyye, 2002), 152-153. Günümüz Selefilerinden olan el-Fevzân ise sıfatlar ile ilgili nasları müteşâbih kabul edenlere *Ehl-i dâlâl* demektedir ve açıkça ifade etmese de *Ehl-i dâlâl* ile *Ehl-i zeyğ* arasında ilişki kurmaktadır. Muhammed b. Abdilvehhâb'ın *Kitâb't-Tevhîd* adlı eserinin şerhi olan eserinde Salih el-Fevzân, İbn Abdilvehhâb'ı, *şeyhü'l-İslâm* olarak vasıflandırmakta ve Selef mezhebinin tutumuna yönelik metinde zikredilen bilgiyi İbn Abdilvehhâb'ın "Seleften ilim ehli olan hiçbir kimsenin sıfatlarla ilgili ayetleri, müteşâbih olarak kabul ettiğine rastlamadım." sözüne dayandırmaktadır. Bk. Salih İbn Fevzân, *İ'ânetü'l-müsteftâ bi şerhi Kitâbi't-tevhîd* (Müessesetü'r-Risâle, 2002), 145-146.

²⁶ Bu bağlamda Taberî, tefsirinde Yahudiler'i müteşâbihin peşine düşen ilk grup olarak ele alır. Bununla muhtemelen müteşâbihin peşine düşenleri itibarsızlaştırmak ister.

Ancak eserde, bu ifade ile haktan sapma ve ayrılma, hidayetden uzaklaşma, şüphe içerisinde olma veya münafıkların kastedilmiş olabileceği de belirtilmektedir. Bu bağlamda, İslam dışı gruplar olarak Yahudiler, Hıristiyanlar ve Mecûsiler; İslam bünyesinde ortaya çıkmış olan Harûriyye, Sebeiyye, Kaderiyye ve Cehmiyye bid'at grupları olarak anılmaktadır. Öte yandan Taberî'nin bir mezhebin ya da grubun kendi bünyesinde fırkalaşma olup olmamasını, onların hidayet ehli olup olmaması hususunda ölçüt kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bunu, Hariciler üzerinden örneklendiren Taberî, şayet hidayet üzere olmuş olsalardı Hâricilerin icmâ edeceklerini; ancak dalâlete tabi olmaları hasebiyle kendi içlerinde fırkalaştıklarını belirtmektedir. O, ayrıca te'vil talebi ile müteşâbihin peşine düşen toplulukları da eleştirmekte onların te'vilde değil de fitnede isabet edeceğine ve helak olacağına dair bir rivayete de yer vermektedir. Bu bağlamda Taberî, bu gibi kimselerden sakınılmasını ve onlarla oturulmamasını emir içerikli Hz. Peygamber'e dayandırılan çeşitli rivayetlere de genişçe yer ayrılmaktadır.²⁷

Zeyğ nitelmesini, İslam dışı inançlar ve İslam bünyesinde ortaya çıkan çeşitli gruplarla açıkça ilişkilendiren Taberî, ayrıca *kalplerinde zeyğ olanlar*'ın Allah'ın dini konusunda, bid'atler ihdas eden herkesi kapsadığına yönelik bir rivayete yer vermektedir. Böylece ismen zikredilmemiş olan tüm diğer grupları veya kişileri akışkan bir nitelime olan *bid'at* kavramı üzerinden *kalplerinde zeyğ olanlar* kapsamına dâhil etmektedir.

Kalplerinde hastalık bulunanlar'ın kimler olduğuna dair de bir dizi rivayet nakledenlerden biri de Begavî (öl. 516/1122)'dir. *Me'âlimü't-tenzîl* adlı tefsirinde Begavî, münafıklar, Hâriciler, Harûriyye, Sebeiyye ve tüm bid'atçilerin Ehl-i zeyğ olduğuna dair muhtelif yorumlara yer vermektedir. Begavî, ayrıca Hz. Peygamber'in müteşâbihe ittiba edenlerden sakınılmasını tavsiye ettiğine dair bir rivayete yer vererek âyette zikredilen *fitne çıkarmak için* ibaresini, şirk talebi veya şüphe ve kargaşa ile bilgisiz olanları saptırma amacı; *te'vil etmek için* ibaresini ise tefsir veya ümmetin ecelini öğrenme talebi olarak yorumlar.²⁸ Begavî, tefsirinde konuya ilişkin tüm görüşleri sahabe veya

²⁷ Taberî, fitne çıkarmayı, şirkin irade edilmesi, kendisi ile helak olunan şüphe veya kargaşa olarak tefsir etmektedir. Ayrıca ayette, kalplerin kaydırılmasının Allah'a nispet edilmiş olmasına, kişinin meyl etmesi üzerine Allah'ın da o kişinin kalbini kaydıracağı şeklinde açıklama getirilmektedir. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et Taberî, *Câmiu'l-beyân an tevîli âyi'l-Kurân* (Mekke: Dârü't-Terbiye ve't-Tûras, ts.), 6/183-199.

²⁸ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dârü Tayyibe, 1989), 2/7-10.

tabiün müfessirlerine dayandırmaktadır. Bu yönü ile kendisinden önce Ehl-i sünnet çevrelerince kaleme alınan tefsir kaynaklarından olan Taberî ile hem yaklaşım hem de içerik benzerliği olduğu söylenebilir. Her iki eserin rivayet tefsiri olduğu dikkate alınarak en azından bu döneme kadar olan rivayet tefsirlerinde konunun İslam bünyesinde ortaya çıkan dinî gruplar ile ilişkilendirildiği söylenebilir.

Mâlikî olan Kurtubî (öl. 671/1273), *kalplerinde zeyğ olanlar* ifadesinin tefsirinde, tâbiün müfessirlerinden Katâde b. Diâme es-Sedûsî'nin, sözü edilenlerin Harûriyye ve Havâric'in neveleri olduğu görüşünü aktarmaktadır. Kurtubî, fitne çıkarmak ve te'vil etmek için müteşâbihe tâbi olunmasına dair ibarelerin tefsirinde, muhtelif gruplardan söz eder. Müteşâbihe tabiiyette, kitap hakkında şüphe oluşturma ve avamı saptırmaya yönelik tavrın Zenâdika ve Karâmîta'nın tavrı olduğunu; itikatta müteşâbihin zahirini esas almaya yönelik tavrın Mücessime'nin tavrı olduğunu belirtir. Grup zikretmeden te'vil ve mananın izahına yönelik üçüncü bir tavırdan da söz eden Kurtubî, bu tavlara yönelik bazı hükümlerde bulunur. Bu yönüyle Kurtubî'nin tefsirinin farklı olduğu söylenebilir. Öyle ki o, *kalplerinde zeyğ olanlar* ifadesini belirli gruplara hamletmekle kalmayıp mevzu bahis gruplara yönelik fikhî hükümlerde bulunmuştur. Bu hükümler; küfürlerinden şüphenin olmadığı, Allah'ın hükmünün öldürülmeleri olduğu; onlar ile puta tapanlar arasında fark olmaması nedeniyle tekfir edilmeleri, tevbe etmelerinin teklif edilmesi, tevbe ederse bırakılmaları tevbe etmezlerse mürtet gibi öldürülmeleri şeklindedir. Kurtubî, ayrıca müteşâbihât hususundaki farklı tutumlara da değinmektedir. Verdiği bilgiye göre müteşâbihâtın dil açısından mümkün olan anlamlara hamledilebileceği görüşü; müteşâbih âyetlerin te'vil edilip edilemeyeceği hususundaki ihtilaftan dayanak bulunmaktadır. Selefin tutumu ise zahiri anlamları imkânsız kabul etmekle beraber yorumlamaya girişmeden olduğu gibi bırakmaya yönelik olmuştur. Âl-i İmran 7 ve 8. âyetleri tefsir ederken "...Onlar eğrilik yapınca Allah da kalplerini eğiltti." Saf Sûresi 61/5. âyete müracaat eden Kurtubî kavramın kâfir, zındık, câhil ve bid'at sahibi herkesi kapsayacak biçimde umûmî bir mana taşıdığını belirtmektedir.²⁹

²⁹ Kurtubî, selef âlimlerinin "müskilü'l Kur'an" konusunda sual edenleri cezalandırdığını aktarmaktadır. Eğer soru soran kişi sormuş olduğu soru ile bid'ati yerleştirmeyi ve fitne çıkarmayı amaçlıyorsa, ona karşı sert bir tepki göstermek ve en ağır cezayı vermek gerekir. Eğer bu niyeti yoksa yine de işlediği hatadan dolayı kınamayı hak etmiştir. Zira bu tavrı, o dönemde münafık ve inançsız kişilere, Kur'an'ı indiriliş yolundan saptırarak ve doğru tefsirinden uzaklaştırarak Müslümanların zayıf olanlarını şüpheye düşürme ve yaniltma fırsatı vermiştir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh

İbn Teymiyye'nin öğrencilerinden Şâfiî âlim İbn Kesir (öl. 774/1373),³⁰ *Tefsîrû'l-Ķur'âni'l-azîm*³¹ adlı eserinde zeyğ tabi olmayı, haktan çıkıp bâtila tabi olmak ve dalâlet olarak yorumlar. Bu kişiler, Kur'ân'dan bozuk düşüncelerine delil olarak kullanabilecekleri müteşâbihâta yönelmekte söz konusu amaçlarını gerçekleştirmek için âyetleri tahrif etmektedirler. Bid'at görüşlerine Kur'ân'dan delil getirmeye çalışanlar kendilerine tabi olanları şüpheye (vehme) düşürerek saptırırlar. İbn Kesir, konuyu, Hz. İsa'nın beşer olduğu vurgusunun belirgin olduğu muhkem âyetleri bırakarak Nisa 4/171. âyeti³² gündemlerine alan Hıristiyanların durumu üzerinden örneklerdir. İbn Kesir de Taberî gibi Hz. Peygamber'in müteşâbihe yönelik söz konusu tavrı sergileyenlerden sakınılmasını emrettiğine dair çeşitli rivayetler aktarır.³³ Bu rivayetlerden birinde *kalplerinde zeyğ olanlar*'ın Havâric olduğu belirtilmektedir. İbn Kesir, İslam'da ilk bid'atin Hâricî fitnesi ile doğduğunu belirterek Hâricîlerin ortaya çıkışını Huneyn savaşından sonra ganimetleri pay eden Hz. Peygamber'e adil olmadığını söyleyen Zülhuveysira'ya³⁴ nispet etmektedir. Aktardığı rivayete göre Hz. Peygamber, mârika hadisini bu olay üzerine söylemiştir. Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayette; diğer Müslümanların onun zürriyetinden gelecek olan topluluğun ibadetlerinin yanında kendi ibadetlerini hakir göreceği ancak bu topluluğun okun

el-Kurtubî, *el-Câmi li-aĥkâmi'l-Ķur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî (Kahire: Dârü Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 4/13-14.

³⁰ Şâfiî olan İbn Kesir'in hocası İbn Teymiyye'nin etkisi ile Hanbelîliğe meyl ettiği belirtilmektedir. Bk. Abdülkerim Özeydın, "İbn Kesir", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/133.

³¹ *Tefsîrû'l-Ķur'âni'l-azîm* önemli bir rivayet tefsiri olup müellifi İbn Kesir, *Selefi* ekolün temsilcilerinden kabul edilmektedir. Bk. Mustafa Öztürk, "Tefsîrû'l-Ķur'âni'l-azîm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 295-296.

³² "Ey Kitab ehli! Dininizde sınırları aşmayın ve Allah hakkında ancak hakkı söyleyin. Meryem oğlu İsa Mesih, ancak Allah'ın peygamberi, Meryem'e ulaştığı (emriyle onda var ettiği) kelimesi ve kendisinden bir ruhtur. Öyleyse Allah'a ve peygamberlerine iman edin, "(Allah) üçtür" demeyin.[136] Kendi iyiliğiniz için buna son verin. Allah, ancak bir tek ilâhtır. O, çocuk sahibi olmaktan uzaktır. Göklerdeki her şey, yerdeki her şey O'nundur. Vekil olarak Allah yeter."

³³ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Ķur'âni'l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme (Riyad, 1997), 2/6-9.

³⁴ Hakem Vak'ası'nda Hz. Ali'ye muhalefet eden ilk Hâricî liderlerinden olan Hurkûs b. Zühreyle Zülhuveysira'nın aynı şahıs olduğu düşünülmektedir. Geniş bilgi için bk. Mustafa Öz, "Hurkûs b. Zühre", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1998).

aydan çıktığı gibi İslam dairesinin dışına çıkacağı, onların görüldüğü yerde öldürülmesi, onları öldürenlerin sevap elde edeceği belirtilmektedir.³⁵

İbn Kesir, Hâricilerin Hz. Ali dönemindeki zuhurunu takiben pek çok fırkaya ayrıldığını beyan etmekte ve Hâriciler hakkında ehvâ, bid'a, nihle, makâlât vb. kavramlar kullanmaktadır. Hâricilerden sonra Kaderiyye, Mu'tezile, Cehmiyye ve başka bid'at grupların da ortaya çıktığını belirten İbn Kesir yetmiş üç fırka rivayetini zikrederek Hz. Peygamber'in bu durumu, yani ümmetin fırkalara ayrılacağını önceden haber verdiği bağlamında konuyu ele almaktadır.³⁶

Sünnî rivayet tefsirlerinde ismen zikredilen gruplar farklılaşmakla beraber Ehl-i zeyğ kapsamında en çok vurgulanan grupların Hâriciler, Sebeiyye, Kaderiyye ve Cehmiyye olduğu görülmektedir. Kurtubî'nin inceleme konusu edilen halef ve seleflerinin ismen zikrettiği grupları zikretmemesi ancak Karamita'yı ismen zikretmesi ise dikkate değerdir. Bir diğer husus ise Şîa'nın ismen zikredilmemiş olması meselesidir. Ehl-i sünnet ile Şîa arasındaki muhalefet düşünüldüğünde Râfızî nitelemesi üzerinden de olsa Şîa'ya göndermede bulunması beklenen müfessirler, Kurtubî hariç hiçbir Şîi grubu açıkça zikretmemektedirler. Bu eserlerde mevzubahis grupların neden *kalplerinde zeyğ olanlar* kapsamında zikredildiğine dair herhangi bir bilgi de yer almamaktadır. Gerek verilen bilginin yetersizliği gerekse isim zikretmeksizin kullanılan bazı akışkan kavramlar üzerinden başka toplulukların da *kalplerinde zeyğ olanlar* kapsamında olduğuna dair ifadeler, yorum yapmayı güçleştirmektedir.

Dirayet tefsirlerine gelince; Taberî'nin çağdaşı olan Mâtürîdî (öl. 333/944) âyetin ilgili kısmının (*kalplerinde zeyğ olanlar*) haktan ayrılma anlamı taşıyabileceği gibi şüphe ve tereddüt manasını da içerebileceğine dair görüşlerin varlığından söz etmektedir. Ayrıca ona göre bu ifade ile hakikati kavrayamayan kimselerin hakikatten uzak anlayışları kastedilmiş olabilir. Mâtürîdî'ye göre âyette tenkit edilen tutum, müteşâbihâta tabiiyetleri değildir. Şayet öyle olmuş olsa idi bu durumda mazur görülebilirlerdi. Nitekim müteşâbih de yaratıcı tarafından indirilmiştir. Dolayısıyla ona tabi olanın da hakikatte övülmesi gerekir. Bu durumda âyette, gerçek bir tabiiyetten söz edilmediği anlaşılmaktadır. Ona göre bu ifade ile fikirlerinin bozuk olması sebebiyle te'vil edilen görüşlere uymak söz konusudur. Dolayısı ile bu ibare ile haktan uzaklaşma kastediliyor olabilir; bu durumda sözü edilenler kâfirlerdir. Ancak İslam dinine tabi olanlardan söz edilmiş

³⁵ İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/9-10.

³⁶ İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/10.

olması durumunda hevâlarına uyanlar (Ashâbu'l-hevâ) kastedilmiş olabilir.³⁷

Mâtürîdî, ayrıca fitne maksadı ile müteşâbihâta yönelik te'vîlin peşine düşen bid'atçinin çoğunluğun görüşüne sarılan insanların zihinlerini karıştırmaya kastettiğini belirtmektedir. Mâtürîdî'nin bu hususta, haklılığı çokluk üzerinden ispatlamaya dönük Ehl-i sünnet'in argümanını gündeme getirdiği görülmektedir. Ona göre hak ehline mensup gruplar çoğunluğu teşkil etmektedir. Mâtürîdî, herhangi bir anlaşmazlığın söz konusu olduğu durumlarda te'vîl ile uğraşmayı terk eden kimsenin, muhkem olana uyararak müteşâbihe hakkını vermiş olacağını dile getirmektedir. Mâtürîdî'ye göre böylesi bir durumda, ümmetin zahire tabi olmaya yönelik tutumuna teslim olunmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber, ümmetin firkalara ayrılacağını haber vererek ihtilafların ortaya çıkacağı bu süreçte, Müslümanlardan kendisinin ve ashabının yoluna tabi olmalarını istemiştir.³⁸ Bu bağlamda Mâtürîdî'nin açıkça zikretmese de yetmiş üç fırka rivayetine işaret ettiği görülmektedir.³⁹

Taberî'nin muasırı olan Mâtürîdî, âyetin tefsirinde herhangi bir mezhebi *zeyğ* niteliğini taşıdığı gerekçesiyle zikretmemektedir. Ancak o, müteşâbihâtın anlamının kapalılığından hareketle Allah'ın kul için aslahı yaratmadığı argümanı ile Mu'tezile'yi hedef almakta ve bu âyetin Mu'tezile'nin görüşlerini nakzettiğini savunmaktadır. Mâtürîdî, müteakip âyetin tefsirinde de Mu'tezile'yi muhatap alarak çeşitli eleştiriler yöneltmekte ancak mevzubahis âyetlerin tefsirinde Mu'tezile ve görüşleri hakkında açık bir şekilde *zeyğ*, *ehvâ* veya *bid'at* gibi kavramlar kullanmamaktadır.⁴⁰

³⁷ Mâtürîdî, bu âyetin, Mu'tezile'nin iddialarına yönelik deliller içerdiğini düşünmektedir. Mu'tezile'nin Allah'ın sadece aslahı yapacağına dair kabulü, Mâtürîdî tarafından Allah'ın muhkem olanı olmayandan ayırmamış olması üzerinden eleştiri konusu edilmektedir. Bu bağlamda Mâtürîdî, Allah'ın insanları imtihan etme maksadı ile onlar için aslah olanı yaratmamasının caiz olduğunu düşünmektedir. Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi 2*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Bekir Topaloğlu - Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 274-275.

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi 2*, 276.

³⁹ Detaylı bilgi için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi 2*, 278-279.

⁴⁰ Geniş bilgi için bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi 2*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Bekir Topaloğlu - Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 274-280. Müteşâbih âyetlere yönelik farklı İslam mezheplerinin farklı yaklaşımlar geliştirdiği söylenebilir. Örneğin Mutezile, müteşâbihâtın kapsamını geniş tutmuş ve konuyu ciddi ve sistematik bir şekilde tahlil etmiştir. Sünnî çevrelerde İmam

Mâtürîdî, selefi ve halefi olan Taberî ve Begavî'den farklı olarak fırka isimleri zikretmemekte; ismen zikrettiği Mu'tezile'yi ise *kalplerinde zeyğ olanlar* bağlamında ele almamaktadır. Mâtürîdî, *kalplerinde zeyğ olanlar* hakkında *Ehl-i ehvâ* ve *bid'atçı* gibi akışkan nitelermeler kullanıp İslam bünyesinde ortaya çıkan çeşitli grupları ima etmektedir. O, bu tavrı ile aynı dinî-toplumsal gruba aidiyeti olan tüm bireyleri topluca *Ehl-i zeyğ* kapsamına dâhil etmenin yaratacağı sorunların önüne set çekmiş olmaktadır.

Sünnî gelenekte öne çıkan dirayet tefsirlerinden biri olan *et-Teysîr fi't-tefsîr* isimli eserinde, Ömer en-Nesefî (öl. 537/1142), *kalplerinde zeyğ olanlar* ibaresini Ehl-i şirkten kalplerinde hastalık olanlar şeklinde tefsir etmektedir. Bu kimseler, muhkemi müteşâbihe; müteşâbihi ise muhkeme hamledip birbirlerine karıştıranlardır. Kalpteki hastalığı, doğru ve haktan uzaklaşma; müteşâbihe tabi olmayı ise şüphe uyandırma gayesi ile tabi olma olarak yorumlamaktadır. Ömer en-Nesefî, âyette söz konusu edilen müteşâbihe tabiiyeti, bağlamı ile değerlendirmekte ve fitne çıkarma gayesi ile müteşâbihin yorumunun ilimde yetkin olmayan kişilerden talep edildiğini belirtmektedir. Bu talebin âyetin anlamını gerçekten öğrenmeye yönelik bir talep olmayıp dine tabi olanların ayağını kaydırmak ve onları dinden uzaklaştırmaya yönelik bir gaye içerdiğini söylemektedir. İlimde derinliği olmayan kişilerin kalbinde şüphe uyandırmaya yönelik bu tavrı, Ömer en-Nesefî, Ehl-i Ehvâ'dan mülhid⁴¹ ve mübtil olanların vasfı olarak nitelermektedir.⁴² Nesefî'nin ilhâd ve bâtil görüş sahiplerini, Ehl-i Ehvâ'nın içerisinde zikretmesi, kavramın kapsamını oldukça geniş tuttuğunu göstermesi açısından önemlidir. Ömer en-Nesefî de tefsirinde Mâtürîdî gibi açıkça fırka isimleri kullanmamaktadır.

Tespit edilebildiği kadarıyla Sünnî gelenekte Fahreddîn er-Râzî'ye (öl. 606/1210) kadar olan dönemde kaleme alınmış olan dirayet tefsirlerinde açık bir şekilde fırkalar zikredilmemiştir. Bu tefsirlerde, fırka isimleri yerine bâtil görüş sahipleri, hevalarına uyanlar, bid'ate sarılanlar gibi yazarın düşünce dünyasına ve perspektifine göre pek çok gruba hamledilebilecek nitelermelerin kullanımı tercih edilmiştir.

Mâtürîdî gibi müteşâbihatın yorumlanmasını uygun bulmakla beraber ihtiyatla yaklaşılmasını savunanlar olmuştur. Eşariler ise bu hususta genellikle te'vile kapı aralamak istememişlerdir. Bk. İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, ts.), 49-50.

⁴¹ Kelâm literatüründe ilhâd, "Allah'ın varlığı veya birliğini, dinin temel hükümlerini inkâr etmek, bunlar hakkında kuşku beslemek veya uyandırmak, dinî kuralları hafife almak" mânasında kullanılır. Bk. Mustafa Sinanoğlu, "İlhâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2000), 22/90.

⁴² Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, thk. Mâhir Edib Habbüş (İstanbul: Lubab Yazma Eserleri İhya ve İlmi Araştırma Yayınları, 2019), 460-473.

Fahredden er-Râzî ise *kalplerinde zeyğ olanlar* ibaresi için “ehl” kelimesi ile birlikte terkîp halinde “*Ehlü’z-Zeyğ*” şeklindeki kullanımı tercih etmiştir. Bu kimselerin haktan uzaklaşıp müteşâbihe yapıştığını dile getiren Râzî, âyette zikredilenlerin kimler olduğuna dair farklı görüşler aktarmaktadır. Râzî, önceki tefsir kaynaklarında da sık sık karşılaşılan âyetin Necran Hıristiyanları, Yahudiler ve kâfirler hakkında nazil olduğuna dair görüşlerden söz etmekle beraber âyetin bâtil ehli olup bâtil görüşlerine, Kur’ân’dan dayanak göstermeye çalışan herkesi kapsadığını savunur. O, Allah’ın arşa istivâsı ile ilgili âyeti yorumlama şekli nedeniyle Müşebbihe’nin *Ehlü’l-Zeyğ’e* dâhil olduğunu belirtir. Kat’î delilleri bırakarak müteşâbihe sarılanların kalplerindeki eğrilik ve bâtili talep etmeleri nedeniyle böyle davrandıklarını ifade eden Râzî, Mu’tezile’nin tevfi⁴³ görüşünü de bu bağlamda değerlendirmektedir.⁴⁴ Ayrıca onun, her bir grubun kendi görüşüne mutabık olan âyeti muhkem; muhalifin görüşüne uygun olan âyeti ise müteşâbih olarak nitelendirdiğine dair tespiti önemlidir. Bu hususa örnek olarak Râzî, Cübbâî’nin Mücebbire eleştirisine yer vermektedir. Verdiği bilgiye göre Cübbâî, müteşâbihe sarılan Mücebbirenin, *zulüm, kizb* ve *teklîf-i mâ lâ yutak*’ı Allah’a izafe ettiğini dile getirmiştir.⁴⁵ Âyetin devamında yer alan müteşâbihe tabiiyyetin gerekçelerinin te’vil etmek ve fitne çıkarmak olarak sıralandığını ifade eden Râzî, fitne çıkarmayı, ölçüyü aşarak aşırıya gitmek olarak tanımlar. Dinde müteşâbihe tabiiyet, Müslümanların birbirlerine muhalefet etmelerine neden olmuş, bu muhalefet de kargaşa ve savaşa sebebiyet vermiştir. Ayrıca müteşâbihe sarılıp kalmak bid’at ve bâtilin kişinin kalbine yerleşmesine ve bu kişinin bâtila meftun olmasına neden olur. Dinde fitne, ondan sapma demektir. Bilindiği üzere dinde fitnenin daha büyük hiçbir fitne ve fesat yoktur.⁴⁶

İncelenen âyetlerin tefsiri açısından Sünnî geleneğin dirayet tefsirleri ile rivayet tefsirleri arasında bir yaklaşım farklılığından söz edilebilir. Ele alınan dirayet türü tefsirlerde, âyette zikredilenlerin açık kimlikler üzerinden ele alınmamış olmasının genel bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Özellikle Mâtürîdî’nin *Te’vilât*’ı ile Ömer en-Nesefî’nin *et-Teysir*’inde *kalplerinde zeyğ olanlar*’ın açıklanmasında mezhep isimleri zikredilmemektedir. Eş’arî olan Râzî ise *Mefâtihu’l-ğayb* isimli tefsirinde iki grubu açıkça zikretmişse de bu grupların

⁴³ Tefvîz, Kalam ilminde kişinin eylemleri üzerinde yetkili olan tek fail olması bağlamında kullanılan bir ifadedir. Râzî, bu görüşü Mu’tezile’ye nisbet etmekte ve Mu’tezile’yi eleştirmektedir. Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* (Beyrut: Dârü’l-Fıkr, 1971), 7/187-188.

⁴⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 7/187-188.

⁴⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 7/188.

⁴⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 7/189.

hangi görüşleri nedeniyle Ehl-i zeyğ kapsamında olduğunu açıklamıştır. Bu bakımdan yani açık nitelemeler kullanılmamış olması; açık nitelemelerin kullanımında ise gerekçenin zikredilmiş olması cihetiyle bir farklılık söz konusudur. Ancak sözünü etmiş olduğumuz dirayet türü tefsirlerde, bazı akışkan nitelemeler üzerinden kavramın içeriğinin doldurulduğu görülmektedir. Bu husustaki yaklaşımları bakımından rivayet ve dirayet türü tefsirlerin benzerlikler içerdiği söylenebilir.

4. Şii Tefsir Kaynaklarında Konunun Ele Alınma Biçimi

Zeyğ kavramının Sünni tefsirlerin yanı sıra Şii tefsir kaynaklarında da ele alındığı görülmektedir. Şii tefsir kaynaklarında *kalplerinde zeyğ olanlar*'ın nasıl yorumlandığı; bu hususta Ahbarî ve Usûlî gelenek arasında herhangi bir yaklaşım farklılığı olup olmadığı gibi soruların cevapları aranacaktır. Ayrıca ilgili âyetlerin tefsirinde açıkça zikredilen gruplar ile akışkan nitelemeler üzerinden hedef alınan grupların hangileri olduğu; bu konuda Şii müfessirlerin temel aldığı birtakım kriterlerden söz edilip edilemeyeceği gibi hususlar da incelenecektir. Bunun yanında İmâmî tefsirlerde en önemli muhalif kesim olarak Sünnî grupların veya fikirlerin zeyğ bağlamında gündeme gelip gelmediği hususu da incelenecektir.

Şii müfessirlerin ilk halkası, Şiiler tarafından imam oldukları varsayılan şahsiyetlerin öğrencilerinden oluşmaktadır. Hicrî III. asrın ikinci yarısına kadar imamlar döneminin devam etmiş olması nedeni ile ilk halka, ilgili zaman dilimi ile tarihlendirilmektedir. İmâmiyye'nin on ikinci imamının *Büyük Gaybet'e* çekildiği tarih olarak kabul edilen hicri 329 yılı itibari ile Şia'da yeni dönemin başlatıldığı görülmektedir. Bu dönem, *İmamlar Sonrası Dönem* olarak isimlendirilmektedir. Yaklaşık yetmiş yıllık bir zaman dilimini içeren ve hicrî IV. asrın sonuna kadar devam eden süreçte yetişen müfessirler ise ikinci tabakayı oluşturmaktadırlar. Birinci ve ikinci tabaka müfessirler, rivayet metoduna uygun tefsirler telif etmişlerdir.⁴⁷

Taberî'nin çağdaşı olup mensubu olduğu Şii geleneğin ilk dönem müfessirlerinden olan Ali b. İbrahim el-Kummî'nin (öl. 307/919'dan

⁴⁷ Aslan Habibov, "İmâmiyye Şia'sının Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şii Tefsirler", *Çukurova İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008), 210-211. İlk dönem rivayet tefsirleri olarak Kummî (öl. 307/919'dan sonra) ve 'Ayyâşî'nin (öl. 320/932 [?]) *Tefsîrü'l-Kummî* ile *Tefsîrü'l-Ayyâşî* adlı tefsirlerinden yararlanılmış olup Furat el-Kûfî'nin tefsiri, gerek müellifinin mezhebi aidiyeti hususundaki belirsizlik gerekse tüm sure ve âyetleri tefsir etmemesi dolayısıyla konumuzla ilgili âyetlerin tefsirinin eserinde yer almaması gibi sebeplerle yer verilmemiştir.

sonra) rivayet tefsiri kategorisinde değerlendirilebilecek olan tefsirinde, Âl-i İmran sûresi 7-8. âyetlerinde geçen *zeyğ* ifadesinin şüphe olarak tefsir edildiği görülmektedir.⁴⁸ ‘Ayyâşi (öl. 320/932 [?]) ise konuya ilişkin âyetin tefsirinde *kalplerinde zeyğ olanlar* ibaresini herhangi bir grup ile ilişkilendirmemektedir. Kur’ân’da hangi âyetlerin müteşâbih olduğuna dair bilginin Hz. Peygamber ve imamlardan alındığını dile getiren ‘Ayyâşi, *kalplerinde zeyğ olanlar*’ın ve onlara tabi olanların müteşâbihin peşine düştüklerini belirtmekte ancak bu kimseler veya bu yaklaşıma sahip olanlar hakkında *Ehl-i ehvâ*, *Ehl-i bid’a* gibi nitelermeler kullanmamaktadır. ‘Ayyâşi, ayrıca, *ilimde derinleşenler*’in Âl-i Muhammed olduğunu ve te’vilden kaçınarak aczi itiraf etmenin Allah tarafından övüldüğünü belirterek⁴⁹ mensubu olduğu geleneğin rivayetçi yaklaşımına paralel bir şekilde âyeti yorumlamaktadır.

Erken dönem Şii rivayet tefsirinin iki önemli kaynağı olan ‘Ayyâşi (öl. 320/932 [?]), ile Kummî’nin (öl. 307/919’dan sonra) tefsirlerinde *zeyğ* kavramının herhangi bir mezhep ile ilişkilendirilerek yorumlanmamış olması dikkat çekicidir. Hâlbuki bu iki Şii müfessirin çağdaşı olan Taberî, pek çok grubu peş peşe sıralamaktadır. ‘Ayyâşi ile Kummî’nin eserleri genellikle çok fazla detaya girmeden âyetleri tefsir etmeye yönelik bir tutuma sahiptir. Söz konusu yaklaşımları nede niyle ‘Ayyâşi ile Kummî’nin fırkalardan söz etmemiş olmaları muhtemeldir. Ancak bu âyetlerde fırkalardan söz edilmemiş olsa da ‘Ayyâşi’nin tefsirindeki pek çok rivayet, Şîa’nın hasım kabul ettiği sahabilerle ilgilidir. Kâfirler, zalimler ve şeytanlar gibi nitelermeleri, ilk üç halifeye hamleden⁵⁰ ‘Ayyâşi’nin *kalplerinde hastalık olanlar*’ın tefsirinde bu meyanda herhangi bir rivayete yer vermemesi ilginçtir.

Hicri beşinci asrın başlarında itibaren Şii dünyada Ahbarî ekol etkinliğini yitirmiş; Usûlî ekol güç kazanmaya başlamıştır. Usûlî ekolün tefsir geleneğindeki en önemli temsilcilerinden olan Tûsî’nin (öl.

⁴⁸ Ali b. İbrahim el Kummî, *Tefsîrû’l-Kummî*, thk. Seyyid Tayyib el-Müsevi el-Cezâiri (Kum: Müessesetü Dârü’l-Kitâb, 1404), 1/96-97.

⁴⁹ Muhammed b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ayyâşi, *Tefsîrû’l-Ayyâşi*, thk. Seyyid Hâşim er-Resûli el Mahallâti (Tahran: Mektebetü’l-İlmiyye, 1991), I/162-163; Geniş bilgi için bk. Habibov, “İmâmiyye Şîa’sının Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şii Tefsirler”, 236.

⁵⁰ Neredeyse tamamı Muhammed Bâkır ve Câfer-i Sâdık’a isnat edilen bu rivayetlerde birçok ayetteki kâfirler, zalimler ve şeytanlar gibi nitelermeler, birinci, ikinci ve üçüncü veya zureyk (gökgözlü), habter (kısa boylu) veya filan, filan gibi kinayeler ile üç halifeye hamledilir. Bk. Mustafa Öztürk, “Şii-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri”, *Tarihten Günümüze Kur’ân’a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökkır (İlim Yayma Vakfı, ts.), 257.

460/1067) konuyu ele alma biçimi, bu nedenle ayrıca önem arz etmektedir. Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kurân* adlı eserinde, konuyu seleflerinin aksine detaylandırarak ele almaktadır. Tûsî, Âl-i İmran Sûresi 7. âyeti tefsir ederken *zeyğ* ibaresini *meyl* olarak açıklamakta ve âyeti âyet ile tefsir etme yöntemine başvurarak “...Onlar eğrilik yapınca Allah da kalplerini eğiltti....” âyetini⁵¹ zikretmektedir. Kalpteki haktan uzaklaşma meyl, ister şüpheden isterse cehaletten kaynaklanmış olsun Tûsî'ye göre her ikisi de *zeyğ* olarak nitelenir. “*Müteşâbihe tabi olurlar..*” ifadesi ise bâtil görüşlerine müteşâbihten delil getirirler, anlamını taşımaktadır ki bununla fitnenin amaçlandığı belirtilmektedir.⁵² Tûsî, ilgili âyetin Necran Hıristiyanları hakkında nazil olduğunu belirtmekle beraber bâtil görüşüne müteşâbihi delil getiren herkesin *Ehl-i zeyğ* kapsamına dâhil olacağını savunmaktadır. Tûsî'ye göre Harûriyye, Sebeiyye ve benzerleri, müteşâbihi batıl görüşlerini desteklemek için kullanan Ehl-i zeyğ mensuplarıdır. *Fitne çıkarmak* ifadesi ile şirk, kargaşa ve haktan sapma gibi muhtelif anlamların kastedilmiş olabileceğine dair farklı görüşleri dile getiren Tûsî, haktan sapma anlamında kavramın tefsir edilmesini daha isabetli bulmaktadır.⁵³

Tûsî'den yaklaşık bir asır sonra yaşamış olan Şii âlim Tabersî (öl. 548/1154) konuyu biraz daha detaylandırarak işlemekteyse de genel hatları ile Tûsî ile Tabersî'nin konuya yaklaşım biçimleri oldukça benzerdir. O, Tûsî'den farklı olarak fitnenin halktan zayıfları saptırma, şeref ve mal talep etme ve küfür anlamlarına da gelebileceğine dair görüşlere yer vermektedir. Selefi gibi Tabersî de Katâde'den nakledilen bâtil görüşüne müteşâbihi delil getiren herkesin, Harûriyye ve Sebeiyye gibi grupların Ehl-i zeyğ kapsamına dâhil olduğuna dair rivayete yer vermektedir.⁵⁴

⁵¹ Saf Suresi 61/5; Tûsî, Âl-i İmran Suresi 7. ayeti takip eden 8. Ayeti tefsir ederken Allah'ın zulüm etmeyeceği, haktan meyl etmeleri ile Allah'ın onların kalplerine zeyğ nispet ettiğini belirtmekte ve Saf Suresi 61/5. ayetine tekrar referansta bulunmaktadır. Krş. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kurân* (Beyrut: İhyaü't-Turas, 1945), 2/399, 401.

⁵² Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kurân*, 2/399.

⁵³ Tûsî, bâtil görüşüne müteşâbihi delil getiren herkesin Ehl-i zeyğ kapsamında olduğuna dair görüşü, tâbiinden müfessir Katâde'ye (öl. 117/735) dayandırılmaktadır. Fitneyi şirk olarak yorumlayan Süddî (öl. 127/745) iken Mücâhid (öl. 103/721) fitneyi kargaşa manasına almaktadır. Bk. Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kurân*, 2/399-400.

⁵⁴ Ebû Ali Eminüddin el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et Tabersî, *Mecmau'l-beyân fî tefsîri'l-Kurân* (Beyrut: Dârü'l-'Ulüm, 2005), 2/194-196.

İmâmiyye Şîa'sı birinci dirayet dönemi müfessirlerinden bir diğeri olan Ebü'l-Fütûh er-Râzî (öl. 550/1155(?)) ise Yahudiler'den bir topluluğun Hz. Peygamber'e gelerek huruf-u mukattayı yorumladıklarını ve İslam ümmetinin saltanatının yetmiş bir yıl süreceğini belirttiklerini nakletmektedir. Ebü'l-Fütûh er-Râzî, *kalplerinde zeyğ olanlar*'ı haktan uzaklaşanlar olarak tasvir etmekte ancak bu ifadenin şüphe anlamına yorumlanmış olduğuna da dikkat çekmektedir. Fitne çıkarmak amacıyla müteşâbihe tabi olanların kimler olduğu hususunda ihtilaf olduğunu belirten Ebü'l-Fütûh, konuya ilişkin bir dizi rivayet aktarmaktadır. Bu rivayetlerde, mevzubahis edilenlerin Hz. İsa hakkında Hz. Peygamber ile tartışanlar, ümmetin ecelini hesaplamak isteyenler, münafıklar, Hâriciyye, Harûriyye, Sâbiiler,⁵⁵ veya tüm bid'atçiler olduğu şeklinde aktarımlar öne çıkmaktadır. Ebü'l-Fütûh er-Râzî, her ne kadar akılcı yaklaşımı ile öne çıkan dirayet müfessirlerinden biriye de konuya ilişkin âyetlerin tefsirinde rivayet merkezli bir tutum geliştirdiği görülmektedir. Öyle ki o, Hz. Aişe'den nakledilen Hz. Peygamber'in müteşâbihi te'vil etmek isteyen ve bu hususta tartışmaya girenlerden uzak durulması emrine dair rivayeti zikretmektedir. Bu tutumunun yanında Hz. Aişe'den nakilde bulunması da Ebü'l-Fütûh er-Râzî'nin bu hususta farklı bir yaklaşıma sahip olduğunu gösterir mahiyettedir.⁵⁶ Bunun yanında Hasan Basri'den nakledilen bir rivayette geçen Sâbiilerin zeyğ kapsamında olduğuna dair ifadenin yanlış imlâ edilmiş olması muhtemeldir. Bu grup, büyük ihtimalle Sebeiyye'dir. Çünkü gerek Şii gerekse Sünnî geleneğin müracaat edilen tefsir eserlerinde Sâbiilerden söz edildiğine rastlanmamıştır. Özellikle Ebü'l-Fütûh er-Râzî ile aynı ekole müntesip olan Tûsî ile Tabersi'nin tefsirlerinde Sebeiyye'nin Harûriyye ile birlikte zikredilmiş olması da bu hususta önemlidir. Bu durumda, esasında her üç müfessirin de İslam bünyesinde ortaya çıkan iki grup olarak Hâriciyye veya Harûriyye ile Sebeiyye'yi zikrettiği söylenebilir.

İbn Şehrâşûb (öl. 588/1192) ise *Müteşâbihü'l-Kurân ve muhtelifüh* adlı eserinde zeyğ ifadesini, eğilim ve sapma olarak yorumlamakta ve sapmanın hem hakikatten hem de batıldan uzaklaşmak şeklinde ger-

⁵⁵ Hasan Basri'den nakledilen bu yorumda zikredilen grubun Sebeiyye olması da mümkündür. Çünkü gerek Şii gerekse Sünnî geleneğin müracaat edilen tefsir eserlerinde Sâbiilerden söz edildiğine rastlanmamıştır.

⁵⁶ Yahudilerden olan bu topluluk elifin bir, lamın otuz, mimin ise kırk olduğunu ve ümmetin saltanatının ise bu harflerin sayısal karşılıkları olan yetmiş bire tekabül ettiğini dile getirmiştir. Ebü'l-Fütûh er-Râzî, müteşâbihâta dair başka hesaplamalarda bulduklarından da söz etmektedir. Geniş bilgi için bk. Hüseyin b. Ali Ebü'l-Fütûh er-Râzî, *Ravdü'l-cinân ve rûhu'l-cenan fi tefsiri'l-Kur'an*, haz. Muhammed Ca'fer-Muhammed Mehdi (Meşhed: Asitân-ı Kudis, 1945), 4/177-179.

çekleşebileceğini belirtmektedir. Saf 61/5. âyetinde zikredilen Allah'ın saptırmasının, kişilerden kaynaklanması durumunda bu gibi kimselerin inançlarının bozuk olduğu sonucunun doğacağını ifade eder. İbn Şehrâşüb, âyetin devamında yer alan, hidayete erdirdikten sonra kalplerimizi eğritme manasındaki duanın ise hidayet üzerinde sabit kalma ve O'nun lütuflarıyla devam etme talebi olduğunu belirtmektedir. "Kalplerimizi saptırma" demek, bizi iman ettikten sonra, hidayetimizden döndürecek zorluklar ve sıkıntılarla imtihan etme anlamına gelir. Bu ifade, Allah'ın rahmetinden ve sevabından bizi uzaklaştırmaması için yapılan bir duadır. Bu da, onların Allah'tan, imanı kendilerine kolaylaştırmasını ve imanda sabit kalmalarını istemeleridir. Onlar, imanlarını terk etmeleri durumunda kalplerinin sapacağı ve cezayı hak edecekleri bir durumdan Allah'a sığınmışlardır.⁵⁷ Âyet ile ilgili yaptığı yorumlarda İbn Şehrâşüb'un oldukça rasyonel bir yaklaşım sergilediği⁵⁸ ve âyeti, fırkalar ile ima yollu da olsa ilişkilendirmediği görülmektedir.

Feyz-i Kâşânî (öl. 1090/1679) ise Ahbariliğin yeniden güçlendiği dönemin ürünü olan *Kitâbü's-sâfi fi tefsiri'l-Kur'an* adlı eserinde genellikle önceki İmamî kaynaklara referansta bulunmaktadır. 'Ayyaşî, Küleynî (öl. 329/941) ve Tabersî'den alıntılardan bulunarak konuyu ele alan Kâşânî, ilgili âyetlerin tefsirini yaparken muhkemin mü'minlerin emiri ve imamlar; müteşâbihin ise sıradan kimseler olarak te'vil

⁵⁷ Ebû Ca'fer Reşidüddin Muhammed b. Ali İbn Şehrâşüb, *Müteşâbihü'l-Kur'an ve muhtelifüh* (Kum: Dârü'l-Bidâr, 1950), 1/163-164.

⁵⁸ Örneğin ilgili âyetin tefsirinde şu ifadeler yer vermektedir: Bu dua, kalplerin imandan ve kesin inançtan sapmaması için yapılan bir talebi içerir. Ancak, bu dua, Allah'ın yapması gereken bir şeyi istemek anlamına gelmez. Ayrıca Allah'tan O'nun zaten yapacağı şeyi istemek, O'na olan bağımlılık ve ihtiyaç hissiyle yapılan bir duadır. Bu tür dualar, Allah'ın yapacağını bildiğimiz bir şey için de olabilir, O'na yakın olmak için yapılır. İbrahim Peygamber'in, 'Beni, insanların diriltileceği gün rezil etme.' (Şuara 26/87) ve Peygamber Efendimiz'in 'Rabbim, hakkı hükmet.' duasında olduğu gibi." Bk. bu Ca'fer Reşidüddin Muhammed b. Ali İbn Şehrâşüb, *Müteşâbihü'l-Kur'an ve muhtelifüh* (Kum: Dârü'l-Bidâr, 1950), 1/163. Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'an* isimli eserinden itibaren Şii tefsirler, önceki döneme nispetle farklılaşmış ve dirayet tefsiri niteliklerini kazanmıştır. Bu değişim üzerinde Şia'nın Mu'tezile'den etkilenmiş olmasının ciddi yansımaları olmuştur. Bu etki, Tûsî (öl. 460/1067), Ebû'l-Fütûh er-Râzî ve İbn Şehrâşüb el-Mâzenderânî (öl. 588/1192) üzerinde oldukça belirgindir. Ebû'l-Fütûh er-Râzî ile İbn Şehrâşüb el-Mâzenderânî (öl. 588/1192) 538/1143) Zemahşeri'nin öğrenciliğini yapmış ve Şia'nın özellikle bedâ ve rec'at gibi telakkilerine delil gösterilen âyetlerin tefsirinde mezhebi saiklerle hareket etmeyerek ait oldukları geleneğin yaklaşımına pek sahip çıkmamışlardır. Öztürk, "Şii-İmamî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri", 50.

edildiğine dair bir aktarımda bulunur. *Kalplerinde zeyğ olanlar* ibaresini haktan uzaklaşan bid'atçiler olarak yorumlayan Kâşânî, müteşâbihe tabi olunmasını ise zahiri mananın esas alınması veya bâtil bir şekilde âyetin te'vil edilmesi şeklinde yorumlar. Fitne çıkarmanın şüphe uyandırarak insanları dinlerinden uzaklaştırmaya çalışmak olduğunu söyleyen Kâşânî, Tabersî'nin *Mecma'u'l-beyân* adlı eserinden fitnenin, küfür olduğuna dair bir aktarıma yer vermektedir. Kâşânî'ye göre te'vil etme gayesi ile müteşâbihe yönelmek, âyetlerin keyfi bir sûrette yorumlanmasıdır.⁵⁹

Sünnî geleneğın aksine Şiî geleneğın dirayet tefsirlerinde ilgili âyetler yorumlanırken bazı gruplar ismen zikredilmiş; rivayet tefsirlerinde ise genellikle akışkan nitelemelerin kullanımı tercih edilmiştir. Müracaat edilen ilk dönem rivayet tefsirleri olan Kummî ve 'Ayyâşî tefsirlerinde hiçbir fırka ismi zikredilmediği gibi ikinci rivayet dönemi müfessiri olan Feyz-i Kâşânî de fırkalardan ismen söz etmemiştir. Feyz-i Kâşânî, bunun yerine akışkan bir niteleme olan bid'atçı ifadesini kullanmayı tercih etmiştir. Ayrıca muhkemin Hz. Ali ve imamlara; müteşâbihin ise sıradan kimselere yorumlandığına dair bir rivayete vermesi, en azından bazı İmâmî kesimlerde, avam-havas imasının muhkem-müteşâbih üzerinden yürütölmüş olduğuna yorumlanabilir.

Şiî-İmâmî tefsir geleneğının birinci dirayet dönemi müfessirleri olan Tûsî, Tabersî ve Ebü'l-Fütüh er-Râzî'nin tefsirlerinde ise Hâriciyye-Harûriyye ve Sebeiyye, *kalplerinde zeyğ olanlar* kapsamında zikredilen ortak gruplardır. Tûsî ve Tabersî tefsirlerinin konuyu ele alma biçimleri ve içeriklerinin büyük oranda örtüştüğü söylenebilir. Ebü'l-Fütüh er-Râzî ise âyetin sebep-i nüzölü bağlamında detaylı bilgiler aktarmakta ve Hz. Aişe'den nakledilen bir rivayete yer vermektedir. Müteşâbih âyetlerin tefsiri hususunda Yahudilerin yapmış olduğu hurûfi yorumları detaylandırması ile Ebü'l-Fütüh er-Râzî'nin tefsirinin konumuza bakan yönü itibariyle seleflerinin ve çağdaşlarının tefsirlerinden farklılaştığı söylenebilir. Yukarıda zikredilen diğer üç müfessir ile birlikte birinci dirayet dönemi müfessirlerinden kabul edilen İbn Şehrâşûb ise daha rasyonel bir yaklaşım ile ilgili âyetleri yorumlayarak açık veya örtölü bir şekilde hiçbir fırkadan söz etmemiştir.

⁵⁹ Mollâ Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ b. Şâh Mahmüd-ı Kâşânî, *Kitâbü's-sâfi fi tefsir'l-Kur'an*, thk. Seyyid Muhsin el-Hüseynî el-Eminî (Tahran: Dârü Kütübi'l-İslâmiyye, 2000), 2/12.

Sonuç

Âli İmran sûresi 7 ve 8. âyetlerdeki zeyğ kavramının yorumu hususunda müracaat edilen Sünnî ve Şii tefsir kaynaklarında, âyetlerin Yahudiler veya Hıristiyanlar hakkında nazil olduğu bilgisi yer almaktadır. Kur'ân âyetlerini, kendi düşüncelerini doğrulamak veya hurufi yaklaşımlar ile yorumlamak isteyen bu kimseler hakkında *kalplerinde zeyğ olanlar* ifadesi kullanılmıştır. Kavramın Kur'ân'daki anlam örgüsünün, küfür, dalâl ve şirkle bağlantılı olduğunu; İslam fırkaları ile ilgili olmadığını ilk dönem filolojik tefsirler de doğrulamaktadır. Ancak hicri üçüncü asrın sonlarından itibaren birçok Sünnî ve Şii tefsirde kavram, açık veya örtük bir biçimde bazı İslam fırkaları hakkında kullanılır olmuştur.

Fırkalaşma faaliyetleri, aidiyeti meşru bir zemine oturtma çabalarını içermektedir. Bu nedenle meşruiyetin en önemli kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet'e sıklıkla başvurulması hem yorum faaliyetinin hem de kendini ve muhalifini tanımlamanın ölçütü olmuştur. Meşrulaştırmada olduğu gibi gayri meşrulaştırmada da Kur'ân'daki âyetlerin dayanak kılındığı söylenebilir. Bu yaklaşım nedeni ile yoruma müsait olan dinî metinler, mezhebin perspektifi doğrultusundaki bir anlama faaliyetine ve hatta kimi zaman metinlerin anlam alanlarını zorlayacak şekildeki yorumlama faaliyetlerine konu olmuştur.

Konumuz ile ilgili âyetin İslam fırkaları ile ilişkilendirilmesi ise sebebin hususiliğinin hükmün umumiliğine engel teşkil etmeyeceği şeklinde gerekçelendirilmiştir. Ancak Ehl-i zeyğ kapsamına dâhil edilen grupların hangi görüşleri nedeniyle bu kapsamda ele alındığı ve bu görüşlerin İslam'ın hangi ilkelerine aykırı olduğu hususu muğlak bırakılmıştır. Açık bir şekilde ifade edilmese de genel olarak bu grupların küfür ile ilişkili bir bağlamda ele alındığı söylenebilir. Dolayısıyla âyetin tefsirinde ismen zikredilmiş olan grupların örtük bir biçimde küfür ile itham edilmiş olmaları mümkündür. Kimi zaman ismen zikredilen grupların ardından tüm bid'atçilerin de Ehl-i zeyğ kapsamında olduğu özellikle vurgulanmıştır. Ancak Sünnî tefsirlerde, İmâmiyye'nin; benzer şekilde Şii tefsirlerde de Ehl-i sünnet'in mevzubahis gruplar arasında ele alınmamış olması, ilgili yerlerde sözü edilen bid'at ile küfre götüren bid'atlerin kastedilmiş olabileceği ve zeyğin yorumlanması bağlamında zikredilen bid'atin ve ehvânın küfürle yakın anlamlı olarak kullanılmış olduğu ihtimalini gündeme getirmektedir. Bazı müfessirler ise bu hususta ihtiyatlı davranarak mezhep isimleri zikretmemiş bunun yerine anlam alanı ve sınırları muğlak olan nitelemeler kullanmayı tercih etmiş veya *zeyğ* ifadesinin anlamlarını zikretmekle yetinmişlerdir.

Sünnî tefsirlerde zikredilen gruplar, İmâmî kaynaklarda zikredilenlere oranla çeşitlilik taşımaktadır. Sünnî tefsirlerde zikredilen

gruplar Müşebbihe, Mücessime, Zenâdika, Karamita, Mu'tezile, Cehmiyye, Kaderiyye, Sebeiyye ve Hâriciyye iken Şii tefsirlerde ismen zikredilen gruplar, Sebeiyye ve Hâriciyye-Harûriyye şeklindedir. Ahbarî tefsirlerde açık nitelermelerin bulunmamasının; Usûlî ekole müntesip olan müfessirlerin ise akılcı yaklaşıma sahip olan grupları zikretmemesinin Şii kaynaklarda ismen zikredilen grupların Hâricilik ve Sebeiyye ile sınırlı kalması sonucunu doğurduğu söylenebilir. Bunun yanında Sünnî gelenekte ismen zikredilen gruplar, rivayet tefsirlerinde yer almaktadır. Müracaat edilen dirayet tefsirleri içerisinde ise fırka ismi zikreden tek müfessir, Fahreddin er-Râzî olup o da sadece iki fırka ismi zikretmektedir. Mâtürîdî ve Ömer en-Nesefî hiçbir fırkayı zeyğ kapsamında ele almamaktadır. Bu durum, Sünnî çevrelerde rivayetçi yaklaşıma sahip kesimin kendisini, *kalplerinde zeyğ olanlar*'ı belirleme hususunda söz söyleme yetkisine sahip gördüğüne yorumlanabilir.

Gerek Sünnî tefsirlerde gerekse Şii tefsirlerde konunun ele alınma biçiminde bir mutabakatın varlığından söz etmek zordur. Sünnî gelenegin rivayet tefsirlerinde fırka isimleri açıkça zikredilmekte, dirayet tefsirlerinde ise fırkalara neredeyse hiç referans bulunmamaktadır. Şii gelenekte ise bu tablonun aksi bir tablo ile karşılaşmaktayız. İlk dönem ve ikinci dönem Şii-İmâmî rivayet tefsirlerinde fırka isimleri gündeme gelmezken birinci dönem dirayet tefsirlerinde sınırlı sayıda da olsa bazı fırkalar açık kimlikleri ile zikredilmektedir. Sonuç olarak zeyğ kavramının ilk olarak Ehli hadîs çevrelerince muhalifleri hakkında kullanıldığı ve süreçle beraber pek çok kaynakta İslam dışı ve İslam bünyesindeki gruplarla ilişkili bir bağlamda ele alındığı söylenebilir. Yaygınlaşan bu kullanım, tefsir eserlerine de yansımış ve müfessirler çeşitli grupları Ehli zeyğ olarak nitelendirmişlerdir.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mucemü'l-müfehres li-elfâzî'l-Kurâni'l-Kerîm*. Mısır: Dârü Kütübi'l-Mısriyye, 1364.
- Ayyâşî, Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed. *Tefsîrû'l-Ayyâşî*. thk. Seyyid Hâşim er-Resûlî el Mahallâtî. Tahran: Mektebetü'l-İlmiyye, 1991.
- Bakırcı, Saffet. "Meâlimü't-Tenzil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/203-204. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Meâlimü't-tenzil*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. Riyad: Dârü Tayyibe, 1989.

- Büyükkara, Mehmet Ali. "İslami İlimlerde Metodoloji Sorunu-I". *Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler*. ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz. 441-491. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Çakan, Fahri. "Zeyğ Kavramının Kur'an'daki Anlam Çevresi ve Semantik Açından Değeri". *Balikesir İlahiyat Dergisi* 13 (2021), 57-93.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, ts.
- Ebü'l-Fütuh er-Râzî, Hüseyin b. Ali. *Ravdü'l-cinân ve rûhu'l-cenan fî tefsiri'l-Kur'an*. haz. Muhammed Ca'fer-Muhammed Mehdî. Meşhed: Asitân-ı Kuds, 1945.
- Efe, Ubeydullah. "Ehl-i Hadîsin Akâid Literatüründe Eleştirel İsimlendirmeler Üzerine Bir Değerlendirme". *Academic Knowledge* 4/1 (2021), 1-16.
- Efe, Ubeydullah. *Ehl-i Hadis-Mu'tezile Tartışmalarında Kullanılan Tenkit Kavramları ve Delaletleri*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-İbâne an uşûli'd-diyâne*. thk. Salih İbn Mukbil. Riyad: Dârü'l-Fazîle, 2011.
- Ferrâ', Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'an*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî - Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: Dârü Kütübi'l-Mısriyye, 1955.
- Habibov, Aslan. "İmâmiyye Şîa'sının Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En En Eski Şii Tefsirler". *Çukurova İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008), 207-251.
- Hallâl, Ebü Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn. *es-Sünne*. thk. Doktor 'Atiyye Zehrânî. Riyad: Dârü'r-Râye, 1989.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pinar Yayınları, 1991.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. çev. Kürşat Atalar. İstanbul: Pinar Yayınları, 2012.
- İbn Fevzân, Sâlih. *el-Beyân ve'l-işhâr likeşfi zeyği'l-mülhid el-Hacı Muhtâr*. Dârü'l-Ğarb, ts.
- İbn Fevzân, Salih. *İ'ânetü'l-müstefid bi şerhi Kitâbi't-tevhid*. Müessesetü'r-Risâle, 2002.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. Riyad, 1997.

- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfîi. *Lisânü'l-Arab*. thk. Ahmed Fâris eş-Şidyak. Beyrut: Dâru Sadr, 1883.
- İbn Şehrâşûb, Ebû Ca'fer Reşidüddîn Muhammed b. Ali. *Müteşâbihü'l-Kurân ve muhtelifüh*. Kum: Dârü'l-Bidâr, 1950.
- Karadaş, Cağfer. "Mezhep ve İsim/Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme". *Marife Dergisi* 5/3 (ts.), 7-24.
- Kâşânî, Mollâ Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ b. Şâh Mahmûd-1. *Kitâbü's-sâfi fi tefsîr'l-Kur'an*. thk. Seyyid Muhsin el-Hüseynî el-Eminî. Tahran: Dârü Kütübi'l-İslâmiyye, 2000.
- Kummî, Ali b. İbrahim. *Tefsîrü'l-Kummî*. thk. Seyyid Tayyib el-Müsevi el-Cezâirî. Kum: Müessesetü Dârü'l-Kitâb, 1404.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kurân*. thk. Ahmed el-Berdünî. Kahire: Dârü Kü-tübi'l-Mısriyye, 1964.
- Kutlu, Sönmez. "İslami İlimlerde Metodoloji Sorunu-I". *İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu*. ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz. 391-440. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi 2*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. Bekir Topaloğlu - Kemal Sandıkçı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed. *et-Teysîr fi't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habbûş. İstanbul: Lubab Yazma Eserleri İhya ve İlmî Araştırma Yayınları, 2019.
- Öz, Mustafa. "Hurkûs b. Züheyr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/390-391. TDV Yayınları, 1998.
- Öz, Mustafa - Kahraman, Abdullah. "Ebû Ca'fer Tûsî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 41/435-437. TDV Yayınları, 2012.
- Özaydın, Abdülkerim. "İbn Kesîr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/132-134. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Öztürk, Mustafa. "Şii-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökçır. 243-277. İlim Yayma Vakfı, ts.
- Öztürk, Mustafa. "Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-'azîm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 295-297. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Râğıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtü elfâzi'l-Kurân*. thk. Safvân Adnân Dâvüdi. Beyrut: Dârü's-Şamiyye, 2009.

- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1971.
- Siczî, Ebû Nasr Ubeydullâh b. Saîd b. Hâtim. *Risâletü's-Siczî ilâ ehl-i zebîd fi'r-red 'alâ men enkerâ'l-harf ve's-savt*. thk. Muhammed Bâ Kerîm Bâ Abdullah. Medine: Câmî'atü'l-İslâmiyye, 2002.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İlhâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/90-92. İstanbul, 2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân an tevîli âyi'l-Ḳurân*. Mekke: Dârü't-Terbiye ve't-Tûras, ts.
- Tabersî, Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Ḳurân*. Beyrut: Dârü'l-'Ulûm, 2005.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Ḳurân*. Beyrut: İhyâü't-Turas, 1945.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Ḳurân ve irâbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1988.

Extended Summary

Defined by both their followers and their opponents, various religious and social organizations that emerged in Islamic thought were given certain names. Though these names used about sects performed a descriptive and informative functions, the opposition groups generally preferred to use satire terms in order to blame and insult each other. In such cases, the names became a slanderous, exclusionist and marginalization concepts by moving away their descriptive qualities. Some of these names requested in this regard were used as a special name of a certain group. It can be said that names of the nature we mentioned come to a mutual agreement to a certain extent about their lexical fields and limitations. However, there are some qualifications whose lexical fields and limitations are quite ambiguous and can be used easily by lots of groups because of this quality. These qualifications are rather usages to express the situation of the related group. Usage of *Ahl al-zayğ* which is the topic of this article, is one of the qualifications that we mentioned.

The use of the concept of *Ahl al-zayğ* that we come across in lots of sources and which is transferred to the names of works, about opponent based on the 7th and 8th verses of Surah Âli'Imrân and the clear mention of some groups in the exegesis of related verses, is one of the examples of the reflection of the sectarian approach in the

works of exegesis. The topic should therefore be discussed from the perspective of the meaning structure of the ideas to which they belong. The main reference point of the *Ahl al-zayğ* is the Qurān. Whether *those with zayğ in their hearts* evaluated in a different context by being separated from the meaning of Qurān; in other words, in tafsir works in which belonging and divine are intertwined and what kind of reflections sectarian interpretation and interdenominational opposition have is an important issue. For this reason, it will be useful to search the information about the context in which the characterization of *zayğ* is discussed in exegetical works, the groups to which this concept is attributed or the reasons for attributing the concept to the groups in question. In this article, in early period and late term, the inscription of *those with zayğ in their hearts* underlying *Ahl al-zayğ*; some of the questions like how it is understood in rumour and sagacity exegeses, which groups and approaches are included in this category are discussed as process-centered. While doing this, in order not to push the boundaries of an article, the topic has been subjected to examination in context of Sunnism and Shī'a Islam which are the two most powerful opponent schools of thought in both intellectual and social sense in Islamic history.

The information of the verses revealed about Jews and Christians is included in Sunnism and Shia Islam exegesis sources referred for the exegesis of the concept of *zayğ* in 7th and 8th verses of Surah Āli'Imrān. The term *those with zayğ in their hearts* is used for this people who want to verify the verses of Qurān to confirm their thoughts and to interpret them with the Ḥurūfī approaches. Early philological exegeses also confirm that the meaning structure of this concept in Quran is related with the blasphemy, heresy and polytheism not with the Islamic sects. However, the concept has been adopted, either explicitly or implicitly, in various Islamic sects from the end of the third century of the hijra in several Sunnī and Shī'a tafsir.

The factionalization activities include the efforts to establish a legitimate basis for the sense of belonging. So, frequent referring to Qurān and Sunnah which are the most important sources of legitimacy has become the criterion of both the commentary activity and defining oneself and the opposition. It can be said that Qur'anic verses are used as a foundation in delegitimization just like in the legitimization. Due to this approach, the religious texts which are open to interpretation have become a topic for a comprehension activity based on the perspective of a sect's perspective and sometimes even to an interpretation activity that challenge the lexical fields of texts.

Associating the verses related to our topic with the Islamic sects has been justified by the principle that the specificity of the cause does not pose an obstacle to the generality of the ruling. However, due to which views of the groups included in the scope of *Ahl al-zayğ* are discussed within this scope and which principles of Islam are these views against has become uncertain. Though it is not expressed openly, it can be said that these groups are generally discussed in the relation to blasphemy. Therefore, it is possible that the groups mentioned by name in the exegesis of the verse were implicitly accused of blasphemy. It has been particularly emphasized that after the groups sometimes mentioned by name, all heretics are also within the scope of *Ahl al-zayğ*. However, in Sunnī exegeses, Imāmiyya; similarly in Shī'a Islam exegeses, the fact that Ahl al-Sunnah has not been discussed among mentioned groups raises the possibilities of the heresy mentioned in relevant sections may refer to heresies that lead to blasphemy and in the context of interpretation of *zayğ*, the heresy and desire mentioned are used synonymously with the blasphemy. By acting cautiously about this issue, some of the exegetes didn't mention the names of sects, they preferred to use some ambiguous terms with unclear definitions and limits instead or they were just contented with mentioning the meanings of the term of *zayğ*.

The groups mentioned in Sunni exegeses are more various than those mentioned in Imami sources. While the groups which mentioned in Sunnī exegeses are the Mushabbiha, the Mujassima, the Zanādiqa, the Qarāmiṭa, the Mu'tazila, the Jahmiyya, the Qadariyya, the Saba'iyya, the Khārijites, the groups mentioned by name in Shī'a Islam exegeses are like the Saba'iyya and the Khārijites-the Ḥarūriyya. It can be said that the absence of clear attributes in Aḥbārī exegeses and not to mention the groups which have rational approach by the exegetes who adheres to the teaching of the Uṣūlī school led the groups mentioned by name in Shia sources to be limited Khārijism and Sabeans. In addition to, the groups mentioned by name in Sunni traditions are found in narrative exegeses. The only exegete who mentions the name of a sect within the rational exegeses which are referred to is Fakhr al-Dīn al-Rāzī and he only mentions the names of two sects. The Māturīdī and 'Umar al-Nasafī do not handle any sects within the scope of *zayğ*. This situation can be interpreted as the group with a narrative approach in Sunni circles has right to speak about determining those who had *zayğ* in their hearts. It is difficult to mention the existence of an agreement about the way the subject is addressed both in Sunnī exegeses and in Shī'a Islam exegeses. The names of the sects are clearly mentioned in narrative

exegeses of Sunnī traditions, on the other hand, there is almost no reference to the sects in analytical exegeses. We encounter with an opposite statement in the Shī'a tradition. While the names of the sects are not coming up in the first and second periods Shia Imām narrative exegeses, some sects, though in limited numbers, are mentioned by their explicit identities in the first period of analytical exegeses. As a result, it can be said that the concept of *zayğ* was used about opponents by the Ahl al-Ḥadīth circles for the first time and it was addressed in a related context with the groups outside of Islam and within the Islamic framework in many sources along with the process. This common usage was also reflected to the exegesis works and exegists described various groups as *Ahl al-zayğ*.

Mezhepsel Gerilim ve Vekâlet Savaşları: İran Ezilen Şiileri Dış Politikada Nasıl Araçsallaştırıyor?*

Sectarian Tension and Proxy Wars: How Iran Instrumentalizes Oppressed Shiites in Foreign Policy?

Melih KAZDAL** - Mehmet RAKİPOĞLU***

Öz

Bu çalışma, Ortadoğu'nun çok dinli ve mezhepli yapısında Şiilerin durumunu ele almakta ve Irak, Bahreyn, Suudi Arabistan gibi ülkelerde Şii topluluklarına yönelik kötü muamelelerin İran'ın bu toplulukları vekil olarak kullanmasının zeminini nasıl hazırladığını incelemektedir. Araştırma Ortadoğu'daki Şii topluluklarının maruz kaldığı ayrımcılık ve baskının, İran'ın bu grupları bir dış politika aracı olarak kullanmasını kolaylaştırmakta mıdır sorusuna cevap aramaktadır. Çalışmanın temel iddiası ise Ortadoğu'daki Arap devletlerinin, özellikle Suudi Arabistan, Bahreyn ve Irak, Şii topluluklarına yönelik uygula-

Abstract

This research investigates the status of Shia communities within the complex religious and sectarian framework of the Middle East, analyses how the persecution of Shia groups in nations such as Iraq, Bahrain, and Saudi Arabia has enabled Iran to leverage these communities as proxies. This paper looks for an answer to the question of whether Iran's use of Shia communities as a foreign policy tool is facilitated by the discrimination and repression faced by Shia communities in the Middle East. The main argument of this paper is that Arab states' discrimination against Shia communities, particularly in Saudi Arabia, Bahrain and

* Bu çalışma Melih Kazdal'ın, "İran'ın Güvenlik Stratejisinde Vekâlet Savaşı Kullanımı: Irak, Suriye ve Yemen Örnekleri" adlı doktora tezinin bir alt başlığından türetilmiştir.

** Dr. Araştırma Görevlisi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Mardin, Türkiye / melihkazdal@artuklu.edu.tr / <https://orcid.org/0000-0002-4729-4064>.

*** Dr. Öğretim Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Mardin, Türkiye / mehmetrakipoglu@artuklu.edu.tr / <https://orcid.org/0000-0002-6287-6943>.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
30.10.2024	24.12.2024	31.12.2024

DOI 10.18403/emakalat.1576021

dığı ayrımcılığın İran'ın bu gruplar üzerinden nüfuz genişletmesine olanak sağladığı ve bu durumun bölgede mezhepçi tansiyonu yükselttiğidir. Bu bağlamda İran, Şii'lere uygulanan baskıları kendi lehine çevirerek, bu grupları bölgedeki siyasi ayaklanmalarda kullanmakta ve kendisini bu grupların yegâne hamisi olarak konumlandırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri, Mezhepsel Politikalar, Ayrımcılık, Şii-lik, İran.

Iraq, has allowed Iran to expand its influence through these groups, thereby intensified sectarian tensions in the region. Within this framework, by capitalizing on the repression of Shia groups, Iran is utilizing them political disturbances in that region and positioning itself as the only protector of these groups.

Keywords: Islamic Sects, Sectarian Politics, Discrimination, Shiism, Iran.

Giriş

Ortadoğu coğrafyası tarih boyunca farklı inançlara, mezheplere ve dinlere ev sahipliği yapmış ve birçok kültürün uyum içinde ve iç içe yaşadığı bir bölge olmuştur. İslam dünyasının en belirgin siyasi ayrışmalarından biri olan Şii-Sünni ayrımı, uzun bir süredir Ortadoğu başta olmak üzere birçok bölgenin siyasi, toplumsal ve kültürel dinamiklerini doğrudan etkileyen bir faktör olarak öne çıkmıştır. Özellikle modern dönemde başta Irak, Suudi Arabistan ve Bahreyn olmak üzere Ortadoğu'da ihdas edilen rejimler, birçok noktada Şii'lere yönelik baskıcı politikalar izlemiş ve Şii'lerin marjinalizasyon süreci başlamıştır. Söz konusu ülkeler sahip oldukları Şii topluluklarına İran'ın "beşinci kolu" gibi davranmaktadır. Bu çalışma mezkûr ülkelerde Şii'lere yönelik uygulanan baskıcı ve ayrımcı politikaların İran'ın Şii'leri dış politika hedeflerine uygun bir biçimde kullanmasının önünü açtığını iddia etmektedir. Diğer bir ifade ile İran, bölgedeki Şii azınlıklarının yaşadığı sıkıntıları ve sistematik ayrımcılıkları kendi çıkarları doğrultusunda suistimal etmektedir. Benzer şekilde Tahran rejimi Şii'lerin acılarını istismar ve manipüle ederek, bu grupları vekil savaşlarında kullanmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma, İran'ın ezilen Şii'leri vekil edinme stratejisini anlamayı ve Ortadoğu'daki Şii toplulukları üzerindeki etkisini değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda literatürde, İran'ın Şii toplulukları üzerindeki etkisi ve bu toplulukların İran dış politikasındaki rolü üzerine pek çok çalışma bulunmaktadır. Graham Fuller ve Rend Rahim Francke¹ gibi araştırmacılar, Ortadoğu'daki Şii'lerin uzun yıllar boyunca "Unutulmuş Müslümanlar" olarak nitelendirildiğini vurgulamış ve bu durumun İran'ın

¹ Graham E. Fuller - Rend Rahim Francke, *The Arab Shi'a: The Forgotten Muslims* (New York: St. Martin's Press, 2007).

bölgedeki Şii nüfusu kendi politik emelleri doğrultusunda kullanmasının zeminini hazırladığını belirtmişlerdir. Aynı şekilde, Jill Ricotta², İran'ın Şiilik ile Fars kimliği arasındaki bağı derinleştirdiğini ve Safevi Devleti'nden itibaren bu kimliği yaygınlaştırarak, Şii toplulukları üzerinde bir hegemonya kurmaya çalıştığını ifade etmektedir. Laurence Louër³ ise İran'ın özellikle Safevi döneminden itibaren bu mezhebi kimliği bir dış politika aracı olarak kullanmaya başladığını detaylandırmış ve mezhepsel ayrımcılığın ulusal entegrasyon süreçlerine etkilerini incelemiştir. Ancak, söz konusu çalışmalardan farklı olarak, bu çalışma İran'ın Ortadoğu'daki Şii toplulukları nasıl bir vekil haline getirdiği ve bu sürecin bölgedeki politik istikrarsızlığa nasıl katkı sunduğunu derinlemesine incelemektedir. Bu çalışmanın özgünlüğü, sadece İran'ın dış politika stratejilerine odaklanmakla kalmayıp, aynı zamanda Ortadoğu'daki Arap devletlerinin Şii topluluklarına yönelik ayrımcı politikaların İran'ın lehine nasıl işlediğini ortaya koymasında yatmaktadır. İran, Arap devletlerinin mezhepçi politikalarına karşı bu toplulukları savunucu bir pozisyonda göstererek kendisini bölgedeki Şii azınlıklar için tek sığınak olarak konumlandırmaktadır. Bu durum, İran'ın Ortadoğu'daki etkisini artırırken, bölgedeki mezhepçi tansiyonu da yükseltmektedir. Çalışmanın temel araştırma sorusu, Ortadoğu'daki Şii topluluklarına yönelik ayrımcılık ve baskı politikaları, İran'ın bu toplulukları bir dış politika aracı olarak kullanmasını nasıl kolaylaştırmıştır? sorusudur. Bu çerçevede, İran'ın bölgede mezhepsel gerilimleri nasıl manipüle ettiği ve bu stratejinin Ortadoğu'daki siyasi ve sosyal dinamikleri nasıl şekillendirdiği üzerinde durulmaktadır. Suudi Arabistan başta olmak üzere birçok Arap devleti, İran'ın dış politikasını mezhepçi ve genişlemeci olarak eleştirmekte ve Tahran'ın bölgedeki Şii topluluklarını kullanarak Sünni egemenliğini sarsmaya çalıştığını iddia etmektedir. Bu eserde, bu iddiaları destekleyen veriler ve analizlerle İran'ın vekil stratejisinin arka planını ortaya koymaktadır.

1. Ortadoğu'da Şiilerin Mevcut Durumu ve Rahatsızlıkları

Yaşadıkları ülkede çoğunluk veya azınlık olmaları fark etmeksizin Şii Araplar, bölgede marjinalize edilmiş ve bundan dolayı Fuller ve Francke'nin⁴ deyimiyle "Unutulmuş Müslümanlar" olarak adlandırılmıştır. İran, etnik olarak az bir Arap nüfusa sahip olmasına rağmen, nüfusunun %90'ından fazlası Şii olan, en büyük Şii nüfusa sahip ülke konumundadır. İran ile Şiilik arasındaki güçlü bağ, sadece

² Jill Ricotta, "The Arab Shi'a Nexus: Understanding Iran's Influence in the Arab World", *The Washington Quarterly* 39/2 (2016), 139-154.

³ Laurence Louër, *Sünniler ve Şiiler: Bir İhtilafın Siyasi Tarihi*, çev. Barış Özkul (İstanbul: İletişim Yayınları, 2022).

⁴ Fuller - Francke, *The Arab Shi'a*.

İran'ın büyük bir Şii nüfusa sahip olmasından değil, aynı zamanda İran'ın tarihinden kaynaklanmaktadır. Özellikle Safevi Devleti (1501-1736) döneminde Şiilik, devlet dini haline getirilmiş ve saldırgan bir şekilde bölgede desteklenmiştir. 16. yüzyılın başında söz konusu Şii devletinin kurulmasından bu yana Fars kimliği ile Şiilik bütünleşik bir hal almış ve bu zaman zaman, Arap Şiiler için riskli durumlara da neden olmuştur.⁵ Dolayısıyla Sünni Arap toplumları için Şiilik, eskiden beri Fars kimliği ile bağlantılı düşünülmüş ve tarihsel olarak Şiilik, İslam içerisindeki bir bölünme olarak görülmüştür. Buna karşın Şii Araplar, Şiiliğin, Farslar Müslüman olmadan çok önce ortaya çıktığını ve Arap Yarımadası kökenli bir mezhep olduğunu savunmuştur. Yine de başta Körfez'dekiler olmak üzere çoğu Sünni, Şii Arapların İran'a sadık olduğunu düşünmektedir.⁶

İslam dünyasının yaklaşık %10-13'ü⁷ Şii olmasına rağmen büyük çoğunluğu Basra Körfezi bölgesinde ve diğer küçük ama özellikle Şii tarihi açısından bir hayli etkili kısmı Lübnan'da yaşamaktadır. Bahreyn'deki nüfusun önemli bir kısmı, Irak'ın yarısından fazlası ve Suudi Arabistan'ın nüfusunun az bir kısmı Şiilerden oluşmaktadır. Bölgedeki ve İran'ın çevresindeki bu Şii yoğunluğundan dolayı, İran özellikle 1979 İslam Devrimi sonrası dış politika hedeflerine ulaşmak için Şii karakterini kullanabileceği ayrıcalıklı bir konuma erişmiştir.⁸

⁵ Ricotta, "The Arab Shi'a Nexus", 140-141.

⁶ Fuller - Francke, *The Arab Shi'a*, 71.

⁷ Dünya üzerindeki yaklaşık 1.9 milyarlık Müslüman nüfusunun %10-13'ünün Şii olduğu tahmin edilmektedir. En büyük Şii nüfusa sahip olan İran'da Şiilerin ülke genelindeki Müslümanlar içerisindeki oranı %90-95'tir. Onu %65-75 ile Azerbaycan ve Bahreyn takip etmektedir. Irak ve Lübnan'da ise bu oran %45-55'tir. Suriye'deki Şiilerin Müslümanlar içerisindeki oranı %15-20, Afganistan, Pakistan ve Suudi Arabistan'da ise bu oran %10-15'tir. *Mapping the Global Muslim Population* (Washington, D.C: Pew Research Center, 2009); Michael Lipka, "Iraq's unique place in the Sunni-Shia divide | Pew Research Center", *Pewresearch* (18 Haziran 2014); Fatih Topaloğlu, "Günümüz Ortadoğu İslâm Coğrafyasında Şia ve Şiilerin Durumu Üzerine Bir İnceleme", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 16/1 (2023), 184-185. Sadece Arap devletlerine baktığımızda ise, Arap Birliği'ni oluşturan 22 ülkedeki Şiilerin nüfusa oranı (Zeydiler dâhil) %11'dir. Tüm Şii Arapların aşağı yukarı %60'ını ise Iraklılar oluşturmaktadır. Fanar Haddad, *Understanding "Sectarianism": Sunni-Shi'a Relations in the Modern Arab World* (New York: Oxford University Press, 2020), 173-174.

⁸ Ricotta, "The Arab Shi'a Nexus", 141.

Laurance Louër⁹ Şiilik ile Fars kimliğinin iç içe geçmesinde, Safevi dönemiyle birlikte iyice yerleşen Şii ortodoksi mirasının İran Devleti'nin temel vasıflarından biri haline gelmesinin etkili olduğunu ifade etmiş ve şu tespitte bulunmuştur:

Hâkim siyasi rejim ne olursa olsun, İran Devleti bütün dünyada Şii iktidarının vasisi statüsünü korumaya çalışırken hemen her devirde az çok saldırgan bir nüfuz politikasının sıçrama tahtası olarak Şiiliği kullanmaktadır. Birçok Sünni, Şiiliği esasen İran'a özgü bir olgu olarak görmektedir. Onlara göre Şii olmak İranlı olmakla ya da en azından İran'ın nüfuzu ve çıkarlarını temsil etmekle eşanlamlıdır. Bu, birçok Ortadoğu ülkesinde Sünnilerle Şiilerin bir arada yaşamasını zorlaştıran sorunlara yol açarak ulusal entegrasyon süreçlerini baltalamaktadır.

Yine Louër'e¹⁰ göre Şiiler demografik bir azınlık olarak çoğunluğa sahip oldukları yerlerde dahi ya marjinal bir konuma itildikleri ya da kurumlardan dışlandıkları için siyasi azınlık konumundadır. Dolayısıyla modern dönemdeki Şii-Sünni ilişkilerine, Şiilerin kendi konularına isyan ettikleri bir seferberlik damgasını vurmuştur. Özellikle ulus devlet ve onun vatandaşlar arasında eşitlik ilkesi, aynı ülkede yaşayanlar için eşitsizliğe tahammülü oldukça azaltmıştır. Bölgedeki siyasi gücün katı doğası, çeşitliliği tehdit olarak görmekte ve tek bir sosyo-politik kültüre uymayı teşvik etmektedir.¹¹ Dolayısıyla, söz konusu devletler, çeşitliliği kabullenmek ve yönetmekte zorlanmakta, bu da Ortadoğu'da ulus devletin temel dinamiklerinin oturtulmasını zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte Ortadoğu'daki çoğu devlet, pragmatist bir politika izleyerek bunun üstesinden gelmeye çabalamıştır. Bu açıdan Irak bir istisna olarak öne çıkmış ve Bağdat yönetimi, özellikle Baas rejimi iktidarda olduğu süreçte Şiilere yönelik sistematik devlet şiddeti uygulamıştır. Bölgedeki devletler kendi resmî ideolojilerine ters olsa da azınlıklara kurumsal olarak var olma imkânı sağlamıştır.¹² Yine de bu durum, özellikle otoriter devletlerde mezhepçiliğin sıkça kullanılmasına mâni olamamıştır. Söz konusu devletleri yöneten rejimler kendi hayatta kalmalarını temin etmek için içerideki tehditleri çoğu zaman mezhepçilik silahıyla bertaraf etmeye çabalamıştır. Bu rejimler mezhepçilik korkusunu, azınlık içerisindeki muhalefeti susturma, yalnızlaştırma ve suçlama için kullanmakta ve onları yabancı güçlere çalışan ajanlar olarak lanse etmektedir. Nitekim

⁹ Louër, *Sünniler ve Şiiler: Bir İhtilafın Siyasi Tarihi*, 51.

¹⁰ Louër, *Sünniler ve Şiiler: Bir İhtilafın Siyasi Tarihi*, 229-230.

¹¹ Fuller - Francke, *The Arab Shi'a*, 34.

¹² Louër, *Sünniler ve Şiiler: Bir İhtilafın Siyasi Tarihi*, 230.

bu durumun en yaygın hali, Şii Arapların İran'ın potansiyel beşinci kolu olarak damgalanmasıdır.¹³

Toby Matthiesen,¹⁴ Körfez'de Şiilerin, siyasal elitler tarafından karar verme mekanizmalarından ve “şanlı” Arap, Sünni ve kabile kimliğinden dışlandığının altını çizmiştir. Bununla beraber Staci Strobl,¹⁵ mezhep temelli siyasi stratejilerin kullanımı ve mezhepçi kurumların inşasının sadece elitlerin kendi güçlerini sürdürme stratejisi olarak görülmemesi gerektiğini belirtmiştir. Ona göre Körfez tarihi geliştirilirken mezhep, kimliğin içkin bir parçası haline getirilmiş ve ulus devlet mezhep üzerinden şekillendirilmiştir. Dolayısıyla dünyaya mezhepçi bir gözle bakma, sadece elitlerin değil Körfez'deki toplumların, kültürel dili ve pratiğinin bir parçası haline gelmiştir.

Nüfusları göz önüne alındığında bölgede yaşayan Şiilerin, resmi dairelerde çok az görev aldıkları ve bakanlıklarda nadiren orta kademenin üzerindeki pozisyonlara çıkabildikleri görülmektedir. Bu durum özellikle ulusal güvenliği etkileyen, iç işleri, istihbarat ve güvenlik kurumları gibi sektörlerde daha da belirgin hale gelmektedir. Dolayısıyla bir Şii'nin üst kademelere atanması istisnai bir durum teşkil etmektedir.¹⁶ Örneğin Bahreyn İnsan Hakları Merkezi'nin yaptığı çalışmaya göre, prens ofisi, Ulusal Güvenlik Yüksek Konseyi, Milli Savunma ve İçişleri Bakanlıklarında önemli konumda hiçbir Şii bulunmamaktadır.¹⁷ Aynı durum Suudi Arabistan için de geçerli olmakta ve Şiiler, alt sınıf statüleri nedeniyle polis gücünün ne üst kademesinde ne de alt kademesine görev almaktadır. Ayrıca herhangi bir Şii, belediye başkanı, bakan veya kraliyet ailesi mensubu bulunmamaktadır. Dahası Suudi Arabistan tarihi boyunca sadece bir Şii büyükelçi görev almıştır.¹⁸ Bu bağlamda Şiiler, kendi devletlerinde ötekileştirilmekte ve bu da Şiilerin devletin kendi çıkarlarına hizmet edeceğine veya kendi değer ve isteklerini yansıtacak adımlar atacağına olan

¹³ Haddad, *Understanding "Sectarianism"*, 210.

¹⁴ Toby Matthiesen, *The Other Saudis: Shiism, Dissent and Sectarianism* (Cambridge: Cambridge Univ.Press, 2015), 16.

¹⁵ Staci Strobl, "The Roots of Sectarian Law and Order in The Gulf: Bahrain, The Eastern Province of Saudi Arabia and The Two Historical Distruptions", *Beyond Sunni and Shia The Roots of Sectarianism in a Changing Middle East*, ed. Frederic Wehrey (Oxford: Oxford UP, 2018), 208.

¹⁶ Fuller - Francke, *The Arab Shi'a*, 36.

¹⁷ *Discrimination in Bahrain: The Unwritten Law* (Bahrain Center for Human Rights, 2003).

¹⁸ Staci Strobl, "Policing in the Eastern Province of Saudi Arabia: Understanding the Role of Sectarian History and Politics", *Policing and Society* 26/5 (2016), 550.

inancı yitirmelerine neden olmaktadır. Birkaç istisna dışında Arap hükümetleri, Şiileri topluma entegre etmede başarısız olmuş ve onları devletin her vatandaşın çıkarına eşit şekilde hizmet ettiğine ikna edememiştir.¹⁹

Bölgedeki Şii toplumlarının temel isteklerinin başında eşit vatandaşlık hakları gelmektedir. Şiiler buldukları devlet içerisinde diğer vatandaşlarla eşit haklara sahip olmayı talep etmektedir. Bölge devletlerinde Şiiler, ifade hürriyeti, siyasi veya topluluk örgütü kurma ve hukuk önünde eşitlik gibi konularda Sünnilere nazaran daha fazla kısıtlanmaktadır. Diğer bir temel istek ayrımcılığın sona ermesidir. Bu istek aslında önceki isteğin doğal bir sonucudur. Bölgedeki çoğu devlet, Şiilere yönelik resmi olmasa da gayri resmi ayrımcılık uygulamaktadır. Şiiler, güvenlik güçleri için “daha şüpheli” ya da “daha az sadık” olarak görülmekte ve polis veya kolluk kuvvetleri tarafından sıkça rahatsız edilmektedir. Bir başka istekleri insan haklarının korunmasıdır. Söz konusu ülkelerde insan hakları ihlallerinden en çok Şiiler etkilendiklerinden dolayı, en çok onlar bu hakların güçlendirilmesini talep etmektedir. Son olarak, bir kısım Şiiler tarafından devletin seküler olması talep edilmektedir. Bu düşünceye sahip olanlar, seküler devletin Şii toplumu için, özellikle Şiilerin azınlık olduğu yerlerde, önemli bir hedef olduğuna inanmaktadır. Birçok Müslüman ülkede Şiiler, Sünniliğin kendilerine dayatılmasından ve bunun Şiilere yönelik ayrımcılığa ve ikinci sınıf vatandaşlığa dönüşmesinden endişe etmektedir.²⁰

Arap devletlerinde, Şiilere yönelik en temel suçlama sadakat üzerinden yapılmaktadır. Dolayısıyla devlet ile Şiiler arasındaki güvensizlik uzun süredir devam eden bir problemdir. Şiilerin sadakatine yönelik şüpheler, modern Arap devletlerinin kurulmasıyla birlikte daha da artmıştır. Mutlakiyetçi yöneticiler gözünde sadakat, tek taraflı bir şekilde vatandaşından sorgulanmaksızın beklenmektedir. Ayrıca söz konusu rejimler, Şiilerin özünde sadakatsiz olduğunu ve devletin onlardan korunması gerektiğini düşünmektedir. Bu iddialara cevap olarak Şii toplulukları, sadakat sorununun bir kısır döngüye yol açtığını söylemektedir: Sadakatsiz oldukları varsayıldığından devlet onları dışlamakta ve isteklerini görmezden gelmekte ve bu

¹⁹ Strobl, “The Roots of Sectarian Law and Order in The Gulf: Bahrain, The Eastern Province of Saudi Arabia and The Two Historical Distruptions”, 215,228,230.

²⁰ Fuller - Francke, *The Arab Shi'a*, 54-58; Yitzhak Nakash, *Reaching for Power: The Shia in the Modern Arab World* (Princeton (N.J.): Princeton University Press, 2006), 130.

durum da Şiilerin hoşnutsuzluğuna ve olası sadakatsizliğine yol açmaktadır.²¹

Devletin, sadakat konusunda Şiilere yönelik endişeleri belli başlı nedenlere dayanmaktadır. Bunlardan ilki, Körfez ülkelerinde, kendilerine “acem” denilen Fars kökenli²² geniş bir Şii nüfusun bulunmasıdır. Bu Fars göçmenler mukim buldukları ülkelerde vatandaşlık almış, din adamı veya tüccar aileler olarak önem kazanmıştır. Geleneksel olarak Araplaşmış Farslar siyasetten uzak durmakta ve Kuveyt, Bahreyn ve BAE’de kendi ticari çıkarlarından dolayı statükoyu desteklemektedir. Arap hükümetlerinin bir diğer endişe kaynağı, Irak kutsal şehirlerinin öneminin azalmasına karşın İran’dakilerin önem kazanmasıdır. Irak’ta 1958 devrimi ve 1968 Baas rejiminin tesisi ile Necef ve Kerbela’daki Şii vakıfların kamulaştırılması, din adamlarının fakirleşmesine ve Şii okullarının cazibesini yitirmesine ve bu durum da söz konusu şehirlerin zamanla öneminin azalmasına neden olmuştur. Necef ve Kerbela Şii merkezlerinin Baas rejiminin politikaları sonrası zayıflaması, Kum ve Meşhed’in öne çıkmasına olanak sağlamış ve özellikle 1970’ler ile 1980’lerde birçok Şii Arap’ın Necef’i terk edip Kum’a gitmesine neden olmuştur. Dolayısıyla Ayetullah Humeyni’nin önderliğinde Kum’un, Şii dini öğreti merkezi olarak ağırlığı giderek artmıştır. Arap dünyasındaki Şii ilahiyat öğrencilerinin artan biçimde İran’a yönelmesi, İran ile Şii Arap toplumu arasındaki bağları güçlendirmiştir. Arap ülkelerini endişelendiren bir başka faktör, birçok Şii merce-i taklit veya önemli din adamının İranlı veya Araplaşmış İranlı olmasıdır. Irak’taki kutsal şehirlerin zayıflaması bu dengesizliği daha da arttırmış ve giderek daha fazla Şii Arap’ın İran şehirlerindeki ulemaya müracaat etmesine neden olmuştur. Önde gelen Suudi Şii din adamı Nimr el-Nimr ile Hizbullah Genel Sekreteri Hasan Nasrallah gibi çok sayıda öğrencinin Şii fıkhi eğitimi için İran’a gitmesi, Humeyni’nin karizmatik liderliği altındaki İran Devrimi’nin başarısından etkilenmelerine ve bu durum da Tahran’ın Arap Şiiler arasında nüfuzunu arttırmasına neden olmuştur.²³

²¹ Fuller - Francke, *The Arab Shi’a*, 38-39.

²² İranlı topluluklar eski çağlardan beri Basra Körfezi’nin iki yakasında yaşamakta ve buradaki Körfezli (Khaliji) kimliğinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Ülke dışındaki İranlıların %13’ü -yaklaşık yarım milyon- Körfez Arap devletlerinde yaşamaktadır. Erzsébet N. Rózsa, “Iranian Communities on the Arab Side of the Persian Gulf”, *Asian Journal of Middle Eastern and Islamic Studies* 16/4 (2022), 436-447.

²³ Fuller - Francke, *The Arab Shi’a*, 40-41.

Şii Araplar ile İran arasında oluşan bu yakın ilişki Arap devletlerinde endişeye yol açmıştır. İran, yüzyıllardır Sünni dünyanın geleneksel siyasi, askeri ve kültürel rakibi olarak görülmektedir. Nitekim Tahran'ın yüzölçümü, tarihi ve milliyetçi arzuları Arap dünyası için her dönem örtük tehdit olarak görülmüştür. Dahası Arap devletleri, İran'ın nüfuzunu genişletme gücünden ve Basra Körfezi'nde hegemonyasını yaymasından oldukça çekinmektedir. Dolayısıyla bölgedeki Şii nüfus İran'ın, Arap toplumu içerisindeki potansiyel bir "beşinci kolu"²⁴ olarak görülmekte ve bu korkuyu beslemektedir. İran'da İslam Cumhuriyeti'nin kuruluşundan bu yana, birçok Şii Arap toplumu, sivil haklar ve siyasi temsiliyet konularındaki yoksunluktan kaynaklı, yaşadıkları ülkelerdeki hükümetlerle sorun yaşamakta ve İran'ı kendi davalarına destek verme konusunda istekli bulmaktadır. Özellikle Irak, Bahreyn, Suudi Arabistan ve Yemen'deki mezhep kaynaklı sorunlar, buralardaki Şiiilerin neden bir hamî arayışına girdiklerini açıklamaktadır. 2003 Amerikan işgali sonrası Irak'ın mezhepsel bir kaosa sürüklenmesi, bölge genelinde mezhepsel tansiyonu yükseltmiş ve İran'ın nüfuzunu ciddi bir şekilde arttırmasına neden olmuş ve bu hadise Suudi-İran rekabetiyle tanımlanan bölgedeki mezhepsel politikanın başlangıç noktasını oluşturmuştur.²⁵

2. Irak: Baas Rejiminden İktidara Şiiler

Bölgede Şiiilerin devlet ile en çok sorun yaşadığı ülkelerin başında gelen Irak, Bahreyn ve Suudi Arabistan'daki Şii nüfusu, İranlı Şiiler gibi Oniki İmam Şiiliği'ne (İsnaaşeriyye) mensuptur. Söz konusu mezhepsel ortaklık bu üç topluluğun İran ile aynı fikhî uyguladığı ve toplumdaki din adamlarının Irak ve İran'da eğitim aldıkları manasına gelmektedir. Dolayısıyla bu ilişki söz konusu toplumların İran'la kültürel, dini ve tarihi bağlara sahip olmalarına neden olmaktadır.²⁶ Ek olarak 1979 İran İslam Devrimi ve Ayetullah Ruhullah Humeyni'nin ortaya koyduğu devrim ihracı temelli dış politika söz konusu ülkeler başta olmak üzere bütün coğrafyadaki Şiiler üzerinde etkili olmuştur.

²⁴ Ülkesinde ciddi bir Şii nüfusu olmamasına rağmen dönemin Mısır Cumhurbaşkanı Hüsnü Mübarek dahi Şiiilerin yaşadıkları ülkelerden ziyade İran'a sadık olduğunu ifade etmiştir. Bu söylem Arap siyasi elitlerinin bölgedeki Şii halka bakış açısını ortaya koymaktadır. Kayhan Barzegar, "Iran and The Shiite Crescent: Myths and Realities", *The Brown Journal of World Affairs* 15/1 (2008), 89.

²⁵ Fuller - Francke, *The Arab Shi'a*, 41,49,72; Ricotta, "The Arab Shi'a Nexus", 141-142.

²⁶ Ricotta, "The Arab Shi'a Nexus", 146.

Devrim, Şiiler arasında siyasi farkındalığı arttırmış ve onları “zalim yöneticiye” karşı başkaldırma konusunda cesaretlendirmiştir.²⁷

Irak'taki Şii nüfusun oluşması, Şiiliğin İran'da yaygınlaşması sürecinden yaklaşık bir yüzyıl sonra, 18. yüzyılın ortalarında başlamıştır.²⁸ Buna rağmen Irak devletinin kuruluş aşamasında, Şii ulemanın Britanya işgaline karşı isyana önderlik etmesinin²⁹ de etkisiyle, Şiiler büyük ölçüde dışlanmıştır. Nitekim Irak'ın 1921'deki kuruluşundan itibaren, nüfusun %20'sinden daha azını oluşturan Sünni Arap azınlığı ülkenin yönetimini elinde bulundurmuştur. Sünni yöneticiler, yasa-güçünü muhafaza edebilmek için güçlü bir ordu kurarak, Şii muhalefeti kontrol altında tutma stratejisi gütmüşlerdir. Şiilerin gösterdiği direnişten dolayı İngilizler, Irak devletinin omurgasını, Sünni Arap nüfusa mensup eski Osmanlı elitlerinden oluşturmuştur. Buna göre İngilizler, Sünnilere orduda ve hükümette kilit pozisyonlar vererek ve Şii eğitim kurumlarını kontrol altına alarak, Şii nüfusu siyasi ve sosyal hayattan dışlamıştır.³⁰

İngilizlerin yanı sıra Irak Kralı Faysal ve onun yönetici kadrosu da Şiilere karşı derin bir kuşku içerisinde olmuştur. Arap milliyetçiliğinden etkilenen Faysal ve yönetim kadrosu, yeni bir Iraklı kimliğini oldukça eşitsiz bir vatandaşlık tanımı üzerinden kurgulamaya çalışmıştır. Bu tanımda Şiiler, çoğu toplumsal ve siyasal haklardan mahrum olmalarının yanında devlet yönetimine aday olma hakkından da mahrum bırakılmıştır. Irak'ta cumhuriyet rejiminin kurulması, Şiilerin durumunu düzeltmek bir yana, mezhepsel bölünmeyi daha da derinleştirmiştir. Hem monarşi döneminin mirası hem de İran'la olan gergin ilişkilerden dolayı Şiilere yönelik ciddi bir ayrımcılık yapılmıştır.³¹ Özellikle Saddam Hüseyin yönetimi, Sünni azınlığın hâkimiyetini sürdürmüş ve Şiilerin siyasi katılımını aktif olarak engellemiştir. Şii gruplar, hükümet ve orduda üst düzey pozisyonlardan büyük ölçüde dışlanmıştır.³²

²⁷ Uzi Rabi - Chelsi Mueller, “The Geopolitics of Sectarianism in the Persian Gulf”, *Asian Journal of Middle Eastern and Islamic Studies* 12/1 (2018), 49.

²⁸ Geneive Abdo, *The New Sectarianism: The Arab Uprisings and the Rebirth of the Shi'a-Sunni Divide* (New York, NY: Oxford University Press, 2017), 19.

²⁹ Abdo, *The New Sectarianism*, 30-31.

³⁰ Kelsey Modica, *A Path to Peace: Reconciling the Sunni-Shi'a Conflict in Iraq* (New York: Syracuse University, Yüksek Lisans, 2015), 15.

³¹ Louër, *Sünniler ve Şiiler: Bir İhtilafın Siyasi Tarihi*, 131-133,135.

³² Ahm Ershad Uddin, “Human Rights of Minorities in Islam: From the Perspective of Iraq”, *Journal of Ilahiyat Researches* 1/57 (2022), 55.

Iraklı Şiiler 1950'lerde Dava Partisi'nin kuruluşu ile siyasi olarak tekrar organize olmuştur.³³ Ancak 1960 ve 1970'lerde Baas Partisi, Irak içerisindeki birçok Şii harekete baskı uygulamış ve birçok Şii dini lider idam edilmiştir. Özellikle 1968'deki Baas Partisi darbesi Şii toplumuna yönelik baskıları daha da artırmış ve bu dönemde Şii dini kurumlarının güç kazanmasını engellemek için çeşitli önlemler alınmıştır. Baas rejimi, Şii dini liderlerin etkisini azaltmak amacıyla, aşiret şeyhlerini kendi saflarına çekmeye çalışmış ve Şii liderliğini bölme stratejisi izlemiştir. Öte yandan Saddam Hüseyin döneminde, Şii çoğunluk ve Kürt azınlıklar, petrol zengini bölgelerde marjinalleştirilmiştir.³⁴ İran'daki dini okullar, Saddam Hüseyin'in Iraklı Şii'lere uyguladığı zulüm ve yabancı Şii'lerin Irak'ı ziyaret etmelerine getirdiği kısıtlamalar nedeniyle önem kazanmıştır. Özellikle 1991 Körfez Savaşı sonrasında, ABD'nin teşvik ettiği Şii ayaklanması, Bağdat'tan şiddetle bastırılmıştır. Güney Irak'ta Şii nüfusun yoğun olduğu bölgelerde patlak veren bu ayaklanma, rejim tarafından on binlerce Şii'nin öldürülmesiyle sonuçlanmıştır. Rejim, Şii toplumunu siyasi hayattan sistematik olarak dışlamış ve onların toplumsal ve ekonomik hayatta sahip oldukları gücü zayıflatmaya yönelik adımlar atmıştır. Bütün bu şiddet ve baskı Şii'lerin kendi ülkelerinde yalnızlaştırıldığı düşüncesini benimsemesine yol açmıştır. Bu yalnızlaştırma doğal müttefik olan İran'ın, özellikle siyasi ve askeri alanda, din adamları ve silahlı gruplarla ilişki kurmasına imkân sağlamıştır. Şii'lere yönelik bu baskı politikası Saddam Hüseyin döneminde artarak devam etmiştir. Saddam yönetimi devrilene kadar yeraltında devam eden Şii'lerin siyasi eylemleri, 2003 ABD işgali sonrası tekrar gün yüzüne çıkmıştır. İran, 2003 sonrası dönemde, en organize Şii siyasi gruplarıyla tesis ettiği bu ilişkileri kullanmış ve Bağdat'ta ciddi bir nüfuz elde etmiştir.³⁵

Diğer yandan Şiiler özellikle Saddam döneminde ekonomik ve sosyal ayrımcılıklara maruz kalmıştır.³⁶ Baas rejimi döneminde, Şii topluluğu ekonomik kalkınma ve sosyal hizmetlerden sistematik olarak mahrum bırakılmıştır. Güney Irak'taki Şii nüfusun yoğun olduğu bölgeler, kamu yatırımlarından kasıtlı olarak yoksun bırakılmış ve bu

³³ Rodger Shanahan, "Shi'a Political Development in Iraq: The Case of the Islamic Da Wa Party", *Third World Quarterly* 25/5 (2004), 943-954.

³⁴ Vikas Kumar, "Sectarianism and International Relations: Shia Iran in a Muslim World", *Journal of Asian Security and International Affairs* 3/3 (2016), 368.

³⁵ Abdo, *The New Sectarianism*, 31; Muharrem Akoğlu, "Irak'ta Şii Varlığı", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2013), 397-404; Ricotta, "The Arab Shi'a Nexus", 145.

³⁶ Uddin, "Human Rights of Minorities in Islam", 56.

bölgelerdeki sosyal hizmetlerin kalitesi düşürülmüştür. Şii topluluğu, eğitim ve istihdam olanaklarına erişim konusunda da ciddi kısıtlamalarla karşı karşıya kalmış; böylece bu topluluk yoksulluk ve işsizlikle mücadele etmek zorunda bırakılmıştır. Bu anlamda kamu çalışanları arasında Şii'lere negatif ayrımcılık yapıldığı birçok rapora yansımıştır.³⁷ Devlet kaynaklarının ve yatırımlarının çoğunlukla Sünni bölgelere yönlendirilmesi, Şii bölgelerin ihmal edilmesine ve bu bölgelerde derin sosyo-ekonomik sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Üçüncü olarak Baas rejiminin, Şii topluluğuna yönelik ayrımcılık politikaları, kültürel ve dini alanlarda da kendini göstermiştir. Rejim, Şii dini liderlerin faaliyetlerini sıkı bir şekilde denetlemiş ve Şii dini kurumlarının gelir kaynaklarına darbe vurmuştur. Şii dini bayramları ve törenleri, rejim tarafından ya tamamen yasaklanmış ya da katı kısıtlamalara tabi tutulmuştur. Ayrıca, birçok Şii ibadethanesi tahrip edilmiş veya kapatılmıştır. Dördüncü olarak Baas rejimi, Şii muhalefeti bastırmak için yaygın bir şekilde şiddet kullanmış ve bu bağlamda çok sayıda Şii, siyasi faaliyetleri veya dini inançları nedeniyle tutuklanmış, işkenceye maruz kalmış veya infaz edilmiştir. Rejimin, Şii muhaliflere yönelik bu şiddet politikaları, yalnızca muhalifleri değil, aynı zamanda Şii nüfusun tamamını sindirme amacını taşımıştır. Sonuç olarak Irak'taki Şii'nin milis haline gelmesi ve İran'ın etkisine girme süreci Baas dönemindeki mezhepçi politikalarından kaynaklanmıştır.³⁸

3. Bahreyn: Sünni Halife Rejimine Karşı Verilen Mücadele

Bahreyn'de Sünni-Şii kutuplaşması, Şii'nin eşitsiz bir konuma itildiği bir ulus-devlet inşası sürecinin mirasıdır. 18. yüzyılda Sünni el-Halife Hanedanlığının egemenliği altına giren Bahreyn, kadim bir Şii toplumu sahiptir. Bahreynliler, halifelik tartışmalarının olduğu dönemde Hz. Ali'yi destekleyen ilk halklardan birisi olmuştur.³⁹ Dolayısıyla Şii'lik ülke tarihinde derin kökleri olan bir unsurdur.⁴⁰ Nüfusunun önemli bir kısmı Şii olmasından dolayı, el-Halife rejimi Şii'lere yönelik uyguladığı ayrımcılığın yanında, bu demografik dengesiz-

³⁷ Miriam Puttick, *From Crisis to Catastrophe: the situation of minorities in Iraq* (Minority Rights Group International, 2014), 15.

³⁸ Joseph A. Kéchichian, "Saddam Hussein's legacy of sectarian division in Iraq", *The World* (2016).

³⁹ Abdo, *The New Sectarianism*, 118.

⁴⁰ Kadim Bahreyn'de Karmatiler güçlü bir İsmaili devleti kurmuştur. 13. yüzyılda önemli bir Şii öğretisi merkezi haline gelen Bahreyn'in İsmaili Şii toplumu, Safevi döneminde Oniki İmamcı Şii'liğe geçmiştir. Laurence Louër, *Transnational Shia Politics: Religious and Political Networks in the Gulf* (New York, NY: Columbia Univ. Press, 2008), 13-14.

liğin neden olduğu dezavantajın üstesinden gelmeye çalışmıştır. Şii-ler, el-Halife rejiminin devlet kaynaklarının bölüşümünde Sünnileri kayırdığını ve dolayısıyla azınlık rejiminin hüküm sürdüğünü iddia etmektedir. İran Devrimi'nden sonra Şii İslamcılar, Bahreyn'de muhalefetin ana aktörleri haline gelmiş ve Şii kimliği artık rejime muhalefet üzerinden tanımlanmaya başlamıştır. Bu tarihten itibaren siyasi mücadele, Şii çoğunluğun Sünni azınlık tarafından tahakküm altında olduğu ve bundan kurtulması gerektiği söylemi üzerinden şekillenmiştir. Bu durum rejimin, ülkedeki Şii-leri kendi güvenliğine tehdit olarak algılamasına neden olmuş ve Şii-lerin, İran'ın "beşinci kolu" olduğu ve iktidara gelmek için doğru zamanı beklediği iddia edilmiştir.⁴¹ Dolayısıyla Bahreyn'de Şii-lere yönelik baskı ve kötü muamele politikaları, tarihsel olarak derin köklere sahip ve günümüze kadar süregelen karmaşık bir sorundur. Bahreyn yönetimi, özellikle el-Halife ailesinin iktidarı boyunca, Şii nüfusa karşı ayrımcılık ve dışlama politikalarını çeşitli şekillerde sürdürmüştür. Bu durum, tarihsel, siyasi ve mezhepsel faktörlerin bir araya gelmesiyle şekillenen çok boyutlu bir sorundur.

İran devrimi ile bu süreç farklı bir boyuta evrilmiştir. 1979 yılında İran'da gerçekleşen devrim, Bahreyn yönetiminin Şii karşıtı politikalarını daha da sertleştirmesine neden olmuştur. Bahreyn yönetimi, İran'ın devrim ihracı amacıyla Bahreyn'deki Şii-leri kışkırttığı iddialarını öne sürerek, Şii-lere yönelik baskıları artırmıştır. Devrim sonrasında yönetim, Şii-leri İran ile ilişkilendirerek, mezhepsel farklılıkları siyasi bir araç olarak kullanmaya başlamıştır. Bu söylem, Sünni çoğunluğun desteğini kazanma amacını taşıırken, ülkedeki mezhepsel gerilimleri de daha da derinleştirmiştir. Bu anlamda rejim tarafından Şii-lere yönelik birçok sistematik ayrımcılık örnekleri bulunmaktadır.⁴²

1981 yılında Bahreyn yönetimi, Şii hareket olan Bahreyn Kurtuluşu İslami Cephesi (BKİC) tarafından yapılmak istenen bir darbenin engellendiğini açıklamıştır. Yönetim, komplocuların Tahran'da eğitildiğini ve ılımlı Şii-lerin dahi beşinci kolun bir parçası olduğundan şüphelenildiğini söylemiştir. 1994 ile 1998 arası Bahreynli Şii-ler, otoriter yönetim, sivil ve siyasi haklardan mahrumiyet, ekonomik sıkıntılar ve Şii-lere yönelik ayrımcılıktan dolayı bir dizi protesto hareketi

⁴¹ Frederic Michael Wehrey, *Sectarian Politics in the Gulf: From the Iraq War to the Arab Uprisings* (New York/N.Y: Columbia University Press, 2014), 33-34,52,54; Abdo, *The New Sectarianism*, 119,137-138; Louër, *Sünniler ve Şii-ler: Bir İhtilafın Siyasi Tarihi*, 143-151.

⁴² Mansoor Al-Jamri, "Shia and the State in Bahrain: Integration and Tension", *Alternative Politics* Special Issue/1 (2010), 15.

başlatmıştır. Hükümetin sert müdahale ettiği gösteriler sonucunda binlerce kişi tutuklanmış ve bazı muhalif liderler sürgün edilmiştir. 1996'da Bahreyn hükümeti, İran'ı, Bahreyn Hizbullahı adı verilen bir örgütü finanse etmekle suçlamış ve ülke genelinde 51 muhalifi tutuklamıştır. Hatta hükümet bu planın muhalif Şii dini figür İsa Kasım tarafından planlandığı ve Hizbullah'ın hayata geçirdiğini iddia etmiştir.⁴³

1994-1999 yılları arasında ise Bahreyn'deki Şiiler, daha kapsamlı bir ayaklanma başlatmıştır. Bu ayaklanma sırasında, Bahreyn güvenlik güçleri sert önlemler almış ve birçok Şii tutuklanmış, işkence görmüş veya hayatını kaybetmiştir. Bu dönem, Bahreyn'deki Şii toplumunun kötü muameleye maruz kaldığı en önemli örneklerden biri olarak öne çıkmaktadır. 2001 yılında, Bahreyn'in yeni emiri Hamad bin İsa el-Halife, reformlar vaat ederek ve siyasi tutukluları serbest bırakarak Şii topluluğu ile bir uzlaşma dönemine girmiştir. Bu dönem, Bahreyn'de bir "balayı" süreci olarak adlandırılrsa da 2002 yılında tek taraflı olarak çıkarılan yeni anayasa, parlamentonun yetkilerini kısıtlamış ve Şii toplumunda hayal kırıklığı yaratmıştır. Bu durum, Şii toplumunun Bahreyn yönetimine karşı güvenini zedelemiştir. 2005 yılından itibaren, sert bir Sünni çizgiye sahip olan yeni bir devlet yetkilileri sınıfı ortaya çıkmıştır. Bu sınıf, Şii karşıtı politikaları desteklemiş ve ülkedeki mezhepsel gerilimlerin artmasına yol açmıştır. Bahreyn yönetimi, Şii nüfusu dışlayıcı politikaları sürdürürken, bu politikaları meşrulaştırmak için mezhepsel farklılıkları kullanmaktadır. Bu durum, Bahreyn'de sosyal ve siyasi gerilimlerin artmasına neden olmuş ve ülkede istikrarsızlığı körüklemiştir.

Arap Baharı ayaklanmalarının Bahreyn'e sıçraması ülke siyasi hayatının bir dönüm noktası olmuştur. Gösteriler arttıkça rejim daha fazla mezhepçi söylem kartına başvurmuş ve göstericileri İran ve Hizbullah'ın vekilleri olarak yansıtmaya çabası içerisine girmiştir. İlimli muhalefeti zayıflatan, Bahreyn halkının mezhepçi hatlara ayrışmasına neden olan ve gösterileri başarıyla "bölgelleştiren" 14 Mart'taki Yarımada Kalkanı güçlerinin müdahalesi, ayaklanmalarda bardağı taşıran son damla olmuştur. Suudi ve BAE askerlerinden oluşan askeri gücün müdahalesi başlangıcında, Bahreyn hükümeti üç aylık olağan üst hal ilan etmiş, İran, Irak ve Lübnan'a yapılan uçak seferlerini durdurmuş ve İran büyükelçisi sınır dışı edilmiştir.⁴⁴ Bütün bu hamleler Bahreyn yönetiminin ayaklanmaları doğrudan İran'la ilişki-

⁴³ Abdo, *The New Sectarianism*, 119-121,127.

⁴⁴ Rabi - Mueller, "The Geopolitics of Sectarianism in the Persian Gulf", 60.

lendirdiğini göstermektedir. Nitekim Kral Hamad, Mart 2011’de doğrudan İran’ı kastederek, yabancı bir komplonun başarısız olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵ Ayaklanmadan itibaren ülkedeki mezhepçilik hayatın neredeyse her noktasına etki etmiştir. Medya, okullar, bakanlıklar ve işçi sendikaları Şii-Sünni ayrışmasına sahne olmuş ve rejim bakanlıklar ve belediyelerde geniş çaplı bir Şii temizliğine başlamıştır. Dahası yönetimin kolluk güçleri gibi kilit önemdeki kurumlardaki temizliği, mezhepçi ayrımcılığı daha da derinleşmiştir.⁴⁶

Bahreyn’de Şiilere yönelik ayrımcılık, kamu görevlilerine ve orduya katılımlarının sınırlandırılması gibi uygulamalarla kendini göstermektedir. Şii nüfus, ulusal güvenlik meselelerinde büyük ölçüde dışlanmış ve devlete tam anlamıyla entegre olmamıştır. Ayrıca, Şiilerin üst düzey kamu görevlerindeki temsili de giderek azalmıştır. Örneğin, 1971’de Bahreyn bağımsızlığını kazandığında, Şii nüfusun üst düzey kamu görevlerinde yer alma oranı giderek düşmüş ve karar alma mekanizmalarındaki temsilleri zayıflamıştır.⁴⁷ Buna ek olarak, ülkedeki Şii nüfus, nüfusun çoğunluğunu oluşturmalarına rağmen, hükümetin ve güvenlik hizmetlerinin üst kademelerinde yeterince temsil edilmemektedir. Örneğin, Şiiler ülkenin yaklaşık %60’ını oluşturmalarına rağmen, Bahreyn Savunma Kuvvetleri ve Ulusal Güvenlik Ajansı gibi güvenlik hizmetlerinde yer alma oranları %5’in altındadır. Bu sistematik ayrımcılık ve kötü muamele politikaları, Şii nüfusunun temel haklarına yönelik ciddi ihlaller teşkil etmekte ve Bahreyn toplumunda kalıcı bölünmelere yol açmaktadır.⁴⁸

Bahreyn’deki rejim, ülkedeki Şii çoğunluğa yönelik ayrımcı politikalar uygulamakta ve bu durum, dini özgürlüklerin kısıtlanmasından kültürel mirasın silinmesine, istihdamda ayrımcılıktan güvenlik hizmetlerinden dışlamaya kadar geniş bir yelpazede kendini göstermektedir. Örneğin, Bahreyn hükümeti, Şii toplumunun dini alanlarını hedef alarak 400 yıllık El-Barbaghy Camii de dahil olmak üzere en az 38 Şii camisinin yıkımını gerçekleştirmiş ve bu ibadet yerlerini yeniden inşa etme taahhütlerini yerine getirmemiştir. Ayrıca, hükümet medyası ve devlet destekli özel yayın kuruluşları, Şii topluluğunu hedef alan, önyargılı ve karalayıcı içerikler yayımlamakta; televizyon

⁴⁵ Wehrey, *Sectarian Politics in the Gulf*, 103; Abdo, *The New Sectarianism*, 122-126.

⁴⁶ Wehrey, *Sectarian Politics in the Gulf*, 260.

⁴⁷ Mansoor Al-Jamri, “Shia and the State in Bahrain: Integration and Tension”, 14.

⁴⁸ *Religious Discrimination in Bahrain* (Australia: Gulf Institute for Democracy and Human Rights, 2017).

dizilerinde Şii karakterleri olumsuz tasvir etmektedir. Bahreyn Ulusal Müzesi ve resmi eğitim müfredatında Şiiilerin tarihine yer verilmezken, Şii şehir ve köy isimleri de değiştirilmeye çalışılmaktadır.⁴⁹

Genel olarak bakıldığında Bahreyn'deki Şiiilerin şikâyetleri iktisadi, siyasi ve sosyal alanlarda yoğunlaşmaktadır. Şiiiler, gelir dağıtımında büyük bir haksızlığın yapıldığını, ülke kaynaklarının adil dağıtılmadığını ve yönetimdeki el-Halife ailesinin bundan hak ettiklerinden daha fazla pay aldığını iddia etmektedir. Buna ek olarak, muhalif Şiiiler, ülkede kendileri aleyhine önemli bir istihdam sorunu olduğunu iddia etmekte ve var olan iş olanaklarının düşük ücretli olduğunu belirtmektedir. Son olarak kendilerine yönelik mezhepsel ayrımcılığın yapıldığını iddia eden Şii muhalifler, ülke yönetiminin İran ile sorunlu ilişkilerinin kendilerine yansıtıldığını iddia etmektedir.⁵⁰

4. Suudi Arabistan: Vehhabi Hegemonyasına Karşı Mücadele

Suudi Arabistan Krallığı Ortadoğu'da Şii nüfusunu barındıran önemli ülkelerden birisidir. Krallığın gerek tarihi gerekse coğrafi konumu ülkede Şii nüfusun barınmasına olanak sağlamıştır. Özellikle Suudi Arabistan'ın doğu kısmı, İsmaililiğin kalesi olan kadim Bahreyn'in⁵¹ bir parçası olmasından ötürü ve sonrasında Oniki İmam Şiiiliği'nin hâkimiyetine girmesinden dolayı Şii azınlığa ev sahipliği yapmaktadır. Etnik açıdan Arap olan Şiiiler muayyen noktalarda daha yoğun şekilde bulunmaktadır. Bu anlamda uzun süredir Medine'de bulunan Oniki İmam Şiiiliğine mensup bir azınlık ile Yemen sınırındaki Necran mıntikasındaki İsmaili azınlık dışındaki Şiiilerin tümü petrol rezervlerinin bulunduğu Doğu Arabistan bölgesinde ikamet etmektedir.⁵²

Suudi Arabistan'ın doğusunda yer alan Şii azınlık sadece basit bir varlık göstermekle sınırlı kalmamış, toplumsal-ekonomik ve siyasi hayata dair aksiyon olarak ülkedeki rejimin güvenliğine 'tehdit' olarak görülen adımlar atmıştır. Örneğin Suudi Arabistan'ın Doğu Eyaleti'ndeki Katif ve Hufuf şehirlerindeki Şii toplumu güçlü ve köklü bir din adamı geleneğine sahip olmuştur. Bu gelenek Suudi Arabistanlı

⁴⁹ *Religious Discrimination in Bahrain* (Australia: Gulf Institute for Democracy and Human Rights, 2017).

⁵⁰ Halil Ocağ, "Bağımsızlıktan Günümüze Bahreyn'de Şiiilik: Yapılar, Sorunlar ve Beklentiler", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2022), 278-281.

⁵¹ Erken İslam tarihinde Bahreyn, Doğu Arabistan'ın Hasa/Ahsa bölgesi ile Katif şehri ile günümüz Bahreyn adasını dâhil arada kalan takımadaları ifade etmek için kullanılmıştır. Ancak sonraları Bahreyn ile sadece adalar kısmı kasdedilmiştir. Nakash, *Reaching for Power*, 16; Louër, *Transnational Shia Politics*, 12.

⁵² Louër, *Sünniler ve Şiiiler: Bir İhtilafın Siyasi Tarihi*, 180.

Şiilerin uluslararası Şii ulema arasında önemli bir konum elde etmelerini sağlamıştır.⁵³ Söz konusu durum uzun yıllar Suud rejimi tarafından resmi ve gayri resmi yollarla finanse edilen ve rejimin iktidarını meşrulaştıran Suud Selefilîği (Vehhabilik)⁵⁴ açısından tehdit olarak kodlanmıştır. Benzer şekilde Suud rejimi de ülkenin doğusunda yaşayan Şiilerin krallıkla sınırlı kalmayıp küresel bir etkiye sahip olmasından rahatsız olmuş ve ülkedeki Şii azınlığa yönelik kötü muamele ve ayrımcı (apartheid) politikalar icra etmiştir. Bundan ötürü Şiiler, 1913 yılından itibaren hem devlet hem de Vehhabi din adamları tarafından, Suudi Arabistan içerisinde bir “öteki” olarak tanımlanmıştır.⁵⁵ Dolayısıyla tarihsel olarak Şiiler, yönetici sınıf tarafından sosyal, siyasal ve ekonomik bir baskıya maruz kalmakta ve devlet, azınlıklarla ilgili istatistikleri paylaşma konusunda isteksiz davranarak bu durumu daha da görünmez kılmaktadır.⁵⁶

Suudi Arabistan’da yaşayan Şii topluluğu, uzun yıllardır sistematik ayrımcılık ve kötü muamele ile karşı karşıya kalmaktadır. Bunlardan ilki coğrafi ve ekonomik ayrımcılıktır. Suudi Arabistan’daki Şiilerin büyük çoğunluğu, ülkenin petrol kaynaklarının yoğun olarak bulunduğu Doğu Bölgesi’nde (Katif ve el-Ahsa gibi şehirlerde) yaşamaktadır. Bu bölge, aynı zamanda Suudi ekonomisinin temelini oluşturan petrol rezervlerine ve önemli tarımsal üretim alanlarına sahiptir. Ancak bu stratejik ve ekonomik öneme rağmen ülke içerisindeki en az gelişmiş bölgeler arasındadır ve Suudi devletinin yatırım, alt yapı ve kalkınma projelerinden sistematik olarak mahrum bırakılmaktadır. Nitekim az gelişmişlik, yüksek işsizlik oranı, yolsuzluk, petrol sanayisinden kaynaklı tarımın zayıflaması ve petrol kaynaklarının adaletsiz dağıtımı, Şiilerin başlıca şikâyetleri arasındadır. Bu durum, ekonomik anlamda Şiileri dezavantajlı duruma getirmektedir.⁵⁷

İkinci olarak Şiiler siyasi marjinalleşmeye maruz bırakılmaktadır. Bu anlamda her ne kadar siyaset yapma pratiği diğer inanç mensup-

⁵³ Louër, *Sünniler ve Şiiler: Bir İhtilafın Siyasi Tarihi*, 90.

⁵⁴ Mazhar Tunç, *Suud Selefilîği: Hadis İlmi Bağlamında Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018).

⁵⁵ Matthiesen, *The Other Saudis*, 218.

⁵⁶ Al-Rasheed, “Sectarianism as Counter-Revolution”, 515.

⁵⁷ Wehrey, *Sectarian Politics in the Gulf*, 46; Jessie Moritz, “The Easy Enemy: The Shia and Sectarianism in The Arab States of Gulf and Yemen During The Arab Spring”, *Middle Eastern Minorities and the Arab Spring: Identity and Community in the Twenty-First Century*, ed. K. Scott Parker - Tony E. Nasrallah, *The Modern Muslim World 2* (Piscataway, NJ, USA: Gorgias Press, 2017), 251.

larına da pek açık olmasa da Şii topluluğu, Suudi Arabistan'daki siyasi süreçlerden dışlanmaktadır. Rasheed'in⁵⁸ de ifade ettiği gibi krallıkta yaşayan Şiiler, Suudi Arabistan'da siyasi olarak temsil edilmemekte ve önemli görevlere atanmamaktadırlar. Dahası ülkede Şiilerin üst düzey hükümet pozisyonlarına atanması neredeyse imkânsız hale getirilmiş, siyasi haklardan mahrum bırakılmışlardır. Üst düzey devlet mevkilerinde Şii temsili oldukça düşük seviyede kalmaktadır ve Şii topluluğunun siyasi katılımı ciddi şekilde sınırlandırılmaktadır. Dolayısıyla Suudi Arabistan'da mezhepçi politikalar bağlamında sistematik biçimde Şiilere yönelik negatif istihdam ayrımcılığı politikası güdülmektedir.⁵⁹ Bu anlamda Şiiler, kamu sektöründe ve hatta özel sektörde iş bulma ve terfi etme konusunda sistematik ayrımcılığa maruz kalmaktadır. Örneğin Perazzo,⁶⁰ Suudi Arabistan İçişleri Bakanlığı'nın özel sektörde bile Şii adayları elemek için işe alım sürecine müdahale ettiğini iddia etmektedir.

Üçüncü olarak Suudi Arabistan'da Şiiler dini baskılara maruz kalmaktadır. Birçok uluslararası insan hakları örgütü raporlarına da defalarca yansıdığı üzere⁶¹ Suudi Arabistan'daki Vehhabi ideolojisi, Şii inanç ve pratiklerine karşı ciddi bir hoşgörüsüzlük sergilemektedir. Şiiler, Vehhabi din adamları tarafından rafizi olarak görülmüş ve bu onların krallığın tebaası olma konusunda önemli bir sorun teşkil etmiştir. Krallıktaki Şii Müslümanlar, devlet destekli nefret söyleminin mağdurları olup, eğitim-kamu kurumları başta olmak üzere birçok farklı alanda istihdam hakları ellerinden alınmakta ve siyasi ile hukuki süreçlere başvurma olanakları kısıtlanmaktadır. Bu ve benzeri sorunların temelinde Suudi Arabistan'da kurumsallaşmış bir ayrımcılık sistemi yatmaktadır. Bu ayrımcılık sistemi, büyük ölçüde, Şii İslam'ı sapkın olarak gören ve farklı inançlar nedeniyle onu küçümseyen baskın devlet ideolojisi olan Vehhabilik tarafından teolojik olarak şekillendirilmektedir.⁶²

⁵⁸ Madawi Al-Rasheed, "Sectarianism as Counter-Revolution: Saudi Responses to the Arab Spring", *Studies in Ethnicity and Nationalism* 11/3 (Aralık 2011), 516.

⁵⁹ Fouad N. Ibrahim - Fouad Ibrahim, *The Shi'is of Saudi Arabia* (London: Saqi, 2006), 110.

⁶⁰ Bayan Perazzo, *On Being Shia in Saudi Arabia* (Washington DC, USA: Institute for Gulf Affairs, 2012).

⁶¹ *Denied Dignity Systematic Discrimination and Hostility toward Saudi Shia Citizens* (New York: Human Rights Watch, Eylül 2009).

⁶² Ric Neo, "Religious Securitisation and Institutionalised Sectarianism in Saudi Arabia", *Critical Studies on Security* 8/3 (2020), 204.

Vehhabiliğin içkin doğasından kaynaklı dini tahammülsüzlük, Suudi yönetici elitlerin ve devletin kimliğinin bir parçası olmuştur. Dolayısıyla Şia gibi diğer mezheplere mensup kişiler, Vehhabi bakış açısına göre, istikrara bir tehdit olarak görülmekte ve teknik olarak vatandaş dahi olsa Suudi devletinin tam bir vatandaşı olarak kabul edilmemektedir.⁶³ Nitekim Şii ibadethaneleri ve kutsal yerler zaman zaman vandalizme uğramakta veya yıkılmaktadır. Örneğin, Katif'teki Şii camileri, Vehhabi fanatikler tarafından defalarca saldırıya uğramış ve Suudi devleti bu saldırıları önlemek konusunda yetersiz kalmıştır. Öte yandan Şii dini liderler de Suudi Arabistan devleti tarafından sürekli olarak baskı altına alınmakta ve tutuklanmaktadır.⁶⁴ Örneğin, 2016 yılında tanınmış Şii din adamı Şeyh Nimr Bakır el-Nimr, Suudi devleti tarafından idam edilmiştir. El-Nimr'in idamı, Şii topluluğu arasında derin bir hayal kırıklığı yaratmış ve İran ile Suudi Arabistan arasında diplomatik krize neden olmuştur.⁶⁵

Dördüncü olarak Suudi Arabistan'daki Şiiler kimlik krizi yaşamaktadır. Şiiler, bir yandan kimliklerini korumak için direniş göstermeyi tercih ederken, diğer yandan toplumun asimile edici baskılarına boyun eğmek zorunda kalmaktadır. Bu ikilem, genç Şiiler arasında ciddi bir kimlik sorunu yaratmaktadır. Özellikle, Avamiya ve Katif gibi şehirlerde yaşayan Şii gençleri, dini ve kültürel kimliklerini korumaya çalışırken, devlet baskısıyla karşı karşıya kalmaktadır. Bu durum, kimliklerinin korunması ve geleceğe dair umutları konusunda onları umutsuzluğa sürüklemektedir. Son olarak Suudi Arabistan'daki Şiilerin dış mihraklarla ilintili olduğu ve İran'la ilişkiler üzerinden suçlamalarla karşılaştıkları görülmektedir. Bu anlamda Suudi devleti, Şii topluluğunu sık sık İran'la bağlantılı olmakla suçlamaktadır. Bu tür suçlamalar, Şiilere yönelik devlet baskısını meşrulaştırmak ve Şii toplumu daha da kutuplaştırmak amacıyla kullanılmaktadır. Bu bağlamda, devlet kontrolündeki medya organları ve bazı Sünni din adamları, Şii topluluğuna karşı nefret söylemleri yaymaktadır. Bu tür söylemler, toplumdaki mezhepsel kutuplaşmayı arttırmakta ve Şii topluluğunun dışlanmasına yol açmaktadır.⁶⁶ Nitekim

⁶³ Strobl, "Policing in the Eastern Province of Saudi Arabia", 550.

⁶⁴ *2023 Country Reports on Human Rights Practices: Saudi Arabia* (Washington DC, USA: U.S. Department of State, 2023), 12.

⁶⁵ Guido Steinberg, "The Wahhabiyya and Shi'ism, from 1744/45 to 2008", *The Sunna and Shi'a in the Sunna and Shi'a in history: Division and ecumenism in the Muslim Middle East* (New York: Palgrave MacMillan, 2011), 175.

⁶⁶ Neo, "Religious Securitisation and Institutionalised Sectarianism in Saudi Arabia", 210.

2011 sonrası patlak veren gösteriler sırasında Suudi Arabistan yönetimi, baskı ve mezhepsel söylemi giderek arttırmış, Şiileri İran'ın beşinci kolu olarak yaftalamış ve bu şekilde Sünnilerin onlara destek vermesini engellemek istemiştir. Son olarak ülke genelinde mezhepsel tansiyonun artması, hem birleşik bir Sünni-Şii cephesinin oluşmasını engellemek hem de Suudi yönetiminin elini güçlendirmek için araç olarak kullanılmıştır.⁶⁷

5. İran: Şiilerin Yegâne Hamisi ve “Kurtarıcısı”

Bahreyn ve Suudi Arabistan'daki gibi, İran'ın kendi Şii toplumlarını etkilemesinden korkmanın neden olduğu mezhepçi politikalar, ülke içerisindeki Şii nüfusu kendi devletlerine yabancılaştırmaktadır. Ancak bu dinamik İran'ın lehine işlemekte, bu gruplara yapılan baskı arttıkça onlar da daha fazla dışarıdan yardım aramaktadır. Kendi ülkelerinde izole edilen Şii gruplar daha fazla İran'a yakınlaşmaktadır. Nitekim Tahran kendisini söz konusu Şii toplulukların ülke dışındaki tek destekçileri ve daha geniş düzlemde Şii toplumların ve aktivistlerin tek potansiyel dostu olarak konumlandırmaktadır. Kısacası İran'ın Şii topluluklarını etkileme kapasitesi aslında bölge ülkelerinin onlara yönelik politikalarından kaynaklanmaktadır. Bu devletler sahip oldukları Şii nüfusa yönelik olumlu reformlar ve kapsamlı iyileştirmeler yapmak yerine, yürüttükleri iç ve bölgesel politikalar ile Şii grupları Tahran'a daha fazla yaklaştırmaktadır.⁶⁸

1979 İran İslam Devrimi'nden itibaren İran, Şii kimliğini bölgesel hedeflerini genişletmek ve nüfuzunu artırmak için bir araç olarak kullanmıştır. Devrim sonrasında oluşan ideolojik ve siyasi yapı, İran'ın Şii toplulukları koruma ve destekleme misyonunu üstlenmesine yol açmıştır. Bu bağlamda İran Suudi Arabistan, Irak ve Bahreyn gibi ülkelerde yaşayan ve rejim tarafından ayrımcılığa uğrayan Şii topluluklara yönelik stratejiler geliştirmiştir. Bu ülkelerdeki Şii toplulukları hem mezhepsel farklılıklarından dolayı hem de İran'ın bölgede artan etkisinden duyulan endişe nedeniyle sistematik bir dışlanmaya ve baskıya maruz kalmaktadır. Bu durum, İran için bölgesel nüfuzunu artırmak adına stratejik bir fırsat yaratmıştır. İran, söz konusu ülkelerdeki Şii topluluklara yönelik dini, ideolojik ve askeri destek sunarak, bu grupları bölgesel politikasının bir parçası haline getirmiştir. Örneğin, Irak'taki Şii gruplar, özellikle Saddam Hüseyin rejiminin devrilmesi sonrası dönemde, İran'ın desteklediği en önemli aktörlerden biri haline gelmiştir. İran, bu dönemde Irak'taki Şii siyasi

⁶⁷ Matthiesen, *The Other Saudis*, 213-214,219.

⁶⁸ Abdo, *The New Sectarianism*, 147; Afshon Ostovar, “Iran, Its Clients, and the Future of the Middle East: The Limits of Religion”, *International Affairs* 94/6 (2018), 1255; Ricotta, “The Arab Shi'a Nexus”, 147.

partileri ve milis gruplarını destekleyerek, Bağdat'taki nüfuzunu genişletmiştir. Benzer şekilde Bahreyn'de, El-Halife rejiminin uyguladığı ayrımcılık politikaları, Şii topluluğunun İran'a yönelmesine neden olmuş ve İran, bu durumu stratejik bir koz olarak kullanmıştır. Suudi Arabistan'da ise İran, Doğu Eyaleti'ndeki Şii azınlıkla dini ve kültürel bağlar kurarak, bu topluluğu hem siyasi hem de ideolojik olarak desteklemiştir. İran'ın bu ülkelerde izlediği politika, iki temel faktöre dayanmaktadır: Şiilik üzerinden oluşturduğu ideolojik bağlar ve bu bağlar aracılığıyla oluşturduğu stratejik ittifaklar. Suudi Arabistan, Irak ve Bahreyn'deki rejimlerin uyguladığı ayrımcılık, Şii topluluklarının İran'a yakınlaşmasına ve İran'ı koruyucu bir güç olarak görmelerine yol açmıştır. Böylece, İran, bu grupları dış politika hedeflerine hizmet eden vekiller olarak kullanabilmiştir. İran'ın bu stratejisi, bölgede mezhepsel tansiyonun artmasına ve İran-Suudi Arabistan ekseninde bir vekâlet savaşı ortamının oluşmasına katkıda bulunmuştur.⁶⁹

İran'ın söz konusu Şii muhaliflere olan desteği ilk olarak 1979'da Ayetullah Sadık Ruhani'nin Bahreyn halkına ayaklanma ve İran İslam Cumhuriyeti ile birleşme çağrısı ile başlamıştır. İran bu tarihten itibaren Ortadoğu'daki Şii muhalif grupları etkilemeye ve beslemeye devam etmiştir. Tahran'ın bu Şii hareketleri desteklemesi ona çok pahalıya mal olmamıştır. Bu gibi grupların genellikle hafif silah, patlayıcı, eğitim ve az miktarda paraya ihtiyacı olması, Tahran'ın ağır maliyet altına girmeden yardımcı olmasını mümkün kılmıştır. Nitekim 1980'lerin sonunda İran'ın komşu ülkelerdeki Şii muhalif grupları desteklemesinin ilk meyvesi ortaya çıkmıştır. İran, Lübnan Hizbullahı ile Hizbullah el-Hicaz'ın oluşturulmasına yardım etmiştir. Örgüt, İran'ın Suudi Arabistan, Bahreyn ve Kuveyt'teki Şii muhalif gruplara ulaşmasında temel aracı rolü üstlenmiştir.⁷⁰ Buna ek olarak Şii radikal grupların oluşturduğu ve o dönem yaklaşık bin mensubu olan örgüt, Haziran 1996'da Huber Kuleleri'ne yönelik bombalı saldırı gerçekleştirmiş ve 19 Amerikan askerinin ölümüne neden olmuştur.⁷¹

Bahreyn'de Tahran'ın desteği ile ilk olarak BKCİ ortaya çıkmıştır. Örgüt 1981'deki başarısız darbe girişimi sonrası Bahreyn yönetimi tarafından sıkı bir takip ile zamanla etkisiz hale gelmiştir. Ancak İran'ın buradaki etkisi tamamen sona ermemiştir. Nitekim Tahran

⁶⁹ Jon Armajani, *Shia Islam and Politics: Iran, Iraq, and Lebanon* (Lanham: Lexington Books/Fortress Academic, 2020), 2.

⁷⁰ Omer Carmi, *Deconstructing and Countering Iran's Threat Network*, Policy Notes (Washington, D.C: The Washington Institute for Near East Policy, 2017), 10.

⁷¹ Strobl, "Policing in the Eastern Province of Saudi Arabia", 554.

tarafından eğitildiği, silahlandırıldığı ve finanse edildiğine inanılan Saraya el-Aştar 2013'te ortaya çıkmıştır. Bahreyn'deki monarşiyi devirmeyi amaçlayan örgüt 20'den fazla saldırıyı üstlenmiştir. Genellikle Bahreyn polis ve kolluk güçlerini hedef alan örgüt 2014'te gerçekteştirdiği bombalı saldırıda 3 polisi öldürmüştür. Örgütün komutanlarından olan Ahmet Hasan Yusuf'un İran'a sığındığı tahmin edilmekte ve bu Tahran'la olan ilişkiyi ortaya koymaktadır.⁷² Bahreyn'deki İran destekli bir diğer örgüt Bahreyn İslami Direnişi adıyla da bilinen Saraya el-Muhtar örgütüdür. Monarşiyi devirme amacına sahip ve liderliğinin bilinmediği örgüt, 2013 yılında kurulmuştur. Irak'taki İran destekli gruplarla yakın ilişkisi olan örgüt 2016 yılında söz konusu gruplarla Irak'ta bir araya gelmiştir. Örgüt ile Iraklı şii milis gruplar arasındaki bu yakın bağ, onun İran'ın bölgedeki vekil ağına dâhil olduğunu göstermektedir.⁷³ 2017'de Bahreyn güvenlik güçleri bir hücre evine yaptığı baskında Devrim Muhafızları tarafından eğitildiği ve silahlandırıldığı iddia edilen 25 kişiyi gözaltına almıştır.⁷⁴ Son olarak Bahreyn'deki en büyük İran destekli milislerden ikisi olan Saraya el-Aştar ile Saraya Vadallah, Hizbullah Genel Sekreteri Hasan Nasrallah'ın öldürölmesi sonrası bir taziye mesajı yayınlamıştır.⁷⁵

İran'ın Irak'taki şii milis gruplar üzerindeki etkisi bilinmektedir. Tahran'ın Iraklı şii milislere olan desteği 1980'lere kadar gitmektedir. İlk olarak Saddam rejimini zayıflatmak için uygulanan bu strateji 2003 sonrası Amerikan güçlerine zarar vermeye odaklanmıştır. Irak içerisindeki istikrarsızlıktan yararlanan İran, şii milislere para ve silah yardımı yapmış ve onları Irak'taki vekâlet savaşında etkin bir şekilde kullanmıştır. Bunlar içerisinde Bedir Örgütü, Asaib Ehli'l Hak, Kataib Hizbullah ve Hareket Hizbullah el-Nuceba gibi gruplar öne çıkmaktadır. Ayrıca İran, bu gruplar aracılığıyla Haşdi şabi güçleri içerisinde de nüfuz sahibidir.⁷⁶

⁷² Ashley Lane, "Iran's Islamist Proxies in the Middle East", *Wilsoncenter* (12 Eylül 2023); "National Counterterrorism Center", *Counter Extremism Guide* (Ocak 2023); Phillip Smyth vd., *Bahrain: Prolifirating Proxy Networks*, (Atlantic Council, 2017), 27.

⁷³ Namu Abdulla, "What Is Bahrain's Saraya al-Mukhtar Militia?", *Voice of America* (19 Aralık 2020); Lane, "Iran's Islamist Proxies in the Middle East" (12 Eylül 2023); Smyth vd., *Bahrain: Prolifirating Proxy Networks*, 27-28.

⁷⁴ "Cops Bust Iran Backed Terror Cell", *DT News of Bahrain* (05 Mart 2017).

⁷⁵ "Bahraini Militias Eulogize Slain Hezbollah Leader", *FDD* (30 Eylül 2024).

⁷⁶ Carmi, *Deconstructing and Countering Iran's Threat Network*; Ariane M. Tabatabai vd., *The Iran Threat Network (ITN): Four Models of Iran's Nonstate Client Partnerships*, Research Report (RAND Corporation, 2021).

2003 Irak istilası ile bölgeyi kasıp kavuran mezhepçilik o tarihten itibaren Ortadoğu'daki siyaseti ciddi biçimde etkilemiştir.⁷⁷ Saddam Hüseyin, Hafız Esed ve Ali Abdullah Salih gibi diktatörler ülkelerinde ciddi bir baskı kurarak, mezhepsel kimlik siyasetinin uzun süre ülke içerisinde kalmasını sağlamış ve bölgenin uluslararası ilişkiler siyasetinde etkin olmasını engellemiştir. 2003 ve 2011 sonrası ayaklanmalarla birlikte devlet otoritesinin çökmesi ve söz konusu liderlerin sahneden çekilmesi, bölgede mezhep siyasetinin merkezi unsur olmasına yol açmıştır. Irak'ta 2003 istilası sonrası başlayan iç siyasi ayaklanmalarla ortaya çıkan mezhepçi şiddet, 2011 sonrası Arap Baharı süreciyle birlikte birçok bölge ülkesine sıçramış, Suriye iç savaşıyla iyice yoğunlaşmış ve bölgedeki Sünni-Şii kutuplaşmasını derinleştirmiştir. Söz konusu bu hadiseler, bu toplumlardaki var olan ancak ortaya çıkmamış mezhepçi siyasi sistemlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. İran, Suudi Arabistan ile, mezhepsel bağlarını kullanarak yerel aktörlerle vekâlet ilişkisi geliştirmekte ve bu ülkelerdeki iç savaşlarda etkisini arttırmaya çalışmaktadır. Diğer yandan söz konusu bölgesel aktörler, silah, para ve siyasi desteğe aşırı ihtiyacı olan yerel aktörler tarafından bu çatışmalara davet edilerek çekilmektedir. Sünniler, doğal olarak başta Suudi Arabistan olmak üzere Sünni devletlere, Şiiler ise aynı şekilde İran'a yüzünü dönmektedir. Ancak bu durum, Irak ve Suriye gibi devletler başta olmak üzere, devlet aygıtının dağılmasına ve yerel aktörler ile harici güçler arasında mezhep ittifaklarının ortaya çıkmasına neden olmaktadır.⁷⁸

İran ile Suudi Arabistan arasındaki jeopolitik rekabet, Ortadoğu boyunca var olan çatışmaların harlanmasına neden olmuştur. 2011 sonrası meydana gelen Arap Baharı ayaklanmalarıyla birlikte ortaya çıkan isyanlar, devrimler ve iç savaşlar bölgedeki güç dengesini değiştirmiş ve jeopolitik ve mezhepsel fay hatları üzerindeki çatışmaların körüklenmesine neden olmuştur.⁷⁹ Nitekim bu güç mücadelesin-

⁷⁷ Wehrey, *Sectarian Politics in the Gulf*; Abdo, *The New Sectarianism*; Haddad, *Understanding "Sectarianism"*.

⁷⁸ F Gregory Gause, "Saudi Arabia and Sectarianism in Middle East International Relations", *Sectarianism and International Relations*, Pomeps Studies 38 (Middle East Political Science, 2020), 13; Simon Mabon - Marc Lynch, "Introduction: Sectarianism and International Relations", *Sectarianism and International Relations*, Pomeps Studies 38 (Middle East Political Science, 2020), 3.

⁷⁹ Rabi - Mueller, "The Geopolitics of Sectarianism in the Persian Gulf", 46.

den dolayı İran ile Suudi Arabistan arasında yeni bir “Soğuk Savaş”ın⁸⁰ yaşandığı ifade edilmiştir. Diğer yandan İranlı üst düzey yetkililerin bazı açıklamaları Körfez Arap devletlerinin endişelerini beslemiştir. Örneğin dönemin Kudüs Gücü Komutanı Kasım Süleymani, Bahreyn’den Irak, Suriye, Yemen ve Kuzey Afrika’ya kadar bütün coğrafyada devrim ihracının izlerini gördüğünü ifade etmiştir. Benzer bir açıklama Hamaney’in Kudüs Gücü temsilcisi Ali Şirazi’den gelmiş ve Şirazi “Düşmanlarımız istemese de İslam Devrimi başlangıcından itibaren ilerlemektedir. Günümüzde Irak, Afganistan, Pakistan, Bahreyn, Yemen ve hatta Suudi Arabistan’da bir güce sahibiz” demiştir. Yine Hamaney’in askeri danışmanı Yahya Rahim Safevi, Körfez’deki Arap monarşilerinin 2030’a kadar yok olacağını iddia etmiştir.⁸¹

Başta Suudi Arabistan olmak üzere Ortadoğu’daki çoğu Arap devlet, İran’ın dış politikasının mezhepçi ve genişlemeci olduğu eleştirisini yapmaktadır. Onlara göre Tahran, bölge genelinde cereyan eden siyasi ayaklanmaları kendisine yakın Şii milis güçleri kuvvetlendirmek ve Sünni ağırlıklı statükoyu sarsmak için kullanmaktadır. Her ne kadar İran’ın dış politikasında reel politik hâkim unsur olsa da son on yılda mezhepçi faktörler artış göstermektedir. Özellikle 2003’te Saddam rejiminin devrilmesi ve 2010’un sonunda başlayan Arap Baharı sürecinde yaşananlar, Tahran’ın bölgede Şii vekillerine olan desteğini daha ön plana almasına neden olmuştur. Bu hadise ve çatışmalar, özellikle Irak, Suriye ve Yemen’de, İran ile komşularının çıkarlarını keskin bir şekilde farklılaştırmıştır. Karşılıklı güvensizlik, İran ile Arap rakiplerini daha fazla mezhepçi tutuma yönlendirmiş ve Tahran’ın resmi duruşuna pek uygun olmasa da Şii vekilleri ile olan yakın ilişkisi bölgedeki nüfuzunun temeli haline gelmiştir. Nitekim Tahran, Irak, Suriye ve Yemen’deki müttefik ve vekilleri tehdit altında olduğunda bölgesel çıkar ve yatırımlarını korumak adına, Şii yanlısı stratejisini daha kararlı uygulamıştır. Bu durum İslam Devrimi Muhafızları Ordusu (İDMO)’nun davranış ve söylemlerine de yansımış, ordudaki üst rütbeli komutanlar sık sık kendi müttefik ve vekillerini birleşik “Şii cephesi” olarak tanımlamıştır.⁸²

⁸⁰ F Gregory Gause, *Beyond Sectarianism: The New Middle East Cold War*, Brookings Doha Center Analysis Paper (Doha: Brookings Doha Center, Temmuz 2014).

⁸¹ Rabi- Mueller, “The Geopolitics of Sectarianism in the Persian Gulf”, 61.

⁸² Afshon Ostovar, “Sectarianism and Iranian Foreign Policy”, *Beyond Sunni and Shia: The Roots of Sectarianism in a Changing Middle East*, ed. Frederic Wehrey (New York: Oxford University Press, 2018), 87-88,103-104.

Son olarak Ortadoğu'daki Şii toplumların, kendi yaşadıkları ülkelerde yasal bir örgütlenmeye müsaade edilmemesi, İran'ı hem bir sığınak hem de doğal koruyucu haline getirmektedir. Bu devletlerdeki yönetimler ne kadar Şiilerin üzerine gider ve baskılarını arttırırsa, bu gruplar o kadar İran'a yakınlaşacaktır. Buna ek olarak, Raymond Hinnebusch'un⁸³ da altını çizdiği gibi bölgedeki vekâlet savaşları devam ettiği sürece, mezhepsel tansiyon zayıflamayacaktır. Bir kısır döngü olarak mezhepçi politikalar vekâlet savaşlarını, vekâlet savaşları da mezhepçi politikaları beslemektedir.

Sonuç

Bu çalışma, Suudi Arabistan, Irak ve Bahreyn gibi ülkelerde Şii topluluklarına yönelik uygulanan sistematik baskı ve ayrımcılık politikalarının, İran'ın bu gruplarla ilişkisini derinleştirdiği sonucuna varmıştır. Bu devletler, Şii nüfuslarını dışlayıcı politikalarla sosyal, ekonomik ve siyasi olarak marjinalize ederken, İran bu durumu kendi lehine kullanarak bu topluluklarla bağlarını güçlendirmiştir. Çalışma, Şiilere yönelik kötü muamelelerin, İran'a bu aktörleri dış politika hedefleri doğrultusunda vekil olarak kullanma fırsatı sunduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca, bu ayrımcı politikaların ve baskıların, İran'ın kendisini bölgedeki Şii toplulukların tek hamisi olarak konumlandırmasına imkân sağladığı ve bunun da Ortadoğu'daki mezhepsel gerilimleri derinleştirdiği bulgusuna ulaşmıştır. Bu makale, bölgedeki Şii topluluklarına karşı uygulanan baskıcı politikaların, İran'ın bu gruplarla olan ilişkisini geliştirmesini hızlandırdığını ve bu grupların İran'ın vekil stratejisi çerçevesinde bir dış politika aracı haline geldiğini net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Söz konusu ülkelerdeki ayrımcılık ve hatta şiddete varan politikalar, bu ülkelerdeki Şii topluluklarının dışarıdan bir hamiyet aramasına neden olmuştur. Nitekim İran, 1979 İslam Devrimi ile Irak, Suudi Arabistan ve Bahreyn'deki Şiilere yönelik ayrımcılığın temel neden olduğu, Şii muhalefeti desteklemeye başlamıştır. Yaşadıkları ülke içerisinde herhangi bir destekten yoksun olan bu gruplar, ister istemez İran'a yaklaşmış ve ilişki kurmuştur. İran ise bu grupların yaşadıkları ayrımcılığı ve şikâyetlerini, kendi stratejik çıkarları doğrultusunda kullanmıştır. Bu bağlamda İran, söz konusu grupları desteklemiş ve silahlı mücadelede bulunmaları ve yönetimleri devirmeleri yönünde çağrıda bulunmuştur. Bu şekilde Şiilerin öfkelerini kullanan Tahran yönetimi, başta Körfez ülkeleri olmak üzere, Şiilerin mukim buldukları ülkelerde istikrarsızlık oluşturmak için silahlı grupla-

⁸³ Raymond Hinnebusch, "The Sectarian Revolution in the Middle East", *Revolutions: Global Trends & Regional Issues* 4/1 (2016), 146.

rın ortaya çıkmasını teşvik etmiştir. Dolayısıyla İran'ın güvenlik stratejisinin temel bileşenlerinden biri olan asimetrik savaş konsepti ve buna bağlı vekâlet savaşı stratejisi, bu gruplarla ilişki kurmasını kolaylaştırmıştır. Hem Suudi Arabistan'daki hem de Bahreyn'deki Şii silahlı grupların ortaya çıkmasında İran'ın vekâlet savaşı stratejisi temel faktördür. Özellikle Irak, Suudi Arabistan ve Bahreyn'in Şii vatandaşlarına uyguladıkları negatif politikalar, İran'ın mezkûr aktörleri vekil edinme sürecini hızlandırıp kolaylaştırmaktadır. Bahsi geçen ülkelerin Şiiiler üzerindeki baskıları arttıkça, söz konusu aktörler daha fazla İran'a yakınlaşmaktadır. Çünkü bu grupların ülke dışında İran'dan başka hamileri mevcut değildir. Dolayısıyla Irak, Suudi Arabistan ve Bahreyn'in Şii nüfusa yönelik baskı ve ayrımcılık politikaları onları daha fazla İran etkisine maruz bırakmaktadır.

Kaynakça

- Abdo, Geneive. *The New Sectarianism: The Arab Uprisings and the Rebirth of the Shi'a-Sunni Divide*. New York, NY: Oxford University Press, 2017.
- Abdulla, Namu. "What Is Bahrain's Saraya al-Mukhtar Militia?" *Voice of America*. 19 Aralık 2020. Erişim 29 Ekim 2024. <https://www.voanews.com/a/extremism-watch-what-bahrain-saraya-al-mukhtar-militia/6199751.html>
- Akoğlu, Muharrem. "Irak'ta Şii Varlığı". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2013), 391-428.
- Al-Rasheed, Madawi. "Sectarianism as Counter-Revolution: Saudi Responses to the Arab Spring". *Studies in Ethnicity and Nationalism* 11/3 (Aralık 2011), 513-526. <https://doi.org/10.1111/j.1754-9469.2011.01129.x>
- Armajani, Jon. *Shia Islam and Politics: Iran, Iraq, and Lebanon*. Lanham: Lexington Books/Fortress Academic, 1st ed., 2020.
- Barzegar, Kayhan. "Iran and The Shiite Crescent: Myths and Realities". *The Brown Journal of World Affairs* 15/1 (2008), 87-99.
- Bayan Perazzo. *On Being Shia in Saudi Arabia*. Washington DC, USA: Institute for Gulf Affairs, 2012. <https://www.gulfinsitute.org/wp-content/pdfs/shialifeinsaudiarabia.pdf>
- Carmi, Omer. *Deconstructing and Countering Iran's Threat Network*. Policy Notes. Washington, D.C: The Washington Institute for Near East Policy, 2017. The Washington Institute for Near East Policy, Zotero.
- Fuller, Graham E. - Francke, Rend Rahim. *The Arab Shi'a: The Forgotten Muslims*. New York: St. Martin's Press, 2. [print]., 2007.

- Gause, F Gregory. *Beyond Sectarianism: The New Middle East Cold War*. Brookings Doha Center Analysis Paper. Doha: Brookings Doha Center, Temmuz 2014. Brookings Doha Center.
- Gause, F Gregory. "Saudi Arabia and Sectarianism in Middle East International Relations". *Sectarianism and International Relations*. 12-18. Pomeps Studies 38. Middle East Political Science, 2020.
- Guido Steinberg. "The Wahhabiyya and Shi'ism, from 1744/45 to 2008". *The Sunna and Shi'a in the Sunna and Shi'a in history: Division and ecumenism in the Muslim Middle East*. 163-182. New York: Palgrave MacMillan, 2011.
- Haddad, Fanar. *Understanding "Sectarianism": Sunni-Shi'a Relations in the Modern Arab World*. New York: Oxford University Press, 2020.
- Hinnebusch, Raymond. "The Sectarian Revolution in the Middle East". *Revolutions: Global Trends & Regional Issues* 4/1 (2016), 120-152.
- Ibrahim, Fouad N. - Ibrahim, Fouad. *The Shi'is of Saudi Arabia*. London: Saqi, 2006.
- Joseph A. Kéchichian. "Saddam Hussein's legacy of sectarian division in Iraq". *The World*. 30 Temmuz 2016. Erişim 27 Ekim 2024. <https://theworld.org/stories/2016/07/30/saddam-husseins-legacy-sectarian-division-iraq>
- Kelsey Modica. *A Path to Peace: Reconciling the Sunni-Shi'a Conflict in Iraq*. New York: Syracuse University, Yüksek Lisans, 2015. https://surface.syr.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1842&context=honors_capstone
- Kumar, Vikas. "Sectarianism and International Relations: Shia Iran in a Muslim World". *Journal of Asian Security and International Affairs* 3/3 (Aralık 2016), 359-373. <https://doi.org/10.1177/2347797016670748>
- Lane, Ashley. "Iran's Islamist Proxies in the Middle East". *Wilsoncenter*. 12 Eylül 2023. Erişim 29 Ekim 2024. <https://www.wilsoncenter.org/article/irans-islamist-proxies>
- Lipka, Michael. "Iraq's unique place in the Sunni-Shia divide | Pew Research Center". *Pewresearch*. 18 Haziran 2014. Erişim 21 Ekim 2024. <https://www.pewresearch.org/short-reads/2014/06/18/the-sunni-shia-divide-where-they-live-what-they-believe-and-how-they-view-each-other/>
- Louër, Laurence. *Sünniler ve Şiiler: Bir İhtilafın Siyasi Tarihi*. çev. Barış Özkul. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Baskı., 2022.

- Louër, Laurence. *Transnational Shia Politics: Religious and Political Networks in the Gulf*. New York, NY: Columbia Univ. Press [u.a.], 2008.
- Mabon, Simon - Lynch, Marc. "Introduction: Sectarianism and International Relations". *Sectarianism and International Relations*. 3-7. Pomeps Studies 38. Middle East Political Science, 2020.
- Mansoor Al-Jamri. "Shia and the State in Bahrain: Integration and Tension". *Alternative Politics Special Issue/1* (2010), 1-24.
- Matthiesen, Toby. *The Other Saudis: Shiism, Dissent and Sectarianism*. Cambridge: Cambridge Univ.Press, 2015.
- Mazhar Tunç. *Suud Selefiliği: Hadis İlmî Bağlamında Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Miriam Puttick. *From Crisis to Catastrophe: the situation of minorities in Iraq*. Minority Rights Group International, 2014. <https://minorityrights.org/app/uploads/2024/01/download-1468-from-crisis-to-catastrophe-the-situation-of-minorities-in-iraq-english.pdf>
- Moritz, Jessie. "The Easy Enemy: The Shia and Sectarianism in The Arab States of Gulf and Yemen During The Arab Spring". *Middle Eastern Minorities and the Arab Spring: Identity and Community in the Twenty-First Century*. ed. K. Scott Parker - Tony E. Nasrallah. 227-258. The Modern Muslim World 2. Piscataway, NJ, USA: Gorgias Press, 2017.
- Nakash, Yitzhak. *Reaching for Power: The Shia in the Modern Arab World*. Princeton (N.J.): Princeton University Press, 2006.
- Neo, Ric. "Religious Securitisation and Institutionalised Sectarianism in Saudi Arabia". *Critical Studies on Security* 8/3 (01 Eylül 2020), 203-222. <https://doi.org/10.1080/21624887.2020.1795479>
- Ocak, Halil. "Bağımsızlıktan Günümüze Bahreyn'de Şiilik: Yapılar, Sorunlar ve Beklentiler". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 15/1 (30 Haziran 2022), 259-297. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1128607>
- Ostovar, Afshon. "Iran, Its Clients, and the Future of the Middle East: The Limits of Religion". *International Affairs* 94/6 (01 Kasım 2018), 1237-1255. <https://doi.org/10.1093/ia/iyy185>
- Ostovar, Afshon. "Sectarianism and Iranian Foreign Policy". *Beyond Sunni and Shia: The Roots of Sectarianism in a Changing Middle East*. ed. Frederic Wehrey. 87-111. New York: Oxford University Press, 2018.
- Rabi, Uzi - Mueller, Chelsi. "The Geopolitics of Sectarianism in the Persian Gulf". *Asian Journal of Middle Eastern and Islamic Studies*

- 12/1 (02 Ocak 2018), 46-65.
<https://doi.org/10.1080/25765949.2018.1436129>
- Ricotta, Jill. "The Arab Shi'a Nexus: Understanding Iran's Influence in the Arab World". *The Washington Quarterly* 39/2 (02 Nisan 2016), 139-154.
<https://doi.org/10.1080/0163660X.2016.1204414>
- Rózsa, Erzsébet N. "Iranian Communities on the Arab Side of the Persian Gulf". *Asian Journal of Middle Eastern and Islamic Studies* 16/4 (02 Ekim 2022), 436-447.
<https://doi.org/10.1080/25765949.2022.2141524>
- Shanahan, Rodger. "Shi'a Political Development in Iraq: The Case of the Islamic Da Wa Party". *Third World Quarterly* 25/5 (Temmuz 2004), 943-954.
<https://doi.org/10.1080/0143659042000232045>
- Smyth, Phillip vd. *Bahrain: Prolifirating Proxy Networks*. REVOLUTION UNVEILED: Atlantic Council, 2017. JSTOR.
<http://www.jstor.org/stable/resrep03726.7>
- Strobl, Staci. "Policing in the Eastern Province of Saudi Arabia: Understanding the Role of Sectarian History and Politics". *Policing and Society* 26/5 (03 Temmuz 2016), 544-562.
<https://doi.org/10.1080/10439463.2014.989153>
- Strobl, Staci. "The Roots of Sectarian Law and Order in The Gulf: Bahrain, The Eastern Province of Saudi Arabia and The Two Historical Distruptions". *Beyond Sunni and Shia The Roots of Sectarianism in a Changing Middle East*. ed. Frederic Wehrey. 205-235. Oxford: Oxford UP, 2018.
- Tabatabai, Ariane M. vd. *The Iran Threat Network (ITN): Four Models of Iran's Nonstate Client Partnerships*. Research Report. RAND Corporation, 2021. RAND Corporation, DOI.org (Crossref).
<https://doi.org/10.7249/RR4231>
- Topaloğlu, Fatih. "Günümüz Ortadoğu İşlâm Coğrafyasında şia ve şiilerin Durumu Üzerine Bir İnceleme". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 16/1 (30 Haziran 2023), 182-219.
<https://doi.org/10.18403/emakalat.1311432>
- Uddin, Ahm Ershad. "Human Rights of Minorities in Islam: From the Perspective of Iraq". *Journal of İlahiyat Researches* 1/57 (13 Temmuz 2022), 55-62. <https://doi.org/10.5152/ilted.2022.223077>
- Wehrey, Frederic Michael. *Sectarian Politics in the Gulf: From the Iraq War to the Arab Uprisings*. New York/N.Y: Columbia University Press, 2014.

- 2023 Country Reports on Human Rights Practices: Saudi Arabia*. Washington DC, USA: U.S. Department of State, 2023. <https://www.state.gov/reports/2023-country-reports-on-human-rights-practices/saudi-arabia/>
- FDD. "Bahraini Militias Eulogize Slain Hezbollah Leader". 30 Eylül 2024. Erişim 29 Ekim 2024. <https://www.fdd.org/analysis/2024/09/30/bahraini-militias-eulogize-slain-hezbollah-leader/>
- DT News of Bahrain. "Cops Bust Iran Backed Terror Cell". 05 Mart 2017. Erişim 29 Ekim 2024. <https://www.newsofbahrain.com/bahrain/31005.html>
- Denied Dignity Systematic Discrimination and Hostility toward Saudi Shia Citizens*. New York: Human Rights Watch, 03 Eylül 2009. <https://www.hrw.org/report/2009/09/03/denied-dignity/systematic-discrimination-and-hostility-toward-saudi-shia-citizens>
- Discrimination in Bahrain: The Unwriten Law*. Bahrain Center for Human Rights, 2003.
- Mapping the Global Muslim Population*. Washington, D.C: Pew Research Center, 2009.
- Counter Extremism Guide. "National Counterterrorism Center". Ocak 2023. Erişim 29 Ekim 2024. https://www.dni.gov/nctc/ftos/aab_fto.html
- Religious Discrimination in Bahrain*. Australia: Gulf Institute for Democracy and Human Rights, 2017.
- Religious Discrimination in Bahrain*. Australia: Gulf Institute for Democracy and Human Rights, 2017.

Extended Summary

The study provides an in-depth examination of how Iran leverages Shia communities in the Middle East, particularly of those in Saudi Arabia, Iraq, and Bahrain, to advance its foreign policy objectives. This study further argues that the oppressive and discriminatory policies against Shiites in these countries enabled Iran to utilize the Shiites as a means to achieve its foreign policy objectives. The primary objective of this study is to assess the extent to which such discriminatory and oppressive policies towards Shiite communities in the Middle East facilitate Iran's utilization of these communities as a foreign policy instrument. In this context, the study's primary argument is that the sectarian policies of Arab states have augmented Iran's influence over Shiite groups, enabling it to transform these groups

into proxies in regional conflicts. In implementing this strategy, Iran deploys a multifaceted approach, combining sectarian ties with military and ideological elements to expand its regional influence.

Historically, Shia communities in the Middle East have been marginalized and excluded from political, economic and social participation. For example, Shia communities in Saudi Arabia have been excluded from public services, in Bahrain Shia leaders faced a sustained crackdown, and in Iraq, systematic violence and forced migration under Saddam Hussein further weakened Shia ties to the state. Furthermore, Shia communities in these countries have frequently been regarded as a potential threat to state security. Shia communities are often regarded as security threats in these countries, accused of being a “fifth column” for Iran. Such marginalization has driven many Shiites to seek external patronage, increasingly viewing Iran as a savior. Iran has strategically reinforced this perception by providing religious, ideological, and military support.

The 1979 Iranian Islamic Revolution enabled Iran to leverage its Shiite identity as a means of enhancing its regional influence. The revolution had a significant impact on both Iran’s domestic policies and its regional foreign policy objectives. Iran positioned Shia communities as instruments in proxy wars by fostering sectarian loyalty and pursuing strategic gains. This strategy is based on a combination of sectarian loyalty and the pursuit of practical and strategic gains. In this context, one of the principal instruments of this strategy is the establishment of religious and ideological ties. Iran has employed soft power and cultural influence to disseminate the tenets of the Shiite faith and to establish connections with Shiite communities on the basis of this shared belief system.

Iran has exploited the internal divisions within Iraq, Bahrain, and Saudi Arabia by providing support to Shiite groups in these countries. For instance, the Bahraini group Saraya al-Ashtar received training and financial support from Iran, conducting attacks against the Bahraini government. Similarly, Shiite communities in Saudi Arabia have resisted the regime with the support of Iran. The provision of arms, ammunition and military equipment represents another crucial aspect of Iran’s strategy. The provision of military aid to Shiite groups in Iraq, Bahrain, and Saudi Arabia has enabled Iran to utilize these groups effectively in proxy wars. The Shiite militia groups in Iraq serve as an illustrative case study of this strategy. Following the overthrow of Saddam Hussein, Iran increased its influence over Baghdad by providing support to Shiite groups in Iraq. As a consequence of Iran’s strategic support, groups such as the Badr Brigades and the Mahdi Army have grown stronger and have exerted a significant influence on the political processes in Iraq.

The sectarian policies of Arab states have not only expanded Iranian influence but also contributed to the intensification of sectarian tensions in the Middle East. Repressive policies in Iraq, Saudi Arabia, and Bahrain have resulted in an increased inclination of Shia communities in these countries towards Iran. This has served to deepen the Sunni-Shia divide in the region, resulting in a spiral of instability caused by proxy wars initiated by Iran and Saudi Arabia. This article demonstrates how Iran has exploited sectarian tensions to influence security dynamics in the Middle East. Iran has employed the strategy of proxy warfare as a means of counterbalancing its rivals, such as Saudi Arabia, thereby capitalizing on the instability in the region to its advantage. While this strategy has increased Iran's regional influence, it has also contributed to the intensification of sectarian tensions in the Middle East.

Finally, this study demonstrates how Iran exploits Shia communities in the Middle East as a component of its foreign policy strategy. The discriminatory policies of Arab states, particularly in Saudi Arabia and Bahrain, provide an opportunity for Iran to engage with these groups and utilize them as proxies. Iran presents itself as the sole protector of these groups, thereby gaining a strategic advantage. The article underscores that by exploiting sectarian politics, Iran has intensified sectarian tensions in the Middle East and transformed security dynamics in the region. This illustrates that Iran's foreign policy strategies are not solely shaped by sectarian loyalties, but also by geopolitical interests. As discriminatory policies against Shia communities in the Middle East persist, it is likely that Iran's relationship with these groups will become more entrenched, while sectarian tensions in the region will continue to intensify.

5./11. Yüzyıl Batı Eş'ariliğinin Bâkılânî ve Simnânî Özelinde Mezheplerle İlişkisi

5th/11th Century Western Ash'arism's Relationship with Sects with Special Reference to al-Bâqillânî and al-Simnânî

İsa KOÇ*

Öz

Bâkılânî ve özellikle batı bölgesindeki takipçilerinin, Eş'arilik içinde farklı bir damar oluşturdukları bilinmektedir. Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö. 403/1013), Ebû Zer el-Herevî (ö. 434/1043), Ebû Cafer es-Simnânî (ö. 444/1052) ve Ebû'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081) çizgisi üzerinden erken dönem batı Eş'ariliğinin, doğudaki Eş'arilere kıyasla farklı bir tutum sergilediği tespit edilmektedir. Mezheplerin kendi içinde farklı ekollere/gruplara bölünebildiği gerçeğinden hareketle felsefeye mesafeli ve daha kapsayıcı Ehl-i Sünnet tasavvuruna sahip olan Bâkılânî merkezli yaklaşımın diğer mezhepleri resmetme şekli ve yöntemine odaklanılmaktadır. Bu isimlerin Mu'tezile ve Şîa dışındaki mezheplere yönelik bakışını resmetmeyi hedefleyen çalışma, belirlenen âlimlerin Ehl-i Sünnet tasavvuru, Mu'tezile ve Şîa karşılığına yer vererek başta Hâricilik olmak üzere

Abstract

It is known that al-Bâqillânî and his followers, especially in the western region, formed a different vein within Ash'arism. Through the line of Abû Bakr al-Bâqillânî (d. 403/1013), Abû Dharr al-Harawî (d. 434/1043), Abû Ja'far al-Simnânî (d. 444/1052), and Abû al-Walîd al-Bâcî (d. 474/1081), it is determined that early western Ash'arism exhibited a different attitude compared to the eastern Ash'arites. Considering the fact that sects can be divided into different schools/groups within themselves, the focus is on the way and method of portraying other sects by the approach centred on al-Bâqillânî, who is distant from philosophy and has a more inclusive view of Ahl al-Sunnah. This study, which aims to portray the view of these names towards sects other than Mu'tazila and Shî'a, takes into account

* Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Isparta, Türkiye / isakoc@sdu.edu.tr / <https://orcid.org/0000-0002-6928-9282>.

"Bu makalenin yazarı dergi editöryal ekibi içerisinde yer almaktadır. e-Makâlât politikası gereği çıkar çatışması durumu olmaması için tedbir alınmıştır"

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
01.11.2024	17.12.2024	31.12.2024
DOI	10.18403/emakalat.1577722	

Mürcie ve Bekriyye gibi fırkalar hakkındaki değerlendirmelerini dikkate almaktadır. Çalışmanın Bâkılânî ve Simnânî merkezli olarak 5./11. yüzyıl batı Eş'ariliğinin Hâricilik, Mürcie, Cehmiyye/Cebriyye ve Bekriyye gibi mezheplere ilişkin algısını, coğrafya ve zamanın etkisini merkeze alarak sosyal tarihçilik metoduyla ortaya çıkarmayı hedeflediğini söylemek mümkündür. Bâkılânî ile Simnânî arasında diğer mezheplere yer verme konusundaki yoğunluk farklılığı ve bazı konulardaki farklı kanaatlere rağmen diğer mezheplere yönelik tespitlerinde iki isim arasında büyük oranda benzerliğin bulunduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Eş'arilik, Bâkılânî, Simnânî, Hâricilik.

the views of these scholars on Ahl al-Sunna and, their evaluations of sects such as the Khawārij, Murji'ah, and Baqriyya. Having centred on al-Bāqillānī and al-Simnānī, it is possible to say that the study aims to reveal the perception of the 5th/11th century western Ash'arite perception of sects such as Khawārij, Murji'ah, Jahmiyya/Jabriyya, and Baqriyya by using the method of social historiography by focusing on the effects of geography and time. Despite the difference in the intensity of the coverage of other sects between al-Bāqillānī and al-Simnānī and their different opinions on some issues, it has been concluded that there is a great deal of similarity between the two names in their determinations regarding other sects.

Keywords: The History of Islamic Sects, Ash'arism, al-Bāqillānī, al-Simnānī, Khawārij.

Giriş

Eş'arilik içindeki yaklaşımlardan ya da Eş'arilik mezhebinin tarihi ve karakteristiğinden söz edildiğinde farklı tasniflerin varlığı dikkat çekmektedir. “Akaid Eş'ariliği”, “kelamî Eş'arilik” ve “felsefi Eş'arilik” şeklindeki içerik eksenli tasnifin¹ yanı sıra coğrafyanın etkisiyle yapılan değerlendirmeler bulunmaktadır. Bu anlamda “doğu Eş'ariliği” ve “batı Eş'ariliği” şeklindeki ayırmadan ya da bölgesel bazlı ve daha ayrıntılı bir şekilde “Horasan Eş'ariliği”,² “Bağdat Eş'ariliği”³ ve “Şam Eş'ariliği”⁴ şeklinde üçlü bir bölünmeden bahsetmek de mümkündür. Mezhepsel birliktelikler dikkate alınarak yapılabilecek “Şâfi-

¹ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 70-74.

² Abdullah Ömer Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep: Horasan'da Eş'ariliğin Tarihsel Gelişimi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 111-284.

³ Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 77-113.

⁴ Abdullah Ömer Yavuz, “Eş'ariliğin Şam Bölgesinde Yayılma Süreci” *Bilimname* 45/2 (2021), 523-548. <https://doi.org/10.28949/bilimname.942833>.

Eş'ariler", "Mâlikî Eş'ariler" ve çok az sayıda var olduğu bilinen "Hanefî-Eş'ariler"⁵ şeklindeki tasnif de mezhebin yayılımı ve yapısı hakkında bilgi sunmaktadır. Mezhebin tarihsel serüveninin dikkate alındığı Gazzâlî (ö. 505/1111) öncesinin "Mütekaddimîn dönemi" ve Gazzâlî sonrasında "Müteahhirin dönemi" şeklinde isimlendirilmesi de bunlara eklenebilir.⁶

Coğrafya merkezli tasniften hareketle Eş'ariliğin batıdaki seyrinin doğuya nazaran daha farklı seyrettiği ve özellikle felsefe ile ilişkisi bağlamında batı bölgesindeki Eş'arî düşüncenin daha yalın bir yapıya sahip olduğu bilinmektedir. Bu çerçevede doğuda Cüveynî (ö. 478/1085) ile başlayan Gazzâlî sonrası kendini daha net bir şekilde gösteren felsefe-kelam birlikteliğinin, Teftâzânî (ö. 792/1390) ile artık kelamla felsefenin neredeyse birbirinden ayırt edilemeyecek hale gelmesinin karşısında batıda kelimî bir süreç olarak başlayan yönelimin daha sonraki süreçte daha sade ve yalın bir kimliğe dönüşmesinin yer aldığı görülmektedir. Nitekim Bâkîllânî'nin felsefeye mesafeli bir kelam ilmini, Mağrib ve civarında inşa ettiği belirtilmektedir. Bâkîllânî sonrası özellikle batıdaki takipçilerinin onun izinden gittiği ifade edilmektedir.⁷ İslam dünyasının batısında genel olarak hadis merkezli bir ortamın varlığı dikkate alındığında Eş'ariliğin bu bölgede felsefe ve mantığa nispeten mesafeli bir tavır takındığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu durum bölgedeki Eş'arilerin Ehl-i Sünnet tasavvurundan, diğer mezheplere yaklaşımına kadar birçok konuya tesir etmiştir. Bu yönelimlerin Bâkîllânî'nin yaşadığı dönemde Büveyhilerin politikaları ve yine Endülüs'teki siyasi etkiyle şekillendiğini unutmamak gerekir. Aynı şekilde Şam ve Mısır coğrafyasında Eş'ariliğin, Ashab-ı Hadis ve fakihlerin etkisinde gelişim gösterdiği ve

⁵ İsa Koç, "Hanefî-Eş'arî Ebû Cafer es-Simnânî ve Kendisine Yönelik İthamlar, *İslam Tetkikleri Dergisi* 13/2 (Eylül 2023), 785-807. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1276337>.

⁶ Bu ayrımın coğrafya açısından farklı bir şekilde okunması gerektiğini düşünen ve bu makaledeki bazı sonuçlar ile paralel değerlendirmelere yer veren Kalaycı'nın tespitleri hakkında bk. Mehmet Kalaycı, "Şülik-Sünnilik İlişkisinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülâhazalar", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Güz 2013), 301-302.

⁷ Ahmet Çelik, "Mağrib'de Eş'ariliğin Yayılmasında Bâkîllânî ve Cüveynî'nin Etkileri", *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu-Eş'arilik* ed. Mustafa Aykaç vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018), 493-499. Ayrıntılı bilgi için bk. İbrâhîm et-Tihâmi, "Mağrib'te Eş'arilik (Girişi, Şahısları, Gelişimi ve Konumu)", çev. Murat Akın, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2018), 331-358.

buna tasavvufun da eklenmesiyle farklı bir karakter taşıdığı belirtilmiştir.⁸ Eş'arilik içindeki en yüzeysel tavır özelliğini taşıyan “akaid Eş'ariliğinin” de bu bölgede hayat bulması coğrafyanın yönelimini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Batı Eş'ariliğin 5./11. yüzyılını dikkate alan bu çalışmada Ebû Bekr Bâkılânî (ö. 403/1013), Ebû Zer el-Herevî (ö. 434/1043), Ebû Cafer es-Simnânî (ö. 444/1052) ve Ebü'l-Velid el-Bâcî (ö. 474/1081) çizgisinin tercih edildiği ve bu isimlerin Hâricilik, Mürcie, Cebriyye ve Bekriyye gibi mezhepler hakkındaki değerlendirmelerine odaklanıldığı ifade edilmelidir. Bu isimlerin birbirlerinden etkilendiklerinin tespit edilmesi ve “peygamberin yazmayı sonradan öğrenmesi” konusu üzerinden ortaya konmasıyla Eş'arilik içinde bir zincir/farklı bir damar oluşturdukları bilinmektedir.⁹ Ancak bu gelenek/zincir kapsamındaki Ebû Zer el-Herevî ve Bâcî'nin İslam düşüncesindeki mezheplere dair algısını, kelimî eserlerinin mevcut olmayışı sebebiyle tespit edebilmek mümkün değildir. Buna rağmen bu dört isim arasındaki hoca talebe ilişkisi ve spesifik bir konuda fikir birliğine sahip olmaları, aynı çizgide hareket ettiklerini açık bir şekilde göstermektedir. Bâkılânî ve Simnânî'nin daha önceki çalışmalarda Mu'tezilî ve Şii düşünceye yönelik değerlendirmeleri ele alınmıştır. Bu çerçevede Bâkılânî'nin Şiilik eleştirilerini¹⁰ ve Mu'tezile hakkındaki değerlendirmeleri¹¹ ile Simnânî'nin *el-Beyân 'an usûli'l-îmân* başlığını taşıyan eserinden hareketle Mu'tezile mezhebine yönelik eleştirilerini konu edinen¹² çalışmalar kaleme alınmıştır. Zikredilen bilgilerden hareketle bu çalışmanın Bâkılânî ve Simnânî merkezli olarak 5./11. yüzyıl batı Eş'ariliğinin Hâricilik, Mürcie, Cehmiyye/Cebriyye ve Bekriyye gibi mezheplere ilişkin algısını ortaya çıkarmayı hedeflediğini ve daha önce hakkında bir çalışmanın yapılmadığı bir konuyu gündemine aldığını söylemek mümkündür. Bölgesel faktörleri dikkate alan çalışmanın coğrafya ve zamanın etkisini merkeze alarak sosyal tarihçiliğin metotlarını benimsediğini, olayları zaman-mekân bağlamında okuduğunu ve şahısların düşünce dünyasına odaklanarak şahıslar

⁸ Kalaycı, *Eş'arilik-Maturidilik İlişkisi*, 186.

⁹ İsa Koç, “Ebû Cafer es-Simnânî'nin Mu'tezile Eleştirisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (Mart 2024), 37-66. <https://doi.org/10.33415/daad.1389067>.

¹⁰ Cemil Hakyemez-Betül Yurtalan, “Mütekaddimun Eş'arilerin Şiilik Eleştirileri (Bâkılânî Örneği)”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2018), 57-72.

¹¹ Emre Öztürk, *Bâkılânî'nin Mu'tezileye Bakışı (Temhid Kitabı Örneğinde)* (İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

¹² Koç, “Ebû Cafer es-Simnânî'nin Mu'tezile Eleştirisi”, 37-66.

ve eserleri üzerinde derinleşme prensibini tercih ettiğini belirtmek gerekmektedir.

1. 5./11. Yüzyıl Batı Eş'ariliğinin Yapısı ve Karakteri

Eş'arilik mezhebinin sistemleşmesinde, belirlenen zincirin ilk halkası olarak Bâkılânî, İbn Fûrek (ö. 406/1015) ile birlikte en önde gelen âlimlerden biri kabul edilmektedir. Mâlikî-Eş'arî âlimler arasında yer alan Bâkılânî, Allah'ın sıfatları konusundaki mutedil tavrı ve dönemin Hanbelîlerinden Temîmî ailesiyle kurmuş olduğu ilişki ile batı Eş'ariliğinin yaklaşımının zeminini oluşturmuştur. Bununla birlikte Bâkılânî'nin öğrencilerini bazı Hanbelîler ile tartışma yapmak için Şam'a gönderdiği ve Temîmî ailesinin de Bâkılânî ile olan ilişkisi sebebiyle Hanbelîler tarafından sert bir şekilde eleştirdiği unutulmalıdır.¹³

Bâkılânî'nin *Kitâbü't-Temhîd* adlı eseri Mu'tezile, Râfıza ve Havâric mezheplerine yönelik eleştiriler içermektedir. Her ne kadar bu eserin ismindeki "*red ale'l-mülhideti'l-muattıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mutezile*" ibaresi, sonraki müstensihler tarafından eklenmişse de eserin içeriğiyle uyumlu bir şekilde mezhep eleştirilerini ele aldığını göstermektedir. Bu açıdan Bâkılânî'nin bahsedilen eseri, diğer mezheplere yönelik algısını ortaya koyma açısından ilk sırada yer almaktadır. Bununla birlikte müellifin Mu'tezile mezhebine karşı ortaya koyduğu fikirlerinin eserin ana omurgasını teşkil ettiği görülmektedir.¹⁴ Ayrıca muhtasar bir eser hüviyetindeki *el-İnsâf* başlıklı kitabında ise Bâkılânî genel hatlarıyla Havâric, Şîa ve Mu'tezile'nin iddialarını hedef almıştır.¹⁵

Sahîh-i Buhârî râvileri arasında yer alan Ebû Zer el-Herevî, aynı zamanda Bâkılânî'nin öğrencilerinden biridir. Talebelerinden

¹³ Bâkılânî ile Temîmî ailesi arasındaki ilişki hakkında bk. Ulvi Murat Kılavuz, *V.-VI. Yüzyılda Tartışmalı Bir Hanbelî İbnü'z-Zâgûnî ve Sıfat Anlayışı* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 29-30. Hanbelî âlimler arasındaki özellikle Allah'ın sıfatları konusunda kendini gösteren fikir ayrılıkları, Kılavuz tarafından kırılma şeklinde ifade edilerek doğru bir tutum sergilenmiştir. Ancak Hanbelîlik ile Eş'arilik arasındaki ilişkiyi farklı ve İslam Mezhepleri Tarihi disiplini çerçevesinde yanlış değerlendiren bir örnek için bk. Mustafa Karatay, *Hanbelîliğin Eş'arileşmesi: Hicri IV.-VI. Yüzyılda Bağdat Örneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024).

¹⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*, thk. 'Imâduddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1407/1987).

¹⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *el-İnsâf fîmâ yecibü i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000).

Bâcî'nin ise üç yıl boyunca yanından ayrılmadan ondan ders aldığı bilinmektedir.¹⁶ Ebû Zer el-Herevî, Mekke'deki kelim faaliyetleri ve kutsal topraklara ilk defa kelim ilmini getirmesi nedeniyle Ebû Üsâme el-Mekki ve Ebû İsmail el-Herevî'nin aralarında yer aldığı hadis ashabı tarafından eleştirilere maruz kalmıştır.¹⁷ Aynı şekilde onun, kelim ilmini kendisinden öğrenen talebeleri vasıtasıyla daha önce akli ilimlerin okutulmadığı Mağrip ve Endülüs'te kelim ve benzeri ilimlerin yayılmasını sağladığı belirtilmektedir. Bahsedilen zincirin ortaya konulması bağlamında Ebû Zer'in diğer mezheplere yönelik fikirlerine erişebileceğimiz *es-Sünne ve's-sıfât* ve *Delâilü'n-nübüvve* başlıklı çalışmalarının olduğu ve bunların günümüze ulaşmadığı ya da henüz bulunmadığı ifade edilmektedir.¹⁸

Hanefî-Eş'arî tipolojisinin nadir örneklerinden biri olan Simnânî'nin, Bâkılânî'nin talebesi ve Bâcî'nin hocası olarak batı Eş'ariliği zincirinin oluşumunda Ebû Zer el-Herevî gibi önemli bir bağlayıcı rol üstlendiği ve Eş'ariliğin Endülüs'e intikaline yadsınamaz bir katkıda bulunduğu bilinmektedir. Daha önceki çalışmalarda adından fazla bahsedilmeyen Simnânî *el-Beyân 'an usûli'l-îmân* isimli eseriyle sahip olduğu geleneğin günümüze taşınmasında başat bir rol oynamıştır.¹⁹ Simnânî eserinin ilk sayfalarında kitabını, bidat ve dalâlet ehli olarak tasvir ettiği Kaderiyye ve Mu'tezile'nin iddialarına cevap vermek için kaleme aldığını belirtmiştir.²⁰ Eserin içinde Hâricilik, Cehmiyye/Cebriyye ve Bekriyye gibi diğer mezhepler hakkında da bazı tespitler bulunmaktadır.

Fıkıh alanındaki yetkinliği ile bilenen Bâcî, 3 yıl Hicaz'da Herevî'den hadis ve fıkıh eğitimi, bir yıl boyunca Musul'da Simnânî'den kelim dersi almıştır. Zikredilen şahsiyetlerin diğer mezheplere yönelik algılarını ve itikadî kabulleri çerçevesinde, bu dörtlü zincirin kurulmasında en önemli hususlardan biri, Hz. Muhammed'in yazmayı

¹⁶ Ahmed b. Muhammed el-Makkari et-Tilmisânî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endülüsi'r-ratîb*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968), 2/67, 69.

¹⁷ Ali b. el-Hasan b. Hibetillah b. Abdullah b. Hüseyin İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddin Ebû Saîd (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1416/1996), 37/390-394.

¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. M. Yaşar Kandemir, "Ebû Zer el-Herevî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/269-270; Ömer Faruk Akpınar, "Ebû Zer el-Herevî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği", *Biliname: Düşünce Platformu* 37/1 (2019), 725-757.

¹⁹ Koç, "Hanefî-Eş'arî Ebû Cafer es-Simnânî ve Kendisine Yönelik İthamlar", 785-807.

²⁰ Ebû Cafer Muhammed b. Ahmed b. Muhammed es-Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân ve'l-keşf 'an temvîhâti ehli't-tuğyan*, thk. Abdülazîz b. Reşîd el-Eyyûb (Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 1435/2014), 31.

bilip bilmediği meselesidir. Bu konuda Bâci'nin *Risâle fi'l-hilâfi'l-vâkı' fi kitâbeti'n-Nebî yevme'l-Hudeybiyye* isimli eseri önemli bir kaynak niteliğindedir. Ayrıca henüz ilim dünyasına kazandırılmamış olan ve kendisine kaynaklarda atfedilen *et-Tebyîn an sebîli'l-mühtedîn* ile *et-Tesdîd ilâ ma'rifeti turuki't-tevhîd* başlıklı çalışmaları da bu bağlamda dikkate değerdir.²¹

Bu dört ismin bir gelenek oluşturdukları, hoca-talebe ilişkisi üzerinden ele alınabileceği gibi İslam dünyasında tartışma konusu olan ve kaynaklara yansıyan Hz. Muhammed'in okuma-yazma bilip bilmediği ya da hayatının sonlarında öğrenip öğrenmediği meselesi üzerinden de açık bir şekilde ortaya konulabilir. Bazı tefsir kaynaklarında Simnânî'ye "başlangıçta okuma yazma bilmeyen Hz. Peygamber'in hayatının sonlarına doğru okumayı öğrendiği ve bunun mucize olarak değerlendirilmesi gerektiği" şeklinde bir görüş atfedilmektedir.²² Aynı şekilde Ebû Zer el-Herevî'ye de Hudeybiye sözleşmesini eliyle yazması ve itiraz edilen kısmı silmesi gibi gerekçelerden hareketle "okuma ve yazmayı bilmeyen Hz. Peygamber'in sonradan okumayı öğrendiği" şeklinde bir görüş nispet edilmektedir.²³ Zikredilen argümanları kuvvetlendiren diğer bir bilgi, Bâci'nin konuyla ilgili risalesinde bahsedilen meseleyi hocalarıyla aynı şekilde ele alıp değerlendirmesidir.²⁴ Bu çalışmada Bâci, Bâkîllânî'nin de kendileriyle aynı kanaate sahip olduğunu belirtmiştir.²⁵ Aktarılanlardan hareketle dönemin ve bölgenin Eş'arî âlimlerinin veya zikredilen dört isimden oluşan grubun böylesine belirli bir meselede ortak bir kanaate sahip olduğu görülmektedir. Son olarak Zysow, genellikle Mu'tezile ile ilişkilendirilen yanılmazcılık/musavvibe konusunda Simnânî ve Bâci'nin görüşlerinden hareketle Eş'arîler arasında fikir birliği bulunduğunu

²¹ Ahmet Özel, "Bâci", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/414-415.

²² Şihâbeddin Mahmud b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdül-Bâri Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 11/6.

²³ Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sül fi hasâisi'r-resûl*, thk. Abdullâh Bahrüddîn Abdullah (Beyrüt: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1414/1993), 133.

²⁴ Ramazan Şeşen, "Peygamber Hz. Muhammed'in Okuma-Yazma Bilip Bilmediğine Dâir Rivâyetler, Bu Konuda Ebü'l-Velid el-Bâci Tarafından Yazılan Risâle", *XII. Türk Tarih Kongresi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999), 2/475-503.

²⁵ Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâci, *Tahkîku'l-mezheb fi enne'n-Nebiyye kad keteb*, thk. Ebü Abdurrahman b. Akil ez-Zâhirî (Riyad: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983).

ifade etmiştir.²⁶ Bu iki husus, Bâkılânî ve sonraki takipçilerinin Eş'arilik içinde bir ekol oluşturdukları iddiasını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

1.1. Erken Dönem Batı Eş'ariliğinin Ehl-i Sünnet Tasavvuru

5./11. yüzyıl batı Eş'ariliğinin yapısı bağlamında anılan isimlerin Ehl-i Sünnet'i²⁷ tanımlama biçimleri ile ana muhalif olarak gördükleri Şii ve Mu'tezilî düşünceye yönelik tavırları, diğer mezheplere yönelik eleştirileri açısından önem arz etmektedir. Bir mezhebin kendisi dışındaki mezheplere yönelik algısını ortaya koyabilmek için ilk olarak kendilerini nerede konumlandıklarına ve bu halkayı ne şekilde tanımladıklarına bakmak gerekir. Ancak halkanın dört isminden He-revî ile Bâcî'nin bu konulardaki fikirlerine dair net değerlendirmeler yapmanın mümkün olmaması sebebiyle çalışmanın devamında tespitler, Bâkılânî ve Simnânî'nin eserlerinden hareketle ortaya konulmuştur. Bâkılânî ve Simnânî sahip olduğu Ehl-i Sünnet tasavvuruyla doğudaki Eş'arilere nazaran daha kapsayıcı ve müsamahalı bir tavırla hareket etmiştir.

Bâkılânî'nin Ehl-i Sünnet içerisinde yer alan fırkaları ve bu dâirenin dışında kabul ettiği mezhepleri açık bir şekilde sıraladığı ifadelerinde eserlerinde rastlanmamaktadır. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet'i nasıl tanımladığına dair net bir açıklama da bulunmamaktadır. Bâkılânî sıklıkla Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat kavramını kullanmakla birlikte mensupları veya temsilcileri hakkında bir değerlendirmeye yer vermez. Muhaliflerinin görüşlerine dikkatle eğilen Bâkılânî'nin, Ehl-i Sünnet'i de görüşleri üzerinden tanımlamaya çalıştığı görülmektedir. Her ne kadar Ehl-i Sünnet ile Ashab-ı Hadis'i özdeşleştirdiğine dair ifadeler²⁸ bulunsa da bu iki kavramı ayrı ayrı kullandığı

²⁶ Aron Zysow, "Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezililik ve Mâtüridilik" çev. Süleyman Aydın, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 2/4 (2009), 156. Musavvibe kavramını doğruların çokluğu şeklinde tercüme etmek de mümkündür. Ayrıntılı bilgi için bk. Adnan Koşum, "İctihatta Hata ve İsbet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu", *Usûl* 5/1 (2006), 5-32; Mustafa Türkan, "İctihadda Hata-İsbet Tartışmalarında Gazâlî'nin Görüşlerinin Tahlili", *International Journal of Science Culture and Sport* 3 (2015), 367-379.

²⁷ Sıddık Korkmaz, "Sınırları Belirlenemeyen Dinî Bir Oluşum: Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 377-392.

²⁸ Mustafa Aykaç, "Eş'ari ve Mâtüridilere Göre Ehl-i Sünnet'in Kimliği Meselesi", *Ehl-i Sünnet*, ed. Mustafa Aykaç (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 164.

yerler ve sahip olduğu görüşleri böyle bir özdeşleştirmenin doğru olmadığını ortaya koymaktadır.²⁹ Bâkılânî'nin, doğudaki Eş'arilere, özellikle de İbn Fûrek'e (ö. 406/1015) kıyasla, haberî sıfatların te'vili gibi çeşitli konularda uç görüşler yerine daha mutedil çizgide kalmaya çalıştığı görülmektedir.³⁰ Ahmed b. Hanbel'in ismine atıf yaparak kelam sıfatı bağlamında ona atfedilen görüşün en isabetli fikir olduğunu vurgulaması da dikkat çekicidir.³¹ Eş'arilerin kendi görüşlerini zaman zaman Ahmed b. Hanbel üzerinden açıklama gayreti içinde oldukları bilinmektedir. Zira Hanbelîler, bazı Eş'arilerin Ahmed b. Hanbel'in ismini zikrederek onun toplumda bulunan ağırlığından faydalanma arzusuyla hareket ettiklerini ifade etmektedir. Ancak müellifin aynı görüşü, diğer kitabı *el-İnsâf*'da Hz. Ali'ye atfemesi dikkat çekmektedir.³² *İnsâf*'da nefsi kelam-lafzi kelam ayrımı ve özellikle kitabet-mektup ve tilavet-metluv ayrımları açık bir şekilde ele alınmış ve Hanbelîler/Ashab-ı Hadis ile Bâkılânî'nin görüşleri arasındaki farklılıklar ortaya konmuştur. Bu bağlamda sadece ismini zikretmesi temel alınarak Bâkılânî'nin, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini savunduğunu söylemek mümkün değildir. Aynı şekilde Bâkılânî'nin Ahmed b. Hanbel'e atfettiği görüşünden de doğrudan Ahmed b. Hanbel'e ait olduğunu iddia etmek doğru olmaz. Bu tavır ve tutumu, "Bâkılânî'nin kendi görüşünü, Ahmed b. Hanbel'in otoritesine dayandırarak ifade etme çabası" olarak değerlendirmek mümkündür.

Simnâni de büyük oranda Bâkılânî'nin Ehl-i Sünnet yaklaşımını devam ettirerek daha kuşatıcı bir tavır ile hareket etmiştir. Ehl-i Sünnet bünyesinde kabul edilen dört büyük mezhep imamının ismine atıfla bazı değerlendirmeleri bulunmaktadır.³³ Halku'l-Kur'an meselesine yaklaşımı, aynı zamanda Allah'ın sıfatları arasında yer alan 'yed' gibi ifadelerin te'vil edilmemesi gerektiği yönündeki görüşleri, sahip olduğu düşünsel damarın belirginleşmesi açısından önemlidir.

²⁹ Benzer değerlendirmeler için bk. Züleyha Birinci, "Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) *Suâlâtü Ehli'r-Re'y ani'l-Kelâm fi'l-Kur'âni'l-Azîz* Adlı Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi –Neşr–", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2016), 89-119.

³⁰ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 24, 41; Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhid*, 259-260.

³¹ Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basri el-Bâkılânî, *Suâlâtü ehli'r-re'y 'ani'l-keâm fi'l-Kur'âni'l-azîz* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3681/7), 55b; Birinci, "Bâkılânî'nin *Suâlâtü Ehli'r-Re'y ani'l-Kelâm* Adlı Risâlesi", 117.

³² Bâkılânî, *el-İnsâf*, 37, 68.

³³ Simnâni, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 184, 447, 584, 540-541, 67, 127, 247. Ayrıntılı değerlendirme için bk. Koç, "Ebû Cafer es-Simnâni'nin Mu'tezile Eleştirisi", 46-48.

Ayrıca Simnâni'nin, Eş'arilik ile Hanbelilik arasındaki yoğun tartışmalara rağmen mutedil bir tavır sergilemesi, Ehl-i Sünnet tasavvuruna bağlı kalması ve asıl muhataplarını Mu'tezile olarak belirlemesi, onun Hanbeliliği ve Ashab-ı Hadis'i açıkça karşıt bir konumda görmemesinin nedenleri arasında sayılabilir. Aynı zamanda Bâkılânî'nin doğrudan Hanbelileri muhatap almaması ve bazı eserlerinde Ahmed b. Hanbel'in ismini anarak doğru görüşün ona ait olduğunu bildirmesi, Simnâni'nin tavrını açıklamaya yardımcı olan unsurlar arasında sayılabilir. Sonuç olarak Bâkılânî merkezli batı Eş'ariliğinin, Mu'tezile ve Şia karşısndaki tutumunun doğudaki Eş'arî âlimler ile aynı sertlikte olmasına rağmen coğrafyanın etkisiyle Ehl-i Sünnet içindeki fikir ayrılıkları yerine net muhalif gruplarla mücadeleyi öncelendiği söylenebilir.

1.2. Erken Dönem Batı Eş'ariliğinin Mu'tezile ve Şia Karşıtlığı

Başta Bâkılânî olmak üzere adı geçen zümrenin temel hareket noktası olarak Mu'tezile ve Şilik karşıtlığını benimsemiş olduğu açıkça görülmektedir. Bâkılânî'nin eserleri incelendiğinde temel karşıt olarak Mu'tezile mezhebini seçtiği açık bir şekilde gözlemlenebilir. Nitekim *Kitâbü't-Temhîd* isimli eserinde Mu'tezile kavramına çok sık yer vermektedir. Eserinin başında Seneviyye, Berâhime, Hıristiyanlık ve Yahudilik hakkında bilgi verirken Berâhime ile ilgili kısımda Mu'tezile ile bu grup arasındaki benzerliklere ilişkin değerlendirmeleri, Bâkılânî'nin Mu'tezile eleştirisi bağlamında yeterli görünmektedir.³⁴ Ayrıca müellif, Allah'ın sıfatları, halku'l-Kur'an, ru'yetullah, şefa'at ve imamet meseleleri üzerinden onların fikirlerini çürütmek için yoğun çaba sarf etmiştir. Ebû Haşim el-Cübbâi'nin (ö. 321/933) ahval teorisiyle ilgili görüşlerini eleştirdiği bölüm gibi Mu'tezilî âlimler hakkında tespitleri bulunmaktadır.³⁵ Aynı minvalde kulların fiilleri ve ru'yetullah gibi meseleler çerçevesinde Büveyhî hükümdarlarının huzurunda Bağdat Mu'tezilesi mensupları Ebü'l-Hasan el-Ahdeb ve Ebü İshak en-Nusaybîni gibi âlimler ile tartışmalar gerçekleştirmiştir. Bâkılânî'nin eserleri ve hayatındaki bazı tartışmalardan yola çıkarak Mu'tezile ile mücadelenin odak noktası kılındığı anlaşılmaktadır.

³⁴ Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 145, 147, 148. Bâkılânî'nin kulların fiilleri konusundaki görüşleri ve Mu'tezile eleştirisi hakkında bk. Jan Thiele, "IV. Yüzyıl İslâm Kelâmında İrade Hürriyeti Anlayışları: Tarihi Bağlamında Bâkılânî'nin İnsan Fiilleri Teorisi", çev. Zeynep Büşra Özdemir – Gülay Parlak Durmuş, *Kader* 9/1 (Haziran 2021), 377-398.

³⁵ Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 230.

Şiilik karşıtlığı bağlamında Bâkılânî, *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr fi'r-red ale'l-Bâtıniyye* adlı eserinde Bâtınlığı eleştirir.³⁶ *el-İntisâr li'l-Kur'an* adlı çalışmasında ise Şii düşüncenin Kur'an hakkındaki görüşlerini reddetmeyi amaçlar.³⁷ *Menâkıbü'l-eimme* isimli eserinde Şiilerin halifeler ve sahabilere karşı tutumunu eleştirir. *el-Mesâil ve'l-mücâlesâtü'l-mensûre* başlıklı risalesinde ise Şeyh Müfid'in (ö. 413/1022) imamet ve usul konusundaki görüşlerine karşı çıkar. Son olarak Bâkılânî'nin *Nusretü'l-Abbâs ve imâmeti benîh* gibi çeşitli risalelerinde Abbasi halifelerinin meşruiyetini ispatlamayı hedeflediği görülmektedir.³⁸ Şii düşünce karşıtlığı çerçevesinde Bâkılânî'nin, Şeyh Müfid gibi Şii düşünürlerle tartışmalar yürüttüğü bilinmektedir. Bu tartışmaların Bâtınlık bağlamında te'vil meselesine, İmâmiyye bağlamında ise imamet konusuna odaklandığı anlaşılmaktadır. Son olarak Bâkılânî'nin *Temhîd* adlı eserinde Şia ve Zeydiyye kavramlarına yer verdiğini ve Şii düşünceyi fikirleri üzerinden eleştirdiğini belirtmek gerekmektedir.³⁹

Simnânî'nin *Kitâbü'l-İmâme* isimli bir eserin sahibi olarak hocası kadar yoğun olmamakla birlikte Şiiler ile mücadele ettiği anlaşılmaktadır. Günümüze ulaşan eserinde Şiilik hakkında sadece dolaylı olarak birkaç değerlendirmesinin bulunması ve bu konu çerçevesinde İsmâiliyye kavramına yer vermesi,⁴⁰ Şia ile ilgili yazmış olduğu *Kitâbü'l-İmâme* adlı kitabının varlığı üzerinden açıklanabilir. Aynı şekilde Simnânî'nin *el-Beyân*'da büyük oranda Mu'tezili düşünceyi hedef olarak seçmesinin bu tavrında etkili olduğu da söylenebilir.

Simnânî'nin eserinin, dalalet ve bidat ehli olarak nitelendirdiği Kaderiyye ve Mu'tezile'yi reddetmek amacıyla hazırlandığı bilgisi, çalışmanın başında yer almaktadır. Nitekim müellif çalışmasında kapsamlı bir şekilde Mu'tezili fikirleri ele almış ve bu görüşlerin kendi nazarında niçin yanlış olduğunu ortaya koymuştur. Simnânî'nin

³⁶ Ali Aslan, *Bâkılânî'nin Keşfü Esrârî'l-Bâtıniyye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

³⁷ Şaban Kondi, *Kur'an'ın Tarihi ve Korunmuşluğu Bâkılânî'nin el-İntisâr li'l-Kur'an Örneği* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017); Abdulvahap Kösekoy, *Ebü Bekr el-Bâkılânî'nin Metinleşme Süreci Bağlamında Kur'an Savunusu -el-İntisâr Örneği-* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

³⁸ Muhammed Seyit Şen, "Büveyhiler Dönemi Bağdat'ında Yaşayan Sünnî Bir Âlim ve Diplomat: Bâkılânî'nin Farklı İnanç Mensuplarıyla Etkileşimi", *İslam Tetkikleri Dergisi* 13/1 (2023), 243-261.

³⁹ Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 444.

⁴⁰ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 600-601.

Mu'tezile karşıtlığını, "Mu'tezile ve Kaderiyye" kavramı üzerinden yaptığı değerlendirmeler, Mu'tezili âlimler hakkındaki olumsuz içerikli ifadeleri ve özellikle tevhid ile adl görüşleri üzerinden yapılan fikrîsel eleştirileri çerçevesinde ele almak mümkündür.⁴¹

2. Erken Dönem Batı Eş'ariliğinin Diğer Bazı İslam Mezheplerine Dair Fikirleri

Bâkılânî'nin farklı çalışmalarında Mu'tezile ve Şia dışında diğer mezheplerle ilgili değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Bununla birlikte Bekriyye, Neccâriyye ve Cehmiyye gibi mezhepler hakkındaki tespitlerin, eserleri içinde geniş bir yer tutmadığını belirtmek gerekir. Mu'tezili ve Şii düşünceden sonra diğer İslam mezheplerine nazaran Hâricî nazariyenin ve bunların eleştirisinin Bâkılânî'nin fikir dünyasında daha fazla yer bulduğunu söylemek mümkündür. Makale kapsamında incelenen iki eserinde Bâkılânî'nin genel olarak fikirlerle ilgilendiği bu sebeple mezheplerin kendisinden ziyade sahip oldukları görüşleri ele almayı tercih ettiği söylenebilir. Bu çerçevede teccim ve teşbihe kapı aralayan görüşleri de eleştiri kapsamına aldığı ancak doğrudan Mücessime ve Müşebbihe şeklinde bir grupla ilgilenmediğini belirtmek gerekir.

Simnânî de eserinde Mu'tezile dışında farklı mezheplerin görüşlerine yer vermiş onların fikirlerine yönelik bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Simnânî, Mu'tezile kadar yoğun olmamakla birlikte onun dışında Hâricîlik, Mürchie, Cehmiyye, Cebriyye ve Bekriyye gibi mezhepler hakkında bazı açıklamalar yapmıştır. Ayrıca Simnânî'nin teccim ve teşbih düşüncesine yoğun bir şekilde karşı çıktığı bu minvalde Mücessime ve Müşebbihe oluşumlarının fikirlerine eleştiriler yönelttiği görülmektedir.

2.1. Batı Eş'ariliğinin Hâricîliğe İlişkin Düşünceleri

Bâkılânî, en önemli eseri olarak kabul edilen *Temhîd*'in ilk sayfalarında Seneviyye, Berâhime, Hıristiyanlık ve Yahudilik ile ilgili konuları ele aldıktan sonra "Ehl-i Hak" ile "Ehl-i teccim ve teşbih", "Ehl-i kader ve itizal", "Râfıza" ve "Havâric" arasındaki ihtilafli meseleleri konu edineceğini ifade etmektedir.⁴² Aynı şekilde *Suâlâtü ehli'r-re'y* isimli çalışmasının başında Allah'ın sıfatları konusunu kastederek daha önce ilgili konuda Mu'tezile ve Neccâriyye ile birlikte Hâricîlik mezhebinin görüşlerini açıkça ele aldığını ve bu görüşlerin tüm yönleriyle geçersiz kılındığını belirtmiştir.⁴³ Bu ifadelerden hareketle

⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Koç, "Ebû Cafer es-Simnânî'nin Mu'tezile Eleştirisi", 49-61.

⁴² Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 24.

⁴³ Bâkılânî, *Suâlâtü ehli'r-re'y* (Laleli, 3681/7), 51b; Birinci, "Bâkılânî'nin *Suâlâtü Ehli'r-Re'y ani'l-Kelâm* Adlı Risâlesi", 109.

Bâkılânî'nin Hâricî fikirleri, Mu'tezilî ve Şîî nazariyeden sonra genel hatlarıyla karşı çıkılması ve muhatap alınması gereken yapılar arasında üçüncü sırada kabul ettiği sonucuna varılabilir.

Bâkılânî eserlerinde “Ehlü'n-nifâk ve's-şurât”, “hurûcu'l-Havâric”, “Şurât fi ehl-i Basra” ve doğrudan “Havâric” kavramlarına kullanarak Hâricîlik ile ilgili çeşitli açıklamalarda bulunmuştur. Hilafetin nas ile sabit olmadığı başlığında tahkim konusu ile ilgili olarak Hâricîlik mezhebinden söz edilmektedir. Aynı şekilde Hz. Ali'nin Hâricîler ile olan mücadelesi bağlamında Bâkılânî'nin onlardan bahsettiği görülmektedir.⁴⁴ Bâkılânî'nin bu konudaki değerlendirmelerinden hareketle Demircan, onun Hâricîlere karşı nispeten mutedil bir yaklaşım sergilediğini belirtmiştir. Ayrıca Hz. Ali'nin mücadele ettiği Cemal ile Sıffin ehli ile Hâricî unsurları kâfir olarak görmediğini vurgulamış ve bu görüşünü gerekçelendirmiştir. Zira Hz. Ali, onlarla yani din kardeşleriyle yalnızca kendisine isyan etmeleri sebebiyle savaşmıştır.⁴⁵

Bâkılânî'nin *İnsâf* isimli eserinde Havâric, Ravâfız ve Mu'tezile'den müteşekkil bidat ve dalalet ehli, Ehl-i Sünnet'in fikirlerine bidat ve dalalet içeren görüşlerini dâhil etmeye çalıştıkları gerekçesiyle eleştirilmektedir.⁴⁶ Aynı konu bağlamında Hâricîlerin tahkim çerçevesindeki görüşlerinin, Kur'an'ın mahlûk olmayışı üzerinden değerlendirildiği görülmektedir.⁴⁷ Bâkılânî aynı eserinde şefaât konusuyla ilgili olarak Mu'tezile'nin görüşlerini ele aldığı kısımda “siz ve Hâricîlerden kardeşleriniz” ifadesini kullanarak azap ayetlerinin iman ve tevhid ehli için söz konusu edilebileceği görüşleri sebebiyle iki yapı arasında benzerlik olduğu iddiasına yer vermektedir.⁴⁸ Bâkılânî'nin Hâricîlik hakkında değerlendirme yaptığı diğer bir mesele, ru'yetullah konusu ile ilgili kısımdadır. Müellif Mu'tezile, Neccâriyye, Cehmiyye, Ravâfız ve Hâricîliğin ru'yeti inkâr ettiğini ve görmenin yüz ile olmasını imkân dâhilinde görmediğini belirtmiştir.⁴⁹ Eş'arîler arasında özellikle iman-amel ilişkisi meselesinde yakın görüşlere sahip olmaları nedeniyle Hâricîler ile Mu'tezilî âlimler arasında benzerlik olduğu ya da her iki

⁴⁴ Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 456, 557-558.

⁴⁵ Adnan Demircan, “Ali b. Ebî Tâlib'in Siyasî Faaliyetleri Bağlamında Ehl-i Sünnetin Tarih Okuma Biçimi Üzerine” *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 128.

⁴⁶ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 66.

⁴⁷ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 68.

⁴⁸ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 168.

⁴⁹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 170.

mezhebi de aynı kategoride değerlendirme tavrının varlığı bilinmektedir.

İslam düşüncesindeki ilk mezhep olma özelliğine sahip Hâriciliğin, Bâkılânî'nin aksine Simnânî'nin gündeminde fazla yer tutmadığı görülmektedir. Eser içerisinde Hâricilik ile ilgili anlatılar daha çok Mu'tezile ile Hâriciler arasında benzerlik olduğu iddiası üzerinden paylaşılmaktadır. Buna bağlı olarak Hâricilerin büyük günah işleyen kişinin ebedî cehennemde kalması ve fâsıkların kâfir olduğu şeklindeki görüşleri eserde yer almaktadır. Netice itibarıyla müellif tarafından Mu'tezile, el-menzile beyne'l-menziletayn görüşü sebebiyle Hâricilik ile ilişkilendirilmiş ve onlar gibi Mu'tezile'nin de görüşlerini açıkça ifade etmeleri talep edilmiştir.⁵⁰ Son olarak Hâricilik ile ilgili Simnânî'nin "mârîka" kavramına yer verdiği ve bu çerçevede ilgili rivayetin eserde kullanıldığı görülmektedir.⁵¹ Simnânî'nin Hâriciliğe ilişkin değerlendirmeleri, onların İslam dünyasındaki ağırlığını kaybetmeleri ile ilişkilendirilebilir. Ayrıca Bâkılânî'nin fikrîsel mücadele amacına bağlı olarak mârîka kavramını hakaret içerikli bir anlamsal içeriğe sahip olması nedeniyle kullanmadığı söylenebilir.

2.2. Batı Eş'ariliğinin Mürcie'ye Yaklaşımı

Bâkılânî'nin iman konusunu ele aldığı eserinde doğrudan "Mürcie" kavramına yer verilmemekle birlikte bu bölümlerin Mürcie kapsamında değerlendirilmesi gerektiği söylenebilir. Müellifin yaptığı değerlendirmelerden Mürcie hakkındaki tutumuna ilişkin bazı çıkarımlar yapmak mümkündür. İmanın tanımı, iman-amel ilişkisi üzerinden okunduğunda Bâkılânî'nin fikirleri ile Mürcie'ye atfedilen görüşler arasında uyum olduğu gözlemlenmektedir. Buradan hareketle Bâkılânî'nin Mürcii fikirleri benimsediğini ifade etmek kolaycı ve yüzeysel bir tutum olur. Nitekim Mürcie'yi Ebû Hanîfe üzerinden okumanın ve Mürcie içerisinde de farklı çizgilerin varlığını görmezden gelmenin problemlere sebebiyet vereceği unutulmamalıdır. Bu bölümde Bâkılânî'nin imanın artıp azalacağına yer vermesi, iman ile İslam kavramlarını farklı kabul etmesi ve geleceğe dair istisnanın söz konusu olabileceğini belirtmesi, Mürcie ile fikrîsel olarak uyuşmadığı noktalar olarak ifade edilebilir. Ayrıca bütün inananların imanın eşit olduğu telakkisine Bâkılânî tarafından karşı çıkmıştır.⁵² Bâkılânî'nin Mürcie bağlamında Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî'nin ismine yer vermesine de vurgu yapılabilir.⁵³

⁵⁰ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 489, 490, 492-493, 494-495.

⁵¹ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 600.

⁵² Bâkılânî, *el-İnsâf*, 51-57.

⁵³ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 69.

Simnânî, iman konusunda ve tövbe ile ilgili bir meselede Mürcie'den söz etmektedir. Ona göre Mürcie'nin çoğu ve Kerrâmiyye, imanı tasdik ve bilgide eksiklik olsa da sadece söz olarak tanımlamıştır. Simnânî ayrıca "imanın sadece iki şehadetten ibaret olduğu" şeklinde bir görüşü de Mürcie'ye nispet etmiştir. Simnânî imanla ilgili Mürcie'ye atfettiği bu görüşlerin batıl olduğunu ifade etmiştir. Aynı minvalde Simnânî tarafından Mürcie'nin "lâ ilâhe illallah Muhammedün resûlullah dedikten sonra hiçbir iyilik ile ibadet yapmaksızın ve bununla birlikte bütün kötülükleri irtikâp etmesinin kişinin imanına zarar vermeyeceği, bu kişiyi Allah'ın cezalandırmaması gerektiği ve cennetine kabul etmesinin zorunlu olduğu" şeklindeki görüşü benimsediğine yer verilmiştir.⁵⁴

Simnânî tarafından Mürcie'ye değinilen konulardan biri de fâsıkların durumu ve günahın mümin üzerindeki etkisidir. Simnânî'ye göre Ehlü'l-hak ve Ashab-ı Hadis günahın kişiyi kâfir pozisyonuna düşürmediğini ifade ederken, onun tarafından Mürcie, "taatin/iyiliğin kâfire fayda vermediği gibi imanla birlikte günahın da zararı olmayacağı" fikrine sahip bir topluluk olarak nitelendirilmiştir. Ayrıca Simnânî, Mürcie'nin tövbe hususundaki bir görüşüne atıfta bulunmaktadır.⁵⁵

Mürcie başlığı altında Bâkılânî ve Simnânî'nin genellikle Mürcie kapsamında değerlendirilen Kerrâmiyye ve Neccâriyye hakkındaki tespitlerine de yer verilebilir. İmamet için biat edecek kişi sayısı ile ilgili ortaya çıkan tartışmalar çerçevesinde Bâkılânî'nin Mu'tezile ile birlikte Kerrâmiyye kavramına yer verdiği görülmektedir.⁵⁶ Bâkılânî, Neccâriyye'ye ise kulların fiillerinin Allah'ın kudreti kapsamında değerlendirilmemesi nedeniyle değinmektedir. Bunun dışında ru'yetullahı inkâr eden fırkalar arasında Bâkılânî'nin Neccâriyye'ye de yer verdiği görülmektedir.⁵⁷

Simnânî ise Kerrâmiyye'ye "imanı, söz olarak tanımlamaları sebebiyle tasdik ve bilgi de eksiklik olsa kişinin imanının geçerli sayılması" gerektiği görüşleri çerçevesinde değinmektedir.⁵⁸ Bu kısımda son olarak Simnânî'nin, Hüseyin en-Neccâr'a (ö. 230/845 civarı) yönelik değerlendirmelerine yer verilebilir. Eş'arî gelenek içerisinde kimilerince Mürcie içerisinde telakki edilen Neccâriyye hareketi, lideri

⁵⁴ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 482, 487, 600.

⁵⁵ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 494-495, 525.

⁵⁶ Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 471.

⁵⁷ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 138, 170.

⁵⁸ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 482.

üzerinden Simnânî tarafından kendi çizgisine yakın bir oluşum olarak takdim edilmektedir. Simnânî, Hüseyin en-Neccâr ve fikirleri hakkında olumsuz bir ifadeye yer vermemektedir.⁵⁹

2.3. Batı Eş'ariliğinin Cehmiyye/Cebriyye Algısı

Bâkılânî'nin her iki eserinde de Cehmiyye ve Cebriyye'den çok fazla bahsedilmemektedir. Bunun yanı sıra çoğunlukla birbirine yerine kullanılan bu iki kavramın, Bâkılânî tarafından bu şekilde kullanılmadığı ve farklı konular bağlamında Cebriyye ve Cehmiyye hakkında değerlendirmelerin yer aldığı görülmektedir. Bu kapsamda müellifin, insan iradesi bağlamında "cebran" ifadesine ve "cebr" fikri çerçevesinde bu kavrama yer verdiği görülmektedir. Müellif tarafından kulun kesbinin bulunduğu, zorunluluk altında olmadığı ve fillerinin müktesibi olduğu ifade edilmiştir.⁶⁰ Bu değerlendirmelerin Cebriyye kavramı kullanılmasa da Bâkılânî'nin Cebriyye ile ilgili tespitleri olarak kabul edilmesi mümkündür.

Bâkılânî, ru'yetullah konusunu ele alırken Cehmiyye'nin ve bazı diğer fırkaların Allah'ın görülmesini inkâr ettiklerini belirtir. Ayrıca onların, "efâl-i ibâd" konusunda kabul ettikleri kendince yanlış görüşlere dikkat çeker ve bu görüşlerinden dolayı Allah'a sığındığını ifade eder.⁶¹

Simnânî'nin kulun iradesi bağlamında değindiği mezheplerden biri Cebriyye'dir. Müellif, cebr görüşüne sahip olması açısından konu bağlamında Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745) ismine yer vermektedir. Simnânî'ye göre Cehm b. Safvân insanların cebr altında olduğunu, kapı ve ağaç gibi kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Müellif, Cehm b. Safvân'ın kulun hareket eden bir kapı gibi istitaat sahibi olmadığı görüşünde olduğunu belirtmektedir. Simnânî'ye göre bu konuda kişinin, Cehm'in fikirleri ile Mu'tezilî düşünce arasında kendini konumlandırması gerekmektedir. Ona göre Allah yaratma açısından tek, kul ise icat ve ihdas olmaksızın iktibasıyla kâdir kabul edilmelidir.⁶²

Simnânî'ye göre Cehm b. Safvân kulun kudreti konusunda sahip olunması gereken "kudretin fiille beraber olduğu, fiilden önce ve sonra olmadığı" ve "kudret, kuvvet ve istitaatin tek bir anlama geldiği" şeklindeki görüşü reddederek Ehl-i Sünnet dairesinin dışına çıkmış-

⁵⁹ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 209, 342.

⁶⁰ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 43-44.

⁶¹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 138, 170.

⁶² Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 315.

tır. Simnânî'nin ayrıca Kur'an'ın muhdes ve mahlûk olduğu konusundaki düşünceleri çerçevesinde Cad b. Dirhem (ö. 124/742) ve Cehm b. Safvân'ın isimlerine yer verdiği ve onların görüşlerini reddettiği görülmektedir.⁶³ Son olarak Simnânî'nin, hidayet ve dalalet bahsi çerçevesinde Cebriyye mezhebine atıfta bulunduğunu belirtmek gerekir.⁶⁴ Simnânî'nin Bâkılânî'ye nazaran Cebriyye ve Cehmîyye kavramları üzerinden daha fazla bilgiye yer verdiği görülmektedir.

2.4. Batı Eş'arîliğinin Bekriyye Hakkındaki Değerlendirmeleri

Bâkılânî'nin iki eserinde Simnânî'nin aksine Bekriyye vurgusunun olmadığı görülmektedir. Bâkılânî sadece *Temhîd*'de Bekriyye kavramına bir kez yer vermiştir. İmamet-hilafet konusu çerçevesinde Şii düşüncenin iddialarına cevap verilirken Bekriyye ve Râvendîyye kavramlarının Şii düşüncenin aksine fikirlere sahip olması sebebiyle Bâkılânî tarafından kendi düşüncesine zemin oluşturma kastıyla kullanıldığı görülmektedir.⁶⁵

Simnânî'nin Bekriyye fırkasına ve lideri kabul edilen Bekr b. Uhtü Abdülvâhid b. Zeyd el-Basrî'ye (ö. 3./9. yüzyıl) değindiği görülmektedir. Simnânî, kalplerin mühürlenmesi konusunda ona atfettiği iki görüşü de saçma olarak nitelendirmektedir. Bekriyye'nin lideri, kalbi mühürlemenin insanların iman dairesinden tamamen çıkmaları anlamına gelmediğini, bunun yerine imanlarının ihlasından mahrum kalmaları anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Simnânî'ye göre Bekr b. Uhtü Abdülvâhid b. Zeyd el-Basrî, bu görüşünden vazgeçip daha sonra kalplerin mühürlenmesinin kişinin küfürden tövbe etmesine engel olduğunu iddia etmiştir. Simnânî tarafından zikredilen konudaki iki görüş de reddedilmiş ve buna ilişkin deliller paylaşılmıştır.⁶⁶ Ayrıca Simnânî, hayvanların ve çocukların acı çekmesi konusu çerçevesinde Bekriyye'nin iddialarına değinmektedir.⁶⁷ Aynı konuyla bağlantılı olarak kitapta Bekriyye, Mu'tezile ve Seneviyye'nin elemle ilgili görüşlerinin batıl olduğuna dair değerlendirmelere de yer verilmiştir.⁶⁸

Bâkılânî'nin aksine Simnânî'nin Bekriyye vurgusu, kendinden önce yaşamış Eş'arî isimlerin eserleri incelendiğinde anlaşılır hale gelmektedir. Nitekim Eş'arî gelenek içerisinde fırka tasnifine yer veren

⁶³ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 142, 321.

⁶⁴ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 279.

⁶⁵ Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 450.

⁶⁶ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 283, 285.

⁶⁷ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 414.

⁶⁸ Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*, 425.

âlimlerin, Bekriyye'yi ana/temel kollar arasında zikrettikleri bilinmektedir. İmam Eş'arî'de görülen bu yaklaşım, daha sonra Bağdâdî ve İsferyânî tarafından sürdürülmüştür.⁶⁹ Ayrıca Eş'arî gelenek içerisinde ru'yetullah ile ilgili Bekriyye'nin görüşlerine değinilmektedir. "Allah'ın kıyamet günü kendisi için yaratacağı özel bir suret içerisinde görüleceği" şeklindeki görüşün, fırkanın tekfirine sebep olduğu iddia edilmektedir.⁷⁰ Bekriyye'nin önemini kaybetmesine bağlı olarak daha sonraki süreçte büyük fırkalar arasında kabul edilmediği anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak Şehristânî'nin, Bekriyye'ye ana fırkalar ve alt kolları arasında yer vermediği görülmektedir.⁷¹

Sonuç

Eş'arîlik içindeki farklı tonların varlığını ortaya koyma açısından denemeler söz konusu olmakla beraber bu çalışmada Bâkîllânî merkezli ve Bağdat'tan Endülüs'e uzanan bir çizginin varlığı tespit edilmiştir. Batı Eş'arîliği şeklinde isimlendirilen bu ekol, 1-) Bâkîllânî, 2-) Ebû Zer el-Herevî ve Simnânî ve 3-) Bâcî şeklinde üç nesil olarak Hz. Peygamberin yazmayı öğrenmesi gibi spesifik konular ve hocatalebe ilişkisi üzerinden net bir şekilde tespit edilmektedir. Batı Eş'arîliği, karşısına yerleştirilecek olan doğu Eş'arîliğine nazaran Ehl-i Sünnet algısı, yaklaşım şekli ve diğer mezheplere tavrı gibi birçok meselede farklı bir tutum sergilemiştir. Felsefeye daha mesafeli bir tutumun yanı sıra haberî sıfatlar gibi bazı konular özelinde Ashab-ı hadis çizgisine daha yakın bir tavrın varlığı dikkat çekmektedir. Ancak buradan hareketle bu grubun Ehl-i Sünnet ile Ashab-ı Hadis'i özdeşleştirdiğini iddia etmek, bu iki kavramı ayrı ayrı kullandığı yerler ve fikirleri incelendiğinde mümkün görünmemektedir.

Görüşlerine ulaşma imkânının kısıtlı olduğu Ebû Zer el-Herevî ve Bâcî'yi kapsam dışında bıraktığımızda Bâkîllânî'nin Simnânî'ye kıyasla daha fikrinsel bir mücadelenin içinde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Büyük oranda iki yazar arasında fikir birliği olduğunu belirttikten sonra zamanın değişmesi ve yaklaşım şekline bağlı olarak

⁶⁹ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebî Bişr İshak b. Sâlim el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1430/2009), 168; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Ali Beydûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 159-160; Ebû'l-Muzaffer İmâdüddin Şehfûr b. Tahir b. Muhammed el-İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırakati'n-nâciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, thk. Mecîd el-Halîfe (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1429/2008), 305-306.

⁷⁰ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitâbü Usûli'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1346/1928), 338-340.

⁷¹ Konuyla ilgili bk. Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Abdülkadir el-Fâdîlî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2006).

bazı farklılıkların bulunduğunu söylemek gerekir. Bâkılânî'nin Hâriciliği daha fazla gündemine aldığı ve Mu'tezile ile Şia'dan sonra temel olarak karşı çıktığı fırkalar arasına dâhil ettiği söylenebilir. Simnânî ise muhtemelen İslam dünyasındaki etkilerini kaybetmelerine de bağlı olarak Bâkılânî'ye kıyasla Hâriciliğe daha az yer vermiştir. Simnânî'nin tek odak olarak Mu'tezile'yi karşıt olarak belirlediğini de eklemek gerekir. Bâkılânî, mezheplerin kendisinden ziyade fikirlerle ilgilenmesine bağlı olarak Mürcie, Cehmiyye/Cebriyye ve Bekriyye gibi mezheplere fazla değinmemiştir. Simnânî ise bu mezhepler ile ilgili olarak daha fazla değerlendirmeye yer vermiştir. Ancak her iki yazarın da bu konuları günümüze ulaşmayan eserlerinde ele alması ihtimali sebebiyle makale kapsamında belirlenen kitaplarında "bu mezhepler hakkında yoğun bir değerlendirmenin bulunmadığı" fikrini de göz ardı etmemek gerekir. Bâcî ve sonraki takipçileri temel alınarak tespit edilen ekolün devamını oluşturan isimler belirlenmeli, bu kişilerin diğer İslam mezhepleri hakkındaki görüşleri incelenmeli ve ekol içerisinde bir kırılmanın olup olmadığı farklı çalışmalarda ele alınmalıdır.

Kaynakça

- Âlûsî, Şihabuddin Mahmud b. Abdullah. *Rûhu'l-me'âni fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve seb'î'l-mesânî*. thk. Ali Abdü'l-Bâri Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1194.
- Akpınar, Ömer Faruk. "Ebû Zer el-Herevî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği". *Bilimname: Düşünce Platformu* 37/1 (2019), 725-757.
- Aslan, Ali. *Bâkılânî'nin Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlîli*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Aykaç, Mustafa. "Eş'arî ve Mâtürîdîlere Göre Ehl-i Sünnet'in Kimliği Meselesi". *Ehl-i Sünnet*. ed. Mustafa Aykaç. 157-195. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Bâcî, Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef. *Tahkîku'l-mezheb fî enne'n-Nebıyye kad keteb*. thk. Ebû Abdurrahman b. Akîl ez-Zâhirî. Riyad: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Ali Beydûn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî. *Kitâbü Usûli'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1346/1928.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000.

- Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Kitâbü't-Temhîdî'l-evâil ve telhîsî'd-delâil*. thk. 'Imâduddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1407/1987.
- Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Suâlatü ehli'r-re'y 'ani'l-kelâm fi'l-Kur'âni'l-azîz*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3681/7, 50a-55b.
- Birinci, Züleyha. "Ebû Bekir el-Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) *Suâlatü Ehli'r-Re'y ani'l-Kelâm fi'l-Kur'âni'l-Azîz* Adlı Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi –Neşr–", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2016), 89-119.
- Çelik, Ahmet. "Mağrib'de Eş'ariliğin Yayılmasında Bâkıllânî ve Cüveynî'nin Etkileri". *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu-Eş'arilik*. ed. Mustafa Aykaç vd. 493-499. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018.
- Demircan, Adnan. "Ali b. Ebî Tâlib'in Siyasî Faaliyetleri Bağlamında Ehl-i Sünnetin Tarih Okuma Biçimi Üzerine". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 115-134.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebî Bişr İshak b. Sâlim. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1430/2009.
- Hakyemez, Cemil. - Yurtalan, Betül. "Mütekaddimun Eş'arilerin Şiilik Eleştirileri (Bâkıllânî Örneği)". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2018), 57-72.
- İbn Asâkir, Ali b. el-Hasan b. Hibetillah b. Abdullah b. Hüseyin. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbüddin Ebû Said. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- İbnü'l-Mülakkın, Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî. *Gâyetü's-sül fi hasâisi'r-resûl*. thk. Abdullâh Bahruddîn Abdullah. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1414/1993.
- İbrâhîm et-Tihâmi. "Mağrib'te Eş'arilik (Girişi, Şahısları, Gelişimi ve Konumu)". çev. Murat Akın. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2018), 331-358.
- İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer İmâdüddin Şehfûr b. Tahir b. Muhammed. *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırkati'n-nâciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*. thk. Mecîd el-Halîfe. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1429/2008.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kalaycı, Mehmet. "Şiilik-Sünnilik İlişkisinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülâhazalar". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Güz 2013), 293-319.

- Kandemir, M. Yaşar. "Ebû Zer el-Herevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/269-270. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Karatay, Mustafa. *Hanbelîliğin Eş'arîleşmesi: Hicri IV.-VI. Yüzyılda Bağdat Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024.
- Kılavuz, Ulvi Murat. *V.-VI. Yüzyılda Tartışmalı Bir Hanbelî İbnü'z-Zâgûnî ve Sıfat Anlayışı*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Koç, İsa. "Ebû Cafer es-Simnânî'nin Mu'tezile Eleştirisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (Mart 2024), 37-66. <https://doi.org/10.33415/daad.1389067>.
- Koç, İsa. "Hanefî-Eş'arî Ebû Cafer es-Simnânî ve Kendisine Yönelik İthamlar". *İslam Tetkikleri Dergisi* 13/2 (Eylül 2023), 785-807. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1276337>.
- Kondi, Şaban. *Kur'an'ın Tarihi ve Korunmuşluğu Bâkullâni'nin el-İntisâr li'l-Kur'an Örneği*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Korkmaz, Sıddık. "Sınırları Belirlenemeyen Dinî Bir Oluşum: Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 377-392.
- Koşum, Adnan. "İçtihat Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu". *Usûl* 5/1 (2006), 5-32.
- Kösekoç, Abdulvahap. *Ebû Bekr el-Bâkullâni'nin Metinleşme Süreci Bağlamında Kur'an Savunusu -el-İntisâr Örneği-*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed et-Tilmisânî. *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsi'r-ratîb*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968.
- Özel, Ahmet. "Bâcî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/414-415. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Öztürk, Emre. *Bâkullâni'nin Mu'tezileye Bakışı (Temhîd Kitabı Örneğinde)*. İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Simnânî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *el-Beyân 'an usûli'l-îmân ve'l-keşf 'an temvîhâti ehli't-tuġyân*. thk. Abdülazîz b. Reşîd el-Eyyûb. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 1435/2014.
- Şehristânî, Tâcüddin Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Abdülkadir el-Fâdilî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2006.

- Şen, Muhammed Seyit. “Büveyhiler Dönemi Bağdat’ında Yaşayan Sünnî Bir Âlim ve Diplomat: Bâkıllâni’nin Farklı İnanç Mensuplarıyla Etkileşimi”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 13/1 (2023), 243-261.
- Şeşen, Ramazan. “Peygamber Hz. Muhammed’in Okuma-Yazma Bilip Bilmediğine Dâir Rivâyetler, Bu Konuda Ebû’l-Velid el-Bâci Tarafından Yazılan Risâle”. *XII. Türk Tarih Kongresi*. 2/475-503. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999.
- Thiele, Jan. “IV. Yüzyıl İslâm Kelâmında İrade Hürriyeti Anlayışları: Tarihi Bağlamında Bâkıllâni’nin İnsan Fiilleri Teorisi”. çev. Zeynep Büşra Özdemir – Gülay Parlak Durmuş. *Kader* 9/1 (Haziran 2021), 377-398.
- Türkan, Mustafa. “İctihadda Hata-İsabet Tartışmalarında Gazâlî’nin Görüşlerinin Tahlili”. *International Journal of Science Culture and Sport* 3 (2015), 367-379.
- Yağlı Mavil, Hikmet. *İmam Eş’arî’nin Kelâm Düşüncesi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.
- Yavuz, Abdullah Ömer. “Eş’arîliğin Şam Bölgesinde Yayılma Süreci”. *Bilimname* 45/2 (2021), 523-548. <https://doi.org/10.28949/bilimname.942833>.
- Yavuz, Abdullah Ömer. *Coğrafya ve Mezhep: Horasan’da Eş’arîliğin Tarihsel Gelişimi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Zysow, Aron. “Hanefî Hukuku Kuramında Mu’tezililik ve Mâtüridilik”. çev. Süleyman Aydın. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 2/4 (2009), 147-178.

Extended Summary

Based on the geographically-centred classification, it is known that the course of Ash’arite thought in the west followed a different way than in the east and that Ash’arite thought in the western region had a simpler structure, especially in terms of its relationship with philosophy. In fact, it is said that al-Bâqillâni developed a theology that distanced itself from philosophy in and around the Maghrib. It is argued that after al-Bâqillâni, especially his followers in the west followed in his footsteps. Giving the existence of a hadith-centred environment in the west of the Islamic world in general, it would not be wrong to say that Ash’arism in this region adopted a relatively distant attitude towards philosophy and logic. This situation affected many issues from the Ash’arites’ conception of the Ahl al-Sunna to their approach to other sects. Likewise, it has been said that Ash’arism in the Damascus region developed under the influence of

Ashab al-Hadith and jurists, and took on a different character with the addition of Sufism. The fact that 'al-aqida al-Ash'ariyya', the most superficial form of Ash'arism, was also born in this region clearly shows the orientation of the geography.

It should be noted that in this study, which takes into account the 5th/11th century of western Ash'arism, the line of Abū Bakr al-Bāqillānī (d. 403/1013), Abū Dharr al-Harawī (d. 434/1043), Abū Ja'far al-Simnānī (d. 444/1052) and Abū al-Walīd al-Bājī (d. 474/1081) is preferred and the focus is on the evaluations of these names on sects such as Khawārij, Murji'ah, Jabriyya and Baqriyya. It is known that these names formed a chain/different vein within Ash'arism by determining that they were influenced by each other and revealing this through certain issues such as "the prophet learning to write". However, it is not possible to determine the perception of Abū Dharr al-Harawī and al-Bājī within this tradition/chain regarding the sects in Islamic thought due to the lack of theological works. The evaluations of al-Bāqillānī and al-Simnānī on Mu'tazilite and Shi'ite thought have been discussed in previous studies. Within this framework, studies have been written on al-Bāqillānī's criticism of Shi'ism, his view of the Mu'tazilites, and his criticism of the Mu'tazilites based on al-Simnānī's *al-Bayān 'an usūl al-īmān*. As a result, it can be said that this study aims to reveal the perception of the 5th/11th century western Ash'arism centred on al-Bāqillānī and al-Simnānī regarding sects such as Khawārij, Murji'ah, Jahmiyya/Jabriyya and Baqriyya. It should be noted that the study, which takes into account regional factors, adopts the methods of social historiography by focusing on the effects of geography and time, reads events in the context of time-space, and prefers the principle of in depth study of individuals and their works by focusing on the world of thought of individuals.

Although there are attempts to reveal the existence of different tones within Ash'arism, this study has determined the existence of a line centered on al-Bāqillānī and extending from Baghdad to Andalusia. This school, which is called western Ash'arism, is clearly identified through specific issues such as the Prophet's learning to write and the relationship between teacher and pupil as three generations: 1) al-Bāqillānī, 2) Abū Dharr al-Harawī and al-Simnānī, and 3) al-Bājī. Compared to eastern Ash'arism, which will be placed opposite western Ash'arism, western Ash'arism exhibited a different attitude in many issues such as its perception of Ahl al-Sunna, its approach, and its attitude towards other sects. In addition to a more distant attitude towards philosophy, it is noteworthy that there is an attitude closer to the line of the Ashab al-hadith on some issues such as the attributes of news.

If we exclude Abū Dharr al-Ḥarawī and al-Bāḡī, whose views were not accessible to us, it would not be wrong to say that al-Bāqillānī was in a more intellectual struggle than al-Simnānī. Having noted that there is a broad consensus between the two authors, it must be said that there are some differences depending on the change of time and the way of approach. It can be said that al-Bāqillānī put the Khawārij more on his agenda and included it among the sects he opposed after the Mu'tazila and the Shī'a. Simnānī, on the other hand, paid less attention to the Khawārij than al-Bāqillānī, probably because of their loss of influence in the Islamic world. It should be added that al-Simnānī singled out the Mu'tazila as the sole focus of his opposition. Al-Bāqillānī did not give much space to sects other than the Khawārij, as he was more interested in ideas than in the sects themselves. However, we should not ignore the possibility that both authors dealt with these issues in their works that have not survived to the present day and therefore did not deal with them intensively in the books identified in this article.

Böl ve Yönet Stratejisi Bağlamında Sir Seyyid Ahmed Han'ın Milliyetçilik Tasavvuru*

Sir Sayyid Ahmad Khan Concept of Nationalism in the Context of Divide and Rule Strategy

Salih KALKAN**

Öz

Bu çalışma, çağdaş İslami akımlardan olan Aligarh hareketinin ve Hintli Müslümanlar arasında modernist dini düşüncenin ilk temsilcisi Seyyid Ahmed Han'ın (öl. 1898) siyasi temayüllerini konu edinir. O, sömürge dönemi Hindistan'ında Müslümanlar arasında politik kimliği ile ön plana çıkan bir isimdir. Bu hususa ilişkin gelişen literatürde Seyyid Ahmed Han'ın genellikle, vatansever veya milliyetçi bir kimse olarak tavsif edilmesi dikkat çeker. Fakat onun, gerek ülkesini işgal eden İngilizlerle giderek bütünleşen siyasi çizgisi, gerekse çağdaşı olduğu Hintli Müslümanlar arasında toplumsal aidiyet bağlamında müteammim anlayışa muhalif bir çizgide hareket etmiş olması, onun siyasi anlayışındaki milliyetçi tasavvuru tartışmaya açmaktadır. Bu husustaki tartışmaların odağında hilafet, ümmet gibi dini zemini bulunan kavramlar yer alırken bu

Abstract

This study examines the political leanings of Sayyid Ahmad Khan (d. 1898), the founding figure of the Aligarh Movement, a prominent contemporary Islamic movement and pioneer of modernist religious thought among Indians. Sayyid Ahmad Khan was a prominent figure among Muslims in colonial India, particularly in light of his political identity. In the existing literature on the subject, he is often characterized as a patriot or nationalist. However, his political trajectory, which became increasingly aligned with the British colonial administration in India, and his departure from the prevailing sense of social belonging among Indian Muslims of his time, prompt the question of whether his political ideology can be considered genuinely nationalist. The role of religion in his political thought is evidenced by the prominence of concepts such as the Caliphate and the Ummah in the debates

* "Bu çalışma Erciyes Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından SDK-2022-11775 nolu proje ile desteklenmiştir."

** Dr, Milli Eğitim Bakanlığı, Kayseri, Türkiye / salihkalkan@gmail.com. / <https://orcid.org/0000-0003-4797-3355>

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
20.06.2024	09.12.2024	31.12.2024

DOI 10.18403/emakalat.1502790

noktada siyasi temayüllerinin dini konulardaki görüşleri üzerindeki belirleyiciliğinden bahsedilebilir. Ayrıca onun, Hintli Müslümanları konsolide etmeye çalıştığı politik çizgisinin, tedricen sınırları daralan bir milliyetçilik tasavvuruna dönüştüğü görülür. Aynı süreçte İngilizlerin ise Alt Kıta'da takip ettikleri politikalar, "Böl ve Yönet" (Divide et Impera) stratejisi ile irtibatlandırılmaktadır. Bu bağlamda elinizdeki bu araştırma, Seyyid Ahmed Han ile özdeşleşen milliyetçilik tasavvurunun ve bu tasavvura ilişkin Hintli Müslümanları konsolide etmeye çalıştığı siyasi pozisyonun niteliğini, İngilizlerin Hindistan'da uygulamaya aldıkları Böl ve Yönet stratejisi ile irtibatlı bir şekilde, fikir hadise irtibatı metodolojisi çerçevesinde tartışmaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Seyyid Ahmed Han, Hindistan, Oryantalizm, Sömürgecilik

surrounding his legacy. This suggests that his political inclinations exerted a significant influence on the development of his religious views. Furthermore, the political direction he sought to instill in Indian Muslims appears to have gradually evolved into a nationalist vision with narrower boundaries. This development is also linked to the British colonial policy of "divide and rule" (Divide et Impera) on the subcontinent. In this context, the research aims to explore the nature of the nationalist vision associated with Sayyid Ahmad Khan and the political stance he sought to consolidate among Indian Muslims. This research will be set in the context of the British policy of "divide and rule" in India, using a methodology that links ideas to historical events.

Keywords: History of Islamic Sects, Sayyid Ahmad Khan, India, Orientalism, Colonialism.

Giriş

Hindistan on altıncı yüzyılın başlarından itibaren sömürgecilik bağlamında Batılı güçlerin cazibe merkezi haline geldi. Bu süreçte takip ettikleri stratejik hamlelerle diğer sömürgeci güçleri Alt Kıta'dan uzaklaştırmayı başaran İngilizler, Kraliçenin emriyle 1601 yılında kurulan *Doğu Hindistan Şirketi* (East Indian Company) marifetiyle Alt Kıta'yı tedricen hegemonyası altına aldı. Şirket'in emperyal hedefler bağlamında izlediği ekonomik, sosyal ve siyasal politikaların, Alt Kıta'nın diğer bölgelerine doğru yayılım göstermiş olması, 1857 yılında Sipahi Ayaklanması olarak isimlendirilen İngiltere karşıtı büyük bir halk hareketinin ortaya çıkmasına neden oldu.¹

¹ Söz konusu ayaklanmanın son derece kanlı bir şekilde bastırılmasına müteakiben 1858 yılında İngiltere kraliyeti tarafından yapılan düzenleme ile bir taraftan Müslüman Bâbürlü idaresinin Alt Kıta'daki varlığına resmen son verilirken, öteki taraftan yaşanan katliamlardan dolayı insanların nefretini kazanmış olan Doğu Hindistan Şirketi ortadan kaldırıldı. Bu süreç itibarıyla bizzat kraliyet toprağı sayılan ve *British India - British Raj* gibi terkiplerle betimlenmeye başlayan Hindistan'da sömürgecilik, 1858 - 1947 yılları arasında muhtelif biçimleriyle genişleyerek devam etti. Hindistan'ın sömürgeleştirilmesi ile ilgili tafsilatlı bilgi için bkz. H. H. Dodwell (ed.), *The Cambridge History*

1857 Ayaklanmasının şayet daha organize bir şekilde cereyan etmiş olması durumunda, Alt Kıta'daki İngiliz mevcudiyetini sonlandırabilecek nitelikte olduğunu fark eden İngilizlerin, sömürge şartlarının muhafazası adına bir takım politika değişikliğine gittikleri görülmür. İngilizlerin söz konusu ayaklanmayı takiben uygulamaya aldıkları politikalardan birisinin, Roma İmparatorluğu'ndan tevarüs eden *Böl ve Yönet* (Divide et Impera) stratejisi olduğu düşünülmektedir. Bu düşünceye göre İngiliz sömürge idaresi, Alt Kıta'yı en temelde dini referanslı bir ayrıma tabi tutarak yönetmeyi daha kontrol edilebilir olarak görüyordu.² İngiliz idaresince 1857 Ayaklanmasının baş sorumluları olarak Hintli Müslümanların görülüyor olmasının, *Böl ve Yönet* stratejisinin hedefine daha çok Müslümanların konumlandırılmasına neden olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim tarihsel süreçte Hindistan olarak tarif edilen bölgede yaşayan Hintli Müslümanların, günümüzde üç bağımsız devlet topraklarında hayatlarını idame ettiriyor olmaları, bu durumun göstergesi mahiyetindedir.³

İngiliz idaresinin uyguladığı politikaların yerliler arasında makes bulmasında on dokuzuncu yüzyıl Batılı modern ideolojilerin fonksiyonel bir rol üstlendiği anlaşılmaktadır. Söz gelimi *Böl ve Yönet* stratejisinin vücut bulmasında etkili bir fonksiyon icra eden Batılı ideolojilerden birisinin *ulusalcılık* (Nationalism) akımı olduğu ifade edilebilir. Nitekim mezkûr niteliklerle takdim olunan Seyyid Ahmed Han

Of India (Cambridge: Cambridge University Press, 1929); Pakistan History Boards, *A Short History of Hind-Pakistan*, ed. Mahmud Husain (Karachi: Pakistan Historical Society, 1955), 299 vd.; Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1950); Taylor Meadows, *A Student's Manual of the History of India* (London: Longsmans Green and Co., 1972), 387 vd.; Hatta aynı dönemde sömürgecilik faaliyetleri Çin'e kadar uzanmıştır. Bkz. Dilek Dulkadir, "Dünya Güç Hiyerarşisinde Dönüşüm ve Çin'in Hegemonik Yükselişi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 2/2 (27 Aralık 2020), 82.

² Belkacem Belmekki, "Muslim Separatism in Post-Revolt India: A British Game of Divide et Impera?", *Oriente Moderno* 94/1 (2014), 118; Ayrıca 1857 sonrası Hindular ve Müslümanlar arasında baş gösteren ayrılıkçı düşüncelerin İngilizlerin toplum mühendisliğinin bir ürünü olduğu düşünülmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Ayesha Jalal, *Self And Sovereignty Individual and Community In South Asian Islam Since 1850* (London and Newyork: Routledge Tylor & Francis Group, 2002), 37-42.

³ Alt Kıta'yı bir bütün olarak ele aldığımızda, 1947 yılında Hindistan'dan ayrılan Pakistan'ın, 1971 yılında kurulan Bangladeş'in ve Hindistan'da yaşayan Müslümanların günümüzdeki toplam nüfusları kabaca 600-700 milyon civarındadır. Müslümanlar Alt Kıta'daki yekpare yapılarını muhafaza edebilmiş olsalardı, kuvvetle muhtemeldir ki Hindistan günümüzde dünyanın en kalabalık Müslüman nüfusuna sahip ülkesi olacaktı.

gibi kimselerin, ileride Alt Kıta'nın bölünmesinde başrol oynayan fikirlerle referans oluşturması, ulusalcılık akımı ile *Böl ve Yönet* stratejisi arasında anlamlı bir ilişki olabileceği izlenimi vermektedir.

Ulusalcılık akımının Alt Kıta'da *Böl ve Yönet* stratejisinin hizmetine sunulması, Müslümanlar arasında bir üst kimlik olan ümmet ve buna ilişkin hilafet tartışmalarını gündeme getirdi. Bunun yanında Hindistan'ın heterojen toplumsal yapısı içerisinde dini ve dilsel farklılıkların etnik bir ayrıma tekabül edeceği yeni bir aidiyet tasavvuru marifetiyle Alt Kıta'da müteferrik kimlikler inşa edildi.⁴ Bu siyasi duruma uygun hareket edenlerin temsil ettiği siyasi çizgi, oryantalistler tarafından vatansever, milliyetçi, ulusalcı gibi kavramlarla vasıflandırılmıştır. Böylece mezkûr kavramlarla idealize edilmiş vatandaşlık prototipi, diğer insanların takip etmesi gereken bir standart siyasaya dönüştürülmeye çalışılarak ideolojik bir hüviyette sunuldu. Hintli Müslümanlar arasında vatansever, milliyetçi kimliği ile ön plana çıkarılan ve söz konusu tartışmaların odağında olan isim, çağdaş İslami akımlardan Aligarh hareketinin ilk temsilcisi Seyyid Ahmed Han'dır.

Alt Kıta'da dini düşüncede modernist kimliği ile tanınan Seyyid Ahmed Han, günümüzde Hindistan ve Pakistan Müslümanları için son derece önemli bir politik figür olarak kabul görür. Zira o, Alt Kıta'nın tarihsel sürecinin en önemli siyasi kırılmalarından olan Hindistan-Pakistan bölünmesinin fikri arka planına konumlandırılmaktadır.⁵ Seyyid Ahmed Han, oryantalist ve Müslüman yazarlar tarafından oluşturulan ilgili literatürde genel olarak Hintli Müslümanların kimliklerini muhafaza eden, milliyetçi, ulusalcı bir kimse olarak ön plana çıkarılır.⁶ Fakat onun siyasi düşüncesinde ve faaliyetlerinde

⁴ Söz gelimi İngilizlerin Bengal Bölgesinde açtığı eğitim kurumlarından olan *Ford William Koleji'nin* Bengal diline yönelik yaptığı vurgu neticesinde "Bengalli" olmaya dair bir bilinç geliştiği aktarılır. Detaylı malumat için bkz. Sushil Kumar, *History of Bengali Literature in The Nineteenth Century 1800-1825* (Calcutta: University of Calcutta, 1919), 40-46; Ayrıca 1860'lı yıllardan itibaren Urduca'nın da benzer bir çerçeveye büründüğü aktarılır. Bkz. Nadeem F. Paracha, *The Forgotten Future: Sir Syed and the Birth of Muslim Nationalism in South Asia*, Dawn.com (15 Ağustos 2016).

⁵ Davut Şahbaz, *İki Ulus Teorisi Işığında Pakistan'ın Kuruluşu ve Bir Sorunsal Olarak Keşmir* (Ankara: Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 47.

⁶ Seyyid Ahmed Han'ın siyasi düşüncesinin ve milliyetçiliğinin vurgulandığı çalışmalar için bkz. Hendrik Kraemer, "Islam in India Today", *The Muslim World* 21/2 (1931), 158 vd.; H. K. Sherwani, "The Political Thought of Sir Syed Ahmad Khan", *The Indian Journal of Political Science* 5/4 (1944), 306-328; Ishtiaq Husain Qureshi, *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent, 610-1947: A Brief Historical Analysis* (Mouton & Co., 1962), 236 vd.;

beliren milliyetçilik tasavvurunun, muasırı Hintli Müslümanların bakış açıları ile arasında ciddi bir tenâkuzun bulunması bu noktada dikkat çeker. Nitekim onun milliyetçilik tasavvurunun, Hintli Müslümanların sahip oldukları ümmet üst kimliğinden, sınırları sürekli daralan ve daraldıkça bölünen bir toplumsal aidiyeti ihtiva ettiği görülmür. Bu nedenle onunla özdeşleştirilen milliyetçilik tasavvuru ile ilgili bazı mülahazaların yapılması elzemdir.

Seyyid Ahmed Han'ın siyasi temayüllerine ilişkin tenakuz olan bir diğer husus ise onun üzerinden idealize edilen milliyetçi kimliğin esasında her durumda İngiliz idaresine sadakati temsil eden *Loyalizm*⁷ tarafından tahdit edilmiş bir muhtevaya sahip olmasıdır.⁸ İngiliz idaresi ile siyasi olarak yakın bir çizgiye sahip olmasına rağmen Seyyid Ahmed Han'ın siyasi düşünce ve temayüllerini, İngilizlerin sömürge politikalarından olan *Böl ve Yönet* stratejisi bağlamında tartışma amacına matuf herhangi bir çalışmaya literatürde rastlanılmamıştır.

Bu bağlamda halihazırdaki çalışma, İslam Mezhepleri Tarihi alanında yaygın bir şekilde kullanılan *zaman-mekan bağlamında fikir*

Hafeez Malik, "Sir Sayyid Ahmad Khan's Role in the Development of Muslim Nationalism in the Indo-Pakistan Subcontinent", *Islamic Studies* 5/4 (1966), 385-410; Shan Muhammad, *Sir Syed Ahmad Khan a Political Biography* (Meerut: Meenakshi Prakshan, 1969); Hafeez Malik, "Sir Sayyid Ahmad Khan's Contribution to the Development of Muslim Nationalism in India", *Modern Asian Studies* 4/2 (Mart 1970), 129-147; Paracha, "The Forgotten Future" (15 Ağustos 2016); Sharif Al Mujahid, "Sir Syed Ahmad Khan and Muslim Nationalism in India", *Islamic Studies* 38/1 (1999), 87-101; Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 39-51.

⁷ Loyalizm veya Loyalist kavramlarının ortaya çıkışı, Kuzey Amerika'da 1775-1783 yılları arasında İngiliz sömürmesine karşı gerçekleştirilen bağımsızlık mücadelelerine kadar geri götürülmektedir. Bu süreçte, Amerika'nın bağımsızlık mücadelesine katılan kolonilere karşı İngiliz saflarında mücadele eden yerli kolonileri betimlemek için ilk kez Loyalist kavramının kullanıldığı aktarılır. Detaylı bilgi için bkz. Frederic Gregory Forsyth, *Rise of The United Empire Loyalists; Sketch of American History* (Kingston: Brit. Whig Publishing Company, 1906), 2 vd.; Robert S. Allen, *Loyalist Literature: An Annotated Bibliographic Guide to The Writings on The Loyalists of The American Revolution* (Toronto and Charlottetown: Dundurn Press Limited, 1982), 7 vd. Muhtemelen süreç içerisinde İngiltere'nin sömürgesi altında bulunan diğer coğrafyalarda, İngiliz Kraliyetine sadakatini gösteren kimseleri nitelemek için Loyalist, izledikleri siyaseti tanımlamak için de Loyalizm kavramı yaygın bir kullanıma dönüştü. Nitekim Hindistan bölgesinde sömürge döneminde siyasi temayüllerini İngilizlerle bütünleştiren kimseler için Loyalist kavramı kullanılmıştır.

⁸ Farook Ahmad Dar, "Strategy of Loyalism: A Case Study of Syed Ahmad Khan's Relations with the British", *Journal of Political Studies* 27/1 (2019), 103.

hadise irtibatı metodolojisi çerçevesinde Seyyid Ahmed Han ile ilgili literatüre yansıyan milliyetçi kimliği, araştırma ve yayın etiğine uymak kaydıyla tarihi realite açısından sorgulamaktadır. Aynı zamanda modernist bir dini düşünür olan Seyyid Ahmed Han'ın İngilizlerle bütünleşen siyasi temayülleri ile Hintli Müslümanları konsolide etmeye çalıştığı siyasi çizgisinin, İngilizlerin 1857 sonrası Hindistan'da takip ettikleri *Böl ve Yönet* stratejisi ile irtibatlı bir şekilde kritik edilmesine odaklanmaktadır.

1. Seyyid Ahmed Han ve Milliyetçilik Tasavvuru

On dokuzuncu yüzyıl Batı modernitesinin ürettiği paradigmalardan, oryantalistler eliyle sömürge topraklarına ithal edilmesi neticesinde birçok kavramın muhteviyatının kolonyal dönemde dönüşüme uğradığı sosyal bilimlerin alanında malum olunan bir konudur. Hindistan gibi sömürgeye doğrudan muhatap olmuş coğrafyalarda en çok dikkat çeken dönüşümlerden birisinin milliyetçilik kavramının etrafında geliştiği ifade edilebilir. Hindistan özelinde düşündüğümüzde heterojen toplumsal yapı içerisinde asırlardır var olan dini ve dilsel farklılıkların, bu süreçte etnik bir ayrışmanın enstrümanına dönüşmesi bu durumun göstergelerindedir. Ayrıca sömürge döneminde kendi vatanlarını işgal eden İngilizlere karşı muhalif tavır sergileyenler adeta vatan haini olarak lanse edilirken, sömürge şartlarının toplum nazarında kabul edilmesi gerektiği yönünde siyasi tavır belirtenlerin ise milliyetçi veya vatansever olarak takdim edilmesi söz konusudur.⁹ Şüphesiz ülkesini sevenin Alt Kıta'da teşekkül eden İngiliz yönetimini de sevmesi gibi bir ön kabule dayanan bu yaklaşımın, emperyal hedefler ile paralellik gösteriyor olması, milliyetçilik kavramının mahiyetine oryantalistler tarafından istendik bir yön tayin edildiği izlenimi vermektedir. Milliyetçilik kavramının muhteviyatında cereyan eden bu dönüşümün, Seyyid Ahmed Han'ın siyasi düşünce ve faaliyetlerine olan bir takım yansımalarından bahsedilebilir.

Seyyid Ahmed Han, 1817 yılında Delhi'de aristokrat bir ailede dünyaya geldi. Ailesinin hem Bâbürlü sarayı hem de İngiliz sömürge idaresi ile derin bağlantıları vardı. Onun çocukluk ve gençlik yılları, Alt Kıta'nın diğer bölgelerine nazaran daha müreffeh şartlar altında olan Delhi'de geçti. Seyyid Ahmed Han, babasının vefatının akabinde 1837-8 yılında İngiliz Doğu Hindistan Şirketi¹⁰ mahkemelerinin en

⁹ Kan Kagaya, "Islam as a Modern Social Force", *The Developing Economies* 4/1 (1966), 73.

¹⁰ İngiliz Doğu Hindistan Şirketi (British East Indian Company), günümüzün küreselleşen dünyasında ekonomik açıdan hegemonya kuran çok uluslu şirketlerin öncülerinden kabul edilmektedir. Gamze Mercan vd., "Çok Uluslu Şir-

alt kademelerinden birinde memur olarak çalışmaya başladı. Ailesinin İngiliz idaresi nezdindeki itibarının İngiliz mahkemelerindeki kariyerine olumlu yönde tesir ettiği anlaşılmaktadır. Zira o, kısa sürede Şirket bünyesinde üst düzey görevlere kadar yükseldi ve özellikle 1857 Sipahi Ayaklanması sırasında İngiliz idaresine olan sadakati, İngiliz yetkililer arasındaki şöhretini hatırı sayılır derecede artırdı. Bu süreçten sonra tüm enerjisini, Hintli Müslümanların İngiliz sömürge hükümetini siyaseten benimsemesi için sarf etti.¹¹

Onun İngilizlerle giderek bütünleşen siyasi eğilimi, bir süre sonra zihinsel bir yakınlaşmayı beraberinde getirdi ve 1869-70 yılları arasında yaklaşık on yedi aylık İngiltere ziyareti sonrası, Hintli Müslümanlar arasında câri olan dini düşüncenin modern Batılı paradigmalarda ışığında reforme edilmesi için yoğun bir çabaya girişti. Hayatının neredeyse son otuz yılını İslam düşüncesinin ve Hintli Müslümanların Batılı modern değerlere intisap etmesine vakfeden Seyyid Ahmed Han 1898 yılında vefat etti. O, bânisi olduğu *Mohammedan Anglo-Oriental College* (günümüzde *Aligarh Muslim University*) yerleşkesindeki *Cuma Camii'nin* avlusuna defnedildi.¹²

ketler ve Türkiye: Küresel Asgari Kurumlar Vergisi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 5/Özel Sayı (17 Aralık 2023), 113

Fakat İngiliz Doğu Hindistan Şirketi, kendisine ait mahkemeleri ve ordusunun bulunuyor olması nedeniyle günümüzdeki çok uluslu şirketlerden farklılaşmaktadır. Bunun yanında günümüzdeki şirketlerden farklı olarak kendisine ait oluşturduğu devasa bir ordu, kurduğu mahkemeler ve bürokratik yapılanma ile adeta bir devlet hüviyetinde İngiltere'ye bağlı yarı bağımsız bir yapısı vardır. Bu kimliği sayesinde ülkelerin topraklarını işgal ederek çeşitli antlaşmalar yapma yeterliliğine sahiptir. İngiltere'nin, üzerinde güneş batmayan ülke sıfatını kazanmasında etkili bir konumda olan söz konusu Şirket'in bir dönem dünyanın beşte ikisini kontrol ettiği aktarılır. 1601 yılında kurulan Şirket'in giderek güçlenmesi karşısında önlem almak zorunda kalan İngiltere merkezi hükümeti, 1773 yılından itibaren tarafından çıkarttığı düzenleme yasaları marifetiyle tedricen Şirket'in yetkilerini sınırlandırma yoluna gitti. Nihayetinde Hindistan'da ortaya çıkan 1857 Ayaklanmasına müteakip Şirket tamamen ortadan kaldırıldı. Söz konusu Şirket hakkında detaylı bilgi için bkz Taha İsmet Özel, *İngiliz Doğu Hindistan Şirketi* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2021); Azmi Özcan, “İngiliz Doğu Hindistan Şirketi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000).

¹¹ Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 81.

¹² Seyyid Ahmed Han'ın hayatı hakkında detaylı bilgi için, onunla ilgili yapılan iki biyografik çalışmaya bakılabilir. Gerek Albay Graham gerekse Hüseyin Hâli, Seyyid Ahmed Han'ın yakın dostları ve çalışma arkadaşlarıdır. Graham eserini, Seyyid Ahmed Han henüz hayatta olduğu bir dönemde 1885 yılında, Hâli ise onun vefatının akabinde 1901 yılında yayımlamıştır. Bkz George Farquhar Graham, *The Life and Work of Syed Ahmed Khan, C.S.I.* (Edinburg

Seyyid Ahmed Han'ın temel siyasi hedefine eklenen yeni dini vizyonu kapsamındaki çabalarının, İngiliz idaresi tarafından daima takdirle karşılandığı anlaşılmaktadır. Bu durumun bir göstergesi mahiyetinde İngiliz idaresi tarafından kendisine çeşitli ödüller ve sembolik rütbeler takdim edildi. Bu kapsamda Seyyid Ahmed Han; *Royal Asiatic Society*, *Atheneum Club* gibi oryantlizmin prestijli kurumlarının üyelikleri, *Edinburg Üniversitesi'nden* fahri doktora ve kendisine "Sir" unvanı kazandıran Hint Yıldızı Nişanının çeşitli sembolik rütbeleri ile taltif edilirken ayrıca bir Hintlinin ulaşmasının oldukça zor olduğu makamlar olarak değerlendirilen Yasama Meclisi Üyeliği, Eğitim Komisyonu Üyeliği, Kamu Hizmeti Komisyonu gibi İngiliz sömürge idaresi açısından stratejik kurullara üye olarak seçildi.¹³

Seyyid Ahmed Han, Hintli Müslümanlar arasında, sadece modernist dini düşüncesi ile değil bunun yanında politik kimliği ile de ön plana çıkan bir kimse olarak dikkat çeker. Bu noktada politik tavrının mı dini sahada ortaya koyduğu modernist fikirlere yoksa dini düşüncelerinin mi siyasi temayüllerine tesir ettiği hususunda tartışmalar mevcuttur.¹⁴ Esasında onun modernist dini düşüncesi ile siyasi tavrı arasında hangisinin diğerini etkilediği yönünde yapılacak bir tefrik oldukça zor olsa da, dini zemini bulunan bazı hususlarda düşüncesinin şekillenmesinde siyasi temayüllerinin belirleyici bir unsur olduğu hissedilir. Ayrıca şurası yadsınamaz bir gerçektir ki o, Hindistan-Pakistan bölünmesiyle sonuçlanan sürecin fikri teorisyeni kabul edilebilecek kadar Hindistan'ın modern dönem siyasi tarihinin en önemli politik figürlerinden birisidir. Onun politik kimliğine ilişkin

and London: William Blackwood, 1885); Altâf Husseyin Hâli, *Hayat-i-Javed: A Biographical Account of Sir Sayyid*, çev. K.H Qadiri - David J. Matthews (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delhi, 2009); Seyyid Ahmed Han'ın hayatı ile ilgili modern çalışmalar için bkz. Muhammad, *Sir Syed Ahmad Khan a Political Biography*; K. A. Nizami, *Sayyid Ahmad Khan* (New Delhi: Publications Division, 2002); Ismail AB. Rahman, "Sayyid Ahmad Khan in Historical Perspective", *Islamiyyat: Jurnal Antarabangsa Pengajian Islam; International Journal of Islamic Studies* 10 (1989), 73-95; Onun dini düşüncesini merkeze alan çalışmalar için bkz. Bashir Ahmad Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan* (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1957); Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan a Reinterpretation of Muslim Theology* (New Delhi: Dhawan Printing Works, 1978).

¹³ Seyyid Ahmed Han'a verilen ödül, rütbe ve görevler için bkz. Shafey Kidwai, *Cementing Ethics with Modernism: An Appraisal of Sir Sayyed Ahmed Khan's Writings* (New Delhi: Gyan Publ. House, 2010), 53-64.

¹⁴ Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, 39; Durmuş Bulgur, *1850-1900 Yılları Arası Hind Yarımadasındaki İslami Fikir Akımları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 181.

en dikkat çeken husus ise milliyetçilik kavramı ile özdeşleştirilmiş olmasıdır.

Seyyid Ahmed Han'ın takip ettiği siyasal çizgi ile ilgili dikkat çeken en önemli hususlardan birisi, daha önceden de ifade edildiği üzere, onun siyasi temayüllerinin İngilizler tarafından vatansever, milliyetçi bir çizgi olarak takdim edilmesidir. Fakat onun üzerinden vurgulanan milliyetçilik olgusunun, İslam toplumunun bizatihi yapısında mündemiç olan bir tasavvurdan ziyade on dokuzuncu yüzyıl Batılı ulusçuluk akımı tarafından çerçeveslenen bir algılama biçimi olduğuna dikkat edilmelidir. Zira Seyyid Ahmed Han tarafından yayımlanan *Tehzibü'l-Ahlâk* isimli derginin baş sayfasında yer alan “*vatan sevgisi imandandır*”¹⁵ sözünün, “*kavim (millet) sevgisi imandandır*”¹⁶ şeklinde revize edilmiş olması, onun Batılı paradigmaya refere edilen bu milliyetçilik tasavvuruna işaret eder. Bir başka ifadeyle, Seyyid Ahmed Han'ın kullandığı bu mottoda, milliyetçiliğin *vatan* üzerinden değil de *kavim* üzerinden kurgulanmış olması, onun milliyetçilik tasavvurunda Batılı modern ulusçuluk akımının iz düşümlerinin olduğunu gösterir. Ayrıca derginin baş sayfasında, vatandan ziyade kavim ile irtibatlandırılan ve imana dâhil edilen milliyetçilik algısının, Müslümanların nazarında vatanlarını işgal etmiş olan İngiliz sömürge yönetimini rahatsız etmeyecek bir cümle kurgusuna sahip olduğu izlenimi vermektedir.

Seyyid Ahmed Han'ın milliyetçilik tasavvurunda ortaya çıkan bu durumun, İngilizler tarafından Alt Kıta'da uygulanan *Böl ve Yönet* stratejisi ile doğrudan irtibatlandırılması çok mümkün değildir. Fakat milliyetçilik kavramı etrafında yaşanan kavramsal dönüşümün, hemen hemen birbirini takip eden iki ideolojik aşama üzerinden faaliyet alanına taşınmasının, söz konusu İngiliz stratejisi açısından münbit bir zemin hazırladığı ifade edilebilir. Bunlardan birincisi Seyyid Ahmed Han ile idealize edilen milliyetçilik tasavvurunun, şemsiye bir kavram olarak dünya Müslümanlarını tek bir üst kimlik altında birleştirmeyi amaçlayan ümmet aidiyetinden, Hindistan sınırları ile tahdit edilmiş bir ulusçuluğa doğru dönüşmesidir. İkinci aşama ise daha dar bir çerçeveye sahip olduğu anlaşılan milliyetçilik tasavvuru üzerinden, Alt Kıta sakinleri arasında din ve dil ekseninde gelişen bir

¹⁵ “Vatan sevgisi imandandır” rivayetinin toplum nazarında galatı meşhur kabildinden hadis olarak telakki edildiği, fakat bizzat konunun uzmanları tarafından söz konusu rivayetin uydurma olduğunun belirlendiği aktarılır. Diğer bir yaklaşma göre ise rivayet uydurma olsa da manası sahihtir gibi bir çıkarım yapılmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Kadir Sekmen, “Hadis İlminde ‘Manası Sahihtir’ Denilen Hadisler Üzerine Bir Tasnif Denemesi”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/1 (2022), 286-288.

¹⁶ Hâli, *Hayat-i Javed*, 123.

tefrik yöntemi ile Kuzey-Batı Eyaletleri Müslümanları ile sınırlandırılacak bir ulusal kimlik tesis etme çabasıdır. Bu siyasi düşünce sisteminde, Kuzey-Batı Eyaletlerinde meskûn olan Müslümanların önce dini zeminde Hindulardan, daha sonra dilsel açıdan ülkenin Doğu yakasında bulunan Müslümanlardan tefrik edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim daha geniş bir tarihsel perspektiften bakıldığında; Pakistan Devleti'nin günümüzdeki coğrafi sınırlarının oluşmasında, mezkûr siyasi ideolojinin hatırı sayılır bir etkisinden rahatlıkla bahsedilebilir. Bu noktada belirtilmesi gerekir ki, Seyyid Ahmed Han'ın siyasi düşüncesinde yer alan milliyetçilik tasavvurunun dönüşümüne yönelik yukarıda kurgulanan mezkûr iki aşama; birinin sonlanıp diğerinin başladığı gibi bir süreçten ziyade ideolojik bir eklemlemeye ve Hintli Müslüman toplum özelinde amaçlanan siyasi konsolidasyonunun evrelerine işaret etmektedir.

Alt Kıta özelinde düşündüğümüzde milliyetçilik kavramının kazandığı bu yeni tasavvurun ilk etapta Hintli Müslümanların dindaşlarıyla ortak paydada buluşmasına imkân tanıyan ümmet tasavvuru ile problematik bir ilişki içerisinde olduğu görülür. Haddizatında bu durum Hintli Müslümanlar arasındaki ümmet aidiyetinin İngiliz sömürge idealleri bağlamında bir tehdit unsuru olarak algılanmış olması ile yakından ilişkili olmalıdır. Nitekim Seyyid Ahmed Han'ın bu konudaki temayülleri, milliyetçilik tasavvurundaki bu cihetten dönüşüme paralel bir seyir almaktadır.

2. Ümmet Aidiyetinden Hintli Ulusa İndirgenmiş Milliyetçilik Tasavvuru

Sözlüklerde “yönelmek, kastetmek; öne geçmek, imam olmak” anlamında kullanılan ümmet kavramı, İslam geleneğinde bir Müslüman bireyin aidiyet hissini tatmin edebilecek en geniş kapsamda anlamlı insan çoğunluğuna verilebilecek bir isimdir.¹⁷ Seyyid Ahmed Han'ın yaşadığı dönemde ümmetin günümüz tabiriyle tüzel kişiliğini temsil eden hilafet makamında Osmanlı Devleti bulunuyordu. Her ne kadar ümmet aidiyeti bağlamında Hintli Müslüman toplumunun tamamının aynı değerleri eşit şekilde benimsedikleri yönünde bir iddianın temellendirilmesi güç olsa da genel olarak Hintli Müslümanların hilafet makamına ve Osmanlı padişahlarına yönelik temayüllerinin, İngiliz idaresini rahatsız edecek boyutlarda olduğu anlaşılmaktadır. Zira

¹⁷ Ümmet kavramına ilişkin yaklaşımlar için bkz. Halil İbrahim Bulut, “Ümmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/308-309; Akoğlu, devlet kavramını benzer bir şekilde “*bir toplumun sahip olabileceği en geniş tüzel kişilik*” olarak tanımlar. Bkz. Muharrem Akoğlu, “Hâriciliğin Ortaya Çıkmasında Etkili Olan Sosyo-Kültürel Faktörler”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000), 503

Hintli Müslümanların ümmet aidiyeti bağlamında hilafet makamına ve onu temsil eden otoriteye son derece samimi bir sevgiyle bağlı olduğu çok sayıda araştırmacı tarafından dile getirilen bir husustur.¹⁸

Haddizatında İslam'ın Alt Kıta'ya intikal etmesine müteakiben kurlan siyasi yapıların neredeyse tamamının kendi dönemlerinde ümmetin tüzel kişiliğini temsil eden halifeden, kendi yönetimlerini onaylayıcı bir takım semboller almaları bu bağlılığın göstergelerindendir.¹⁹ Hilafet makamının Osmanlı Devleti tarafından temsil edilmesinden sonra Hintli Müslümanların bu tutumlarında ciddi bir değişimin yaşanmadığı görülür. Bölgede güçlenen Portekiz tehlikesine karşı Osmanlı Devleti'nden yardım istenmiş olması,²⁰ Osmanlı'nın hilafet makamını temsil etmesi ile ilgili bir durum olmalıdır. Bâbürlüler döneminde zaman zaman ilişkilerin zayıfladığına işaret edilse de özellikle Bâbürlülerin gerilemesi ile buna mukabil İngiliz hegemonyasının genişlemesinin, Hintli Müslümanların hilafete, dolayısıyla Osmanlı'ya bağlılıklarını artıran bir unsur olduğu görülür. Özellikle dönemin Hintli Müslümanlarının manevi liderlerinden olan Şah Veliyyullah Dihlevî'nin (öl. 1762) *Tefhîmât-ı İlahiyye* isimli eserinde Osmanlı padişahından *emîrül-mü'minîn* olarak övgüyle bahsetmiş olması, Hintli Müslümanların Osmanlı padişahlarını halife olarak kabul ettiklerine delil olarak aktarılır.²¹ Bunun yanında Bâbürlülerin yıkılmasına müteakip Delhi'de bazı camilerin minberlerinde Osmanlı Halifeleri adına

¹⁸ Gail Minault, *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India* (New York: Columbia University Press, 1982), 5; Syed Tanvir Wasti, "The Political Aspirations of Indian Muslims and the Ottoman Nexus", *Middle Eastern Studies* 42/5 (2006), 709-722; Shamshad Ali, "The Ottoman Caliphate and British Imperialism in India", *Proceedings of the Indian History Congress* 54 (1993), 739-747; Ayrıca Hintli Müslümanların ümmet aidiyeti ve hilafet makamı olan Osmanlı'ya olan bağlılıkları ile ilgili ülkemizde yapılmış iki yetkin çalışma ve detaylı malumat için bkz. Azmi Özcan, *Pan-İslamizm / Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997); Mim Kemal Öke, *Hilafet Hareketleri "Güney Asya Müslümanlarının İstiklâl Davası ve Türk Millî Mücadelesi"* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991).

¹⁹ Ahmed, *Hindistan'da İslam Kültürü*, 13-29; Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1946), 1/217-219; Ahmet Aydın, *Yavana İslam Medeniyetinin Büyük Havzası: Hint* (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 94.

²⁰ Aydın, *Yavana*, 136-137.

²¹ Bölge halkının ümmet aidiyeti bağlamında hilafet makamına ve Osmanlı devletine duydukları müstesna ilgi hakkında detaylı malumat için bkz. Özcan, *Pan-İslamizm / Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, 6-30.

hutbe okunduğu aktarılır. Hatta bu gelişmelerin İngiliz sömürge idaresini rahatsız etmesi üzerine bir yazı kaleme alan Seyyid Ahmed Han, söz konusu makalesinde Delhi'nin bazı camilerinde okunan hutbelerin İngiliz idaresi için bir tehdit olarak algılanmaması gerektiği üzerinde durmaktadır.²²

1857 Ayaklanmasından Müslümanların sorumlu tutulması neticesinde onların sosyal, ekonomik ve siyasal hayattan tecrit edilmelelerinin ve en önemlisi Bâbürlülerin siyasi mevcudiyetlerine İngiliz idaresi tarafından resmen son verilmiş olmasının, Hintli Müslümanların siyasi aidiyetleri bağlamında büyük bir travmaya neden olduğu düşünülebilir.²³ Toplumsal travmanın bir yansıması olarak Hintli Müslümanlar özelinde hilafet makamına bağlılığın İngilizleri tehdit eder bir boyuta geldiği görülür.²⁴ Bu noktada temsil olması açısından II. Abdülhamid Han'ın (öl. 1918) Japonya istikametine gönderdiği Ertuğrul Fırkateyni'nin Güney Asya Müslümanlarınca hilafetin bir nişanesi gibi algılandığı, geminin uğradığı limanlarda halkın toplanarak halife lehine gösteriler yaptığı ve hatta üzerinde namaz kılmak için birbirleriyle yarıştığı aktarılır.²⁵ Hintli Müslümanların Os-

²² Makale için bkz. Seyyid Ahmed Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, ed. Muhammed İsmail Panipati (Lahor: İmtiyaz Ali Tâc, 1962), 1/184-188; Ayrıca bu makamın manevi etkisi ile olsa gerek Hilafetin Türkiye'de kaldırılmasından sonra bile Hintli Müslümanların Türkiye'ye olan muhabbetlerinin devam ettiği ve Lozan'da siyasi olarak İsmet Paşa'nın yanında konumlandıkları ifade edilir. Bkz. Zübeyde Çobanoğlu, "Abdürreşid İbrahim'in 1876 Olaylarına Bakışı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* II/2 (Aralık 2016), 146.

²³ İngiliz sömürge idaresinde görevli olan oryantalist William Wilson Hunter'in (öl. 1900) Bengal Bölgesi'ni baz alarak verdiği istatistiki bilgiler, Müslümanların siyasi tecridini açık bir şekilde göstermektedir. Buna göre; sadece bir asır önce idari yapıyı elinde bulunduran Müslümanların sayısının 1871 yılında bürokratik yapılanmada 23'te 1'e düştüğü aktarılır. Hatta nüfus sayılarından bağımsız olarak bürokraside yer alan Hinduların Müslümanlardan yedi kat daha fazla olduğu aktarılır. Bkz. W.W. Hunter, *The Indian Musalmans* (London: Trübner and Company, 1876), 167; Diğer bir oryantalist Hardy ise on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Müslümanların memurluk görevlerine alınmadığını ifade eder. Bkz. Peter Hardy, *The Muslims of British India* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 36.

²⁴ Ünlü oryantalist Bernard Lewis "Afrika ve Asya'daki Müslüman toprakların çoğunun Avrupa'nın sömürge yönetimi altına girdiği bir dönemde,..., Osmanlı Halifeliği, batılılaşmaya ve Batı'ya karşı olan güçler için bir toplanma noktası sağladı" şeklinde bir ifadeyle bölge Müslümanlarının hâleti ruhiyelerini özetlemektedir. Bkz. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Oxford: Oxford University Press, 1968), 124.

²⁵ Öke, *Hilafet Hareketleri*, 12.

manlı'ya karşı besledikleri sevgiyi göstermesi açısından Seyyid Ahmed Han'ın *Tehzîbü'l-Ahlâk* dergisinde belirli periyotlardaki yayımladığı makalelerden de ayrıca çıkarımda bulunulabilir.

Söz konusu makalelerden birinde Seyyid Ahmed Han, kendisini dini düşüncede modernist (reformcu) bir kimse olarak kabul etmekle birlikte, dini düşüncedeki modernist temayüllerini Osmanlı padişahlarına refere etmektedir. Buna göre Seyyid Ahmed Han, Osmanlı sultanlarından II. Mahmut (öl. 1839), Abdülmecid (öl. 1861) ve Abdülaziz'i (öl. 1876), kendisinden önceki modernistler olarak takdim ederek ismi zikredilen bu sultanların, Müslümanların dini ön yargılarını kırmalarından sitayişle bahseder. Makale boyunca üzerinde durmaya çalıştığı hususlar ise Osmanlı sultanlarının kendi tebaaları içindeki Hristiyanlara hoşgörülü yaklaştıkları ve kendilerine rol model olarak Batı Avrupalıları, özellikle İngilizleri belirlemiş olmalarıdır.²⁶

Seyyid Ahmed Han'ın Osmanlı Sultanlarını İslam coğrafyasındaki ilk modernistler olarak sunmasının ve kendisini de bu uygulamaların bir mirasçısı olarak takdim etmesinin arka planında siyasi bazı hedeflerin de olabileceği akla gelmektedir. Şöyle ki; onun mezkûr makalesini kaleme aldığı dönem İngiltere'den döndüğü 1871-72 yıllarına tekabül etmektedir. Bu dönem aynı zamanda kendisinin siyasi ve dini temayüllerine karşı toplumsal muhalefetin yoğunlaştığı bir süreçtir.²⁷ Hintli Müslümanlar arasında ona karşı menfi tavırlar sergileyen kimselerin büyük çoğunluğunun geleneksel dini düşünce mensubu olması hasebiyle hilafet kurumuna müspet duygular beslediği ifade edilebilir. Bu nedenle olsa gerek Seyyid Ahmed Han dini ve siyasi yaklaşımlarını, Hintli Müslümanlar nazarında mümtaz bir mahalde bulunan Osmanlı padişahlarına refere ederek kendisine karşı gelişen muhalefeti hafifletmeye çalışmış olmalıdır. Fakat bu durum aynı zamanda, Hintli Müslümanların Osmanlı'ya ve onun temsil ettiği hilafet kurumuna besledikleri muhabbetin ve toplum nazarında ümmet aidiyetinin hafife alınmayacak bir ağırlığı olduğuna işaret eder. Nitekim Hintli Müslüman toplumunda Osmanlı'ya ilişkin müteammim tutumun, İngilizlerin Alt Kıta'daki siyasi bekalari açısından zaman zaman problem olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

²⁶ Seyyid Ahmed Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, ed. Muhammed İsmail Panipati (Lahor: Meclis-i-Terakki Edeb, 1991), 7/195-204; J. M. S Baljon, *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan* (Lahore: Orientala Publishers, 1958), 99.

²⁷ Söz gelimi Seyyid Ahmed Han'ın İngiltere'den gönderdiği ve yayımlanan mektuplarında savunduğu modernist düşünceleri nedeniyle İngiltere'ye Hristiyan olmak için gittiği yönünde bir kanaatin Hintli Müslümanlar arasında yaygınlaştığı aktarılır. Bkz. Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan a Reinterpretation of Muslim Theology* (New Delhi: Dhawan Printing Works, 1978), 113, 127.

Buna bağılı olarak şekillenen İngiliz-Osmanlı ilişkilerindeki değişkenliklerin ise Seyyid Ahmed Han'ın, Osmanlı özelinde serdettiği görüşlere yansımalarının olduğu müşahede edilir.

Seyyid Ahmed Han'ın Osmanlı karşısındaki tutumunun seyrine odaklanıldığında, İngiliz-Osmanlı ilişkilerinin mahiyetine paralel olacak şekilde ilerlediği görülür. Söz gelimi İngilizlerin Osmanlı Devleti'ne karşı olumlu politikalar geliştirdiği Kırım Savaşı sonrası Seyyid Ahmed Han, yayınlarında Osmanlı topraklarını ziyaret eden İngiliz oryantalistlerin tecrübelerine yer vererek Osmanlı toplumunun kadınlara karşı müşfik tutumları gibi olumlu olarak değerlendirdiği yönlerinden övgüyle bahseder. Bu dönemdeki yayınlarında, İngilizlerin Osmanlı Devleti'ne destek verdiğine sık sık atıfta bulunarak Hintli Müslümanların İngiliz hükümetine karşı ılımlı tavırlar geliştirmesine çalışmış olması dikkat çeker.²⁸ Fakat İngilizlerin diplomatik olarak Osmanlı Devleti'ne karşı olumsuz siyaset izlediği bir süreçte ise Seyyid Ahmed Han'ın, Osmanlı ile ilgili görüşlerinde ciddi değişiklikler olduğu görülür.

Özellikle yeryüzünde Müslümanların yaşadıkları coğrafyanın hemen hemen her bölgesinde bir takım problemlerin yaşandığı bir süreç olan 1897 yılında gerçekleşen *Dömeke Meydan Muharebesi'nde* Osmanlı Devleti'nin Yunanlılara karşı zafer elde etmesinin, Alt Kıta'da Müslümanları tarafından büyük sevinçle karşılandığı anlaşılmaktadır. Bu durum karşısında bir yazı kaleme alan Seyyid Ahmed Han, Osmanlı'nın muharebeden zaferle ayrıldığı haberlerinin yayılması üzerine Hintli Müslümanların günlerce sokaklarda zafer kutlamaları tertiplediklerini aktarır. O, söz konusu makalesinde Alt Kıta Müslümanlarının, Osmanlı Devleti'nin muvaffakiyetini İslam'ın bir zaferi gibi algılamasına karşı çıkar. Ayrıca bu kutlamaların İngiliz karşısı bir harekete dönüşmesinden endişe duyarak İngiliz hükümetinin Yunanlıları desteklemediklerini, Hindistan'da yaşayan Müslümanların İngiltere'nin tebaası olduklarını unutmamaları gerektiğini ve İngiliz idaresinin rahatsız olabileceği kutlamalardan kaçınılmasını öğütlemektedir.²⁹

Seyyid Ahmed Han yine aynı dönemde kaleme aldığı bir makalesinde *Hilafetin Kureyşliliği* meselesini gündemine taşır. Kendisinin teorik olarak hilafet kurumuna karşı olmadığını fakat tüm hadleri uygulayabilen bir kimsenin o topraklarda halife sayılabileceğini belirtir. Söz konusu makalede; Osmanlı hanedanlarının Kureyş kabilesinden

²⁸ Bu makaleler için bkz. Seyyid Ahmed Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, ed. Muhammed İsmail Panipati (Lahor: İmtiyaz Ali Tâc, 1963), 13/453-463.

²⁹ Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1963, 13/407-413.

olmamalarının haddizatında hilafet makamı için engel bir durum teşkil ettiği belirtilir. Bunun yanında Hindistan'ın, İngiliz yönetiminde olması nedeniyle Sultan II. Abdülhamid'in tahakkümünün dışında kalması da onun halifeliğinin sınırlarının evrensel nitelikte olmayacağına bir delili olarak aktarılır. Seyyid Ahmed Han'ın belirttiğine göre ayrıca Hintli Müslümanlar İngiliz yönetimi altında barış ve huzur içerisinde yaşamaktadırlar. Nihayetinde Seyyid Ahmed Han "*Sultan Abdülhamid'in kraliçe üzerinde bir tahakkümü yoktur. Bir Müslüman olarak padişahın iyiliğine sevinir kötülüğüne üzülürüz fakat bizim halifemiz olamaz. İngiliz yönetimine sadık kalmamız bizim dini bir görevimizdir*"³⁰ diyerek bu husustaki tutumunu net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Onun, yukarıda aktarıldığı üzere, önceki padişahlar mevzu bahis olduğunda onların olumlu yönlerini ortaya koymasına rağmen Sultan II. Abdülhamid Han söz konusu olunca hilafet tartışmasına girişmiş olması, İngiliz-Osmanlı ilişkilerinin seyri ile alakalı bir durum olduğu gibi Sultan'ın ümmet aidiyetini baz alan ittihâd-ı İslâm mefkuresine dayalı siyasetinin, sömürge topraklarında İngiliz idaresi açısından bir tehdit olarak görülmesi ile de ilgili olmalıdır. II. Abdülhamid'in politikalarının Alt Kıta'daki İngiliz idaresi için ciddi bir tehdit olarak algılanmış olması, Hintli Müslümanların hilafet makamına bağlılıklarının diğer bir göstergesi olarak kabul edilebilir.³¹

Seyyid Ahmed Han'ın Osmanlı özelinde takip ettiği bu politikalara daha geniş bir perspektiften bakıldığında onun, Hintli Müslümanları ümmet gibi geniş katılımlı bir mensubiyetten, Alt Kıta sınırlarına indirgenmiş bir aidiyete doğru konsolide etmeyi amaçladığı fark edilir. Hintli Müslümanların milliyetçilik tasavvurunun dönüşümüne yönelik bu girişimin arka planında on dokuzuncu yüzyıl ulusçuluk akımı olduğu gibi İngiliz idaresinin Alt Kıta'daki güvenlik kaygılarının da yönlendirici bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Zira Osmanlı Devleti, ihtişamlı günlerinden uzak olsa bile halen hilafet sancağını uhdesinde taşıması itibarıyla Müslümanların beynelmilel lideri durumundaydı. Özellikle 1857 Sipahi Ayaklanmasından sonra Bâbürlülerin kaldırılmasıyla Alt Kıta'daki iktidarlarını kaybeden ve sonrasında ayaklanmadan sorumlu tutulan Hintli Müslümanların siyasi ve kül-

³⁰ Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, 1962, 1/156-163.

³¹ Hilafet kurumunun manevi otoritesini göstermek isteyen Sultan II. Abdülhamid'in siyasetinin İngilizler tarafından çok ciddi şekilde takip edildiği ve hilafet makamının gücünü İngilizlerin kullanması yönünde Londra'dan talepler iletildiği aktarılır. Bu talepler arasında Londra merkezli İngiltere'nin temsil ettiği bir halifelik makamının kurulmasının gündeme gelmiş olması ise ilginçtir. Detaylı malumat için bkz. Öke, *Hilafet Hareketleri*, 11-13.

türel bir travma yaşadıkları ve bu durumun da onları hilafet kurumuna daha fazla bağladığı iddia edilebilir. Hintli Müslümanlar arasında gelişen bu temayülün, bölgede Müslümanlar üzerinde tahakkümünü artırmak isteyen İngilizler açısından, en ciddi sorunlardan birisi olarak algılanmış olması tabiidir. Bu bağlamda Alt Kıta'da yönetenler ile yönetilenler arasında köprü olma vazifesini siyasi misyonunun merkezine yerleştiren Seyyid Ahmed Han, muhtemelen İngiliz idaresi ile Hintli Müslümanlar arasında gerilime neden olabileceğini düşündüğü için Osmanlı Devleti ile hilafet makamını tefrik ederek Osmanlı'nın Hintli Müslümanların hâmesi olamayacaklarını ispat etmeye çalışmaktadır.

Seyyid Ahmed Han'ın bu aşamada Hintli Müslümanlara sunduğu milli kimlik, Müslüman birliğinden ziyade ulus birliğini yeğleyen bir aidiyet olduğu için bu aşamada ister Hindu ister Müslüman olsun fark etmeksizin tüm Hintliler tek millet olarak kabul edilir.³² Seyyid Ahmed Han bu dönemde Hindistan'ı güzel bir gelin olarak tasvir ettiği bir konuşmasında, Hinduların bu gelinin bir gözü, Müslümanların ise diğer gözü olduğunu, Hindularla Müslümanların ilişkilerinin kötü olması durumunda gelinin şaşı olacağını ve güzelliğinin kaybolacağını metaforik olarak savunur. Hitabının devamında, "*Ey Hindular ve Müslümanlar Hindistan'dan başka ülkede mi yaşıyorsunuz? Aynı toprakta yaşayıp, aynı toprakta yakılıp aynı toprağa gömülüyor musunuz? Hindu ve Müslüman terimlerinin sadece dini terimler olduğunu unutmayın! Hindular, Müslümanlar hatta Hristiyanlar tek bir ülkede yaşadıkları için tek bir milleti oluştururlar*"³³ demektedir. Fakat onun siyasi düşüncesinde ümmet aidiyetinden Hint ulusuna tahdit edilmiş milliyetçilik tasavvurundan bir süre sonra vazgeçerek söz konusu tasavvurun sınırlarının biraz daha daraldığı yeni bir muhteva kazandığı görülür.

3. Hintli Ulustan Hintli Müslümanlığa İndirgenmiş Milliyetçilik Tasavvuru

Seyyid Ahmed Han'ın Alt Kıta sınırlarına indirgenmiş tek millet anlayışı, daha önceden de ifade edildiği üzere, dönüşen milliyetçilik

³² Malik, "Sir Sayyid Ahmad Khan's Contribution", 138-139; Shan Mohammad (ed.), *Writings and Speeches of Sir Syed Ahmad Khan* (Bombay: Nachiketa Publications Limited, 1972), 1-12; Safia Amir, *Muslim Nationhood in India: Perceptions of Seven Eminent Thinkers* (Kanishka Publishers, Distributors, 2000), 1; Jiang Lan, "The Evolution of Sir Syed Ahmad Khan's Political Identity", *Cross-Cultural Communication* 12/7 (2016), 6; Dr. Rashid Waseem, *Sir Syed Ke Mukhalifeen* (Delhi: Matba Aala Press, 2018), 100.

³³ Seyyid Ahmed Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, ed. Muhammed İsmail Panipati (Lahor: Saadat Art Press, 1993), 12/161; Al Mujahid, "Sir Syed Ahmad Khan and Muslim Nationalism in India", 88-89; Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 125.

tasavvurunun ilk aşamasıdır. Bundan sonra Alt Kıta'nın dâhili şartlarının yönlendiricisi olduğu sürecin, Hindu-Müslüman birlikteliği söylemini zayıflattığı ve Alt Kıta Müslümanları için çok daha dar sınırları ihtiva eden bir milliyetçiliğe doğru dönüşüm geçirdiği ifade edilebilir. Onun milliyetçilik tasavvuru özelinde geçirdiği bu dönüşüm genel olarak *Hint Ulusal Kongresi* (Indian National Congress) ile ilişkili bir şekilde ele alınır. Bu noktada Seyyid Ahmed Han'ın *Hint Ulusal Kongresi'ne* karşı takınmış olduğu tavrın, Hintli Müslümanların da takip etmesi için çaba gösterdiği bir ideolojiye dönüştüğü görülür.

Hint Ulusal Kongresi İngiliz sömürge valiliğinin izni ve onayı ile yine bir İngiliz olan Allan Octavian Hume (öl. 1912) liderliğinde 1885 yılında kuruldu. Seyyid Ahmed Han'ın biyografi yazarlarından ve olayların müşahitlerinden olan yakın dostu Eltâf Hüseyin Hâlî (öl. 1915), İngilizlerin Kongre'nin kurulmasına destek vermesinin nedeninin, Hintlilerin sorunlarının böyle bir platformda tartışılarak büyümeden veya bir isyana dönüşmeden çözülmesi olduğunu belirterek Seyyid Ahmed Han'ın da bu süreçte Kongre'nin kuruluşuna destek verdiğini ifade eder.³⁴ Kongre'nin kuruluşundan sonra bu çatı altında neşvünema bulan derneklerin İngiliz sömürge yönetiminin idarî tasarruflarına yönelik eleştirilerini dile getirmesi, İngilizlerin mezkûr siyasi oluşuma tepki göstermesine neden oldu. Süreç içerisinde söz konusu Kongre ve ondan neşet eden derneklerin İngiliz sömürgesine karşı bir oluşum haline geldiği anlaşılmaktadır. Dönemin sömürgeci sorumlu Genel Valisi Lord Dufferin (öl. 1902) başta olmak üzere üst düzey İngiliz yetkililer, bu tarz derneklerin halkı hükümete karşı kıskırttığına ve bunun yaklaşık otuz yıl öncesinde yaşandığı gibi kanlı bir sürece evrilebileceğine dikkat çekerek *Hint Ulusal Kongresi'nin* karşısında bir pozisyon aldılar.³⁵

Seyyid Ahmed Han hemen hemen aynı süreçte kuruluşuna destek verdiği *Hindistan Ulusal Kongresi'nin* karşısında bir pozisyon alarak Hintli Müslümanların bu oluşumdan uzak durması gerektiğini şiddetle savundu. O, katıldığı her platformda Kongre'ye muhalif olduğunu ve Hintli Müslümanların bu siyasi oluşumun içerisinde yer almaması gerektiğini vurguladı. Seyyid Ahmed Han'ın *Kongre'ye* karşı tutumunda zahirdeki sebep, Kongre'nin önerdiği seçim sistemi konusundaki yaklaşımıydı. *Kongre*, meclis üyelerinin ülke çapında yapılacak bir genel seçim ile belirlenmesi gibi bir sistem tarafındayken Seyyid Ahmed Han ise Müslümanların sayısının Hindulara nazaran

³⁴ Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1950, 3/464; Durmuş Bulgur, "Pakistan Bağımsızlık Hareketi'nin Fikri Arka Planı", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2016), 41; Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 214.

³⁵ Hâlî, *Hayat-i-Javed*, 205.

daha az olmasından dolayı ülke sathındaki genel bir seçimin Müslümanlar için siyasi açıdan intihar olacağını, bu nedenle seçimlerin genel yapılmasından ziyade bölgesel olması gerektiğini savunduğu aktarılır.³⁶

Hint Ulusal Kongresi ile ilgili takındığı tavrın, otuz yıldır Hindu-Müslüman birlikteliğine yönelik takip ettiği siyaset ile tenâkuza yol açması, araştırmacılar tarafından şaşkıncı bulunmaktadır. Seçim konusunda ülkesinin demokrasiye henüz hazır olmadığını, seçimlerde eğitilmiş Hinduların eğitimsiz Müslümanlardan daha fazla başarı elde edeceğini ve Müslümanların hizmetçi olarak kalacağını savunarak³⁷ Müslümanların o dönemde İngiliz otoritesine teslim olmaya devam etmesinin en doğrusu olduğuna hükmettiği anlaşılmaktadır.³⁸ Hadizatında onun, Kongre karşısında bir anda tavır değiştirmesinin arka planında zahirdeki seçim sisteminin mi etkili olduğu yoksa İngiliz Hükümeti tarafından tehlikeli bulunan bir hareketin içerisinde bulunmaktan kaçınma refleksinin mi etkili olduğu konusu muğlaktır. Fakat şurası açıktır ki, bu tavır değişikliği aynı zamanda Hindu-Müslüman tek millet kabul edilen milliyetçilik tasavvurunda yaşanan ikinci kırılmaya işaret eder. Onun siyasi düşüncesinde ortaya çıkan bu ciddi dönüşümün arka planındaki oryantalist etkiye de işaret edilebilir.

Şöyle ki; Seyyid Ahmed Han'ın *Hint Ulusal Kongresi* karşısında dönüştürülen siyasi tavrının arka planında onun açtığı kolej olan *Mohammedan Anglo-Oriental College'nin* (MAO) müdürü Theodore Beck'in (öl. 1899) olduğu ifade edilir. Hatta 1884 yılından itibaren Aligarh hareketinin tüm siyasi tavrılarının Beck tarafından yönlendirildiği ve Beck'in Seyyid Ahmed Han'ı bu noktada etkisi altına aldığı iddia edilmektedir. Nizami, bu iddiayı abartılı buluyor olsa da Beck'in Seyyid Ahmed Han'ı kendi çıkarları için kullanmış olabileceğini kabul eder.³⁹

³⁶ Hâli, *Hayat-i Javed*, 203-211.

³⁷ Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 122.

³⁸ Oryantalist bakış açısının en bariz örneklerinden olan *The History of British India* isimli çalışmanın yazarı İngiliz oryantalist ve Şirket görevlisi James Mill'in de (öl. 1836) tıpkı Seyyid Ahmed Han gibi Hindistan için demokrasinin uygun bir yönetim modeli olmadığını düşündüğü aktarılır. Fakat Mill'in, oryantalist bir bakış açısı ile Alt Kıta'nın tarihsel süreçte "despotik" bir şekilde yönetilmiş olmasından yola çıkarak böyle bir kaniya vardığı anlaşılmaktadır. Bkz. Javed Majeed, *Ungoverned Imaginings / James Mill's The History of British India and Orientalism* (Oxford, New York: Oxford University Press, 1992), 30.

³⁹ Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 126-127; Hatta Bulgur'un yaptığı bir aktarımda Seyyid Ahmed Han'ın son dönemlerinde "Kavim Allah'ın, Kolej (MAO) Sir Seyyid'in, hüküm Bay Beck'in" şeklinde bir kullanım olduğunu belirtmiş olması,

Fakat bu noktada Beck'in kişisel çıkarlarından ziyade İngiliz sömürge idaresinin çıkarlarını gözettiğinin belirtilmesinde fayda vardır. Zira Beck'in İngiliz idaresinin emperyal çıkarlarını olumsuz yönde etkileme konusunda en ufak bir şansı olan herkese karşı sert bir tavır takındığı ifade edilmektedir. Buna göre; Beck'in Hintli Müslümanlara yönelik bir konuşmasında serdettiği sözler, onun Hintli Müslümanları siyasi olarak konsolide etmeye çalıştığını açık bir şekilde göstermektedir. Beck'in hitabında, *Hint Ulusal Kongresi'ne* katılma düşüncesinde olan Müslümanları kastederek atalarının isyan ettikleri için mahvolduklarını, Müslümanların halen şüpheli olduğunu, sadakati benimsemelerini, aciz olduklarını, hükümetin silahlarının farkında olmalarını ve hayatlarının halen hükümet yetkililerinin kararlarına bağlı olduklarını unutmamaları gerektiğini vurguladığı aktarılır.⁴⁰

Hint Ulusal Kongresi karşısında takınılan tavrın, Alt Kıta'da dini zeminli bir ayrışmaya gidecek olan sürecin başlatıcısı olarak *İki Millet (Ulus) Teorisi'nin* şekilleneceği bir siyasi zemine kayması söz konusudur. Kongre'ye karşı Theodore Beck'in kurucu üyelerinden birisi olduğu 1888 yılında Seyyid Ahmed Han önderliğinde *Birleşik Hint Vatanseverler Derneği* (United Indian Patriotic Association) kuruldu. 1893 yılında yine bu derneğin bir uzantısı mahiyetinde Beck tarafından aynı siyasi eğilime hizmet edecek bir başka dernek daha kuruldu. Beck'in kurduğu bu derneğin amacının İngiliz sömürge yönetiminin çıkarlarına uygun olacak şekilde, Hindular ile Müslümanların bir araya gelmesini engellemek olduğu belirtilmektedir. Daha geniş bir perspektifle; Seyyid Ahmed Han'ın *Hint Ulusal Kongre'sine* karşı izlediği siyasetin, "*Hint Milliyetçiliğini, (Hintli) Müslüman Milliyetçiliğine tahsis ederek*" kurguladığı *İki Millet Teorisine* dönüştüğü, bu teorinin ise Pakistan bölünmesi ile nihayete erecek bir ideolojiye evrildiği anlaşılmaktadır. Nihayetinde Hintli Müslümanlara tahsis edilen bu ideolojik milliyetçilik anlayışının, Theodore Beck ile şekillendiği yönünde değerlendirmeler söz konusudur.⁴¹ MAO'nun müdürünün Seyyid Ahmed Han'ın ve Aligarh hareketinin siyasi tavırlarında bu derece etki etmiş olması, İngiliz sömürge politikalarının, Müslümanların Alt Kıta'daki siyasi serüvenlerinde günümüze kadar takip edilebilecek etkilerinin olduğu anlamına gelir. Bu bağlamda Seyyid Ahmed Han'ın bânisi olduğu *İki Millet Teorisi* çalışmamız açısından ayrıca önem kazanmaktadır.

Beck'in etkisini göstermektedir. Bulgur, 1850-1900 Yılları Arası Hind Yarımadasındaki İslami Fikir Akımları, 147.

⁴⁰ Belmekki, "Muslim Separatism in Post-Revolt India", 120.

⁴¹ Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, 126; Troll, *Reinterpretation*, 7-10; Shafique Ali Khan, *Two Nation Theory: As a Concept, Strategy, and Ideology* (Karachi: Royal Book Company, 1985), 83-89; Öke, *Hilafet Hareketleri*, 4.

Seyyid Ahmed Han'ın Hindistan'da yaşayan Hindu ve Müslümanlar başta olmak üzere tüm toplumsal yapıları tek bir millet olarak değerlendirdiği yaklaşımından, *İki Millet Teorisi* olarak kavramsallaşan ve Hindu-Müslüman ayrımı zemininde gelişen milliyetçilik tasavvuruna geçmesi, onun siyasi manevralarından birisi olarak görülebilir. Sosyopolitik ve sosyokültürel olarak Alt Kıta'nın bizatihi yapısından kaynaklı birçok nedenin, Hintli Müslümanların Hindulardan farklı olarak kendilerini ortak bir kimlik etrafında tanımlamalarına neden olduğu ifade edilmektedir.⁴² Fakat çalışmamızın bize çizdiği sınırlara riayet etmeye çalışarak *İki Millet Teorisini* Seyyid Ahmed Han'ın takip ettiği siyaset bağlamında tartışmak durumundayız.

Hindistan-Pakistan bölünmesinin arka planındaki ideoloji olarak değerlendirilen *İki Millet Teorisi*'nin Seyyid Ahmed Han ile sistematik bir hüviyete büründüğü daha sonrasında Aligarh hareketi mensuplarınınca bu ideolojinin devam ettirildiği aktarılır.⁴³ Seyyid Ahmed Han tarafından geliştirilen bu teorinin arka planında Hindular ile Müslümanların dini farklılıklarının olduğu kabul edilse⁴⁴ bile iki toplumun bir daha birleşmeyecek şekilde tefrik edilmesini açıklamak için dini nedenlerden başka diğer argümanlara ihtiyacımız olmalıdır. Zira asırlar boyu birlikte yaşamayı başarabilmiş toplumsal yapının İngilizlerin hâkim olduğu dönemde, hızlı bir şekilde farklı alt gruplarda yeni kimlikler kazanmış olması, çalışmamız bağlamında dikkate değer bir dönüşüm olarak değerlendirilebilir. Her şeyden önce her iki toplumun on dokuzuncu yüzyıl ulusçuluk akımına maruz kalması esasında aralarındaki farklılaşmanın ana nedenlerinden birisi gibi durmaktadır. Bunun yanında her iki toplumun kimliklerinin birbirinden tefrik edilmesi için dilsel ve dini farkların aktif siyasette araçsallaştırılması dikkat çeker.

Buna göre İngilizler, sömürge politikaları kapsamında Alt Kıta'da yaşayan insanları Hindu ve Müslüman temelinde bölerek onların siyasal ve sosyal haklarının tasarrufunu bu ayrıma göre yaptı. Böylece Hindistan'da siyasi arka planı olan dini temelli bir farklılaşma üretilmiş oldu.⁴⁵ Bunun yanında Hindu dinine mensup olanların Hintçe dilini konuşmaları, Müslümanların ise Urduca'yı kullanıyor olmaları kültürel bir farktan ziyade bu dönemde siyasi bir ayrıma dönüştü. Özellikle Urduca'nın 1835 yılından itibaren devlet kademelerinden

⁴² *İki Millet Teorisinin* Alt Kıta'nın içsel dinamiklerinden kaynaklı olarak geliştiğine dair nedenler için bkz. Şahbaz, *İki Ulus Teorisi Işığında Pakistan'ın Kuruluşu*, 45-47.

⁴³ Şahbaz, *İki Ulus Teorisi Işığında Pakistan'ın Kuruluşu*, 47-53.

⁴⁴ Şahbaz, *İki Ulus Teorisi Işığında Pakistan'ın Kuruluşu*, 45-46.

⁴⁵ Türkkaya Ataöv, *Keşmir, Hindistan ve Komşuları: Öykü, Terör, Barış*, çev. Funda Keskin Ata - Elif Ağaoğlu (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 39-40.

kaldırılması, sosyal alanlarda Urduca'nın yerine Hintçenin ikame edilerek Müslümanların kültürlerinden koparılacağına dair inancın yaygınlaşması, Hintçeyi Hindistan'ın milli diline dönüştürme çabaları gibi faktörler dilsel farklılığın, dil sorunu olmaktan öte siyasi bölünmenin bir unsuru haline getirildiğini gösterir. Esasında asırlardır hâlihazırda var olan bu farklılığın, siyasi bir ayrışmanın aracına dönüşmesinde İngiliz siyasetinin etkisine değinen oryantalist Garcin de Tassy'nin (öl. 1878) bir konuşmasında, İngiliz hükümetinin Urduca karşısında Hintçe hareketini himaye ettiğini ve Alt Kıta'da nüfusun çoğunluğunun Hindu olmasından dolayı onların desteğinin alınmasının İngilizlerin emperyal hedefleri bağlamında daha iyi bir politika olacağını ifade ettiği aktarılır.⁴⁶

Bu bilgiler bize dilsel ve dini farklılıkların İngilizler tarafından geliştirilen politikaların bir uzantısı olarak siyasal bölünmeye zemin hazırladığı izlenimi vermektedir. Müslümanlardan ve Hindulardan İngilizler ile yakın ilişkisi olan kimselerin ve hareketlerin bu ayrımın içerisinde aktif rol almış olması bu kanıyı güçlendirmektedir. Örneğin dini olarak Hinduizm'in Batılı paradigmlar ışığında modernize edilmesi yönünde öncü bir hareket olan Brahma Samaj⁴⁷ hareketinin bu dönemde Hindu milliyetçiliğinin propagandasını yapan bir aygıtla döndüğüne işaret edilir.⁴⁸ Mezkûr hareketin Müslümanlar arasında benzer bir yapılanması olarak değerlendirilebilecek nitelikte olan Ali-garh hareketinin kurucu lideri Seyyid Ahmed Han'ın bu bağlamda hem *İki Millet Teorisinin* kuramsal anlamda bânisi olması hem de Ur-

⁴⁶ Şahbaz, *İki Ulus Teorisi Işığında Pakistan'ın Kuruluşu*, 49; Bulgur, "Pakistan Bağımsızlık Hareketi'nin Fikri Arka Planı", 40-41; Belmekki, "Muslim Separatism in Post-Revolt India", 119.

⁴⁷ İngilizlerin Bengal Bölgesi'ni kontrol etmesinden sonra bölgede istihdam edilen oryantalistler marifetiyle uygulamaya alınan kültür emperyalizminin bölgede özellikle Hindular arasında makes bulduğu ve Hinduizm'in Batılı modern paradigmlar ışığında reforme edilme çabasına "*Bengal Rönesansı*" isimlendirmesinin yapıldığı aktarılır. *Bengal Rönesansı* olarak isimlendirilen süreçte çok sayıda modernist Hindu rol alarak ortaya *Brahma Samaj* gibi hareketler çıktı. Ram Mohan Roy önderliğinde kurulan bu hareket daha sonradan farklı fraksiyonlarla Hindular arasında yayıldı. Söz konusu hareketlerin İngiliz sömürgeciliğinin bölgede tutunmasına zemin oluşturduğu düşünülmektedir. Detaylı malumat için bkz. David Kopf, *The Brahma Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind* (Princeton University Press, 1979); David Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization, 1773-1835* (Calcutta: K. L. Mukhopadhyay, 1969); David Kopf, "Oryantalizm ve Hindistan'ın Okumuş Elit Sınıfı", çev. İbrahim Kalın, *Sömürgecilik ve Eğitim* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 35-57.

⁴⁸ Bulgur, "Pakistan Bağımsızlık Hareketi'nin Fikri Arka Planı", 39-40.

ducanın en güçlü savunucularından ve Urdu diline ait nesir yazı türünün ilk uygulayıcıları arasında sayılmasının⁴⁹ tesadüfi olmadığı ifade edilebilir. Sonuç itibarıyla çağdaş İslami akımlardan Seyyid Ahmed Han'ın öncülüğünü yaptığı Aligarh hareketi mensupları *İki Millet Teorisi* marifetiyle Urduca konuşan Hintli Müslümanları din ve dil merkezli bir milliyetçilik tasavvuruna doğru konsolide etmeye gayret ettiler. Bu siyasi ideolojinin halk arasında ne kadar yaygınlaştığı ayrı bir konu olmakla birlikte, İngiliz idaresi tarafından desteklenmesi neticesinde Pakistan-Hindistan bölünmesine teorik bir zemin hazırladığı görülür.

Sonuç

Çağdaş İslami akımlardan biri olan Aligarh hareketinin ilk temsilcisi Seyyid Ahmed Han'ın yaşadığı dönem Alt Kıta'nın tedricen İngiliz hegemonyası altına girdiği bir sürece tekabül etmektedir. Şüphesiz bölgede yaşanan sömürgecilik tecrübesine ilişkin gelişen sosyopolitik dönüşüm karşısında, toplumsal bazı siyasi kırılmaların yaşanması tabiidir. En genel çerçevede siyasal ve kültürel zeminde direniş veya uzlaş kimlikleri ile ifade edilebilecek bu toplumsal reaksiyonlar içerisinde Seyyid Ahmed Han, İngiliz sömürge idaresi ile uzlaşılması gerektiğini savunan kimseler arasında ön plana çıktı. Ona göre İngiliz idaresi altında Hintli Müslümanların hayatta kalabilmelerinin yegâne yolu bu uzlaş kültürünün yaygınlaşmasından geçiyordu. Özellikle 1857 sonrası belirginleşen siyasi temayülleri edindiği bu amaç doğrultusunda şekillendi. Onun siyasi çizgisi, yaşadığı dönemde Hindistan'ı idare eden İngiliz yetkililerce milliyetçi, vatansever bir kimse olarak ön plana çıkarılmıştır. Bu yaklaşımın tesiri altında gelişen literatüre göre Seyyid Ahmed Han'ın siyasi çizgisi, sömürge döneminde Hintli Müslümanların kimliklerini muhafaza eden bir kimlikle karakterize edilmektedir.

Onun İngiliz idaresi ile bütünleşen siyasi çizgisine diğer bir cihetten yaklaşıldığında ise İngiliz sömürgeciliğinin bölgede uyguladığı Böl ve Yönet stratejisine zemin hazırlayan bir muhtevaya sahip olduğu gözden kaçmamaktadır. Bu siyasi tavırları nedeniyle olsa gerek o, bazı muhalifleri tarafından İngiliz ajanlığı ile suçlanmıştır. Seyyid Ahmed Han'ın İngiliz ajani olduğuna ilişkin böyle bir iddiayı destekleyecek sarıh delillerin tarafımızca tespit edilemediğini rahatlıkla belirtebiliriz. Bu durumda Seyyid Ahmed Han'ın siyasi düşüncesine ilişkin yaşanan dönüşümleri dönemin şartları ile irtibatlı olarak ele almak

⁴⁹ Seyyid Ahmed Han ve Aligarh akımının önde gelen isimlerinin Urdu dilinin gelişimine yönelik katkı ve çabaları için bkz. Bulgur, *1850-1900 Yılları Arası Hind Yarımadasındaki İslami Fikir Akımları*, 156-165.

daha makul durmaktadır. Nitekim Hintli Müslümanların İngilizler tarafından ağır bir tecride maruz kaldığı, sömürge politikalarının yoğun bir şekilde uygulandığı bu kaotik dönemde onun göstermiş olduğu siyasi refleksin, İngiliz sömürgeciliği açısından nasıl bir fonksiyon icra ettiğini analiz edecek imkânlardan yoksun olduğu savunulabilir. Bundan dolayı onun siyasi çizgisine ve milliyetçi kimliğine ilişkin her iki yaklaşımı paranteze alarak döneme ilişkin aktarımlar üzerinden fikir-hadise irtibatı çerçevesinde konunun tartışılması daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Seyyid Ahmed Han'ın çerçevesini çizmeye çalıştığımız siyasi temayülüne ve bu siyasete ilişkin anlam kazanan milliyetçilik tasavvurunun geçirdiği aşamalara dikkat edildiğinde on dokuzuncu yüzyıl Batılı ulusçuluk akımının etkisiyle tedricen sınırları daralan bir milliyetçilik anlayışının inşa edilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. En başta Hintli bir Müslümanın aidiyeti beynelmilel Müslüman toplum olarak ümmet kavramında anlam kazanırken daha sonra bu alan coğrafi olarak daraltılarak Alt Kıta sınırlarında yaşayan tüm dini grupları kapsayacak bir sahaya, bir başka ifadeyle İngilizlerin yönetimi altında olan bir sınıra indirildi. Yani bir bakıma Hintli bir Müslümanın zihninde önceleri hilafet makamı ile tahdit olunan milliyetçilik tasavvuru, mezkûr sınırlarından koparılarak bu düşünce marifetiyle Alt Kıta'da İngiliz hegemonyasının nüfuz alanına tahsis edilmiş oldu. Bu aşamada Hindistan'da teşekkül eden İngiliz sömürge idaresinin coğrafi sınırları ile milliyetçilik kavramının anlam kazandığı sınırların eşitlenmesi, aynı zamanda İngiliz idaresi hizmetinde görev alan yerlilerin vatanperver veya milliyetçi bir kimlik kazanmasına zemin hazırlamış oldu.

Süreç içerisinde Alt Kıta'da teşekkül etmesi muhtemel bir Hindu-Müslüman birlikteliğini, kendi emperyal hedefleri bağlamında beka sorunu olarak değerlendiren İngilizlerin bu süreçten sonra *Böl ve Yönet* stratejisini yoğun bir şekilde uygulamaya aldığı görülür. Din ve dil üzerinden yürütülen çalışmalara oryantalistler ve bir grup yerli birlikte katıldı. Böyle bir atmosfer altında Hindularla Müslümanların *İki Millet Teorisi* bağlamında Alt Kıta sınırlarında bölünmesi, Seyyid Ahmed Han'ın siyasi düşüncesinde milliyetçilik tasavvurunun tezahür ettiği alanı biraz daha daraltmış oldu. Nihayetinde Ümmetten başlayıp Alt Kıta'nın sadece bir bölümünde yaşayan Müslümanları kapsayan ve tedricen daralan milliyetçilik anlayışının, İngilizlerin 1857 sonrası Hindistan'da uygulamaya aldıkları *Böl ve Yönet* (Divide et Impera) siyasetine paralel bir seyir aldığı görülür. Seyyid Ahmed Han'ın siyasi vizyonunun Hintli toplum nazarında yaşadığı dönemde ne derece makes bulduğu tartışmalı bir konudur. Fakat tarihsel süreçte Hindistan'ın bölünmüş olması ve Hindistan-Pakistan ayrılmasının kurucu ideologları arasında Seyyid Ahmed Han'ın ismine yer

veriliyor olması, onun takip ettiği siyasetin farklı yönleriyle irdelenmesini gerekli kılmaktadır.

Araştırmamız Pakistan'ın teşekkül etmesinin arka planında tek başına İngilizlerin sömürge politikalarının etkisi ile Müslüman ve Hinduların siyasi eylemlerinin olduğu gibi bir iddiayı savunmamaktadır. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere, *İki Millet Teorisi* ve devamında gerçekleşen Pakistan bölünmesinin dâhili ve harici nedenleri ile birlikte incelenmesi gereken sosyal, siyasal bir olgu olduğunu belirtmekle beraber, çalışmamızın sınırları bağlamında Seyyid Ahmed Han özelinde *İki Millet Teorisinin* oluşumunda İngiliz sömürge politikalarının da katkısının göz ardı edilmemesi gerektiği kanaatini taşıyoruz. Ayrıca dilsel farklıların etnik bir ayrılığa tekabül etmesi bağlamında, Urduca ve Bengalce üzerinden gerçekleştirilen ve coğrafi olarak kabaca Batı Hindistan ile Doğu Hindistan Müslümanlarını birbirinden farklılaştıran bu anlayışın, ürettiği diğer politikalarla birlikte, sonraki dönemde ortaya çıkan Pakistan-Bangladeş bölünmesine olan muhtemel etkisi ise araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

Kaynakça

- Ahmed, Aziz. *Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Akoğlu, Muharrem. "Hâriciliğin Ortaya Çıkmasında Etkili Olan Sosyo-Kültürel Faktörler". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000), 503-522.
- Al Mujahid, Sharif. "Sir Syed Ahmad Khan and Muslim Nationalism in India". *İslamic Studies* 38/1 (1999), 87-101.
- Ali, Shamshad. "The Ottoman Caliphate and British Imperialism in India". *Proceedings of the Indian History Congress* 54 (1993), 739-747.
- Allen, Robert S. *Loyalist Literature: An Annotated Bibliographic Guide to The Writings on The Loyalists of The American Revolution*. Toronto and Charlottetown: Dundurn Press Limited, 1982.
- Amir, Safia. *Muslim Nationhood in India: Perceptions of Seven Eminent Thinkers*. Kanishka Publishers, Distributors, 2000.
- Ataöv, Türkkaya. *Keşmir, Hindistan ve Komşuları: Öykü, Terör, Barış*. çev. Funda Keskin Ata - Elif Ağaoğlu. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Aydın, Ahmet. *Yavana İslam Medeniyetinin Büyük Havzası: Hint*. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.
- Baljon, J. M. S. *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*. Lahore: Orientala Publishers, 2. Baskı., 1958.
- Bayur, Yusuf Hikmet. *Hindistan Tarihi*. 4 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1946.

- Bayur, Yusuf Hikmet. *Hindistan Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1950.
- Belmekki, Belkacem. "Muslim Separatism in Post-Revolt India: A British Game of Divide et Impera?" *Oriente Moderno* 94/1 (2014), 113-124.
- Bernard Lewis. *The Emergence of Modern Turkey*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- Bulgur, Durmuş. *1850-1900 Yılları Arası Hind Yarımadasındaki İslami Fikir Akımları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Bulgur, Durmuş. "Pakistan Bağımsızlık Hareketi'nin Fikri Arka Planı". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2016), 33-43.
- Bulut, Halil İbrahim. "Ümmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/308-309. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çobanoğlu, Zübeyde. "Abdürreşid İbrahim'in 1876 Olaylarına Bakışı". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* II/2 (Aralık 2016), 139-148.
- Dar, Bashir Ahmad. *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*. Lahore: Institute of Islamic Culture, First Edition., 1957.
- Dar, Farook Ahmad. "Strategy of Loyalism: A Case Study of Syed Ahmad Khan's Relations with the British". *Journal of Political Studies* 27/1 (2019), 91-105.
- Dodwell, H. H. (ed.). *The Cambridge History Of India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1929.
- Dulkadir, Dilek. "Dünya Güç Hiyerarşisinde Dönüşüm ve Çin'in Hegemonik Yükselişi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (27 Aralık 2020), 78-94.
- Düzgün, Şaban Ali. *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Forsyth, Frederic Gregory. *Rise of The United Empire Loyalists; Sketch of American History*. Kingston: Brit. Whig Publishing Company, 1906.
- Graham, George Farquhar. *The Life and Work of Syed Ahmed Khan, C.S.I.* Edinburg and London: William Blackwood, First Edition., 1885.
- Hâli, Altâf Husseyin. *Hayat-i-Javed: A Biographical Account of Sir Sayyid*. çev. K.H Qadiri - David J. Matthews. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delhi, 2009.
- Han, Seyyid Ahmed. *Maqâlât-ı Sir Seyyid*. ed. Muhammed İsmail Panipati. 16 Cilt. Lahor: İmtiyaz Ali Tâc, 1962.

- Han, Seyyid Ahmed. *Maqâlât-ı Sir Seyyid*. ed. Muhammed İsmail Panipati. 16 Cilt. Lahor: İmtiyaz Ali Tâc, 1963.
- Han, Seyyid Ahmed. *Maqâlât-ı Sir Seyyid*. ed. Muhammed İsmail Panipati. 16 Cilt. Lahor: Meclis-i-Terakkî Edeb, 1991.
- Han, Seyyid Ahmed. *Maqâlât-ı Sir Seyyid*. ed. Muhammed İsmail Panipati. 16 Cilt. Lahor: Saadat Art Press, 1993.
- Hardy, Peter. *The Muslims of British India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Hunter, W.W. *The Indian Musalmans*. London: Trübner and Company, Third edition., 1876.
- Jalal, Ayesha. *Self And Sovereignty Individual and Community In South Asian Islam Since 1850*. London and Newyork: Routledge Tylor & Francis Group, 2002.
- Kagaya, Kan. "Islam as a Modern Social Force". *The Developing Economies* 4/1 (1966), 70-89.
- Khan, Shafique Ali. *Two Nation Theory: As a Concept, Strategy, and Ideology*. Karachi: Royal Book Company, 1985.
- Kidwai, Shafey. *Cementing Ethics with Modernism: An Appraisal of Sir Sayyed Ahmed Khan's Writings*. New Delhi: Gyan Publ. House, 2010.
- Kopf, David. *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization, 1773-1835*. Calcutta: K. L. Mukhopadhyay, 1969.
- Kopf, David. "Oryantalizm ve Hindistan'ın Okumuş Elit Sınıfı". çev. İbrahim Kalın. *Sömürgecilik ve Eğitim*. 35-57. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Kopf, David. *The Brahma Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*. Princeton University Press, 1979.
- Kraemer, Hendrik. "Islam in India Today". *The Muslim World* 21/2 (1931), 151-176.
- Kumar, Sushil. *History of Bengali Literature in The Nineteenth Century 1800-1825*. Calcutta: University of Calcutta, 1919.
- Lan, Jiang. "The Evolution of Sir Syed Ahmad Khan's Political Identity". *Cross-Cultural Communication* 12/7 (2016).
- Majeed, Javed. *Ungoverned Imaginings / James Mill's The History of British India and Orientalism*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1992.
- Malik, Hafeez. "Sir Sayyid Ahmad Khan's Contribution to the Development of Muslim Nationalism in India". *Modern Asian Studies* 4/2 (Mart 1970), 129-147.
<https://doi.org/10.1017/S0026749X00005096>

- Malik, Hafeez. "Sir Sayyid Ahmad Khan's Role in the Development of Muslim Nationalism in the Indo-Pakistan Subcontinent". *Islamic Studies* 5/4 (1966), 385-410.
- Meadows, Taylor. *A Student's Manual of the History of India*. London: Longsmans Green and Co., 1972.
- Mercan, Gamze vd. "Çok Uluslu Şirketler ve Türkiye: Küresel Asgari Kurumlar Vergisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 5/Özel Sayı (17 Aralık 2023), 106-130.
- Minault, Gail. *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India*. New York: Columbia University Press, 1982.
- Mohammad, Shan (ed.). *Writings and Speeches of Sir Syed Ahmad Khan*. Bombay: Nachiketa Publications Limited, 1972.
- Muhammad, Shan. *Sir Syed Ahmad Khan a Political Biography*. Meerut: Meenakshi Prakshan, 1969.
- Nizami, K. A. *Sayyid Ahmad Khan*. New Delhi: Publications Division, 3. baskı., 2002.
- Öke, Mim Kemal. *Hilafet Hareketleri "Güney Asya Müslümanlarının İstiklâl Davası ve Türk Millî Mücadelesi"*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Özcan, Azmi. "İngiliz Doğu Hindistan Şirketi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/194-195. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Özcan, Azmi. *Pan-İslamizm / Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İkinci Baskı., 1997.
- Özel, Taha İsmet. *İngiliz Doğu Hindistan Şirketi*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2021.
- Pakistan History Boards. *A Short History of Hind-Pakistan*. ed. Mahmud Husain. Karachi: Pakistan Historical Society, 1955.
- Paracha, Nadeem F. "The Forgotten Future: Sir Syed and the Birth of Muslim Nationalism in South Asia". *Dawn.com*. 15 Ağustos 2016. <http://www.dawn.com/news/1277341>
- Qureshi, Ishtiaq Husain. *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent, 610-1947: A Brief Historical Analysis*. Mouton & Co., 1962.
- Rahman, Ismail AB. "Sayyid Ahmad Khan in Historical Perspective". *Islamiyyat: Jurnal Antarabangsa Pengajian Islam; International Journal of Islamic Studies* 10 (1989), 73-95.
- Sekmen, Kadir. "Hadis İlminde 'Manası Sahihtir' Denilen Hadisler Üzerine Bir Tasnif Denemesi". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/1 (2022), 277-320.

- Sherwani, H. K. "The Political Thought of Sir Syed Ahmad Khan". *The Indian Journal of Political Science* 5/4 (1944), 306-328.
- Şahbaz, Davut. *İki Ulus Teorisi Işığında Pakistan'ın Kuruluşu ve Bir Sorunsal Olarak Keşmir*. Ankara: Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Troll, Christian W. *Sayyid Ahmad Khan a Reinterpretation of Muslim Theology*. New Delhi: Dhawan Printing Works, 1978.
- Waseem, Dr. Rashid. *Sir Syed Ke Mukhalifeen*. Delhi: Matba Aala Press, 2018.
- Wasti, Syed Tanvir. "The Political Aspirations of Indian Muslims and the Ottoman Nexus". *Middle Eastern Studies* 42/5 (2006), 709-722.

Extended Summary

India, home to ancient cultural traditions, has been ruled by numerous political organisations throughout history. Two important breaks can be mentioned in the historical process of the Sub-continent. The first of these is the process that started with the Muslim settlement established in the Sindh Region in the early eighth century. From this period onwards, Islam was carried into the interior of the Sub-continent by Turkish-Islamic raids. The Turkish-Islamic campaigns that started with the Gaznavids in the last years of the tenth century turned into Turkish-Islamic domination with the Turkish Sultanate of Delhi (1206-1526) and the Baburids (1526-1858). The traces left by this process, which lasted for more than eight centuries, on the intangible and tangible heritage of India are still standing today.

The second important break in the political history of India was the Western European invasions in the region from the early sixteenth century onwards. Following Vasco de Gama's departure from Lisbon Harbour in 1498 and his arrival at Calicut Harbour on the southwestern coast of the Sub-continent, colonial activities began under the leadership of the Portuguese. The fact that the Portuguese earned a considerable income from spice products caused other European powers to focus their attention on the region. The Dutch, British and French joined the commercial activities, which expanded with textile products and opium trade, and the colonial race that would continue for many years in the region began. The British, who eliminated other colonial powers through the British East India Company they established, remained as the only colonial political structure in India. The British militarily took control of the Bengal

region in 1757 as a result of their defeat of the Babureans at the Battle of Plassey. From this date onwards, the British expanded their hegemony step by step towards the interior of the Sub-continent. In this process, which continued for nearly a century, a tension emerged among the inhabitants of the region against the military, political and economic expansion of British hegemony in the Sub-continent. As a result, the Sepoy Mutiny of 1857 emerged as a great popular movement in which all segments of society participated throughout India. The British suppressed the revolt in a bloody manner and ended the official existence of the Muslim Baburid administration, which they had previously weakened. From this date onwards, until India's independence in 1947, the Sub-continent was recognised as the territory of the British Queen and called "British India or British Raj".

The 1857 Sepoy Mutiny, though bloodily suppressed, was seen as a major uprising that could end the British presence in the Sub-continent. Because if Hindus and Muslims had been able to act together, the British would not have been able to resist. After this period, various strategies were developed in order for the British colony to remain in the region. It is thought that one of the strategies employed by the British was the Divide and Rule (Divide et Impera) strategy, an old Roman motto. It is seen that the nationalism movement, which was carried to the Sub-continent in the nineteenth century, also had an impact on the spread of this strategy. As a matter of fact, the pre-existing differences in the heterogeneous social structure turned into a social segregation with the influence of the nationalist movement. It is observed that these policies of the British were reciprocated by a group of natives. In this period, those who had a similar political line with the political objectives of the British were labelled as nationalists and patriots and were brought to the forefront in the society. After 1857, the politically prominent figure among Indian Muslims was Sayyid Ahmad Khan (d. 1898).

Sayyid Ahmad Khan was born into an aristocratic family in Delhi in 1817. It is reported that his mother's family in particular had deep connections with both the Baburid dynasty and the British colonial administration. In 1837-8, with the influence of his family connections, he started working as a clerk in the courts of the British East India Company. In his company career, he was promoted first as a trainee judge and then as a judge. During the 1857 Sepoy Rebellion, he remained loyal to the British administration and stood against the rebels. It is known that he was always appreciated by the British administration for this attitude, honoured with various symbolic awards and given the title of "Sir". This rapprochement with the British on political grounds turned into an intellectual rapprochement

in time, and Sayyid Ahmad Khan was the first to put forward the reformist interpretation of Islam among Indian Muslims. For the rest of his life, he endeavoured for Muslims to adopt modern Western paradigms. Sayyid Ahmad Khan died in Aligarh in 1898 and was buried in the garden of Mohammedan Anglo Oriental College, a modern educational institution he founded. Sayyid Ahmad Khan is considered the first representative of a modernist interpretation of Islamic thought, and his followers are called the Aligarh Movement.

Sayyid Ahmad Khan is a prominent figure among Indian Muslims not only for his modernisation movement in religious thought but also for his political stance. His political line is generally presented in the relevant literature as a person who preserves the identity of Indian Muslims, nationalist and patriotic. However, when his political journey is focused on, it is seen that he did not share the same feelings with the generality of Indian Muslims at that time. For instance, he differed from the majority of Indian Muslims in his views on the Ummah, the Caliphate and the Ottoman Empire. His close relations with the British were also criticised by Muslims living in the region from time to time.

It is seen that the nationalist identity identified with it evolved towards a nationalism whose social boundaries were constantly shrinking. This process consisted of two stages. In the first stage, firstly, Indian Muslims were tried to be consolidated from Ummah belonging to Indian nationalism. It is understood that during and before Sayyid Ahmad Khan's lifetime, the majority of Indian Muslims belonged to the Ummah super-identity. Especially after the fall of the Babureans, Indian Muslims felt that they belonged to the Caliph in Istanbul. For this reason, the name of the Ottoman Sultan was read in the sermons in some Friday mosques in Delhi. The British naturally perceived this situation as a threat to their survival. The political activities of Sayyid Ahmad Khan, who acted with the aim of reconciliation between Indian Muslims and the British colonial administration, were also in this direction. He opposed the characterisation of the Ottoman Sultan as the universal Caliph. According to Sayyid Ahmad Khan, Indian Muslims were British subjects and therefore not subject to the Ottoman Caliphate. At this stage, Hindus and Muslims were recognised as a single nation.

In the second stage, religious and linguistic differences between Hindus and Muslims, who had lived together in the Sub-continent for centuries, became a factor of division. Thus, an attempt was made to construct a nationalist identity that would lead to a Hindu-Muslim division within India. Especially Sayyid Ahmad Khan, who opposed the Indian National Congress, became the initiator of Muslim sepa-

ratism. This idea, called the Two Nation Theory, later formed the basis for the India-Pakistan partition. At this stage, the national identity of Indian Muslims included only those who were Muslims in the Sub-continent and spoke Urdu.

As a result, the fact that nationalist identity involves a gradually shrinking social class shows the effect of the nationalism movement in one aspect, while in another aspect it prepares the ground for the British strategy of Divide and Rule. In this context, this study questions the transfer of Sayyid Ahmad Khan's political position as a nationalist in the literature, while at the same time focusing on the relationship of his political thoughts and activities with the British Strategy of Divide and Rule

Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın Dinî ve Siyasî Görüşleri

Abû l-Kalâm Âzâd's Religious and Political Views

Kazım KARAYİĞİT*

Öz

Ebü'l-Kelâm Âzâd Hindistan havzasında yaşayan, siyasî kimliğinin yanında Kur'an üzerine düşünen son dönemin önemli din âlimlerinden biridir. Ona göre vahiy, insanın manevi hayatını devam ettirebilmesinin temel koşulu olarak içinde yaşanan toplumun şartlarına göre gelmiştir. Bu açıdan müellif Kur'an'ın kendi bağlamında ve şartlarında anlaşılması gerektiğini düşünür. Ona göre, Kur'an bilimsel ya da tarihsel bir metin olmanın ötesinde genel dinî ve ahlâkî ilkelere çıkarılacağı bir kitaptır. Âzâd aynı zamanda çoğulcu din anlayışına sahip biri olarak tüm dinleri özünde bir görürken, farklılaşmanın dinlerin sadece değişebilen şeriat alanıyla alakalı konularda olduğunu düşünmektedir. O, halifelik kurumuna Müslümanların geleceği açısından ayrı bir önem vermiş ve Osmanlı halifesini Müslümanların lideri olarak görmüştür. Bu çalışma Hindistan'da yaşamış olan çağdaş İslâm düşünürü Ebü'l-

Abstract

Abû l-Kalâm Âzâd is one of the most important religious scholars of the last period who lived in the Indian basin and thought on the Qur'an besides his political identity. According to him, revelation has come according to the conditions of the society in which man lives, as a basic condition for the continuation of his spiritual life. In this respect, he believes that the Qur'an should be understood in its own context and conditions. According to him, the Qur'an is not a scientific or historical text, but a book from which general religious and moral principles can be derived. At the same time, as someone with a pluralist understanding of religion, Âzâd sees all religions as one in essence, and believes that the differentiation is only in matters related to the field of Shar'ah, which can change.

He attached particular importance to the institution of the caliphate for the future of Muslims and regarded the

* Arş. Gör. Dr. Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, Artvin, Türkiye / e-mail: kazimkarayigit@artvin.edu.tr / <https://orcid.org/0000-0002-1478-0939>.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
20.11.2024	26.12.2024	31.12.2024

DOI 10.18403/emakalat.1588733

Kelâm Âzâd'ın hayatını, dinî ve siyasi düşüncelerini ele almaktadır. Âzâd, bölgenin İngiliz sömürsü olduğu bir dönemde yaşamış, sömürge düzenine karşı çıkmış ve Müslüman halkın İslâmî kimliğini koruma yolunda çaba göstermiştir. O, Osmanlı sevdalısı biri olarak fikirleri ve faaliyetleri ile bölgenin zihin dünyasında etkili olmuştur. Ebû'l-Kelâm Âzâd'ın dinî ve siyasi görüşlerini ele aldığımız bu çalışma, dini ihya gayesiyle ortaya çıkan çağdaş İslâm düşünürleri çalışmalarına katkı sağlama gayesi taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Mezhepleri Tarihi, Ebû'l-Kelâm Âzâd, Din-Siyaset, Kur'an, Dinî Çoğulculuk.

Ottoman caliph as the leader of Muslims. This study deals with the life, religious and political thought of Abû l-Kalâm Âzâd, a contemporary Islamic thinker who lived in India. Living at a time when the region was under British colonization, Âzâd opposed the colonial order and sought to preserve the Islamic identity of the Muslim people. As a lover of the Ottoman Empire, his ideas and activities had an impact on the minds of the region. Having dealt with the religious and political views of Abû l-Kalâm Âzâd, this study aims to contribute to the studies on contemporary Islamic thinkers who emerged with the aim of religious revival.

Keywords: History of Islamic Sects, Abû l-Kalâm Âzâd, Religion-Politics, Qur'an, Religious Pluralism.

Giriş

Hindistan'da Bâbürlülerin yıkılması ve sonrasında İngilizlerin idareyi ele geçirmesi ile birlikte Müslümanlar ülkenin bağımsızlığı yolunda girişimlerde bulunmuşlardır. 1857 yılındaki başarısız isyan girişimi bağımsızlık yolundaki adımlardan biridir.¹ Yönetici konumundan yönetilen durumuna düşen Müslümanlar eğitim-öğretimin yanında psikolojik açıdan da zor bir sürecin içine girmişlerdir. Dinî ekollerin eğitim alanındaki faaliyetleri ile bölge Müslümanları ülkedeki varlıklarını İngilizlerin baskıları altında devam ettirmeye çalışmışlardır. Bu süreçten kurtulmanın yolu olarak batılılaşmanın gerekli olduğu fikri insanların zihninde karışıklığa neden olmuştur. Deoband, Barelvi, Ehl-i Hadis ekolleri bu fikre sıcak bakmazken, Aligarh çevresi çıkış yolu olarak Batı yanlısı bir tavır sergilemiştir.² Bu iki çevrenin dışında yer alan modernist İslâmcı duruş, Hind alt kıtasında Aligarh Batıcılığına karşı fikri düzeyde tepki göstermiştir. İslâm dünyasının birçok yerinde sömürge karşıtı ve dinî alanda da yenilenme taraftarı olan düşünsel tavır, insanları etkilemesinin yanında

¹ Detaylı bilgi için bk. Ethem Ruhi Fığlalı, "XIX. Yüzyıl Sonlarında Hindistan (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 11-12; Azmi Özcan, "Hindistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/78.

² Bu ekoller hakkında detaylı bilgi için bk. Abdülhamit Birşık, "Hint Altkıtasında İslam Araştırmalarının Dünü Bugünü", *Divan İlmi Araştırmalar* 17 (2004), 1-62.

hem siyasî hem de entelektüel anlamda kendi dönemini ve kendisinden sonra da birçok harekete ilham kaynağı olmuştur. Ebü'l-Kelâm Âzâd (1888-1958) faal bir fikri modernist tavrı benimsemese de Batı yanlısı tavrın karşısında yer almış³ bu çevrenin görüşlerinden etkilenmiş ve hayatı boyunca siyasî ve entelektüel sömürgecilğe karşı mücadele etmiş sembol bir isimdir.⁴ Bu yönüyle Ebü'l-Kelâm Âzâd, çağdaş İslâm düşünürleri arasında üzerinde çalışılmayı hak eden bir isimdir.

Bu makalede Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın hayatı, dinî ve siyasî görüşleri genel hatlarıyla ortaya konmaya çalışılmıştır. Çalışma İslam Mezhepleri Tarihi çalışmalarında kullanılan yöntemler dikkate alınarak “fikir-hadise”, “zaman-mekan” ve “şahıslar üzerinde derinleşme” metodları çerçevesinde nitel bir çalışma olarak planlanmıştır. Ayrıca çalışmada bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına da riayet edilmiştir.

Çalışmamızda Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın dinî ve siyasî görüşleri onun kendi eserlerinden yola çıkılarak ele alınacaktır. Onun çok sayıda eseri olmakla birlikte çalışmamızda *India Wins Freedom*, *Mesele-i Hilafet ve Ceziratü'l-Arap*, *Gubarü'l-Hatır* ve *The Tarjuman al-Qur'an* eserlerinden istifade edilmiştir. Âzâd'ın konuşmalarının derlendiği *Hutbât-ı Âzâd* ve Aziz Ahmed'in *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm* eseri önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Bunun yanında Ian Henderson Douglas'ın *Abul Kalam Âzâd: An Intellectual and Religious Biography* eseri ve Rıdvan Kayser'in *Ebü'l-Kelâm Âzâd ve Teşekkülü'l-Ümmeti'l-Hindiyeye* adlı çalışması Âzâd ile ilgili yapılan çalışmalardan biridir. Ülkemizde Zekai Kardeş tarafından yapılan *Ebü'l Kelâm Âzâd ve El-Hilal Gazetesi Çerçevesinde Türkiye ve Türkler* adlı çalışma, Türkiye ve Türkler ile ilgili haberlere yer vermektedir. Recep Yiğit'in *Ebü'l-Kelâm Âzâd ve Mahatma Gandhi'nin Dinî Düşüncelerinin Sivil İtaatsizlik Doktrinine ve Eylemlerine Etkileri* adlı çalışması ise Âzâd'ın dinî düşüncesini yüzeysel olarak ikinci el kaynaklardan istifade ederek ele almaktadır.

1. Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın Hayatı

Asıl adı Muhyiddin Ahmed olan Ebü'l-Kelâm Âzâd, 1857 ayaklanması sonrasında Hindistan'dan ayrılarak Mekke'ye yerleşen bir ailenin mensubu olarak 1888 yılında Mekke'de doğmuştur. Eğitim hayatına burada başlayan Âzâd, Hindistan'a döndükten sonra bölgedeki hocalardan felsefe, matematik ve mantık gibi farklı ilimlere dair

³ Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 311.

⁴ Sadi Yüksel, *Ebü'l-Kelâm Âzâd* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1985), 9-10.

dersler almıştır. Arapça, Farsça ve Türkçe'nin yanında İngilizce de öğrenmiştir.⁵ Onun ilk eğitimini, babasının Batılı eğitim sisteminin dinî inançlar üzerinde olumsuz tesirinin olacağı endişesinden dolayı geleneksel tarzda aldığı ifade edilmektedir.⁶ Böyle bir eğitim ortamında yetişen Âzâd bu eğitim sistemini ilerleyen yaşlarında sorgulamaya başlamıştır.⁷ Tarih ve felsefe üzerine derinleşerek yaptığı okumalar onu fikri bir bunalıma sürüklemiştir.⁸ O, dinî geleneklere bağlı, geleneksel dinî hayatın tüm adetlerinin körü körüne kabul edildiği bir ailede yetiştiğini ve bu geleneğin getirdiği inançlarla bir türlü barışamadığını ifade etmektedir. Âzâd, bu sürecin kendisini farklı yollara sevk ettiğini ve din konusunda zihninde sorgulamaların başladığını söylemektedir.⁹ Sonuç olarak bu süreç onun geleneksel yorumları reddetmesi ile sonuçlanmıştır.¹⁰

Geleneksel eğitim metodunu sorgulama ameliyesi ve bu sistemden kurtulma çabası onun "Âzâd" mahlasını kullanmaya başlamasında etkili olmuştur. O bu mahlasla bir nevi geleneksel bağlardan koparak daha özgür biri olma yolunda adım atmıştır.¹¹ Onun bu zihni değişiminde etkili olan şahsiyetlerden biri Seyyid Ahmet Han'dır (1817-1898).¹² Âzâd onun yazıları ile dinî ideallerini şekillendirirken bir taraftan da Müslümanların sosyal hayattaki sorunları ve siyasî gelişimleri üzerinde düşünmeye başlamıştır. O aynı zamanda Seyyid Ahmet'in rasyonalizmini takdir etmiş ve onu Müctehid-i Mutlak ilan etmiştir. Fakat zamanla siyasî alanda onunla farklı çizgilere sahip olmuştur. Seyyid Ahmet Han İngilizlere bağlılığı destekleyip Hindu Müslümanlarının siyasetten uzak durmaları gerektiğini savunurken

⁵ Âzâd'ın hayatı ve eğitimi ile ilgili bk. Ebû'l-Kelâm Âzâd, *Ğubâru'l-Hatır*, çev. Celal Said Hafnâvi (Mısır: Merkezü'l-Kavmi, 2016), 15-22; Abdülhay b. Fahrüddin Haseni, *el-İlam an fî Târihi'l-Hind mine'l-A'lam* (Beyrut: Daru Ibn Hazm, 1999), 8/1169; Abdülmün'im en-Nemr, *Mevlâna Kelâm Âzâd* (Kahire: y.y, t.s.) 31-40; Ian Henderson Douglas, *Abul Kalam Âzâd: An Intellectual and Religious Biography* (Delhi: Oxford University Press, 1988), 1-2; Rıdvan Kayser, *Ebû'l-Kelâm Âzâd ve Teşekkülü'l-Ümmeti'l-Hindiyeye* (Bağdat: Muessestü'l-Fikri'l-Arabiyye, 2013), 28-30; Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices* (London: Taylor and Francis Group, 2005), 234-235.

⁶ Douglas, *Abul Kalam Azad*, 37-44.

⁷ Maulana Abul Kalam Azad, *India Wins Freedom* (New Delhi: y.y., 1958), 12-13.

⁸ Kayser, *Ebû'l-Kelâm Âzâd ve Teşekkülü'l-Ümmeti'l-Hindiyeye*, 42.

⁹ Onun yaşamış olduğu zihni kriz hakkındaki kendi ifadeleri için bk. Azad, *India*, 3.

¹⁰ Azmi Özcan, "Ebû'l-Kelâm Âzâd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/335.

¹¹ Azad, *India*, 3.

¹² Azad, *India*, 2; Douglas, *Abul Kalam Azad*, 51-56.

Âzâd ise bu yaklaşımı benimsememiş ve Müslüman toplumun siyasî alanda daha etkin olması gerektiğini belirtmiştir. Âzâd bu bağlamda gazete ve dergilerde fikirlerini beyan etmeye başlamış ve aynı zamanda Şibli Nümânî (1857-1914) ile tanışarak onun fikirlerinin takipçisi olmuştur.¹³

Hindistan'ın siyasî yönden çalkantılı olduğu 1900'lü yılların başında siyasetle ilgilenen Âzâd, ülkesinin bağımsız bir devlet olması yönünde faaliyet gösteren kurum ve teşkilatlarla temas halinde olmuştur. O 1904 yılında "Lisânü's-Sıdk" adlı bir gazete de çıkarmaya başlamıştır. Onun faaliyetleri Nedvetü'l Ulema'nın başında bulunan Şibli Nümânî tarafından desteklenmiş ve o kurumun yayın organı olan en-Nedve'nin editörlüğüne getirilmiştir.¹⁴

1908 yılında çıktığı bir dizi seyahat sırasında Mısır ve Türkiye'ye uğramış ve buralarda tanıştığı Arap ve Türk aydınların fikirleri onun üzerinde etkili olmuştur.¹⁵ Özellikle Jön Türklerin bazı üyeleri ile dostluk kurmuş ve onlarla ilişkisini devam ettirmiştir. O, bu gezinin siyasî görüşleri üzerinde etkili olduğunu ve Hindistan Müslüman topluluğunun bağımsızlığı için yeni bir siyasî oluşumun gerekli olduğuna dair inancını arttırdığını ifade etmektedir.¹⁶

Âzâd, 1912 yılında çıkarmaya başladığı Hilal Gazetesi ile de ihya düşüncesini dile getirmeye başlamıştır.¹⁷ Bu gazete aynı zamanda Cemaleddin Efgani'nin (1838-1897) Urvetü'l-Vüskâ¹⁸ adlı dergisini örnek alarak yayın faaliyetlerine devam etmiştir.¹⁹ O, bu dergide Balkan Savaşları içerisindeki Osmanlı Devletini destekleyerek yardım faaliyetlerinin yürütülmesinde önemli rol oynamıştır.²⁰ el-Hilal'in etkisi ve gördüğü ilgi İngiliz hükümetini rahatsız ettiğinden gazete 1914 yılında kapatılmıştır.²¹ Âzâd bu gazete yerine aynı yıl el-Belağ adlı bir

¹³ Mısbah Umar- Fozia Umar, "The Ideals of Islam in Maulana Abul Kalam Azad's Thoughts and Political Practices: An Appraisal", *Research Journal Al-Basirah* 10/1 (t.s), 68.

¹⁴ Haseni, *el-İlam*, 1169; Özcan, "Ebü'l-Kelâm Âzâd", 335.

¹⁵ Douglas, *Abul Kalam Azad*, 80-81.

¹⁶ Azad, *India*, 7-8; Kayser, *Ebü'l-Kelâm Âzâd ve Teşekkülü'l-Ümmeti'l-Hindiyeye*, 28-30.

¹⁷ Haseni, *el-İlam*, 1169-1170.

¹⁸ Detaylı bilgi için bk. Hilal Görgün, "el-Urvetü'l-Vüska", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/186-188.

¹⁹ Douglas, *Abul Kalam Azad*, 22; Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 96.

²⁰ Douglas, *Abul Kalam Azad*, 177-178.

²¹ Kayser, *Ebü'l-Kelâm Âzâd ve Teşekkülü'l-Ümmeti'l-Hindiyeye*, 28-30.

gazete daha çıkarmıştır. O bu gazetede Müslümanlara hilafet makamı olan Osmanlı'ya karşı savaşan ve Hindistan'dan topladığı askerleri savaşa sokan İngilizler'e karşı gelerek onların ordusuna katılmamaları yönünde telkinde bulunmuştur. Ne var ki onun siyasî faaliyetleri bahane edilerek tutuklanıp sürgüne gönderilince gazete de faaliyetlerine ara vermek zorunda kalmıştır.²²

Âzâd'ın Hint Müslümanları üzerindeki etkisi Hilal Gazetesi ile başlamış ve Belağ dergisi ile devam etmiştir.²³ Bu iki neşriyat bölgede yaşayan entelektüel Müslüman çevrenin zihin dünyasını İngiliz yanlısı Aligarh ekolüne yönelmesinin önüne geçerek panislâmist fikirlerin lehine çevirmede olumlu bir katkı sağlamıştır.²⁴ Âzâd'ın bu dergilerde Osmanlı halifesini ve politikalarını desteklediği ifade edilmektedir.²⁵

Âzâd'ın hapis hayatı 1920 yılına kadar devam etmiştir. O hapisten çıkınca Hindistan Hilafet Hareketine²⁶ katılmıştır. Onun bu topluluğa katılmasıyla birlikte İngiliz hükûmetine karşı boykot kararı alınmıştır. Bu karar doğrultusunda Müslümanlar, İngiliz mallarını boykot etmenin yanında İngilizler tarafından idare edilen okul, meclis, resmî dairelerde memurluğu terk etmeye, askerlik yapmamaya, vergi ödememeye başlamışlardır. Bu şekilde kitleleri harekete geçiren Âzâd, sömürgeci güçlere karşı durmanın temellerini atmıştır.²⁷

Âzâd, Gandhi tarafından başlatılan sivil itaatsizlik hareketine²⁸ de destek vererek Hindistan'ın birçok yerini dolaşmış, İngiliz işgaline karşı konuşmalar yapmış ve Müslümanların zihninde işgale karşı bir bilinç oluşturmuştur. 1921 yılına gelindiğinde ülkede İngilizler'e karşı başlatılan boykot etkisini göstermeye başlamıştır. Bunun üzerine İngiliz hükûmeti bir elçisini Hindistan'a göndermiştir. Ancak

²² Yüksel, *Ebü'l-Kelâm Âzâd*, 50.

²³ Douglas, *Abul Kalam Azad*, 98.

²⁴ W. Christian Troll, "Mevlana Ebü'l-Kelâm Âzâd: Çoğulcu Bir Ülke ve Dünya İçinde Yaşayıp Algılanan İslâm", çev. Şaban Ali Düzgün, *Journal of Islamic Research* 7/1 (1993), 94.

²⁵ Detaylı bilgi için bk. Zekai Kardeş, *Ebü'l Kelâm Âzâd ve El-Hilal Gazetesi Çerçevesinde Türkiye ve Türkler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011).

²⁶ M. Naeem Qureshi, "Hindistan Hilafet Hareketi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/109-111.

²⁷ Yüksel, *Ebü'l-Kelâm Âzâd*, 69.

²⁸ Recep Yiğit, *Ebü'l-Kelâm Âzâd ve Mahatma Gandhi'nin Dini Düşüncelerinin Sivil İtaatsizlik Doktrinine ve Eylemlerine Etkileri* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

Müslüman halk bu ziyarete karşı tavır almıştır. İngilizlerin Müslümanların toplantı ve gösterilerde konuşmak gibi faaliyetleri yasaklama kararına Ebü'l-Kelâm Âzâd karşı gelince elli bine yakın kişi tutuklanmıştır. Bu sayıdaki tutukluya bakmakta zorlanan hükümet Âzâd haricindekileri serbest bırakmış ve onu İngiliz mahkemesine sevk etmiştir. Onun bu tutukluluk sürecinde yapmış olduğu meşhur savunması Hindistan siyasi literatürünün en iyi örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir.²⁹

Âzâd, hiçbir zaman Hindistan'ın bölünmesi taraftarı olmamıştır. Zira ona göre Hindistan'ın ayrı bir devlet olarak kurulması Müslümanların bu ülkenin tamamından vazgeçmesi anlamına gelecektir. O bu nedenle Hindistan'ı terk etmemiş, 1947 yılında yeni kurulan Hindistan hükümetinde Eğitim Bakanı olmuş ve 1958'deki ölümüne kadar bu görevi sürdürmüştür.³⁰

2. Dinî Düşüncesi

Ebü'l-Kelâm Âzâd, dinin hukuki alanıyla ilgili konularda diğer kaynaklara başvurmaksızın birincil kaynakla, Kur'an'la ilgilenmiştir. O, hadislerle sadece kendi yorumunu desteklediği durumlarda başvurmuştur. Âzâd, Kur'an'a kâinatta meydana gelen olayların, insanlığı bağlayan fizikî ve ahlâkî yasaların açıklayıcısı nazarıyla bakmaktadır. Ona göre her bir yaratılmışın ihtiyaçlarını sağlayan Yüce Yaratıcı'nın, insanın manevi ihtiyaçlarını görmezden gelmesi düşünülemezdi. İnsanın nasıl ki maddi hayatını devam ettirebilmesi için kutsuz bir sistem varsa manevi hayatını idame ve ikame ettirmesi için de bir sistem sağlanmıştır. Bu sistemin temeli de vahiyle sağlanmıştır.³¹

Âzâd'a göre, vahiy yeni olan bir şeyi insana şaşıracağı şekilde getirmemiştir. Vahiy, insanda var olan inanç ve bilgiyi yeniden yorumlamıştır. Fakat insanın kâinatta meydana gelen olaylarla ilgilenmekten dolayı kendisini kaybetmek gibi trajedisi vardır. Bu yüzden insanoğlu olayların arkasındaki ilahi yaratıcıyı her zaman ihmal etmektedir.³²

²⁹ Özcan, "Ebü'l-Kelâm Âzâd", 336; Yüksel, *Âzâd*, 70-71; Bu savunmanın tam metni için bk. Ömer Rıza Doğrul, *Ebü'l-Kelâm Âzâd: Ölümsüz Müdafaa* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001), 21-48.

³⁰ Özcan, "Ebü'l-Kelâm Âzâd", 336.

³¹ Maulana Abul Kalam Azad, *The Tarjuman al-Qur'an*, çev. Syed Abdullatif (Haydarabad: Trust for Quranic and Other Cultural Studies, 1981), 40.

³² Azad, *The Tarjuman*, 13,78; Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm*, çev. Ahmet Küskün (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995), 217.

Âzâd'a göre Kur'an'ın en temel ve en önemli özelliği akla hitap etmesidir. Kur'an, kişinin aklıyla gerçeği aramasını, iç ve dış dünyasında yaşadıkları üzerine düşünerek geçerli bir sonuca varmasının gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Ona göre akıl, insana çevresine fiziksel olarak uyum göstermesine yardım eder. Bu doğrultuda vahiy de ona yardım edip ahlâki ve ruhi açıdan hayatına yön vermesini sağlar.³³

Âzâd'a göre vahiy üç tür insanla ilişkili olarak nazil olmuştur. Bunlar vahyi kabul edenler, reddedenler ve şiddet kullanmak suretiyle ona karşı gelenlerdir. Vahiy ilk grup için pozitif bir hukuk ortaya koyarken ikinci grup içinse bir uyarı niteliği taşımakta ve onlara düşünceleri için bir fırsat vermektedir. Çünkü vahyin kendisi de dinde zorlama olmadığına vurgu yapmaktadır. Fakat üçüncü grup içinde şiddet mevcut olduğu için sert bir tavır vazedilmiştir.³⁴

Âzâd'ın anlayışına göre Kur'an, kendi içerisinde ve kendi hukukunda anlaşılmalıdır. O, sadece harici baskılara ve itirazlara cevap vermek amacıyla Kur'an'a dönmenin, onu anlamak için yeterli olmayacağını ifade etmektedir. Kur'an kendi kendine yeterli bir kavrayışa ve anlayışa ulaşmak için üzerinde düşünülmesi gereken bir kitaptır. O, bu bağlamda Kur'an'ın dört temel hedefinden bahsetmektedir. İlk olarak Kur'an, Allah'ın sıfatlarını üzerinde durur ve onları tam bir biçimde sunmayı amaçlamaktadır. İkinci olarak hayat, tabiat ve kâinat arasındaki nedensellik ilkesini vurgulamaktadır. Üçüncü olarak ise ahirete iman mevzûsunu ahlâki ve hayatî bir ilke olarak koymaktadır. Son olarak ise Kur'an, iyi bir hayatın kurallarını ve normlarını sunmaktadır.³⁵ Dolayısıyla onun Kur'an ayetlerine tekil yaklaşımdan ziyade tümel bir yaklaşım içinde olduğu ve Kur'an'ın ruhundan Allah, insan ve varlıkla ilgili genel ilkeler çıkarma gayesinde olduğu söylenebilir.

Âzâd'a göre Kur'an önermeler ve tezler öne sürerek mesajını onlara dayalı olarak vermek gibi bir metoda sahip değildir. Kur'an, insan doğasında Allah inancının mevcut bulunduğundan yola çıkarak onun içgüdülerine ve fitrî eğilimlerine hitap eder. İnsanın bunu inkâr etmesi durumunda ise uyarılıp kendi içinde var olanın farkına vardığı

³³ Azad, *The Tarjuman*, 31.

³⁴ Azad, *The Tarjuman*, 83-84.

³⁵ Ahmed, *Modernizm*, 217.

rılması hedeflenir. Buradaki uyarma ise tamamen entelektüel boyutta olmayıp insanın hem gönlüne hem de bilinç düzeyine dokunur. Böylelikle insanın inanmak için herhangi bir önerme ya da teze ihtiyacı kalmayacaktır. Kur'an'ın sürekli insan doğasını muhatap alarak sorular sormasının ve cevabı da ondan beklemesinin arka planında bu vardır.³⁶

Âzâd'ın hayat tecrübesi onu Kur'an'ı anlamaya ve ondan cevaplar aramaya sevk etmiştir. O, Müslümanın siyasete nasıl yaklaşması gerektiğini ve Kur'an'ın özelde Hindistan'da genelde evrensel ölçekte dinler arası ilişkilerde nasıl bir rehberlik sağladığını anlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla onun Kur'an'a yaklaşımı bilimsel ve tarihsel malumat elde etmekten öte genel dinî ve ahlâkî ilkeler tespit etmek üzere olmuştur.³⁷ Ona göre Kur'an, bütün temel problemlerin, kâinat kanunlarının, insanın insanla ve Allah'la olan ilişkisinin, ahlâkî ve hayatî değerlerin, siyasî hayat normlarının cevaplarının yer aldığı bir kitaptır. O, bu açıdan Kur'an'ın işaret ettiği ulvî düşünceleri ve hedefleri anlayamayan ve onun metninin anlamını kendi zihinlerinin düzeyine indiren klasik müfessirleri eleştirmektedir.³⁸

Âzâd, peygamberin yeri ve kim olduğuna dair de bilgi vermektedir. O "*Ben şahadet ederim ki Allah'tan başka İlah yoktur ve Muhammed O'nun kulu ve elçisidir*" ifadesiyle Hz. Peygamber'in ancak bir insan ve kul olduğuna vurgu yapılmakta ve Müslüman olan herkesten bunu kabul etmesi ısrarla istenmektedir. Ona göre, bu ifadelerin İslâm'ın en temel inancı haline gelmesinin, bunu söylemeyen ve kabul etmeyen kişinin İslâm dairesine girememesinin nedeni, Hz. Peygamber'in konumunu bilsin, ona herhangi bir şekilde tanrısallık atfetmesin ve onu elçilik vazifesinin haricinde ilah konumuna çıkarmasın dıyedir.³⁹ Neticede, Hz. Peygamber'in ölümünden sonra Müslümanlar arasında birçok fitne çıkmış olsa da hiç kimse onun kim ya da ne olduğu üzerine tartışmamıştır. Bu konuda İslâm ümmeti daima aynı fikirde olmuştur. Hz. Peygamber'in vefatından sonra da Hz. Ebû Bekir'in "*Kim Muhammed'e tapıyorsa, bilsin ki Muhammed öldü. Ve kim Allah'a tapıyorsa bilsin ki Allah daima diridir, Hayy'dır, ölümsüzdür*" şeklindeki ifadeleri, insanların ona farklı bir gözle bakmalarının önünü almaya yöneliktir.⁴⁰

³⁶ Azad, *The Tarjuman*, 36.

³⁷ Troll, *Mevlana Ebû'l-Kelâm Âzâd*, 27-28.

³⁸ Ahmed, *Modernizm*, 217.

³⁹ Azad, *The Tarjuman*, 138.

⁴⁰ Azad, *The Tarjuman*, 138.

Âzâd'a göre İslâm dünyasında üç tür ihya hareketi bulunmaktadır. Bunlardan ilki Seyyid Ahmet'in de içerisinde bulunduğu Batı medeniyetinin taraftarı olanlar;⁴¹ ikinci olarak Efgani liderliğindeki siyasî ihya hareketi;⁴² son olarak da dinî alanda ihyayı savunan Muhammed Abduh'un yer aldığı oluşumdur.⁴³ Âzâd kendini dahil ettiği son gruba göre şeriat, bu dünya ile öte dünya arasında bir ayırım yapmamaktadır.⁴⁴ Müslümanlar Kur'an ve Sünnet'e döndükleri ölçüde iyi bir toplum olabileceklerdir.⁴⁵ İslâm son dindir ve onun getirdiği ilahi kanunlar en mükemmel haliyle gelmiştir. Ayrıca bu grup Müslümanların gerilemesini içtihat kurumunun zayıflamasına, dinin aslı ile değil zahiri ve fer'i meselelerle meşgul olunmasına bağlamaktadır.⁴⁶

Ebü'l Kelâm Âzâd, kendinden önce tecdide vurgu yapan Seyyid Ahmed Han'ın aksine bu kavram yerine te'sisi ön plana çıkarmaktadır.⁴⁷ O te'sisi dinde yeniden yapılanma olarak tanımlamakta ve Muhammed İkbâl'in ictihad kavramının yerine kullanmaktadır.⁴⁸ Seyyid Ahmed Han tarafından ortaya konulan tecdid anlayışı modernizm ile aynı anlamı ihtiva etmektedir. Modern zamanlarda Müslümanların ihtiyaç duyduğu şey dinî konularda yapılan yüzeysel tartışmalar değildir. Bunun yerine dinin kendisinde içkin halde bulunan mükemmelliğin dışı vurumu olan temel doğruların somut hale getirilerek yeniden yorumlanması gerekmektedir.⁴⁹

3. Çoğulcu Din Anlayışı

Âzâd'a göre bütün dinlerdeki tek tanrı inancı ortak unsurdur. Bu bağlamda o ilk insanların monoteist olduğunu iddia etmektedir. Ona göre tarihsel süreçte toplumların inançlarında bir gerileme yaşanmıştır. Bu gerileme sürecinde peygamberler ve onlara gelen vahiy

⁴¹ Şiras Keşmirî, *Hutbât-ı Âzâd* (Lahor: Mektebe-i Şiir ve Edep, 1944), 221-222.

⁴² Keşmirî, *Hutbat*, 222.

⁴³ Keşmirî, *Hutbat*, 222.

⁴⁴ Keşmirî, *Hutbat*, 225.

⁴⁵ Keşmirî, *Hutbat*, 223.

⁴⁶ Keşmirî, *Hutbat*, 226.

⁴⁷ Keşmirî, *Hutbat*, 243-244.

⁴⁸ İkbâl'in ictihad anlayışı hakkında bk. Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Yapılanması*, çev. Celal Soydan (Ankara: Hece Yayınları, 2013), 147-148.

⁴⁹ Ahmed, *Modernizm*, 215; a.mlf., *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, 96.

yardımla insanlar kaybettikleri inanç zeminine geri döndürülmüştür.⁵⁰ Peygamber yoluyla gelen ilahi mesajlar da özünde bütün dinlerde aynıdır. Allah'a inanmak ve iyi bir hayat sürmek tüm inançlardaki en asli maksattır. Bu anlamda Âzâd da bütün dinlerin öğretisinin inanç ve hukuk olmak üzere iki boyutunun olduğunu ifade etmektedir. İlkinin bütün dinlerde ortak olduğunu; ikincisinin ise inançlara göre özelleştğini ve değişebileceğini belirtmektedir.⁵¹ O bu bağlamda din ile onun gözle görünür dış ifadesine "şeriat" veya "minhac" demektedir. Din değişmez bir özdür herkese hitap eden birleştirici bir özelliği bulunmaktadır. Diğerinde ise çeşitlilik bulunmaktadır; zamansal değişimlere, insanlara ve şartlara göre değişmektedir. O, bu çeşitliliği bir lütuf olarak değerlendirmektedir. Zira bu sayede zamanın ve şartların ihtiyaçları tam olarak çözüme kavuşurken dinin özü de korunmaktadır. Çünkü asıl olan dindir. Eğer ki din ihmal edilir, şeriatdaki farklılıklar ön plana çıkarılır ve aslolanın onlar olduğu iddia edilirse inanç bir birlik aracı olmaktan çıkar.⁵²

Âzâd'a göre din, evrensel bir gerçeği ifade etmektedir. Onun nazârında bütün dinlerin inanç sistemlerinde doğru olan noktalar bulunmaktadır. Bu bağlamda o, farklı dinlere mensup kişiler arasındaki farklılıkları ve çatışmaları sorgulamaktadır.⁵³ O, dini düşüncesinde genel olarak çoğulcu bir din anlayışına sahip olmakla birlikte merkezi konuma İslâm'ı almaktadır.⁵⁴ Ancak o, diğer dinlere inanan insanların da kurtuluşa ereceğini iddia etmektedir. Zira insanlar ilk olarak tek bir din üzere ortaya çıkmışlar, ayrılıklar sonradan ortaya çıkmıştır. "İnsanlar tek bir topluluktan ibaretti, sonra aralarında inanç farklılığı oluştu."⁵⁵ ayeti ile de bu fikrini desteklemektedir. Ona göre, tüm dinler aynı hakikate vurgu yapmaktadırlar. Farklı dinlere mensup kişiler arasında farklılıklar olsa da bunlar dinin özünde herhangi olumsuz bir etkiye sahip değildir. Kur'an da bu bağlamda diğer din

⁵⁰ Azad, *The Tarjuman*, 99-102.

⁵¹ Azad, *The Tarjuman*, 157-158.

⁵² Azad, *The Tarjuman*, 181.

⁵³ Azad, *India*, 3.

⁵⁴ Âzâd'ın din kavramı Şah Veliyyullah'ın çalışmalarından mülhem olduğu söylenebilir. O özellikle vahyin tarihsel olarak takipçilerinin maddi ve uygarlık koşullarına bağlı olarak kendi farklı şekillerde gösteren arketipik bir din ya da dinden türediğini iddia eden Huccetü'l-Bâliğa'dan istifade etmiş gibi görünmektedir. İnsan toplumu geliştikçe ilahi dinin tezahürü de yeniden ortaya çıkmıştır. İslâm da dinin son tezahürü olarak kabul edilmiştir. Douglas, *Abul Kalam Azad*, 210.

⁵⁵ Bakara, 2/213.

mensuplarına hoşgörüyü emretmektedir.⁵⁶ Onun çoğulcu din anlayışının arka planında İbn Arabî'nin vahdetü'l-vücûd anlayışının etkisinin olduğu belirtilmektedir.⁵⁷ O, bu kavramdan hareketle “vahde'd-din” teorisini ortaya atmıştır. Buna göre tüm dinlerin amacı aşkın bir yüceliğe sahip olan Allah'a vurgu yapmaktır.⁵⁸ Onun bu fikri benimsemesini Hindistan'ın içinde bulunduğu şartlar muvacehesinden değerlendirmek gerekmektedir. Zira Hindistan'da Hindular ve Müslümanlar bir arada yaşayan iki millet konumundadır. Fakat Müslümanların Pakistan adıyla ayrı bir İslâmî devlet kurmak gibi bir ideallerinin olduğunu bilen Âzâd bu fikrin önünü almak istemiştir. Onun vurgusu Hindistan'dan tamamen vazgeçmek yerine sözü edilen iki topluluğun, özellikle de Müslümanların, ülkenin bağımsızlığı ve geleceğinin yanında dinî açıdan bir arada yaşaması ve birbirine müsamahalı davranması gerektiği üzerine olmuştur. Âzâd'ın dinî ve millî değerlere vurgu yapan bu düşünceleri Mevdûdi tarafından eleştirilmiş ve o Âzâd'ı İslâm düşmanı olmakla itham etmiştir.⁵⁹

Âzâd'ın dinî çoğulculuğunun temeli, Tanrı'nın, evrensel insanlığın birliği ve Hindular ile Müslümanların Hindistan'ın özgürlüğü için birlikte çalışacakları evrensel kardeşlik ve barış kavramına dayanmaktadır. O “vahde'd-din” kavramıyla dinî çoğulculuk fikrini güçlü bir şekilde ifade etmiştir. Âzâd, Allah'ın rahmet ve bereketinin hiçbir ayırım gözetmeksizin tüm milletlere eşit olarak verildiğini savunmaktadır. Âlemlerin Rabbi olarak Allah, ırk, renk ve din bakımından insanlığın tüm ayrımlarını aşar. Âzâd'ın iddiası, tüm yaratılmışların Allah'ın emrettiği tabiat kanunlarına uydukları yönündedir. Ona göre bütün dinler aynı emirleri ya da Allah'ın emirleriyle formüle edilmiş aynı mesajları yansıtmaktadır.⁶⁰

Ebü'l-Kelâm Âzâd, genel olarak Hintli Müslüman kimliğine vurgu yapmıştır. Nitekim Hindistan tarihsel süreçte birçok farklı medeniyetin hedefi olmuş ve en son olarak da İslâm'la şereflenmiştir. Bu bağlamda bölgenin zenginliğinde Hindular kadar Müslümanların da katkısı büyüktür. İslâm medeniyeti bu coğrafyanın ihtiyacı olan demokrasiyi, eşitliği ve kardeşliği getirmiştir. Bu iki millet kültür ve sanatta, örf ve adetlerde benzer öğelere sahiptir. Bu bakımdan Hindular ve Müslümanlar, Hindistan'da ortak bir milliyet meydana getirmişlerdir.

⁵⁶ Azad, *The Tarjuman*, 190-191.

⁵⁷ Nanang Nurcholis, “Abul Kalam Azad's Thought of Inclusive Theology and Education for Religious Pluralism”, *Attarbiyah: Journal of Islamic Culture and Education* 3/1 (2018), 17.

⁵⁸ Nurcholis, “Abul Kalam Azad's Thought”, 19.

⁵⁹ Ahmad, *Modernizm*, 201.

⁶⁰ Nurcholis, “Abul Kalam Azad's Thought”, 17-18.

Âzâd'ın da bu yöndeki fikirleri ile dinden kaynaklı farklılıkların Hindular ve Müslümanlar arasındaki sorunlara çözüm getirmeyeceğine, farklılıklara saygı gösterilerek millî değerler etrafında buluşmanın daha önemli olduğuna vurgu yaptığı söylenebilir.

4. Siyasî Görüşleri

Âzâd'ın siyasî düşünceleri ve faaliyetleri daha çok Hindistan'ın özgürlüğe kavuşması ve hilafetin konumundan yola çıkarak şekillenmiştir. Ondan önce alt kıtanın zihin dünyasında en etkili isimlerden biri olan Şah Veliyyullah, hilafetin zorunlu bir makam olarak geleneksel anlayıştaki halifenin Kureyş'ten olması gerektiğine vurgu yapmıştır.⁶¹ Onun hilafeti sözü edilen soya tahsis etmesine karşın, Şah Veliyyullah'tan sonra onun ilmi çizgisini takip eden ekol ve kimseler Müslümanların içinde bulunduğu sosyo-siyasî sıkıntıların tesirinden dolayı Osmanlı halifesine ilgi duymuşlar ve onun evrensel hilafeti temsil ettiği tezini desteklemişlerdir. Alt kıtanın önemli simalarından Seyyid Ahmet Han'ın ise Osmanlı halifesine saygı duymakla birlikte onun siyasî egemenliğinin sadece doğrudan yönetimi altındaki toprakları kapsadığını, dolayısıyla Hindistan'ı kapsamadığı şeklinde fikre sahip olduğu belirtilmektedir. Ayrıca onun Hint Müslümanlarının Osmanlı devletini ve halifesini desteklemelerinin Hint Müslümanlarının İngilizler karşısında 1857 isyanından sonra düzelen ilişkilere zarar vereceğini düşündüğü ifade edilmektedir.⁶²

Seyyid Ahmet Han ve yandaşlarının gösterdiği İngiliz bağımlısı politikanın karşısında yer alan Âzâd, İngilizler'e karşı halkın direnişine öncülük etmiştir. Dolayısıyla Hindistan'daki İslâmî canlanmanın gerekliliği onun için politik bir mesele haline gelmiştir. Bu amaçla Hind Müslümanlarının dinî hayatlarını İslâmî öğretilere göre yaşamalarına öncülük etmek için Hizbullah adında bir örgüt kurmuştur. Bu örgütün eğitim merkezi için Daru'l-İrşad adında bir kurum açılmış olsa da fon kıtlığı ve yönetsel problemlerden dolayı başarılı olamamıştır.⁶³

1870 ve 1924 yılları arasında sayıları yetmiş milyona ulaşan ve o dönemde İslâm dünyasının sayı bakımından en önemli kısmını oluş-

⁶¹ İbn Abdîrahman Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hucetü'l-Balîğa*, thk. Seyyit Sabık (Beyrut: Daru'l-Cil, 2005), 2/230-231.

⁶² John Wills, "Debating the Caliphate: Islam and Nation in the Work of Rashid Rida and Abul Kalam Azad", *The International History Review* 32/4 (2010), 715.

⁶³ Misbah Umar- Fozia Umar, "The Ideals of Islam in Maulana Abul Kalam Azad", 71.

turan Hind Müslümanları, Osmanlı hilafetiyle yoğun olarak ilgilenmişlerdir.⁶⁴ Osmanlı hilafeti ve İstanbul bütün İslâm dünyasının kalbi olarak görülmüştür. Bu yüzden, Osmanlının bütünlüğüne yöneltilmiş bir tehdidi kendi varlıklarına yöneltilmiş gibi görmüşlerdir.⁶⁵ Bu kapsamda o ve bir grup düşünür Hilafet Hareketi'ni başlatmışlar ve halifenin dini ve siyasî statüsünün ve haklarının korunması teklifini İngilizler'e bildirmişlerdir. Fakat bu teklifin reddedilmesi ve İngilizler'in kendilerine karşı politikalarının değişmesi Müslümanlar arasında Hindistan'ın dârülharp olduğu yönünde tartışmaları beraberinde getirmiştir. Âzâd ve beraberindekiler ise Hindistan'ın dârülharp olduğu yönünde fikir beyan etmişler ve özgürlük yolunda mücadele edecek kimselerin dışında kalanların Afganistan'a hicret etmeleri gerektiğini belirtmişlerdir.⁶⁶ Âzâd Hindistan'ın bağımsızlığını kazanması yolunda silahsız bir mücadeleden yana iken Hilafet makamı olan Osmanlı'ya karşı savaşan ve Hindistan'dan topladığı askerleri savaşa gönderen İngilizler'e karşı çıkmaları için Müslümanları cihada davet etmiştir.⁶⁷ O, Osmanlı devletinin yıkılması halinde İslâm dünyasının da yıkılacağına dair endişelere sahip olmuştur. Bu bağlamda o, dârüislâm'ın bir bölümünü işgal edenlere karşı cihadın farz olduğunu ifade etmektedir.⁶⁸ Ancak onun daha sonradan Müslümanların silahlı cihada hazır olmadığını fark etmesiyle birlikte bu fikrinden vazgeçtiğini ifade etmekte de fayda vardır.⁶⁹

Âzâd, halifelik kurumunu nübüvvet yolunun bir devamı olarak görmektedir.⁷⁰ Ona göre, Hindistan Müslümanları için Osmanlı Sultanının önemli bir konumu vardı ve onun savunulması İslâm'ın farızalarından biridir. Hindistan'da Bâbürlülerin çöküşünden sonra dini hükümlerin uygulanmasını garanti altına alabilecek meşru bir Müslüman hükümdar kalmamıştı. Müslüman topluluğun içinde bulunduğu kriz ortamı onun Osmanlı halifesine bakış açısında etkili olmuştur. Osmanlı halifeleri yüzyıllar boyunca İslâm'ı Batı ülkelerine karşı savundukları için bu kurum üzerinde haklı bir iddiaları da

⁶⁴ Hamid İneyet, *Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya Cömert (Ankara: Hece Yayınları, 2008), 94.

⁶⁵ Yüksel, *Âzâd*, 46.

⁶⁶ Douglas, *Abul Kalam Azad*, 173.

⁶⁷ Douglas, *Abul Kalam Azad*, 175-176.

⁶⁸ Ebü'l-Kelâm Âzâd, *Mesele-i Hilâfet ve Ceziratü'l-Arap* (Kalküta: Belağ Press, t.s.), 164-165; Keşmîrî, *Hutbat*, 332,340.

⁶⁹ Douglas, *Abul Kalam Azad*, 173.

⁷⁰ Âzâd, *Mesele-i Hilâfet*, 11; Keşmîrî, *Hutbat*, 284.

vardı.⁷¹ O, bu bağlamda halifenin Kureyş'ten olması gerektiği yönündeki iddiaları reddetmiştir.⁷² Ona göre İslâm'ın herhangi bir kabile ve ırkın üstünlüğünü savunduğu iddiası zorlama bir yorumdur. Dolayısıyla bu yöndeki bir iddia, İslâm'ın evrenselliği için olumsuz bir durum olacaktır.⁷³ Âzâd imamların Kureyş'ten olması⁷⁴ meselesini Kureyş kabilesinin İslâm öncesi Arabistan'daki öneminden ve bu soydan gelen bir halifenin Arap kabileleri nezdinde daha fazla saygı göreceği kabulünden kaynaklandığını savunmuştur.⁷⁵

Âzâd'a göre, bu fikir sonraki dönemlerde tüm halifelerin Kureyş'ten olacağı anlamını ihtiva etmemektedir.⁷⁶ Âzâd ayrıca halifenin Kureyş'ten olması gerektiğini iddia edenlerin soya dayanan Abbâsi hilafetinin 1258 yılında yıkılmasından önce dile getirdiklerini ifade etmektedir. Ona göre bu iddianın arka planında siyasî olarak hilafetin Araplarda devam etmesi fikrine zemin hazırlama düşüncesi mevcuttur.⁷⁷

Panislâmizm'in öncülerinden Efgani, halifenin konumu konusunu yeniden gündeme getirerek İslâmî hareketler üzerinde etkili olmuştur. Onun o günün şartlarında Müslümanların karşılaştığı sorunların tek bir siyasî birliğe sahip olunmamasından kaynaklandığını ifade ettiği belirtilmektedir. O, çıkış yolu olarak İslâm hukukunun ve İslâmî kurumların yeniden yorumlanarak buna göre düzenlenebileceğini iddia etmiştir.⁷⁸ Onun bu yöndeki panislâmist fikirleri 1912-13 yıllarında Ebü'l-Kelâm Âzâd tarafından geliştirilmiştir. O, I. Dünya Savaşı'ndan sonra verdiği konferans ve tebliğlerde panislâmizm konusuna vurgu yapmıştır.⁷⁹

Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın 1912 yılında yerel gazetelerden okuduğu bir habere binaen Reşid Rıza'ya (1868-1935) bir mektup yazdığı ifade edilmektedir.⁸⁰ Onun bu mektupta Rıza'nın Osmanlı Devleti yöneti-

⁷¹ Âzâd, *Mesele-i Hilafet*, 81-82.

⁷² Âzâd, *Mesele-i Hilafet*, 139-140; Wills, "Debating the Caliphate", 724.

⁷³ Âzâd, *Mesele-i Hilafet*, 102; Wills, "Debating the Caliphate", 725.

⁷⁴ Bu konuda yapılmış bir çalışma için ayrıca bk. Mehmet Sait Hatipoğlu, "İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/3-4 (1978), 1-93.

⁷⁵ Keşmîrî, *Hutbat*, 318.

⁷⁶ Âzâd, *Mesele-i Hilafet*, 111-112.

⁷⁷ Âzâd, *Mesele-i Hilafet*, 120-121.

⁷⁸ Ahmed, *Modernizm*, 156.

⁷⁹ Ahmed, *Modernizm*, 158.

⁸⁰ en-Nemr, *Mevlâna Kelâm Âzâd*, 249.

minde Arapların özerkliğini savunan bir partiye katılmasından duyduğu endişeyi dile getirdiği belirtilmektedir. Âzâd, Rıza'dan bu konudaki fikrini netleştirmesini istemiş, Osmanlı'nın dağılması halinde yabancı devletlerin onu tamamen yutacağını ve İslâm devletinden geriye hiçbir şeyin kalmayacağını dile getirmiştir. Âzâd'a göre Rıza, bir İslâm toplumu fikrini reddediyor ve bunun yerine yeni doğmakta olan Arap milliyetçiliği hareketini desteklemeyi tercih etmiştir.⁸¹ Onun yazdığı mektup, evrensel bir İslâm toplumu fikrine dayanan siyasi hareketler ile ırksal ve bölgesel milliyetçiliğe dayalı hareketler arasındaki ilk gerilimleri göstermesi açısından önemlidir.⁸²

Ebü'l Kelâm Âzâd, panislâmist fikirlerinde birleştirici ve bölücü olmak üzere birbiriyle çatışan iki güçten bahsetmektedir. Birinci güce, halife etrafında şekillenen, Müslümanların toplumsal yapısını oluşturan ve İslâmi hayat için gerekli olan yapıya cemaat ismini vermektedir.⁸³ Ona göre bu oluşum toplumun merkezi şekilde idaresini gerekli kılmaktadır.⁸⁴ İkinci güç ise toplumun ayrılık ve kargaşa içerisinde bu yapıdan koparak cahiliye ismini verdiği karanlık döneme düşmesine neden olmaktadır. Bu dönemde tefrika varken, İslâm gelince cemaat ruhu ortaya çıkmıştır.⁸⁵ Bu bağlamda İslâm cemaatini yönetecek merkezi idarenin yetkileri ilk dönem itibari ile tek bir kişide, Hz. Muhammed'de; sonrasında ise dört halifenin Hilafet-i Hâssa'larında toplanmıştır. O, Emevilerin, Abbasilerin ve Osmanlıların Hilafet-i Mulûki'lerini ilk dönemden yönetsel olarak ayırt etmektedir. Bu dönemlerde halifelik kurumu saltanat şeklini almasına rağmen İslâm dünyasının siyasi merkezi olarak kalmaya ve tanınmaya devam etmiştir.⁸⁶

Âzâd'a göre, bütün Müslüman ülkelerin tek bir merkezi idare altında toplandığı yönetim modelinin beş esası bulunmalıdır. Onun cemaat olarak da isimlendirdiği bu topluluk, tek bir Halife'ye ya da İmam'a bağlı olmalı,⁸⁷ Halifenin çağrısı üzerine toplanmalı, ona itaat etmeli, gerektiğinde Darulislâm'a hicret etmeli ve farklı cihad faaliyetlerine katılmalıdır.⁸⁸ O, İslâm dünyasının bir bölümünü teşkil

⁸¹ Ebü'l-Kelâm Âzâd, *Ğubâru'l-Hatır*, çev. Celal Said Hafnâvi (Mısır: Merkezü'l-Kavmi, 2016), 33-34.

⁸² Wills, "Debating the Caliphate", 711.

⁸³ Keşmirî, *Hutbat*, 306, 326-327.

⁸⁴ Keşmirî, *Hutbat*, 307.

⁸⁵ Âzâd, *Mesele-i Hilafet*, 30.

⁸⁶ Keşmirî, *Hutbat*, 284-288, 306; Ahmad, *İslâm Kültürü Çalışmaları*, 97.

⁸⁷ Keşmirî, *Hutbat*, 328.

⁸⁸ Âzâd, *Mesele-i Hilafet*, 28-29; Keşmirî, *Hutbat*, 330-332.

eden Hindistan için Osmanlı halifesinin naibi olacak yerel bir imam ya da kâid seçilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Hatta o, bu görev için Deoband ulemasından Mevlana Mahmud Hasan'ı⁸⁹ ikna etmeye çalışmıştır.⁹⁰ Onun nazarında hilafet papalıktan farklılık arz etmektedir. Buna göre İslâm dininde ruhanî liderlik sadece Allah ve Rasulünün hakkı iken, siyasî açıdan dünyevî liderlik ise Osmanlı halifesinin hakkıdır. Dolayısıyla hilafet makamı ve merkezi onlara geçmiştir.⁹¹ Dolayısıyla Hilafet-i Mülûkiyye, yani saltanatvâri halifeye itaat, Allah'a ve Peygamberine itaat kadar olmasa da bütün Müslümanların üzerine bir vecibedir.⁹² Bunun yanında halife Kitap ve Sünnet üzere olmalıdır⁹³ ve ona ancak emirleri bu iki kaynağa aykırı olduğu zaman boyun eğilmeyebilir.⁹⁴

Hindistan'ın geçmişten günümüze halk düzeyinde iki temel unsuru bulunmaktadır. Bunlardan ilki Hindularsa ikincisi de şüphesiz ki Müslüman Türklerdir. Pakistan onun için, Hindistan Müslüman tarihinden kaçmak, Müslümanların yüzyıllardır bildiği şekilde yaşamaktan vazgeçmek anlamına gelmektedir. Bu yüzden Hindu-Müslüman birliği Âzâd'ın siyasî düşüncesinin temel ilkelerinden biri olmuştur. Âzâd bu fikrini Peygamberin sünnetine dayandırarak onun Yahudilerle yaptığı ve onları tek bir millet olmaya çağırdığı tarihi anlaşmaya dayandırmıştır.⁹⁵ Bu bağlamda o, Peygamber Mekkeli Kureyş kabilesinin karşı çıkmasına karşın gayrimüslimlerle barış ve anlaşma yapabildiyse Hintli Müslümanların da sayıları o dönem için iki yüz milyonu bulan Hindularla birleşerek özgürlüklerini kısıtlayan İngilizlere karşı birleşerek bir güce sahip olmaları gerekmektedir.⁹⁶

Sonuç

Ebü'l-Kelâm Âzâd, yirminci yüzyıl İslâm ve Hindistan tarihinde önemli bir figürdür. O, İslâm âleminin kriz dönemlerini yaşadığı bir zamanda, Cemaleddin Efgânî, Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve Mevdûdî gibi önemli isimlerin çağdaşı olarak Hindistan Müslümanlarına fikrî ve siyasî canlılık getiren biridir. Müellif Kur'an'ın anlaşılması noktasında nasıl bir metodun takip edilmesi gerektiğine dair bir

⁸⁹ Mevlana Mahmud Hasan aynı zamanda Şeyhu'l-Hind olarak bilinmektedir. Detaylı bilgi için bk. Haseni, *el-İlam*, 8/1377-1379.

⁹⁰ Ahmed, *İslâm Kültürü Çalışmaları*, 98.

⁹¹ Âzâd, *Mesele-i Hilafet*, 81-83; en-Nemr, *Mevlâna Kelâm Âzâd*, 243.

⁹² İnalet, *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, 96.

⁹³ Âzâd, *Mesele-i Hilafet*, 30; Keşmîri, *Hutbat*, 312.

⁹⁴ Âzâd, *Mesele-i Hilafet*, 30.

⁹⁵ Douglas, *Abul Kalam Azad*, 175-176.

⁹⁶ Qazi Mohd. Jamshed, "Ideological Influences On Abul Kalam Azad", *Proceedings of the Indian History Congress* (2010-2011), 71/673.

yöntem önerenlerden biri olmuştur. Ona göre insan, Kur'an'ı kendi şartları içerisinde değerlendirmeli, ondan dinî, ahlâkî ve hayatî ilkeler çıkarmalıdır. Bu da ancak onun ayetlerini teker teker ele almakla değil, ona bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşıldığında sağlanabilir. Her ne kadar vahiy süreci ile alakalı bir fikir belirtmese de vahyin esas amacı hakkında tespitlerde de bulunmuştur.

Âzâd, Hindistan'ın bağımsızlık mücadelesinde ve sonrasında kurulan hükümette öncü rol oynayan, modern Hindistan'da Müslümanların diğer dinlerden insanlarla bir arada yaşamasına vurgu yapan sembol bir isim, gazeteci ve düşünürdür. Bunun yanında o, modern Batı'ya bir tavır içerisinde olmamış ancak alt kıta Müslüman çevrenin Batı hegemonyasına karşı kültürel tepkisinin simge isimlerinden biri haline gelmiştir.

Âzâd'ın hayatına bakıldığında geleneksel bir eğitim aldığı, sonrasında rasyonalist fikirleri benimsediği, ardından Müslümanların durumu hakkında panislâmist düşünceye ve din anlayışında hümanist bir tavra sahip olduğu anlaşılmaktadır. İslâm merkezi bir konumda olmakla beraber din, evrensel bir gerçekliğe sahiptir ve inanç sistemlerinde doğruluklar olan diğer din mensupları da kurtuluşa erecektir. Onun kucaklayıcı din anlayışının arka planında yaşadığı toplumun şartları da etkili olmuştur. Âzâd, farklı din anlayışlarına sahip iki toplum olan Hindu ve Müslümanların birlikte yaşayabileceği ortak bir Hindistan fikri oluşturmaya çalışmıştır. O, Hindistan'ın bağımsızlığına giden yolda siyaseti dinî vecibelerden biri olarak görmüştür. İslâm dini onun Müslümanlara hizmet etmesine ve siyasi açıdan İngilizlere karşı mücadele etmesinde bir dayanak noktası olmuştur. O aynı zamanda Hilafet Hareketinin teorisyeni olmuş ve halifelik kurumunun ayakta kalabilmesi için mücadele etmiştir. Bu uğurda Osmanlı halifesine ayrı bir önem vermiş ve belki de devletin ve halifenin otorite olarak en zayıf olduğu bir dönemde onu tüm İslâm âleminin lideri olarak görmüştür.

Âzâd, alt kıtada yıllarca devam eden sömürü düzenine karşı çıkan, Hintli bir Müslüman olarak kültürel ve dinî farklılığın yoğun olduğu bir bölgede Müslümanların dinî kimliklerinin kaybolmaya yüz tuttuğu zamanda İslâm adına mücadele etmiştir. Onun mücadelesi Hindu ve Müslümanları birleştirerek iki kültürlü tek bir ulusal varlıkta bütünleştirmek üzerine olmuştur. O, Müslümanların Hindistan'da dinlerini değiştirmeden siyasi ve kültürel olarak varlıklarını korumalarını gaye edinmiştir. O Hindistan'ı Müslüman kimliği için büyük bir mirasın taşıyıcısı olarak görmüştür. Bu yüzden de Pakistan'ın ayrı bir devlet olarak kurulmasına sıcak bakmamıştır. Bu şekilde bir bölünmenin alt kıtanın farklı yerlerine dağılmış Müslümanların aleyhine olacağına dolayısıyla uzun vadede olumsuz sonuçlar doğuracağına vurgu yapmıştır. Ne yazık ki Âzâd öngörülerinde haklı

çıkılmış, Hind Müslümanları bölgede bir birlik arz etmekten oldukça uzak, hâkim yönetimin altında azınlık duruma düşerek bugün zaman zaman baskı ve zulümlerle karşı karşıya gelmek durumunda kalmaktadırlar.

Kaynakça

- Ahmed, Aziz. *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm*. çev. Ahmet Küskün. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995.
- Ahmed, Aziz. *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*. çev. Latif Boyacı. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Âzâd, Ebü'l-Kelâm. *Ğubâru'l-Hatır*. çev. Celal Said Hafnâvi. Mısır: Merkezü'l-Kavmi, 2016.
- Âzâd, Ebü'l-Kelâm. *Mesele-i Hilâfet ve Ceziratü'l-Arap*. Kalküta: Belağ Press, t.s.
- Azad, Maulana Abul Kalam. *India Wins Freedom*. New Delhi: y.y., 1958.
- Azad, Mawlana Abul Kalam. *The Tarjuman al-Qur'an*. çev. Syed Abdullatif. Haydarabad: Trust for Quranic and Other Cultural Studies, 1981.
- Birişik, Abdülhamit. *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Birişik, Abdülhamit. "Hint Altkıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü". *Divan İlmi Araştırmalar* 17 (2004), 1-62.
- Dihlevi, İbn Abdirrahman Şah Veliyyullah. *Hucetü'l-baliğa*. thk: Seyyid Sabık. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Cil, 2005.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Ebü'l-Kelâm Âzâd: Ölümsüz Müdafaa*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001.
- Douglas, Ian Henderson. *Abul Kalam Azad: An Intellectual and Religious Biography*. Delhi: Oxford University Press, 1988.
- Fazlurrahman. *İslâm*. çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Görgün, Hilal. "el-Urvetü'l-Vüska". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/186-188. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Hardy, Peter. *The Muslim of British India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Haseni, Abdülhay b. Fahrudin. *el-İlam an fi Târihi'l-Hind mine'l-A'lam*. Beyrut: Daru Ibn Hazm, 1999.

- Hatipoğlu, Mehmet Sait. “İslâm’da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/3-4 (1978), 1-93.
- İkbal, Muhammed. *İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden Yapılanması*. çev. Celal Soydan. Ankara: Hece Yayınları, 2013.
- İnayet, Hamid. *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce*. çev. Yusuf Ziya Cömert. Ankara: Hece Yayınları, 2008.
- Jamshed, Qazi Mohd. “Ideological Influences On Abul Kalam Azad”. *Proceedings of the Indian History Congress* 71 (2010-2011), 662-676.
- Kardaş, Zekai. *Ebü’l Kelâm Âzâd ve El-Hilal Gazetesi Çerçevesinde Türkiye ve Türkler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Kayser, Rıdvan. *Ebü’l-Kelâm Âzâd ve Teşekkülü’l-Ümmeti’l-Hindiyeye*. Bağdat: Müessesetü’l-Fikri’l-Arabiyye, 2013.
- Keşmirî, Şiras. *Hutbât-ı Âzâd*. Lahor: Mektebe-i Şiir ve Edebiyat, 1944.
- Nemr, Abdülmün’im. *Mevlâna Kelâm Âzâd*. Kahire: y.y. t.s.
- Nurcholis, Nanang. “Abul Kalam Azad’s Thought of Inclusive Theology and Education for Religious Pluralism”. *Attarbiyah: Journal of Islamic Culture and Education* 3/1 (2018), 1-24.
- Özcan, Azmi. “el-Hilal”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/20. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Özcan, Azmi. “Hindistan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/75-81. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Qureshi, M. Naeem. “Hindistan Hilafet Hareketi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/109-111. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Rippin, Andrew. *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*. London: Taylor and Francis Group, 2005.
- Troll, W. Christian. “Mevlana Ebu’l-Kelâm Âzâd: Çoğulcu Bir Ülke ve Dünya İçinde Yaşayıp Algılanan İslâm”. çev. Şaban Ali Düzgün. *Journal of Islamic Research* 7/1 (1993-94), 23-34.
- Umar, Misbah-Umar, Fozia. “The Ideals of Islam in Maulana Abul Kalam Azad’s Thoughts and Political Practices: An Appraisal”. *Research Journal Al-Basirah* 10/1 (t.s), 63-77.
- Wills, John. “Debating the Caliphate: Islam and Nation in the Work of Rashid Rida and Abul Kalam Azad”. *The International History Review* 32/4 (2010), 711-732.

Yiğit, Recep. *Ebü'l-Kelâm Âzâd ve Mahatma Gandhi'nin Dini Düşüncelerinin Sivil İtaatsizlik Doktrinine ve Eylemlerine Etkileri*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Yüksel, Sadi. *Ebü'l-Kelâm Âzâd*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1985.

Extended Summary

Abū l-Kalām Āzād, who stands out with his scholarly, political and journalist-writer identity, was born in Mecca in 1888 as a member of a family that left India after the 1857 uprising and settled in Mecca. Āzād started his education here and after returning to India in 1889, he took courses on different sciences such as philosophy, mathematics and logic from teachers in the region. In addition to Arabic, Persian and Turkish, he also learned English. His in-depth readings on history and philosophy led him to an intellectual crisis. This process resulted in his rejection of traditional interpretations.

Āzād has an important place in the field of Islamic sciences. Although his life was intertwined with politics, he attracted the attention of intellectual circles in his country and other countries with his identity as a scholar. Āzād's life experience led him to understand the Qur'an and seek answers from it. He sought to understand how a Muslim should approach politics and how the Qur'an provides guidance for interfaith relations in India in particular and on a universal scale in general.

He was an iconic figure, a journalist and a thinker who played a leading role in India's struggle for independence and later in the government of the Republic of India, emphasizing the coexistence of Muslims with people of other religions in modern India. Āzād is also known as an advocate of Hindu-Muslim unity in nineteenth century India. He was a figure who ensured that Muslims also played a role in India's path to independence. He contributed to raising the level of consciousness of Muslims through his writings, newspapers and magazines, and speeches in courts.

Āzād, who was interested in politics in the early 1900s when India was politically turbulent, was in contact with institutions and organizations working for the independent statehood of his country. In 1908, during a series of travels, he visited Egypt and Turkey, and the ideas of the Arab and Turkish intellectuals he met there had an impact on him. In particular, he made friends with some prominent members of the Young Turks and maintained his relationship with them for a long time. He states that this trip had an impact on his

political views and increased his conviction that a new political movement was necessary for the independence of the Indian Muslim community.

According to Āzād, revelation did not bring something new to man in such a way that he would be surprised. Revelation reinterpreted the beliefs and knowledge that existed in man. According to him, the Qur'an should be viewed as an explanation of the events occurring in itself and in its own law and in the universe, and of the physical and moral laws that bind humanity. According to him, the most fundamental and important feature of the Qur'an is that it appeals to the intellect. The Qur'an emphasizes the necessity of seeking the truth with one's intellect and reaching a valid conclusion by reflecting on what one experiences in the inner and outer world.

The divine message through the Prophet is essentially the same in all religions. Believing in God and leading a good life is the most fundamental purpose of all faiths. In this sense, Āzād states that the teachings of all religions have two dimensions: belief and law. He states that the former is common to all religions, while the latter is specialised and can change according to the faith. Āzād's religious pluralism is based on the concept of universal brotherhood and peace in which God, the unity of universal humanity and Hindus and Muslims will work together for the freedom of India.

Āzād sees the institution of caliphate as a continuation of the prophetic path. According to him, the Ottoman Sultan had an important position for the Muslims of India and his defence was one of the obligations of Islam. In this context, he and a group of thinkers initiated the Khilāfat Movement and submitted a proposal to the British to protect the religious and political status and rights of the caliph. However, the rejection of this proposal and the change in the British policy towards them led to discussions among Muslims that India was dār al-ḥarb.

Āzād's struggle was to unite Hindus and Muslims and integrate the two cultures into a single national entity. He wanted Muslims to remain politically and culturally present in India without changing their religion. He saw India as the bearer of a great heritage for Muslim identity. Therefore, he did not favour the creation of Pakistan as a separate state.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Zâhirîliği*

The Zâhirism of Muhyiddin Ibn al-'Arabî

Ali Osman BALCI**

Öz

Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), mutasavvîf kişiliği, yazdığı eserler, ele aldığı konular ve hakkında yapılan değerlendirmelerle İslam düşünce tarihinde önemli bir yer edinmiştir. İbnü'l-Arabî'nin İslami ilimlerin farklı alanlarında ortaya koyduğu fikirler, yalnızca onu destekleyenler arasında değil, aynı zamanda muhalif çevrelerde de geniş bir şekilde tartışılmıştır. Gençlik yıllarında Endülüs'te aldığı eğitim, onun düşünce dünyasında derin izler bırakmıştır. Bu coğrafyada etkili olan Zâhirîlik mezhebi, onun ilmi birikiminde önemli bir yere sahip olmuştur. Bu durum, bazı kaynaklarda İbnü'l-Arabî'nin Zâhirî bir alim olarak nitelendirilmesine yol açmıştır. Ancak, İbnü'l-Arabî bu tür yaklaşımları reddetmiş, kendisini Zâhirî olarak tanımlayan görüşlere karşı çıkmıştır. Buna rağmen, eserlerinde zâhirî yönetime dayalı unsurların belirgin bir şekilde yer aldığı görülmektedir. Bu çalışmada, İbnü'l-Arabî'nin kendi eserleri ve hakkında yazılmış klasik ile modern

Abstract

Muhyiddin Ibn al-'Arabî (d. 638/1240) holds a significant place in the history of Islamic thought due to his Sufi persona, the works he authored, the subjects he explored, and the evaluations made about him. The ideas put forward by Ibn al-'Arabî in different fields of Islamic sciences have been widely discussed, not only among his supporters but also within opposing circles. His education in Andalusia during his youth left a profound mark on his intellectual world. The influence of the Zâhirî school, which was prominent in this region, played a significant role in shaping his scholarly background. As a result, some sources have described Ibn al-'Arabî as a Zâhirî scholar. However, Ibn al-'Arabî rejected such approaches and opposed views that defined him as Zâhirî. Nevertheless, elements based on the Zâhirî methodology can be clearly seen in his works. This study examines Ibn al-'Arabî's relationship with Zâhirism in

* Bu makale, "Endülüs'te İslam Mezhepleri" (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023) başlıklı Doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr, Milli Eğitim Bakanlığı, Konya, Türkiye / e-mail: aliosmanbalci@hotmail.com / <https://orcid.org/0000-0001-5044-9779>

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
23.10.2024	17.12.2024	31.12.2024

DOI 10.18403/emakalat.1572621

kaynaklar temel alınarak, onun Zâhirîlik ile ilişkisi tarihsel ve kavramsal bağlamda ele alınmıştır. Özellikle, eserlerinde yer alan zâhirî bakış açısı incelenmiş ve bu yöntemin Zâhirîlik mezhebiyle bağlantısı farklı yönlerden ele alınmıştır. Çalışmada, karşılaştırmalı bir yöntem kullanılmış ve İbnü'l-Arabî'nin Zâhirîlik ile ilişkisinin niteliği tarafsız bir bakış açısıyla analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, İbnü'l-Arabî, Zâhirîlik, Zâhiriyye, Kıyas.

both historical and conceptual contexts, drawing on Ibn al-'Arabî's own works as well as classical and modern sources written about him. Specifically, the Zâhirî perspective found in his writings is analyzed, and its connection to the Zâhirî school is explored from various angles. A comparative method is employed in the study to analyze the nature of Ibn al-'Arabî's relationship with Zâhirîsm from an impartial standpoint.

Keywords: History of Islamic Sects, Ibn al-'Arabî, Zâhirî, Zâhiri school, Qiyas..

Giriş

Davud b. Ali el-İsfehânî (ö. 638/240) tarafından kurulmuş olan Zâhirîlik, kıyas karşıtı görüşlerle ortaya çıkmış ve gelişerek bir mezhep haline gelmiştir. Zâhirîliğin gelişerek meşhur olmasında İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) büyük bir etkisi vardır. Zâhirîlik genel anlamda kaynak olarak kitap sünnet ve sahabe icmâsını kabul etmektedir. Bu kaynakların dışında kalan ve diğer mezhepler tarafından kabul edilen hiçbir kaynağı ve yoruma yol açan yöntemi kabul etmemektedirler. Zâhirîlerin kıyas karşıtlığı sadece fikhî meselelerle kalmamış özellikle İbn-i Hazm'ın etkisi ile itikadî konulara da aynı anlayışla yaklaşmışlardır. Ehl-i Hadis içerisinde değerlendirilmesine rağmen Zâhirîliğin re'y karşıtlığı şeklinde gelişen anlayışı sınırları zorlamıştır. Mezhebî taklide karşı çıkmalarına rağmen Zâhirîler, ortaya attıkları görüşlerle bir dönem ana mezhepler içerisinde sayılacak derecede ön plana çıkmışlardır.¹

Konumuz açısından Zâhirîlerin metodolojileri ve görüşleri ile ilgili de kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Nassların literal anlamı üzerinden yola çıkan Zâhirîlik, bu konuda katı bir yaklaşım sergileyerek her türlü yoruma karşı çıkmıştır.² Ancak zorda kaldıkları durum-

¹ Yunus Apaydın, "Zâhiriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/44/93-100; Ali Parlak, *Tefsir Tarihinde Zâhirîlik Ve Zâhirî Te'vil Geleneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 13.

² Örneğin İbn Hazm hadiste altı sınıf ürün üzerinden faizin belirlendiğini, bunların dışında yapılacak işlemlerin faiz olarak kabul edilemeyeceğini söylemektedir. İbn Hazm, hadiste geçen altı çeşidin genişletilmesini nassa müdahale olarak saymakta ve kabul etmemektedir. Bk. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed

larda Zâhirîler de yorum yapmak durumunda kalmışlardır. Bu durumu Zâhirîlik açısından önemli bir isim olan İbn Hazm, nasslardan çıkan doğal bir sonuç olarak değerlendirmekte ve savunmakta ve bu metoda “burhân” ismi vermektedir. Zâhirîliğin temel bakış açısı nassların açık ve anlaşılır olduğu, yoruma kalkışmanın nasslarda bir zafiyet göstergesi olduğunun kabul edilmesi ve dine sonradan bir şeyler eklenerek eksikliğin giderilmesi anlamına geldiği şeklindedir.³

Endülüs’ün Tedmür (Teodomiro) eyaletine bağlı Mürsiye (Murcia) şehrinde 560/1165 yılında doğmuş olan İbnü’l-Arabî’nin adı Ebû Bekir Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî el-Endelûsî’dir. Muhyiddîn lakabı ile bilinen İbnü’l-Arabî, Mürsiye’de Ebû Bekir b. el-Hüseyin, Muhammed b. Saîd b. Zerkûn ve Ebû’l-Velîd Câbir el-Hadramî gibi pek çok âlimden ders almıştır. Yaklaşık sekiz yaşlarında göç ettikleri İşbiliyye’de (Sevilla) Ebû Muhammed Abdülmün’im el-Hazrecî, Kadı Ebû Cafer b. Mezâ, Kurtuba’da Ebû’l-Kâsım Halef b. Beşkûvâl gibi pek çok âlimden ders almıştır.⁴

İbnü’l-Arabî, daha gençlik yıllarında iken döneminin âlimleri tarafından da ilgi ile karşılanan bir rüya görmüş ve bu rüya sayesinde bazı tasavvufi makamlar elde etmiştir. Örneğin bu hususta döneminin önde gelen âlimlerinden birisi ve babasının arkadaşı olan İbn Rüşd de onun bu halini yakından gözlemlemek için görüşme talebinde bulunmuş, İbnü’l-Arabî’de yanına giderek onunla görüşmüştür. Bu görüşmede özetle İbn Rüşd teorik bilgi ile elde edilen şey ile keşf yolu ile elde edilenin aynı olup olmadığını sormuş, İbnü’l-Arabî bu soruya “Evet ve hayır, Evet ile hayır arasında ruhlar maddelerinden boyunlar cesetlerinden uçar.” diyerek karşılık vermiş, bu cevap karşısında şaşkınlığından İbn Rüşd’ün rengi atmıştır. İbnü’l-Arabî, kendisinin keşf ve ilahi feyz ile elde ettiği bu bilgiye teorik bilgi ile ulaşmaya çalışan İbn Rüşd’ün kendisi ile aynı çağda yaşadığı için şükrettiğini söylemektedir.⁵

İbnü’l-Arabî gençlik yıllarından itibaren tasavvuf alanına ilgi duymuş ve bu anlamda eğitimler almıştır. İbnü’l-Arabî’nin tasavvuf eğitimi aldığı hocaların başında Tunus’ta eğitim aldığı Abdülazîz el-

b. Saîd İbn Hazm, *el-ihkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dârü’l-Âfâki’l-Cedide, ts.), 3/100.

³ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-ihkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dârü’l-Âfâki’l-Cedide, ts.), 7/55-59.

⁴ Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye* (Mısır: Dârü’l-kütübi’l-Arabiyyeti’l-kübrâ, ts.), 4/554-555.

⁵ İbnü’l-Arabî, *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye*, 1/153-154.

Mehdevî gelmektedir.⁶ Kuzey Afrika'daki eğitiminden sonra 595/1119 yılında memleketi Endülüs'e tekrar dönen İbnü'l-Arabî Mısır'a doğru yolculuğa çıkmış buradan da Kudüs'e geçmiştir. Kudüs'te Zâhir el-İsfehânîden Tirmizî'nin eserlerini tahsil eden İbnü'l-Arabî buradan Medine ve Mekke'ye geçmiştir. İbnü'l-Arabî *el-Fütûhat-ı Mekkiyye* isimli eserinin Kâbe'de kendisine ilhâm yolu ile manevi olarak verildiğini ve yazıya geçirdiğini aktarmaktadır.⁷ İbnü'l-Arabî doğuya yapmış olduğu yolculuklarda Şam, Diyar-ı Rûm (Anadolu), Irak ve Hicaz bölgelerine gitmiş, Hicaz bölgesinde Zâhir b. Rüstem (ö. 609/1212), Şam'da Ebü'l-Kâsım İbnü'l-Harestânî (ö. 614/1217) gibi birçok hocadan eğitim almıştır.⁸

İbnü'l-Arabî'nin Zâhirî bakış açısını hangi hocalardan edindiği bilinmemekle birlikte yaklaşık otuz beş yıl geçirdiği Endülüs coğrafyasında ondan çok önce Zâhirîlik Endülüs'te yayılmış hatta çok kısa bir süre de olsa iktidarda etkili olmuştur. Endülüs'te İbnü'l-Arabî'nin çağdaşı olarak kabul edilebilecek Süfyân b. Abdullah b. Muhammed (ö. 566/1170), Abdülaziz b. Ali Ebü'l-Asbağ el-Lahmî (ö. 621/1224), Ahmed b. Muhammed b. Müferrec en-Nebâtî (ö. 637/1239), Ahmed b. Sâbir el-Kaysî (ö. 625/1228 sonrası) gibi Zâhirîler bulunmaktadır.⁹ Ancak İbnü'l-Arabî'nin bu isimlerle temasına dair bir bilgi bulunmamaktadır. İbnü'l-Arabî ve Zâhirîlik ilişkisi açısından İbn Hazm önemli bir yere sahiptir.

Bu çalışmada İbnü'l-Arabî'nin Zâhirîlik ile bağlantısı bazı açılardan ele alınacaktır. Bu bağlamda onun eserlerinde yoğun bir şekilde kullandığı zâhirî metodoloji, başta kıyas ve icmâ olmak üzere Zâhirîliğe yaklaştığı konulardaki görüşleri, bazı itikadî ve fikhî konulara yaklaşımı ele alınarak Zâhirîliğe nisbeti değerlendirilecektir.

2. İbnü'l-Arabî ve Zâhirîlik

Zâhirîliğin yayıldığı ve önem kazandığı önemli yerlerden birisi de Endülüs olmuştur. Öyle ki kısa bir dönem Endülüs'ün resmî mezhebi haline gelmiştir. Bu anlamda bölgede Zâhirîliği ile öne çıkmış âlimler de bulunmaktadır. Endülüs coğrafyasının yetiştirmiş olduğu önemli

⁶ Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/493-516; Ali Osman Balcı, *Endülüs'te İslam Mezhepleri* (Konya: Kitap Dünyası, 2023), 168.

⁷ Ahmet Ateş, "İbn Al-Arabî", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, (24 Nisan 2012); Fikret Karaman, "İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinde Kelam İlmi, Havas ve Avam İnancı", *Uluslararası İbnü'l-Arabî Sempozyumu*, (2018), 217-235.

⁸ Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Târîhu'l-İslâm ve ve-feyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Abdu's-Selam et-Tedmûri (Beyrut: Daru'l-Kitâbü'l-Arabî, 1993), 46/375.

⁹ Balcı, *Endülüs'te İslam Mezhepleri*, 166-167.

âlimlerden biri de hiç şüphesiz İbnü'l-Arabî olmuştur. Hal böyle olunca İbnü'l-Arabî'nin de bölgede aldığı eğitimlerde Zâhirîlikten etkilenmesini mümkün kılmaktadır. Verdiği eserlerden ve fikir dünyasından yola çıkarak onu Zâhirî olarak değerlendirenler olduğu gibi onun herhangi bir mezhebe bağlı olmadığını öne sürenler de olmuştur.

İbnü'l-Arabî'nin Zâhiri olup olmadığı öncelikle kendi eserlerinden ve onun hakkında bilgi veren dönemin kaynaklarından anlaşılabilir. Eserlerine bakıldığında ise Zâhirîler gibi kıyas karşıtı bir yaklaşımı tercih ettiği anlaşılmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin tasavvufla alakalı görüşlerinde bâtinî bir anlayış hâkim iken fikhî görüşlerinde zâhirî bakış açısı hissedilmektedir. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin yazdığı ve ihtisar ettiği bazı eserler Zâhirîlikle bağlantılıdır. Ancak İbnü'l-Arabî kendisini bir mezhebe bağlı göstermekten çok birçok mezhebin görüşlerini kullanmış, kendisi ile ilgili bu türden eleştirileri de kabul etmemiştir.

2.1. Kıyas Yaklaşımı

Zâhirîliğin belki de temel felsefesi kıyası reddetmek ile başlamaktadır. Zâhirîliğin mezhebin kurucusu olan Davud b. Ali, İmam Şâfi'nin İstihsan delilini reddederken ortaya koyduğu görüşlerin kıyası da reddettiği çıkarımında bulunması ile başladığı düşünülmektedir. Ancak bu yaklaşımın tarihi bir arka planı bulunduğu gerçeğini de göz ardı etmemek gerekmektedir. Zâhirîliğin kıyas yaklaşımı ayetlerin olduğu gibi anlaşılması ve yoruma kaçılmamasıdır. Ancak nassların barındırdığı mantıksal çıkarımlar Zâhirîlik tarafından kabul edilmektedir.¹⁰

İbnü'l-Arabî Fütühât-ı Mekkiyye isimli eserinde dinin kaynağı olarak kitap, sünnet ve icmâ ve kıyası saymakta ancak kıyası kabul etmediğini açık bir dille söylemektedir. Bu kesin tavrına rağmen İbnü'l-Arabî kıyası ahad habere benzetmekte hatta ondan daha üstün sayarak bir müçtehidin kıyas ile hüküm vermesine olumlu yaklaşmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin bu bakış açısının nedenini kıyasın da nasslara dayanması ve hükmünde yanılan müçtehide de ecir verildiğini bildiren hadise dayandırmaktadır. Kıyasın akli ve nakli iki yönü olduğunu belirten İbnü'l-Arabî, bazen onunla hüküm vermenin gerekli olduğunu düşünmektedir. Buna dayanarak İbnü'l-Arabî kıyas yapan

¹⁰ Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi* (İstanbul: Hisar Yayınevi, ts.), 440-441.

müçtehidin kınanamayacağını aksi takdirde Şâri'ye karşı gelinmiş olacağını düşünmektedir.¹¹

Kıyas yapmanın Kur'ân ve sünnette bir dayanağının olmadığını söyleyen İbnü'l-Arabî sadece verilenlerle yetinilmesi görüşündedir. Bu konuda Hz. Peygamber'in "size neyi emrettiysem onu yapın size neleri yasaklamışsam onlardan kaçının." hadisini delil getirerek Hz. Peygamberin bunu tasvip etmediğini söylemektedir. İbnü'l-Arabî bu tespitlerinden sonra hüküm koyma konusunda ancak Kur'an, sünnet ve icmâdan alınacak delilin geçerli olacağını ve kıyası benimsemediğini yinelemektedir. İbnü'l-Arabî'nin kıyastan anladığı konu ile bağlantılı olan nassın kabul edilebilir bir çerçevede buluşarak açık bir şekilde olması ve Şâri'nin niyetiyle uyuşması noktasında güçlü bir zanna sahip olunmasıdır. Bu anlamda İbnü'l-Arabî Şâri'nin açık bir şekilde beyan etmediği bir konuda hüküm koymanın ümmete yük olacağını düşünmekte ve kıyası reddetmektedir.¹²

İbnü'l-Arabî'nin kıyas ile ilgili görüşlerini genel olarak değerlendirdiğimizde kıyasın geçerli bir dini delil olarak kabul edilmesinin yanında şahsi olarak kıyasa karşı olduğunu görmekteyiz. Onun bu tavırında dini bazı deliller bulunmasının yanında ilme ve ilim adamına verdiği değeri de müşahede etmekteyiz. Dinde aklın da gerekli bir unsur olduğunu dile getirmesi ve kıyasın akli bir yönünün bulunduğunu söylemesi ve kıyasi haber-i vahidden üstün görmesi de yine bu yaklaşımının bir sonucudur. Bu konuda İbnü'l-Arabî kıyası tamamen reddeden Zâhirîlerden bir bakıma ayrılmaktadır. Kıyası reddetmenin tamamen Zâhirîlik göstergesi olmadığı açıktır. Nitekim Zâhirîlik bir oluşum haline gelmeden önce de İbrâhim b. Nazzâm (ö. 231/845), Ebû Ca'fer el-İskâfî (ö. 240/854), Ca'fer b. Mübeşşir (ö. 234/848)¹³ gibi kıyası kabul etmeyen Mu'tezilî âlimler de bulunmaktadır.

¹¹ İbnü'l-Arabî'nin kıyasa karşı tutumu çelişkili gibi görülebilir. Ancak onun bu konudaki temel bakış açısı kıyası dinde bir delil olarak kabul edenlere bu yetkinin bizzat Allahü Teala tarafından verildiği ve bunun bir delil olarak kabul edilmesine bir itirazının olmadığıdır. Kendi görüşüne göre ise İbnü'l-Arabî kıyas her ne kadar bazı âlimler tarafından bir delil olarak kabul edilse de onu kullanmayı yanlış bulmakta ve Allah'ın koymuş olduğu haram ve helal sınırlarının genişletilmesi olarak algılamaktadır. Bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/162-163.

¹² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/165.

¹³ Yunus Apaydın, "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2022), 25/528-538.

2.2. İcma Yaklaşımı

Zâhirîlere göre icmâ herkesin kabul ettiği bir delildir. Ancak onlara göre icmâ sahabelerin bir konu hakkında görüş birliğine varmasıdır. Bu çerçevenin dışına çıkan delilleri icmâ olarak kabul etmezler. Bunun nedenini de İslam'ın farklı birçok coğrafyada yayıldığını ve farklı kültürlerdeki âlimlerin bir meselede ortak görüşe varamayacakları fikridir. Aynı zamanda farklı mezhepteki âlimlerin de bir konuda icmâ etmelerinin de zor olduğunu, her mezhebin kendi âlimlerinin icmâsını aramaları gibi durumların ortaya çıkmasını da bu konuda delil olarak sunmaktadırlar.¹⁴

İbnü'l-Arabî'nin Zâhirîlerle ortak olan diğer bir anlayışı da icmâ konusudur. İcmanın yalnızca sahabeye ait olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî, bunun dışında kalan hiçbir icmâyı kabul etmemektedir. İbnü'l-Arabî icmayı yalnızca sahabe asrına hasretmekte ve tüm sahabelerin bir konuda aynı hükme varmalarını şart koşmaktadır. Öyle ki bir sahabe bile o meselede farklı bir görüş beyan eder veya sessiz kalırsa çoğunluğun görüşünü icmâ olarak kabul etmemektedir. Böyle bir durumda ise meselede hüküm kitap ve sünnete havale edilmiştir.¹⁵

İbnü'l-Arabî'nin icmâ yaklaşımındaki önemli bir husus da icmânın kitap ve sünnete dayanmasıdır. Kıyas konusunda da aynı yaklaşımı benimseyen İbnü'l-Arabî, icmâyı Allah ile kulun birleştiği hüküm olarak tanımlamakta, yaratan ve yaratılan vurgusu yapmaktadır. İbnü'l-Arabî dinin kaynakları konusunda Cüneyd-i Bağdâdî'den alıntı yaparak asıl olanın kitap ve sünnet olduğunu söylemekte icmâ ve kıyasın bu iki kaynağa bağlı olmak şartı ile geçerli edilgen kaynaklar olduğunu söylemektedir.¹⁶

2.3. Zâhir ve Bâtın Yaklaşımı

Zâhirîlerin görüşleri temel anlamda nassların zâhirine dayandırdan bâtın konusu kabul edilmemiştir. Bu konuda İbn Hazm "Bilin ki, Allah Teâlâ'nın dini apaçık bir dindir, içinde gizlilik yoktur. Açık ve net bir dindir, altında saklı sırlar barındırmaz. Onun her tarafı delile dayanır ve içinde müsamaha yoktur. Delilsiz bir şekilde peşinden gidilen herkesi sorgulayın ve din adına gizlilik ya da bâtınilik iddia eden herkesi şüpheyle karşılayın. Çünkü bunlar yalnızca iddialar ve hilelerden ibarettir. Ve bilin ki, Allah'ın Resulü (sav) şeriaten tek bir kelimeyi bile gizlememiştir."¹⁷ diyerek mezhebin görüşünü net bir

¹⁴ İbn Hazm, *İhkâm*, 4/138-146.

¹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/164.

¹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/162.

¹⁷ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîle ve'l-ehvâi ve'n-nihal* (Kahire: Mektebet'ül-Hâncî, ts.), 2/91.

şekilde ortaya koymuştur. Bu anlamda İbnü'l-Arabî Zâhirîlerden ayrılmakta ve dinin bâtın kısmının öneminden bahsetmektedir. Ancak o zâhir ve bâtını birbirlerinin tamamlayıcısı olarak görmektedir.

Fütûhât-ı Mekkiyye isimli eserinde uzun bir bölümü bu konuya ayıran İbnü'l-Arabî zâhir ve bâtın konusunu temellendirirken Allah'ın ez-Zâhir ve el-Bâtın isimlerini ele almaktadır. Bu konuda ayet ve hadislerden de örnekler veren İbnü'l-Arabî, Allah ismindeki lâm harflerinin ez-Zâhir ve el-Bâtın ismini temsil ettiğini ayrıntılı bir şekilde anlatmaktadır.¹⁸ Nassların da zâhir ve bâtın anlamlarının bulunduğunu söylerken İbnü'l-Arabî Hz. Peygamberden “Her ayetin zâhirî, bâtinî, haddi ve matla'ı bulunmaktadır.” hadisini nakletmekte ve her mertebenin âlimlerinin bulunduğunu söylemektedir.¹⁹

İbnü'l-Arabî, şeriatın zâhirine yönelenler olduğu gibi bâtına da yönelenlerin olduğunu sadece bâtına yönelenlerin sapıtın Bâtıniler olduğunu vurgulamaktadır. Sadece zâhire yönelenleri ise olumlu karşılamakla birlikte zâhir ve bâtın anlamları birleştirenlerin tam manası ile Allah'ı ve dini hükümleri bildiklerini ifade ederek gerçek anlamda mutlu olanların bunlar olduğunu dile getirmektedir. Dinin zâhirî kısmına yönelenleri “Allah yolunun ehli” olarak niteleyen İbnü'l-Arabî onları kurtulmuş kimseler olarak görmekte ve onların aynı zamanda dinin bâtın kısmını da dikkate aldıklarını düşünmektedir. İbnü'l-Arabî eserinde şer'î meselelerin zâhir ve bâtınlarını ortaya koyacağını böylelikle fakihlere gerek kalmadan verdiği bilgilerin yeterli olacağını iddia etmektedir.²⁰

2.4. İtikâdî Konulardaki Zâhirî Yaklaşımı

İtikâdî konularda zâhirî yaklaşımı önemseyen İbnü'l-Arabî konu ile ilgili olarak inancını kitabın zâhirinden alan sıradan insanları övmekte ve doğru bir yolu benimsemiş olduklarını söylemektedir. Özellikle Allah'ı bilmek noktasında nassların zâhirine bağlanmanın doğru ve sahih bir yol olduğunu söylemektedir. Aynı zamanda İbnü'l-Arabî nassların zâhirinden alınan böyle bir bilgiyi zorunlu olarak kesin ve doğru kabul etmektedir.²¹ Dinin inanç noktasında inanmayanlarla müdafaasını akli yöntemlerle yürüten kelamcılara da değinen İbnü'l-Arabî onların gerekli olduğunu ve önemli bir işlevi yerine getirdiklerini söylemektedir. Ancak çok fazla kelamcıya ihtiyaç bulunmadığını bir şehre bir tanesinin yeterli olduğunu söylemekte, fakihlerin ise

¹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/104.

¹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/187.

²⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/334-335.

²¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/34.

daha fazla gerekli ve çokça bulunmasının önemli olduğunu vurgulamaktadır.²²

İbnü'l-Arabî Allah'ın sıfatları üzerinden Eş'arî ve Mücessime'yi ele alarak ayetlerde benzetme edatı olmadığı halde varmış gibi hareket etmelerini eleştirmiştir. Teşbihten kaçınmak maksadı ile giriştikleri bu yaklaşımın onları daha da teşbihe yaklaştırdığını söyleyen İbnü'l-Arabî, ayetlerin zâhir anlamlarının dışına çıkarılmasının başlı başına bir yanlış olduğunu zikretmektedir.²³ İbnü'l-Arabî sıfatlar konusunda tenzih ve teşbih grupları ve bunlardan kaçınarak kendi metodolojisini oluşturan hadis ehli ve diğer yaklaşımları zikrettikten sonra arkadaşlarımız diyerek övgü ile bahsettiği ve tenzih grubuna dahil ettiği tasavvuf erbabından bazı kimselerin mükâşefe yolu ile tüm bunları aşarak gerçek anlamları öğrendiklerini söylemektedir. Zikredilen bu mükâşefe ehlinin tüm teorik düşüncelerden kalplerini arındırarak ve zikirle meşgul olarak bu makamlara ulaştıklarını söylemektedir.²⁴

Allah'ın isimleri konusuna değinirken İbnü'l-Arabî bu hususta kendisine ulaşan hadislerin sıkıntılı olduğunu dile getirmektedir. Kendisinin mükâşefe yolu ile elde ettiği Allah'ın isimlerini dualarında kullanmasına rağmen gelebilecek tepkileri önlemek adına onları yazıya geçirmediğini söylemektedir. İbnü'l-Arabî kitabında yer verdiği Allah'ın isimlerini Endülüslü Zâhirî âlim İbn Hazm'dan aldığını ve onun kadar hiçbir âlimin bu konuyu derinlemesine ele almadığını söylemektedir.²⁵

²² İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1/35-36.

²³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1/43-44.

²⁴ İbnü'l-Arabî konu ile ilgili olarak öncelikle Ehl-i Hadis yaklaşımını ele almakta ve onların Allah'ın sıfatları ile ilgili ayetlerde herhangi bir yorumda bulunmadan anlamlarını Allah'a havale ettiklerini söylemektedir. İkinci grup olarak tenzihi yaklaşımı benimseyen gruplardan birinden bahsetmek de onların ise ayetleri teorik düşünceye uygun olarak yorumladıklarını söylemektedir. Tenzih gruplarından bir başkasına da değinen İbnü'l-Arabî onların da tenzih anlamları çoğalttıklarını söylemektedir. Tenzih gruplarından bir tanesinin de tenzih anlamlarından biri üzerine değerlendirmeler yaptıklarını söylemektedir. İbnü'l-Arabî tenzih grupları içerisinde dostlarımız diye bahsettiği bir grubun ise tüm teorik ve fikri düşüncelerden sıyrılarak zikirle meşgul olup bu gibi ayetlerin anlama noktasında Allah'tan keşif yolu ile bilgi alma gayreti içerisinde olduğunu belirtmekte ve bunda başarılı olduklarını vurgulamaktadır. Bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 1/89.

²⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 2/302.

2.5. Fikhî Konulardaki Zâhirî Yaklaşımı

İbnü'l-Arabî fikhî konularda zâhirî bir yaklaşım sergilemekte ve bunu savunmaktadır. Bu hususta İbnü'Arabî nassların zâhirlerinin dışında kalan ve mübah olarak kalması gereken konularda müctehidlerin nasslarla benzerlik ilişkisi kurarak hüküm ortaya koymalarını eleştirmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre Bir konuda hüküm koymak adına illetin daha geniş boyutlara taşınması kıyas, re'y, istihsan gibi yeni metotların uygulanması sonucunu doğurmuş ve yeni birçok hüküm ortaya çıkarılmıştır. Müctehitlerin ya da mezheplerin görüşlerinin din olarak dayatılmasına karşı çıkan İbnü'l-Arabî, bu dayatmanın bir sonucu olarak bu şekilde hareket edenler, insanların ne başka bir mezhebe uymalarını kabullenebildiğini ne de başka bir müctehidin hüküm koymasını kabullenebildiklerini hatta daha ileri giderek mezheplerle oynamanın din ile oynamak olduğunu söylediklerini aktarmaktadır.²⁶

İbnü'l-Arabî Fütûhât-ı Mekkiyye isimli eserinde fikhî konuları ele alırken İslam'ın beş şartı üzerinden başlıklandırma yapmıştır. Ancak bu hususların ayrıntılarına girerek ortaya konmuş olan görüşleri vermiş ve o konuda kendi görüşlerini de sunmuştur. Bu konudaki bir diğer önemli husus da İbnü'l-Arabî'nin ele aldığı tüm fikhî konuları hem zâhir hem bâtin anlamları üzerinden değerlendirmesidir. Ancak bunu yaparken üzerinde önemle durduğu nokta nassların zâhirini anlamadan bâtininin de tam olarak ortaya koyulamayacağıdır. Bu anlamda İbnü'l-Arabî ele aldığı fikhî konularda hem o konudaki farklı görüşleri değerlendirmiş hem de delil olan ayet ve hadisleri gramer olarak da incelemeye tabi tutmuştur. İbnü'l-Arabî fikhî konuların öncelikle zâhir anlamlarını daha sonra bâtinî yorumlarını vermektedir.

2.6. İbnü'l-Arabî'nin Zâhirîliğe Nisbeti

Sûfi yönü ile meşhur olan İbnü'l-Arabî bazı kaynaklar tarafından Zâhirî olarak nitelenmektedir. Şüphesiz bu hususta birçok etkenden söz edilmektedir. Zâhirîliği sistematik hale getiren İbn-i Hazm'a olan muhabbeti, fikhî ve itikadî alanda kullandığı yaklaşım bu etkenlerin başında gelmektedir. Onun Zâhirî olarak nitelendiği en eski kaynaklardan biri Endülüslü bir âlim olan İbn Müsdi'nin (ö. 663/1265) Mu'cem isimli eseridir. Zehebî, İbn Müsdi'nin İbnü'l-Arabî hakkında: "Onun eserleri, ileri düzeyde olduğunu ve cesaretini kanıtlar niteliktedir. Ayakların kaydığı yerlerde son derece kararlı duruşlar sergilemiştir. Söz söyleme konusunda yetenekliydi, ancak bazı nedenlerden ötürü, sözlerinin tamamı hatasız değildi. Onun hakkında hayret ve-

²⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/685.

rici bilgilerim var. İbadetlerde zâhirî bir mezhebi takip ederdi, inançlarda ise bâtinî bir bakış açısına sahipti. Bu yüzden onun durumu hakkında hep bir şüphe içindeydim. Allah, onun sırrını en iyi bilendir.”²⁷ dediğini aktarmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin zâhirî olarak verildiği tarihi kaynaklardan biri de Makkari'nin (ö. 1041/1632) *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsi'r-ratîb* isimli eseridir. Makkari onu süfi, meşhur zâhirî fakih olarak sunmaktadır.²⁸ Kettânî'nin *İnbiâsü'l-İslâm fi'l-Endelüs* isimli eserinde de İbnü'l-Arabî zâhirî olarak geçmektedir.²⁹

İbnü'l-Arabî'nin zâhirî olarak anılmasındaki en önemli etkenlerden biri hiç şüphesiz onun özellikle fıkıh konularını ele alırken kullandığı metodolojidir. Nassların zâhirleri üzerinden pek çok hüküm veren İbnü'l-Arabî, zâhir ve bâtin ayrımı üzerinde sıklıkla durmaktadır. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* isimli eserinin dışında da İbnü'l-Arabî'nin zâhirîlikle bağlantılı eserleri bulunmaktadır. Örneğin *Risâle min usûli'z-Zâhiriyye*, *Risâle fî usûli'l-fikh*, *el-Mehaccetü'l-beyzâ fi'l-ahkâmi's-şer'iyye*, *Mecmû'u resâil fî usûli'l-fikh* gibi eserleri bunlardan en göze çarpanlarıdır. İbnü'l-Arabî İbn Hazm'a ayrı bir önem vermekte eserlerinde ondan övgü ile bahsetmektedir. Belki de bunun bir göstergesi olarak İbn Hazm'ın *el-Muhallâ* isimli eserini ihtisâr ederek *el-Muallâ fî muhtasari'l-Muhallâ* isimli bir eser kaleme almıştır.³⁰

Ignaz Goldziher *Zâhiriler* isimli eserinde İbnü'l-Arabî'yi fikhî anlamda zâhirî olarak değerlendirmektedir. İbnü'l-Arabî'nin zâhirî olduğu iddiası ile ilgili olarak Goldziher, onun *Fütühât* isimli eserinde gelmesi beklenen Mehdi'nin özelliklerinden bahsederken “O re'y ile bulandırılmamış dine göre göre hükmeder ve hükümlerinin ekserisinde âlimlerin mezheplerine muhaliftir.”³¹ dediğini aktarmaktadır. Yine aynı bölümden alıntı yapan yazar, İbnü'l-Arabî'nin kıyası kullanmanın tüm Müslümanlara yasak olduğu gibi Mehdi'ye de yasak olduğu görüşünü aktarmakta ve onun bu görüşünü Mehdi'nin de zâhirî olduğu şeklinde yorumlamaktadır. İbnü'l-Arabî'nin İbn

²⁷ Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, 46/375.

²⁸ Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşi el-Makkari, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsi'r-ratîb*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 2/161-162.

²⁹ Ali b. Muhammed el-Mustansır Billâh el-Kettânî, *İnbiâsü'l-İslâm fi'l-Endelüs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 407.

³⁰ Osman Yahyâ, *Müellefâtü İbn Arabî târîhühâ ve tasnifühâ*, çev. Ahmed Muhammed et-Tîb (Mısır: el-heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü lil-Kitâb, 2001), 172-543; Abdülbâki b. es-Seyyid b. Abdülhâdi, “Turûhâtü ve hakîku havle Zâhiriyye İbn Arabî es-Süfi ve mu'tekidühü”, *el-Mültekâ el-Fikhîyyü* (Erişim 24 Ocak 2023); Balcı, *Endülüs'te İslam Mezhepleri*, 123-124.

³¹ Ignaz Goldziher, *Zâhiriler (Sistem ve Tarihleri)*, çev. Cihad Tunç (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1982), 147.

Hazm'ın eserlerini tahsil ettiğini söyleyen Goldziher onun *el-Muhallâ* isimli eserini *el-Muallâ* adıyla ihtisar ettiğini söylemektedir. İbn Hazm'ın kıyas ve re'yin reddi ile alakalı *Mûlahhasu ibtâli'l-kuyâs ve'r-rey ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-talîl* adlı eserini İbnü'l-Arabî'nin aktardığını söyleyen yazar, onun İbn Hazm'ı gördüğü rüyayı aktarmaktadır. Goldziher, İbnü'l-Arabî'nin zâhiri olarak görülmesi konusunda son olarak onun Ebû Hanife'nin re'yi yasaklayan bazı görüşlerini özellikle aktarmasını dile getirmektedir.³²

İbnü'l-Arabî'nin fikhî görüşlerini *el-Fıkhu 'inde eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî* isimli eserinde ele alan Mahmûd el-Gurâb, İbnü'l-Arabî'nin herhangi bir mezhebi takip etmediğini kendisine has bir mezhebi olduğunu iddia etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin zâhir ifadesi ile neyi kastettiğinin tam olarak anlayamadığını söyleyen Gurâb, onun anlayışında zâhir kavramının, ifade edilen şeyin Arap dilindeki anlamını kaybetmeden dildeki anlamlarından birini esas alarak tevile girişmemek olduğunu söylemektedir. Gurâb, İbnü'l-Arabî'nin diğer mezheplerin görüşlerine uyduğu konularda bulunduğunu, Zâhiriliğe yakın bir usûl anlayışı bulunmasına rağmen onlardan ayrıldığı görüşlerinin bulunduğunu da söylemektedir. Bunlardan en önemlisinin de kıyas yaklaşımı olduğunu belirten Gurâb, Zâhirîlerin kıyası tamamen reddettiklerini ve kullananları sert bir dille eleştirdiklerini, İbnü'l-Arabî'nin ismi kıyas kullanımını doğru bulmadığını buna rağmen bunu kullanan mezhepleri tenkit etmediğini söylemektedir. Yaza göre İbnü'l-Arabî'nin Zâhirîlerden ayrılan bir diğer görüşü de ayetlerin zâhiri ile birlikte şer'î maksatların dikkate alınmasıdır.³³ Batılı yazarlardan Addas, Chodkiewicz, Gril, Winkel gibi isimler de Gurâb ile aynı şekilde düşünmektedirler.³⁴

İbnü'l-Arabî ile ilgili çalışmasında Kaşif Hamdi Okur, onun Zâhiriliğe nisbetinin doğru bir değerlendirme olmadığını bizzat kendisinin de bunu reddettiğini şiirlerinden alıntılarla ispatlamaya çalışmakta, İbn Hallikân'ın onun kendi başına bir müctehid olduğuna yönelik görüşünü de eklemektedir. Bu bilgilerle beraber Okur, İbnü'l-Arabî'nin Zâhirilikle uyuşmayan görüşlerinin de bulunduğunu, kendine has

³² İbn Hazm rüyasında Hz. Peygamberi birisine sarılırken gördüğünü ve sonrasında sadece Hz. Peygamber'in kaldığını söylemektedir. İbnü'l-Arabî rüyasının devamında bu ismin İbn Hazm olduğunu öğrendiğini daha önce tanımadığını aktarmaktadır. Bk. Goldziher, *Zâhirîler (Sistem ve Tarihleri)*, 147-148.

³³ Mahmûd Mahmûd el-Gurâb, *el-Fıkhu 'inde eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî* (Mısır: Matba'atü Nazar, 1993), 5-9.

³⁴ Hamza Dudgeon, "The Counter-Current Movements of Andalusia and Ibn 'Arabî: Should Ibn 'Arabî be considered a Zâhiri?", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 64 (01 Aralık 2018), 104.

görüşler ortaya koyduğunu söylemektedir. Ayrıca yazar, Süfilikte ancak yetişme döneminde bir mezhebe bağlılığın mümkün olduğunu ve kemale erdikten sonra buna ihtiyaç kalmadığı görüşünü dile getirerek onun da keşf sahibi olarak akli delillere ihtiyaç duymayacağını, bu anlamdaki görüşlerini de Zâhir ehlinin anlayışını kolaylaştırmak için ortaya koyduğunu söylemektedir.³⁵

İbnü'l-Arabî daha yaşarken zâhiri olduğu eleştirilerine maruz kalmış ve bu konuda sessiz kalmayarak cevap vermiştir. Bunlardan ilk göze çarpanı İbn Hazm'a karşı muhabbetinin bu eleştirilerde delil olarak sunulmasıdır. Bu durum karşısında İbnü'l-Arabî şu beyitle cevap vermiştir:

“Beni İbn Hazm'a nisbet ettiler ancak ben
Değilim İbn Hazm şöyle dedi diyenlerden
Ne onun ne de diğerlerinin sözü benimdir
Kitabın söylediği benim ilmimdir
Ya da Peygamberin söylediğidir hükmüm benim
Tüm halk birleşse de sözlerimde benim.”³⁶

Bu şiirin ikinci mısraındaki İbn Hazm'dan sonra bazı kaynaklarda “ne Ahmed ne de Nu'mân”³⁷ ilavesi yer almaktadır. Böylece İbnü'l-Arabî kimseyi taklit etmediğini vurgulamaktadır. Ancak birçok meselede hüküm koyarken zâhiri yaklaşımı açık bir şekilde hissettirmektedir.

2. Mezheplerin Metodolojilerine Yönelik Eleştirisi

Dini konularda hüküm verilmesi konusunda İbnü'l-Arabî Hz. Peygamber'in bile uyarıldığını buna rağmen insanların buna yöneldiklerini söylemektedir. Dini konularda içtihat etmenin ancak naslardan delil aramak olduğunu belirten İbnü'l-Arabî bunun bir kenara bırakılarak insanların kendi görüşleri ile hüküm vermelerinin dinen yasaklandığını naslardan deliller getirerek savunmaktadır. Bu noktada mezhep imamlarının kendilerinin taklit edilmesi ile ilgili sözlerini aktaran İbnü'l-Arabî, sonradan bunların çarpıtılarak naslara uymasa da imamların taklit edilmesi anlayışının yerleştiğini söylemektedir. Bu çarpık anlayıştaki siyasî etkilere değinen İbnü'l-Arabî

³⁵ Kaşif Hamdi Okur, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Kıyas ve İstihsâna Yaklaşımı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (01 Şubat 2007), 216-217.

³⁶ Balcı, *Endülüs'te İslam Mezhepleri*, 170. Şiirin orijinali için bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Divân*, thk. Ahmed Hasan Besc (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 48-49.

³⁷ İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb* (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986), 7/346.

hükümdarların isteğine göre fetvaların verildiğini söyleyerek bazı rivayetler aktarmaktadır.³⁸

Mezhepler konusunda itidalli bir yaklaşım sergileyen İbnü'l-Arabî, nihayetinde müçtehidin ortaya koyduğu hükmün geçerli olduğunu düşünmektedir. İbnü'l-Arabî şeriatin kendisine verdiği yetki ile müçtehidin şer'î delillere dayanarak bir hüküm ortaya koymasını ve sıradan insanların onu taklit etmesini doğal karşılamaktadır. Ancak şeriat bir mezhebe bağlanmayı emretmediği halde daha da ileri giderek fetva verenlerin kendilerinin katı bir şekilde taklit edilmelerini istemeleri, diğer mezheplerin hükümlerine uyulmamasını dayatmalarını dini daraltma olarak görmektedir. Bu değerlendirmesinin yanında İbnü'l-Arabî, dört büyük fikhî mezhep imamı olan Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel ve İmam Şâfiî'yi bu eleştirinin dışında bırakarak onların hiçbir zaman kendi verdikleri hükümlere insanların kayıtsız şartsız uymalarını istemediklerini söylemektedir.³⁹ İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki eleştirisi mezheplerin taklit edilmesine yönelik değil mezhepçilik yapılmasına yöneliktir.

İbnü'l-Arabî mezheplerin hüküm ortaya koyarken kullandıkları metodoloji üzerinden bir değerlendirme yapmaktadır. Nebizin içilmesi ile ilgili olarak Ebû Hanîfe'nin onu caiz saydığını Şafililerin ise kendi metotları açısından bunu hata olarak görerek nebizi haram Ebû Hanîfe'yi hatalı bulduklarını söylemektedir. Delillerin bir kenara bırakılarak sadece metodoloji üzerinden böyle bir sonuca varılmasını doğru bulmamaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre müçtehit, verdiği hüküm doğrudan olsa yanlış da olsa dine hizmet etmekte ve delillerin sonucuna uymaktadır.⁴⁰

Kelâmî konularda özellikle Mu'tezile ve Eş'arîlerin görüşlerine yer veren İbnü'l-Arabî onları birçok konuda eleştirmekle birlikte fikhî konularda olduğu gibi mutedil bir yaklaşım benimsemektedir. Üzerinde fazlaca durduğu Allah'ın sıfatları, kulların fiilleri, husun-kubuh gibi

³⁸ İbnü'l-Arabî mezheplerin taklit edilmesinin ve kendi görüşüne göre fetva verilmesinin hadisleri geçersiz kılacak boyutlara vardığını bunu yapan fakihlerin de kendi hevâları ve hükümdarı hoşnut etmek adına bunu yaptıklarını söylemektedir. İbnü'l-Arabî'nin içtihat ve mezhebi taklit ile ilgili görüşleri için bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 3/69-70.

³⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 2/685.

⁴⁰ Bu tespitlerden sonra kıyas konusunu ele alan İbnü'l-Arabî, kıyası kabul edenlerin şer'î olarak onaylandıklarını Zâhirîlerin ise bunu hatalı kabul ederek yanıldıklarını söylemektedir. İbnü'l-Arabî'nin bu konuda vurgulamaya çalıştığı şey kıyasın kabulü veya reddi değil şeriatın müçtehide verdiği yetkidir. Bunun sonucu olarak da kıyasın şer'î bir delil olarak kabul görmesi ne kadar geçerli ise onun reddedilmesi de aynı şekilde geçerlidir. Bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 2/646.

meselelerde hem Mu'tezile hem de Eş'arilerin görüşlerine değindikten sonra kendi değerlendirmesini sunan İbnü'l-Arabî, zâhirî bakış açısını burada da göstermekte, nasslarda geçen kelimelerin kökenlerine kadar inerek görüşlerini desteklemektedir. Örneğin kulların fiilleri konusunu ele alırken Eş'arilerin kesb noktasına saplanıp kaldıklarını ve gerçeği göremediklerini, Mute'zilenin ise fiilleri kullara hasrederek yanıldıklarını söylemektedir.⁴¹

Aklı önceleyen tüm ekollerle ilgili genel bir değerlendirme yapan İbnü'l-Arabî yanlışlarının doğrularından daha fazla olduğunu söylemekte, filozofları metafizik konulardaki hataları nedeniyle eleştirmektedir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin asıl eleştirdiği Mu'tezile ve Eş'ariler gibi akılcılardır. Onların önünü aydınlatan İslam olmasına rağmen akılcılığa verdikleri büyük yetki nedeniyle yanlışla düşmüşler, akıl terazisinin tartamayacağı şeyleri teville başlamışlar ve yanlış hükümler çıkarmışlardır. Onları bu noktaya getiren şeyin ayetlerin zâhirî anlamlarının kendilerini küfre düşürme korkusu olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî, bu durumun idrak yoksunluğundan kaynaklandığını söyleyerek sert bir dille eleştirmektedir.⁴²

Sonuç

İslam kültür ve medeniyeti açısından önemli bir yere sahip olan Endülüs coğrafyasında yetişmiş olan İbnü'l-Arabî, gerek kişiliği gerekse vermiş olduğu eserlerle adından çokça söz ettirmiştir. Kendine has bir üslûpla birçok alanda görüşlerini ortaya koyan İbnü'l-Arabî'nin kullandığı metodoloji ve görüşleri bağlamında Zâhirîliğe oldukça yaklaştığı görülmektedir. Ancak eserleri incelendiğinde onun genel olarak herhangi bir mezhebi benimsemediği bazı konularda onlara eleştiriler yönelttiği bazı konularda da onlarla birlikte hareket ettiği ortaya çıkmaktadır.

⁴¹ İbnü'l-Arabî bu konuyu fenânın ikinci türü olarak vermektedir. Allah'ın kulların fiillerinden yerine getirerek fâni olduğunu belirten İbnü'l-Arabî bu konuda Ra'd Suresi 33. ayette geçen "Her nefsin kazandığı üzerinde kâim olan" ifadesini delil getirmekte ve ayetin zahiri manasına vurgu yapmaktadır. Bu mertebeye erişenlerin fiili Allah'a ait gördüklerini dile getiren İbnü'l-Arabî bu noktada kesb konusundaki yaklaşımı nedeniyle Eş'arileri, fiili kula izafe etmeleri nedeniyle Mutezilileri eleştirmektedir. Bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 2/513.

⁴² İbnü'l-Arabî filozofları isimlerinden dolayı değil Peygamberlik gibi konulara akılcı yaklaşımlarından dolayı eleştirmektedir. Ayrıca akılcılık konusunda aklın belli bir sınırının bulunduğunu, aklın vücuttaki diğer duyu organlarına muhtaç olmasına karşın bu organlara herhangi bir katkısının bulunmadığını söyleyerek idrak ve irade vurgusu yapmaktadır. Bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 2/523.

İbnü'l-Arabî bazı tarihi ve modern kaynaklarda Zâhirî olarak değerlendirilmekte ve Zâhirî olduğuna yönelik bazı deliller de sunulmaktadır. Ancak eserlerinde Zâhirîlerden de bahseden ve onlara yönelik eleştirilerde de bulunmuş olan İbnü'l-Arabî, genel anlamda mezhebi taklide sıcak bakmamaktadır. Kendisine yönelik mezhebi taklit eleştirilerine de cevap veren İbnü'l-Arabî, Kur'an ve sünnet vurgusu yapmakta, kendi görüşlerinin de bu ana kaynaklar çerçevesinde değerlendirilmesini istemektedir. Tüm bu bilgiler onun kendisine has bir yöntem oluşturduğunu göstermektedir. Elbette İbnü'l-Arabî bunu yaparken birçok mezhebin görüşünden yararlanmış özellikle hükümlerdeki yaklaşımı açısından Zâhirîliğe oldukça yaklaşmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin Zâhirî olduğuna dair en çok kullanılan konular onun kıyas ve icmâ yaklaşımı ile ilgilidir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin kıyas yaklaşımı Zâhirîler ile benzemekle birlikte bir noktada ayrılmaktadır. Kıyası reddetmesine karşın İbnü'l-Arabî, onun mezhepler tarafından kullanılmasına müdahale edilemeyeceğini hatta onlara bu yetkiyi Şâri'nin verdiğini savunmaktadır. Zâhirîler ise kıyası ve onun kullanılmasını kesinlikle kabul etmemektedirler. İbnü'l-Arabî icmâ konusunda ise sadece sahabeye ait olması noktasında Zâhirîlerle birleşmektedir. İbnü'l-Arabî'nin Zâhirîliğe nispet edilmesine neden olan etkenlerden birisi de İbn Hazm'dan övgü ile bahsetmesi ve eserlerini aktarmasıdır. Ancak bu konuda da bizzat İbnü'l-Arabî, İbn Hazm veya herhangi birisinin takipçisi olmadığını vurgulayarak bu yakıştırmayı kabul etmediğini açık bir şekilde ifade etmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin Zâhirîliğe bağlılığı anlamında birçok delil öne sürülmesine karşın onun bir Zâhirî olarak görülmesi pek mümkün görülmemektedir. Onun kendi metodolojisini oluşturduğuna dair deliller de az değildir. Ancak olaya tarafgir yaklaşarak onun kendi başına bir mezhep oluşturduğu yönündeki görüşler de eldeki veriler ışığında makul görünmemektedir. Başta İbnü'l-Arabî mezhepçi bir yaklaşımı eleştirmekte taklitçiliğe karşı durmaktadır.

İtikadî konularda İbnü'l-Arabî'nin Süfilikle Zâhirîliği birleştiren bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. İtikadî meselelerde nassın zâhirinin dışına çıkılmamasını ve bu şekilde yaklaşanları övmekle birlikte teorik bilginin de bir yere kadar gelebileceğini vurgulamaktadır. İbnü'l-Arabî bu noktadan sonra mükâşefenin devreye girerek ulaşılamayan bilgilerin ortaya çıkabileceğini söylemekte ve bu hususta Allah'ın isim ve sıfatlarını örnek vermektedir. Örneğin Allah'ın doksan dokuz ismi ile ilgili olarak farklı isimlerin ortaya atıldığını, kendisinin mükâşefe yolu ile doğrusunu öğrendiğini ancak tartışmaların ortaya çıkmaması adına gizlediğini söylemektedir. Onun bu yaklaşımı Zâhirîlikle bir noktaya kadar gelmek, mükâşefe ile son noktayı koymak olarak özetlenebilir.

Kaynakça

- Abdülbâkî b. es-Seyyid b. Abdülhâdî. “Turûhâtü ve hakîku havle Zâhiriyye İbn Arabî es-Sûfî ve mu'tekidühü”. *el-Mültekâ el-Fıkhiyyü*. Erişim 24 Ocak 2023. <https://feqhweb.com/vb/threads/4265/>
- Apaydın, Yunus. “Kıyas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/528-538. İstanbul: TDV Yayınları, 2022.
- Apaydın, Yunus. “Zâhiriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/93-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ateş, Ahmet. “İbn Al-‘Arabî”. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. https://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2285/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-al-arabi-COM_0316?s.num=2&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Arabi
- Balcı, Ali Osman. *Endülüs'te İslam Mezhepleri*. Konya: Kitap Dünyası, 1. Basım, 2023.
- Dudgeon, Hamza. “The Counter-Current Movements of Andalusia and Ibn ‘Arabî: Should Ibn ‘Arabî be considered a Zâhirî?” *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* 64 (01 Aralık 2018), 89-108.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslam'da Siyasi İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*. İstanbul: Hisar Yayınevi, ts.
- Goldziher, Ignaz. *Zâhiriler (Sistem ve Tarihleri)*. çev. Cihad Tunç. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1982.
- Gurâb, Mahmûd Mahmûd. *el-Fıkhu 'inde eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî*. Mısır: Matba'atü Nazar, 2. Basım, 1993.
- Hanbelî, İbnü'l-‘İmâd. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. Kahire: Mektebet'ül-Hâncî, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-ihkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Divân*. thk. Ahmed Hasan Besc. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Mısır: Dârü'l-kütübi'l-Arabîyyeti'l-kübrâ, ts.
- Karaman, Fikret. “İbnu'l Arabî'nin Düşüncesinde Kelam İlmi, Havas ve Avam İnancı”. *Uluslararası İbnü'l Arabi Sempozyumu*, 217-235.

- Kettânî, Ali b. Muhammed el-Mustansır Billâh. *İnbiâsü'l-İslâm fi'l-Endelüs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Kılıç, Mahmud Erol. "İbnü'l-Ârabî, Muhyiddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/493-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Makkarî, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsi'r-ratîb*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- Okur, Kaşif Hamdi. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Kıyâs ve İstihsâna Yaklaşımı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7 / 1 (01 Şubat 2007), 213-246.
- Parlak, Ali. *Tefsir Tarihinde Zâhirîlik Ve Zâhirî Te'vil Geleneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.
- Yahyâ, Osman. *Müellefâtü İbn Arabî târihühâ ve tasnîfühâ*. çev. Ahmed Muhammed et-Tîb. Mısır: el-heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü lil-Kitâb, 2001.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Abdu's-Selam et-Tedmûri. Beyrut: Daru'l-Kitâbü'l-Arabî, 1993.

Extended Summary

Background

This study will examine the connection between Ibn al-'Arabî and the Zâhirîte school from various perspectives. In this context, his frequent use of the Zâhirî methodology in his works, his views on topics where he aligns with Zâhirîsm, particularly regarding analogy (qiyas) and consensus (ijma), and his approach to certain theological and jurisprudential matters will be discussed to evaluate his association with the Zâhirîte school.

Purpose

The primary aim of this study is to elucidate the connection between Muhyiddin Ibn al-'Arabî and Zâhirîsm.

Method

In our study, using a scientific research method, an attempt has been made to evaluate the attribution of Muhyiddin Ibn al-'Arabî to Zâhirîsm.

Findings

As a result of this study, the methodology and views of Muhyiddin Ibn al-'Arabī related to Zāhirīsm have been presented, clarifying whether or not he can be considered a Zāhirīte.

Conclusions

Ibn al-'Arabī, who was raised in the Andalusian region, a place of significant importance in terms of Islamic culture and civilization, gained widespread recognition both through his personality and the works he produced. Demonstrating his views in various fields with a unique style, Ibn al-'Arabī is observed to have come quite close to Zāhirīsm in terms of the methodology and ideas he employed. However, upon examining his works, it becomes apparent that he generally did not adhere to any specific legal school (madhhab), as he often criticized them in certain matters while aligning with them on others.

In some historical and modern sources, Ibn al-'Arabī is considered a Zāhirī, with some evidence presented to support this claim. However, despite mentioning and even criticizing the Zāhirītes in his works, Ibn al-'Arabī generally did not favor strict adherence to any madhhab. In response to criticisms about his lack of affiliation with a specific school, he emphasized the importance of the Qur'an and the Sunnah, stating that his own views should be evaluated within the framework of these primary sources. This raises the question: Can a scholar who employs a methodology that aligns with a particular school be considered a follower of that school, even if he does not identify himself as belonging to it? In the case of Ibn al-'Arabī, this is precisely the situation at hand. The conclusion drawn from this research is that Ibn al-'Arabī forged his own unique path. Of course, while doing so, he benefited from the views of various schools, especially approaching Zāhirīsm in terms of his legal reasoning.

The topics most frequently cited as evidence of Ibn al-'Arabī's alignment with Zāhirīsm pertain to his approach to analogy (qiyas) and consensus (ijma). Although his stance on analogy resembles that of the Zāhirītes, it diverges at a key point. While rejecting analogy, Ibn al-'Arabī argued that its use by legal schools could not be interfered with, even claiming that the Lawgiver (Shari') granted them this authority. The Zāhirītes, on the other hand, unequivocally reject both the use of analogy and its legitimacy. On the matter of consensus, Ibn al-'Arabī aligns with the Zāhirītes only in asserting that consensus is valid exclusively for the Companions (Sahaba). One of the reasons why Ibn al-'Arabī is associated with Zāhirīsm is his praise of Ibn Hazm and his transmission of the latter's works. However, Ibn al-'Arabī himself explicitly stated that he was not a follower of Ibn Hazm or anyone else, rejecting such affiliations outright.

Despite the numerous pieces of evidence presented to argue for Ibn al-'Arabî's connection to Zâhirîsm, it appears unlikely that he can be classified as a Zâhirîte. There is no shortage of evidence suggesting that he developed his own methodology. However, the view that he founded his own school, based on a partisan interpretation of the matter, does not seem plausible given the available data. At the forefront, Ibn al-'Arabî criticized sectarian approaches and opposed strict adherence (taqlid) to any madhhab.

In theological matters, it could be argued that Ibn al-'Arabî adopted an approach that blended Sufism with Zâhirîsm. While praising those who adhered strictly to the apparent meaning of the religious texts (nass) in matters of creed, he also emphasized that theoretical knowledge could only go so far. At this point, he introduced the concept of unveiling (mukashafa), which he claimed could reveal previously inaccessible knowledge. As an example, he referred to the 99 names of God, stating that different names had been proposed, but through unveiling, he had discovered the correct ones, though he chose to withhold this knowledge to avoid further disputes. This approach can be summarized as aligning with Zâhirîsm up to a certain point, and then completing the process with unveiling.

İmam Mâtürîdî'nin Din – Siyaset İlişkisinde Akıl ve Vahiy Dengesi: Epistemolojik Bir Yaklaşım*

Imam Mâtürîdî's Balance of Reason and Revelation in the Relationship between Religion and Politics: an Epistemological Approach**

Mehmet Fatih TUNÇ*** – Ömer Faruk TEBER****

Öz

İslâm'ın kelâmî yapılanmasında öne çıkan Mâtürîdî, din-siyaset bağlamındaki görüşleri de gittikçe ilgi odağı haline gelmiştir. İslâm düşünce geleneğinde din ve siyaset arasındaki ilişki, değişmez dinî ilkelerele zamana ve topluma göre şekillenen siyaset arasındaki denge- nin nasıl kurulacağı üzerine yoğunlaşır. O, bu dengeyi akıl ve vahiy arasında kurduğu özgün ilişkiyle ele alır. Ona göre akıl, dinî hükümleri anlamada ve siyasal kararlar almada kullanılırken, vahiy

Abstract

In the philosophical and theological structure of Islam, Mâtürîdî has increasingly become a focal point of interest, particularly regarding his views on the relationship between religion and politics. In the tradition of Islamic thought, the relationship between religion and politics centers on how to establish a balance between unchanging religious principles and politics, which is shaped by time and society. Mâtürîdî approaches this balance through a unique relationship he establishes between reason and revelation. According to him, while reason is used to understand religious

* Bu çalışma Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Prof. Dr. Ömer Faruk Teber danışmanlığında yapılan "İmam Mâtürîdî'de Din Siyaset İlişkisi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** This study is based on the doctoral dissertation entitled 'The Relationship between Religion and Politics in Imam Maturidi', which was conducted at Akdeniz University, Institute of Social Sciences under the supervision of Prof. Dr. Ömer Faruk Teber.

*** Dr., Başkanlık Vaizi, Diyanet İşleri Başkanlığı. Ankara, Türkiye / fatih-tunc007@hotmail.com / <https://orcid.org/0009-0003-3679-8210>.

**** Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Antalya, Türkiye / omerteber@yahoo.com / <https://orcid.org/0000-0002-3126-3802>.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
14.11.2024	26.12.2024	31.12.2024

DOI 10.18403/emakalat.1570164

bu kararların ilahî otoriteye dayan-
dırılmasını sağlar. Mâtürîdî'nin bu
yaklaşımı, din ve siyasetin uyumu-
na ve İslâm siyaset düşüncesine
önemli bir katkı sunar. Mâtürîdî'nin
din-siyaset ilişkisine yönelik epistemolojik
düşüncesi, aklın ve vahyin birlikte hareket et-
mesine dayanır. Burada dikkat çe-
kilen husus, belirli bir bilginin sunulması
değil bilginin nasıl elde edildiği ve ne ölçüde
güvenilir olduğudur. Bu düşünce, toplumsal ve
siyasal alanda uygulanabilir olmasını
sağlamaya yönelik bilgi üretme alanıdır.
Makaleden İslâm düşüncesine ve modern
siyasal tartışmalara önemli katkılar sunması
hedeflenmektedir.

Makâle, Mâtürîdî'nin din-siyaset ilişkisi üzerindeki
düşüncelerinin odak noktasını oluşturan akıl-
vahiy dengesi, te'vil anlayışı, bilgi anlayışı,
İman-amel ayrımı, Din-şeriat ayrımı düşünce-
si, onun din-siyaset bakış açısının daha sistematik
şekilde gündeme gelmesine ve konunun daha
detaylı tartışılmasına zemin hazırlayacağı
beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mezhepler Tarihi,
Mâtürîdî, Akıl-Vahiy, Din-Siyaset.

rulings and make political decisions, re-
velation ensures that these decisions are
grounded in divine authority. Mâtürîdî's
approach facilitates the harmonious
functioning of religion and politics, con-
tributing significantly to Islamic political
thought. Mâtürîdî's epistemological
perspective on the relationship between
religion and politics is based on the com-
bined action of reason and revelation.
The emphasis here is not on the presen-
tation of specific knowledge but on how
knowledge is obtained and to what
extent it is reliable. This perspective
aims to produce knowledge applicable in
social and political spheres. The article
aims to provide significant contributions
to Islamic thought and modern political
debates. The article is expected to bring
to the forefront and enable a more de-
tailed discussion of Mâtürîdî's views on
the relationship between religion and
politics, focusing on the balance
between reason and revelation, his un-
derstanding of interpretation (ta'wil), his
epistemology, the distinction between
faith and deeds (îmân and 'amal), and
the differentiation between religion (dîn)
and law (shari'a).

Keywords: History of Islamic sects,
Mâtürîdî, Reason-Revelation, Religion,
Politics.

Giriş

İslâm dünyasında din-siyaset ilişkileri, genellikle tartışmalara yol
açan bir konu olmuştur. Ortaçağ'da yapılan iktidar eleştirilerinin bü-
yük bir kısmı dinî içeriklidir. Siyasî söylemler ve tartışmalar da ge-
nellikle dinî referanslarla desteklenmiştir. İlk dönemde Müslümanlar
din ile siyaset arasında bir ayrıma gitmemiş hatta siyaseti dinle öz-
deşleştirmişlerdir. İktidarda olanlar, kendilerine gösterilen itaatın as-
lında Allah'a yapılan bir itaat olduğunu kabul etmişlerdir.¹ Bu ne-

¹ Mehmet Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak: Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 126; a.mlf., "Ortaçağ Paradigması ve Siyasal Düşüncenin Evrimi", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/ 4, (2003), 40, 58.

denle yöneticilerin eylemlerinin sorgulanmaması ve onlara mutlak itaat edilmesi gerektiği, dinî delil ve dayanaklar ileri sürülerek savunulmuştur. Buna göre iktidara karşı çıkanların dinî açıdan hata içinde oldukları kabul edilmiş ve her türlü yaptırımla karşılaşmışlardır.²

Din ve siyaset, insanlığın tarihi kadar eski iki kavramdır. Bu sebeple filozoflar, âlimler bu konuya kayıtsız kalmamış, kavramların niteliği, kaynağı ve birbirleri ile olan ilişkisi hakkında açıklama yapmışlardır. İslâm düşünce tarihinde göz ardı edilemeyecek şekilde iz bırakan bir mezhebin öncüsü konumundaki Ebu Mansûr-Mâtürîdî (333/944) de bunlardan biridir. Onun *Kitâbü't-Tevhîd ve Te'vilâtü'l-Kur'ân* eserlerine yansıyan din anlayışı ve yorumları, toplumun yönetim tarzına yönelik özgün değerlendirmeler içermektedir. İmam Mâtürîdî din anlayışında sağladığı tutarlı ve dengeli bakış açısını din ile siyaset arasında da kurmaya çalışmaktadır.

Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin yöntem ve fikirlerini takip ederek, dinin evrensel ve değişmez yönü ile şeriatın zamana ve mekâna göre değişebilen niteliğini daha açık bir şekilde ortaya koymuştur.³ Ebû Hanîfe'de olduğu gibi iman ve amel ilişkisini daha belirgin hale getirmiştir.⁴ Bu fikir, onun siyasal iktidar anlayışına ve sosyal hayatın değişen şartlarının insanî müdahalelerle belirlenebileceğine olan inancına yansımıştır. Ona göre, dinin evrensel mesajına vurgu yaparken aynı zamanda toplumun ihtiyaçlarına cevap verilebilir. Dinin prensipleri ve değerleri, değişen şartlar çerçevesinde yorumlanabilir ve uygulanabilir.⁵

Siyasete ilişkin doğrudan bir eser kaleme almamış olmasına rağmen Mâtürîdî'nin din-siyaset konularındaki düşüncelerinin günümüzde de tartışılıyor olması, bu alandaki boşluğun ve beklentilerin ne kadar büyük olduğunu göstermektedir. Mâtürîdî'nin siyasete dair

² İlyas Canikli, "Siyasî Kültürde Sultana Dayanak Kabul Edilen Rivayet Üzerine Bir Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/4, (2006), 29; Cemil Hakyemez, "İtikadi Mezheplerin Görüşlerini Hadislerle Temellendirme Gayretleri", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/ 4, (2003), 88.

³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/ 245-246.

⁴ Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-Müteallim", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV) Yayınları, 2015), 15-16.

⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 40.

düşüncelerini ortaya koymak için müstakil bir kitap telif etmemiş olması bir eksiklik olarak görülmemelidir. Çünkü itikadî mezheplerin paradigmaları aynı zamanda siyasî bakış açılarını da içermektedir.⁶

İmam Mâtürîdî'nin din-siyaset ilişkisine dair yapılan çalışmalar, onun siyasetle ilgili düşüncelerini anlamada önemli katkılar sağlamaktadır.⁷ Ancak bu araştırmalarda genellikle, Mâtürîdî'nin din ve siyaset anlayışını yalnızca belirli yönlerden ele alındığı görülmektedir. Oysa, Mâtürîdî'nin siyaset anlayışını tam olarak kavrayabilmek için, din-siyaset ilişkisinin sadece bir yönünü değil, aynı zamanda akıl ve vahiy arasındaki dengeyi de göz önünde bulundurarak geniş bir bilgi çerçevesiyle değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu tür bir bakış açısı, onun siyaset anlayışının daha derinlemesine anlaşılmasını sağlayacaktır.

Araştırma konusu Allah, insan, din ve şeriat alanlarında bir bakış sunmaktadır. Bu yaklaşım, konunun hukuk, ahlak, felsefe ve sosyoloji gibi ilimler açısından da bir değer taşıdığını göstermektedir. Onun siyaset düşüncesi, doğrudan siyasî bir teori geliştirmemiş olmasına rağmen, teolojik ve felsefi görüşleri İslâm siyasî düşüncesine de etki etmiştir. Müslümanlar, felsefeye dair pek çok eseri özellikle Aristoteles'in (m.ö. 384-322) kitaplarını, 8-10. yüzyılda, Arapçaya çevirmişlerdir. Mâtürîdî, Yunan felsefesinden tercüme ve telif çalışmalarının hız kazandığı dönemde aktif rol alan Mu'tezile'yi eleştirmekle birlikte felsefeye açılan dünyayı da tanımıştır. Basra Mu'tezilesinin ileri gelenlerinden olan Ebû İshak en-Nazzâm (ö. 231/845)'in *Kitâbü'r-Redd alâ Ashâbil-Heyûlâ, Kitâbü'r-Redd ale'd-Dehriyye*,⁸ gibi eserlerinde geçen terimleri, Mâtürîdî de zararlı akımları eleştirirken kullanmıştır.

⁶ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul: 2008, 43.

⁷ Şaban Ali Düzgün, "De Facto Siyasal Otoriteden Meşru Siyasal İktidara: Mâtürîdî'nin Ulû'l-Emr Kavramsallaştırması", *Milel ve Nihal*, 14/1 (2017), 24-35; a.mlf., "Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki (Mülk/Devlet)", *Matürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara: 2011, 375, 397; Şükrü Özen, "Mâtürîdî ve Siyaset: Hilafetin Kureyşiliği Meselesi", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 22-24 Mayıs 2009, 524-548; Osman Oral, "Mâtürîdî'de Din-Siyaset İlişkileri ve Yönetim İlkeleri", I. *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Kitabı*, 2018, 926-960. Mustafa Ünverdi, "Mâtürîdî'de Siyaset Düşüncesi", *İlahiyat Akademi Dergisi*, 16 (Aralık 2022), 1-24.

⁸ İlyas Çelebi, "Nazzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: 2006), 32/ 466.

Eflâtuncu ve Dehriyye gibi felsefî akımların âlemin ezeli olduğu fikirlerini reddetmiştir.⁹ Mâtürîdî, Kur’ân’ı baştan sona yorumlamak üzere telif ettiği Te’vilâtü’l-Kur’ân’da felsefî guruplar hakkında yer yer bilgi vermesinin yanında Kitâbü’t-Tevhîd’de Dehriyye, Sümeniyye, Seneviyye, Deysâniyye ve Mecûsilerin görüşlerini eleştirmiştir.¹⁰

Bu bağlamda makale, İmam Mâtürîdî’nin din ve siyaset arasındaki ilişkiye dair fikirlerini, akıl ve vahiy arasındaki dengeyi temel alarak analiz edecektir. Mâtürîdî’nin epistemolojik yaklaşımının, dinî ve siyasî alanlarda nasıl bir denge sağladığı ve bu dengenin İslâm düşünce geleneğinde nasıl yer bulduğu tartışılacaktır. Ayrıca, bu yaklaşımın günümüz İslâm dünyasında akıl ve vahiy arasındaki tartışmalara nasıl yeni bir perspektif sunabileceği ele alınacaktır. Çalışma, Mâtürîdî’nin din-siyaset ilişkisi üzerindeki düşüncelerinin odak noktasını oluşturan akıl-vahiy, din-siyaset dengesinin yanında bilgi, te’vil ve makâsîd gibi temel kavramlar önemli bir şekilde ele alınmaktadır. Böylelikle araştırma, Mâtürîdî’nin bakış açısının daha sistematik şekilde gündeme gelmesine ve konunun daha detaylı tartışılmasına zemin hazırlayacağı beklenmektedir.

1. Mâtürîdî’de Din

İmam Mâtürîdî, İslâm düşüncesinde din ve siyaset arasındaki ilişkiye dair önemli bir ayırım yapmıştır. Bu ayırım, dinin değişmez ve evrensel ilkeleri ile siyasetin zamana, mekâna ve toplumsal şartlara göre değişkenlik gösteren yapısını ortaya koyar. Ancak bu ayırımın nasıl bir epistemolojik temele dayandığı ve din kavramını nasıl anlamlandırdığı önem arz etmektedir.

Din kelimesi “semantik açıdan hem hâkimiyet, hem de teslimiyet gibi zıt anlamlara işaret etmektedir.”¹¹ Bu iki zıt taraf arasında münasebeti düzenleyen kanun “din” olarak nitelendirilir. Yani “din”, toplumun içindeki ilişkileri, yönetimi, ceza ve mükâfat sistemini, adetleri, inançları ve ibadetleri düzenleyen bir düzen ve disiplindir. Din, Allah’ın yüceliğine ve gücüne olan inancı içerirken, aynı zamanda insanın acizliğini ve O’na olan kulluk sorumluluğunu da vurgular. İnsan, Allah’a olan bağlılığı ve kulluk bilincini din aracılığıyla ifade

⁹ Mustafa Bilal Öztürk, “Te’vilâtü’l-Kur’ân’da Mâtürîdî’nin Felsefe Algısı”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/1 (Haziran 2022), 86.

¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 239, 243, 251; Öztürk, “Te’vilâtü’l-Kur’ân’da Mâtürîdî’nin Felsefe Algısı”, 73.

¹¹ Günay Tümer, “Çeşitli Yönleriyle Din”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38/ (1987), 215.

eder.¹²Din kavramının tanımlarında, genellikle “aklî, hissî, kulluk ve içtimai boyutları” öne çıkarılmıştır. Bu tanımlar incelendiğinde, “din”, kaynağı vahiy olan bir sistemdir.¹³

Mâtürîdî’ye göre din, zihin ve kalpte yer alan bir inanç sistemidir. Din, aklî ve kalbî alanda değerlendirilir. Bu, dinin sadece toplumsal düzenlemelerle sınırlı olmadığını, aynı zamanda bireyin içsel dünyasında bir inanç ve anlayış sistemini ifade ettiğini vurgular.¹⁴

Mâtürîdî “din” kelimesini, iki kısım kavramla ele alır. Birinci kısım, Mâtürîdî’nin epistemoloji anlayışına uygun olarak değişmezlik ve sabitlik özellikleri taşıyan terimlerle ifade edilir. Bu terimler “marife”, “tevhîd” ve “hudud” olarak adlandırılır. Bu kavramlar, dinin temel prensiplerini ve değişmez doğasını ifade eder. “Marife”, doğru bilgi ve anlayışı temsil ederken, “tevhîd” Allah’ın birliğini ve O’na yönelik imanı kapsar. “Hudud” ise sınırları, haram ve helal olanları belirleyen ilahî kuralları temsil eder. Diğer kısım ise, zihinsel alanda yakın ilişkisi olan terimlerle ilgilidir. Bu terimler arasında “itikât”, “mezhep” ve “şeriat” gibi kavramlar bulunur. Bu kavramlar, bireyin zihinsel dünyasında şekillenen ve dinin anlaşılmasında önemli bir rol oynayan inanç sistemini ifade eder. “İtikât”, bireyin inançlarını, prensiplerini ve doğru bilgiye dayalı inançsal duruşunu içerirken, “mezhep” ve “şeriat” ise dinin uygulamaya dair yönleri ve toplumsal düzenlemelerdir.¹⁵Mâtürîdî’ye göre “din” kelimesi, hem değişmezlik ve sabitlik özelliklerini içeren temel kavramlarla (marife, tevhîd, hudud) hem de zihinsel boyutta yer alan inanç objeleriyle (itikât, mezhep, şeriat) ele alınmalıdır.¹⁶

Mâtürîdî’de dinin varlığı ve sürekliliği için akıl gereklidir. Ona göre “Allah’ın dini delil ve huccetle ayakta durmakta, delil ve huccetle bizzat akla dayanmaktadır. Onun içindir ki aklına uyan dinini korur,

¹² Günay Tümer, “Din”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/312.

¹³ Sabri Yılmaz, “Genel olarak Din ve İslâm Dini” *İslâm İnanç Esasları* ed. Vecihi Sönmez-Hilmi Karaağaç, (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2021),10; Şaban Ali Düzgün, “Dinin Kaynağına İlişkin Tartışmalar”, *İslâm İnanç Esasları*, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 17-18.

¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 480, 492; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî’de Dinî Çoğulculuk*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları, 2013), 36.

¹⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, çev. Bekir Topaloğlu vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015-2019), 1/273, 305.

¹⁶ Recep Önal, “İmam Mâtürîdî Teolojisinden Semantik Analizler: ‘Din, Şeriat, Hak Din ve İslâm’ Kavramları Örneği”, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 1/1, (Haziran 2015), 63.

heveslerine uyan ise dininin dayanağını yıkmış olur.”¹⁷ Ona göre din, akılla anlaşılabilir, akılla savunulabilir ve akılla desteklenir.

Deliller ve kanıtlar, akılla birlikte dinin temelini oluşturur ve dinin doğruluğunu ortaya koyar. Aklın dinin temelinde yer alması, insanın doğru düşünme, akıl yürütme ve rasyonel değerlendirme yeteneklerini kullanması gerektiğini ifade eder. İnsanın aklını kullanarak doğru düşünce ve bilgiye ulaşması, dinin korunması ve sağlam bir temel üzerine oturtulması için önemlidir. Ayrıca, heveslerine uyan bir kişi, akıl ve mantık yerine kendi arzularını takip ederse, dinin dayanağını yıkmış olur. İnsanlar dinî hükümleri anlamak ve uygulamak için akıllarını kullanmalıdır. Buna ek olarak, şeriat, Allah'ın hükümlerini içeren düzenlemelerdir ve bu düzenlemeler de akıl ile değerlendirilmelidir.¹⁸ Mâtürîdî'nin akla verdiği önem, din-siyaset ilişkilerinde de açık bir şekilde görülür. Akıl, siyasî kararlar, toplumsal düzenlemeler ve hukukun oluşturulmasında etkin bir rol oynar. Dinî hükümlerin uygulanması ve toplumun yönetimi, aklın doğru kullanımıyla gerçekleştirilmelidir. Akıl, din ve siyasetin bir arada düşünüldüğü alanlarda etkin bir belirleyici özellik taşır ve doğru yönlendirilmesi gereken bir dinamiktir.

Mâtürîdî'de din, insanların birleşmesini mecbur eden ve onları dine sığınmaya yönlendiren bir temele dayanmalıdır. Bu temel, sem' (vahiy) ve akıl olmak üzere iki yönlüdür.¹⁹ Sem' alanı, insanların iradelerine danışmadan kendilerine buyrulan konuları kapsar ve genellikle ibadetlere ilişkin hükümleri içerir. İbadetler, insanların sadece ilahî emirleri takip etmesini gerektiren alanlardır ve bu nedenle sem' ile ilişkilendirilir.²⁰ Akıl ise insanın düşünme, anlama ve çıkarımlar yapma yeteneğini ifade eder. Mâtürîdî'ye göre insanlar akıllarını kullanarak itikadî konularda hakikate ulaşabilirler. Ancak ibadet ve şeriat bilgisi gibi konular, vahiyden öğrenilmelidir.²¹ Bu bağlamda Mâtürîdî, dinin temelini oluşturan sem' ve akıl arasında bir denge olduğunu ifade eder. İnsanlar hem akıllarını kullanarak itikadî konularda doğru anlayışa ulaşabilirler, hem de vahiyden gelen hükümleri kabul etmelidirler.

Mâtürîdî'de vahiy kaynaklı din esastır ve tek bir din vardır. Bu dinin en belirgin özelliği insanları tevhîd inancına çağırmaktır.²² Din,

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 39-40.

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 39-40.

¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 45-54.

²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/431-432.

²¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 13/ 251; en-Nisâ, 4/165.

²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 172.

“kural koyma”, “yöneltme”, “düzeltme” ve “bir yolu takip etme” anlamlarına gelen şeriat kavramından ayrılır. Çünkü şeriat daha çok uygulamaya yönelik anlamları taşır. Mâtürîdî, peygamberlerin gönderilme amacının temelinde “tevhid dinine” çağrı yapmak olduğunu vurgular. Ancak her bir peygamberin gönderildiği kavimlere göre farklı bir yol izlediğini ve farklı şeriatlara sahip olduğunu belirtir.²³ Şeriat, her peygamberin yaşadığı kültürel ve tarihi çerçevede belirlenen özel durumları içerir. Kur’ân’da geçen “şir’at”²⁴ kelimesi, bir şeyin formunu veya şeklini ifade eder. “Fi’laten” kelimesi ise “bir forma göre yaptı” anlamına gelir. Yani her peygamber, tarih ve kültürle bağlantılı olarak şeriatın bir şekil ve form kazanmasını sağlar. Mâtürîdî’ye göre, şeriatın şekli ve uygulanışı, dinin temel prensiplerine bağlı olmakla birlikte, tarih ve kültür faktörlerinden etkilenir. Buna göre, şeriatın zamanla değişebilir ve yeni hükümlerle güncellenebilir.²⁵ Din ve şeriat ilişkisinde, şeriat peygamberlere ve ümmetlere yönelik bir bağ kurarken, din sadece Allah’a nisbet edilir. Din, Allah ile kul arasındaki ilişkiyi ifade ederken, şeriat, peygamberlerin aracılığıyla topluma yönelik hükümler içerir. Mâtürîdî, bu düşüncesini “Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk”²⁶ mealindeki ayetle temellendirir. Bu ayet, farklı ümmetlerin ve peygamberlerin kendi toplumlarına yönelik olarak farklı şeriatlarla gelmesini ifade eder. Bu da şeriatın çeşitliliği ve devamlılığına vurgu yapar. Mâtürîdî din, şeriat ve siyaset kavramlarının asıl anlamlarına dikkat çekmektedir.²⁷

2. Mâtürîdî’de Siyâset

Hz. Peygamberin, Medine’ye hicretinden sonra toplumun idaresini ve ihtiyaçlarını dikkate alarak uygulamalarda bulunduğunu görmek mümkündür. Sonraki dönemde içtihat, maslahat istihsân ve örf gibi hukukî kavramlar toplumun yönetimi ve talepleri karşılamaya matuf en tesirli hukukî vasıtalar olmuştur. Bu yönüyle “siyâset” dinî bir boyuta sahiptir.²⁸

²³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 281.

²⁴ el-Mâide, 5/48.

²⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 4/193, 245.

²⁶ el-Maide, 5/48; Mâtürîdî *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 5/516; Özcan, *Mâtürîdî’de Dini Çoğulculuk*, 20.

²⁷ Hülya Alper “İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği”, *Milel ve Nihal*, 7 / 2 (2010), 29.

²⁸ Kâşif Hamdi Okur, “İslâm Hukuku Açısından Toplum Hukuk İlişkisi” *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, 4/2 (Aralık 2020), 8.

Siyâset-i şer'îyye, Müslüman bireylerin kendi aralarındaki ilişkileri ve devletle olan ilişkilerini düzenleyen hukukî anlayışını ifade etmektedir. Bu anlayış, müçtehitlerin şer'î delillerden yola çıkarak ortaya koydukları hukuku temel almaktadır. Şer'î hukuk, İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an, sünnet, kıyas ve icma gibi delillerden türetilmiş hukukî hükümleri içermektedir.²⁹ "Siyâset-i şer'îyye" veya "istislâh", dinin genel ilkeleriyle uyumlu düzenlemelerin ve uygulamaların kamu otoritesi tarafından yapılmasını ifade eder. Bununla devletin anayasal güvenliğini korunması, sosyal hayat, kültür, ceza hukuku, muamelat, uluslararası ilişkiler ve iktisadın yasal çerçevesinin belirlenmesi sağlanır.³⁰ Siyâset-i şer'îyyenin, en belirgin özelliği, esnek olması zamanla, mekânla ve farklı koşullarla birlikte değişebilmesidir.³¹

Mâtürîdî, Müslümanların karşılaştığı sorunlara çözüm bulma ve kamu yararını gözeterek yaşanabilir bir hayat sağlama amacıyla fıkha odaklanmıştır. Fıkhnın "bir şeyi başka bir şeyin vasıtasıyla veya delaletiyle bilmek" anlamına geldiğini vurgulamıştır. "Bir hadisenin çözümü için başvurulabilecek bir asıl veya benzerlik bulunmadığında, âlimin içtihad yaparak en iyi tercihi yapması" şeklinde istihsânı tanımlamıştır.³² O'na göre bu kavram âlimin hukukî bir konuda en uygun ve adaletli çözümü bulmak için kendi zihinsel gayretini kullanmasını içeren bir yaklaşım ifade eder.

Hz. Peygamber döneminde "müellefe-i kulûb"³³ kavramı, kalplerin İslâm'a ısınması için zekât verilen Müslüman olmayanlar anlaşılma-
taydı. Ancak sonraki dönemlerde İslâm'ın yayılması ve Müslümanların güçlenmesiyle birlikte zekât verilenler sınıfında değişikliğe gidilmiştir. Hz. Ebû Bekir'in halifeliği döneminde, Hz. Ömer'in önerisiyle "müellefe-i kulûb" zekât verilenler sınıfından çıkarılmıştır. Mâtürîdî,

²⁹ Ahmet Akgündüz, "Osmanlı Hukuku'nda Şer'î Hukuk-Örfî Hukuk İkilemi ve Yasama Organının Yetkileri", *İslâmî Araştırmalar*, 12/2 (1999), 122; Mehmet Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, (İstanbul: Beta Yayınları, 2014), 66- 67.

³⁰ Ebûl Hasan Habib el-Mâverîdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye, İslâm'da Devlet ve Hilafet Hukuku*, çev. Ali Şafak, (İstanbul, Bedir Yayınevi, 1994), 3; Gazali, *İhya-ı Ulum'd-Din*, çev. Ali Arslan, (İstanbul: Arslan Yayınları, 1971), 1/ 122.

³¹ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 66; Adnan Koşum, "Osmanlı Örfî Hukukunun İslâm Hukukundaki Temelleri." *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/17 (Haz. 2004), 160.

³² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/ 47, 3/240, 1/199-202, 257, 259, 333; Talip Özdeş, "Mâtürîdî'nin Din ve Şeriat Anlayışı", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, (İstanbul Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 22-24 Mayıs 2009) 130, 137; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6/465, 2/242.

³³ et-Tevbe, 9/60.

bu örneği kullanarak ictihâdî neshin uygulanabileceğine dikkat çeker.³⁴ Ona göre, ictihâdî nesh, bir ayetin tamamen yürürlükten kaldırılması anlamına gelmediği tam aksine, bir ayetin hükmünün maslahat gereği geçici olarak uygulanmasının ertelendiği anlaşılmaktadır. Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, dinî hükümlerin toplumsal ihtiyaçlara ve değişen şartlara uygun olarak yorumlanması ve uygulanması gerektiğini vurgular. Mâtürîdî, "içtihadî nesh" kavramını genel bir ilke olarak ortaya koyar ve müçtehidin istidlalli bir düşünceyle içtihad yapmasının meşru olduğu görüşündedir. Bir mesele hakkında hüküm bulunmuyorsa, aralarındaki ortak illete bakarak hükmü açıkça belirtilen ayetteki hükme benzetilebilir.³⁵ İctihatla amel etmek ve hüküm vermek caizdir. Bir müçtehid içtihadını gerçekleştirirken, gerçekte Allah katından mevcut olan hükme tam olarak ulaşamamış olsa bile içtihad ettiği konuda tam isabet ettiği sonucunu çıkarır. Bu, müçtehidin içtihadının, doğru ve geçerli olması için sağlam bir temele dayanması ve akılcı bir yöntemle gerçekleştirilmesi anlamına gelir.³⁶ Böylece dinin evrenselliği ve zamanla değişmezliği ile birlikte, toplumsal ve bireysel ihtiyaçlara uygun hükümlerin belirlenmesi ve uygulanması mümkün olur.³⁷ Kur'ân'da geçen "Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah'a ve Resul'e götürün"³⁸ mealindeki ayet, içtihadın meşruiyetini destekleyen delillerden biridir. Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan bir meselede, hükmün çözümlenmesi için Kur'ân-ı Kerim'e, Hz. Peygamber'in sünnetine veya ümmetin icmasına başvurulur. Bu kaynaklarla bir sonuca ulaşamadığında ise içtihadı başvurulur.³⁹ Mâtürîdî, ictihad ve icmanın sosyal ihtiyaçların karşılanması, toplumun vahdetini beraberliğini koruma ve anlaşmazlıkları çözmeye bir çıkış yolu olarak görmektedir.⁴⁰

Maslahat kavramı, insanların mükellef oldukları konularda, yapmaları gereken ve yapmamaları gereken şeyleri belirlemeyi amaçlar. Bu kavram, insanın nefesine uygun olan faydalı şeyleri ve nefsin hoşlanmadığı durumları değerlendirir. Toplumun düzenini sağlamak ve iyileştirmek için ıslah çalışmaları yapılmalıdır. Bu, adaletin tesisi, haksızlıkların giderilmesi ve toplumsal düzenin korunması anlamına

³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/ 417.

³⁵ el-Bakara, 2/ 259, Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l- Kur'ân*, 2/195.

³⁶ el-Bakara, 2/ 269; el-Enbiya, 21/79, Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/ 215, 9/401.

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtül-Kur'ân*, 4/27.

³⁸ Nisa, 4/59.

³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/296, 14/64.

⁴⁰ İsra, 17/36; en-Neml: 27/32, Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l- Kur'ân*, 8/305; 3/29, 291-292.

gelir.⁴¹ İslâm toplumunda yaşanan en büyük travmalar, siyasî ve dinî meselelerin birbirine karışmasıyla gerçekleşmiştir. Bu durum, iç savaşlara ve ayrılıklara sebep olmuştur. Bu olayları Mâtürîdî, ictihâdî hataların sonucu olarak görür ve kaos ortamında gerçekleştiğine inanır.⁴² Müctehidin her görüşünün tam anlamıyla doğru olması mümkün değildir. Bu nedenle ictihâdî kararlarla ortaya çıkan sonuçlar siyasî alanda değerlendirilmelidir. Mâtürîdî, bu siyasî hataları işleyenleri imandan çıkarmaz, ancak onların hata yaptıklarını ve cezalandırılmaları gereken bir suç işlediklerini düşünür.⁴³

Mâtürîdî, İslâm dininin inanç esaslarını ve ahlakî değerlerini vurgulayarak, siyasetin bu temel prensipler doğrultusunda şekillenmesini öne sürer. Ona, göre insanın ahlakîliği, sahip olduğu donanımların yanında tüm varlığın ihtiyacını gideren Allah'ın belli ölçüler dâhilinde yaratmasına bağlıdır. Buna göre ahlakîliğin esasına duyular, akıl ve habere, “insanın tab'ı”nı (doğasını) ilave eder. İnsan, yaratılışında bulunan seciye ve hikmete uygun hareket eder.⁴⁴ Her şeyi yerli yerine koyma anlamına gelen hikmet, Mâtürîdî'nin ahlak anlayışının temel kavramıdır. Allah'ın mutlak iradesi ile kulluk şuuru arasındaki dengeyi kurmak da Mâtürîdî'nin hikmet anlayışında büyük bir önem taşır. Bu düşünceye göre, Allah'ın yarattığı her şeyin belli bir gayesi vardır. Âlemde hikmet hâkimdir. Şer bile hikmetin görünür bir şeklidir.⁴⁵

3. Mâtürîdî'nin Bilgi Anlayışı

Mâtürîdî ister i'tikâdî alanda ister amelî sahada olsun tüm meseleleri kendi bilgi elde etme metoduna göre düşüncelerini ifade etmiştir.⁴⁶ Onun bilgi anlayışı, “bilginin ne olduğu, değeri ve bilgi edinme yolları” gibi önemli meseleleri içeren bilgi sistemini içermektedir. Bu yönüyle o, İslâm düşüncesinde kendine özgü bir bilgi kuramı ortaya koyan kişidir. Ona göre, her şeyin apaçık şekilde bilinmesi bilgiye

⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 50, 87, 93, 207.

⁴² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15/7; Şaban Ali Düzgün, “Mâtürîdî'de Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki (Mülk/Devlet)”, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011), 397.

⁴³ Kutlu, Sönmez “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdîlik”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* hzl. Kutlu Sönmez (Ankara: Kitâbiyat Yayınları 2003), 29.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 99.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 349-351; Emine Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 250.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 57; Hanifi, Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993), 165.

bağlıdır.⁴⁷Akıl, düşünme, analiz etme ve mantık yürütme yeteneği ile bilgiye ulaşmada temel bir araçtır. Ona göre, akıl ve nakil birleştirilerek doğru bilgiye ulaşmak mümkündür.

Mâtürîdî'nin bilginin değeri, bilginin mahiyeti ve bilgi kaynaklarına yönelik düşüncesi, Müslümanlar arasında farklı ve tutarlı bir bakış açısının yerleşmesine zemin hazırlamıştır. Mâtürîdî'ye göre, bilginin temel kaynakları “duyular” (a'yân), “haber” ve “akıl” (istidlal/nazar) şeklinde tasnif edilir. Duyular, insanın beş duyusunu içerir ve fiziksel dünyayı algılama yeteneğine işaret eder. İç gözlem, “anlama ve anlamlandırma yeteneğini” ifade eder.⁴⁸ Ayrıca o, hayvanların içgüdülerini de bu kategoriye dâhil eder. Ancak bu tür bilgilerin doğruluğu ve yanılıcı olma olasılığı dikkate alınmalıdır. Bu nedenle, duysal verilere dayalı bilgileri akıl ve diğer bilgi kaynaklarıyla değerlendirmek önemlidir.⁴⁹ Ona göre din, akli alanın sınırları dışında kalan sem'den ayrı düşünülemez.⁵⁰ Âhad habere gelince, rivayet edilen metin incelenmeli, güçlü kanâata göre davranılmalıdır.⁵¹ Mâtürîdî özellikle “haber” kaynağına odaklanarak, bu kaynakların doğruluk ve güvenilirlik açısından nasıl ele alınması gerektiğine dikkat çeker. Müttevâtir haberleri “yanılmaları ve yalan söylemeleri muhtemel kişilerin dilinden Peygamber'den bize ulaşan haberler”⁵² olarak tanımlar. Bu tür haberler, birçok güvenilir kaynaktan nakledilen haberlerdir. Ancak Mâtürîdî, bu haberlerin de doğruluğunu incelenmesi gerektiğini belirtir.

Bu yaklaşım, bilginin güvenilirliğinin sağlam temellere dayandırılmasını ve doğruluk kontrollerinin yapılmasını vurgular. Âhad haberler, tek kaynaktan gelen haberlerdir ve doğruluklarının yine incelenmesi gereken haberlerdir. “Genel haberler” terimini kullanmak suretiyle de insanların duyuları ve iç gözlemleri aracılığıyla elde ettikleri genel bilgileri ifade eder. Bu tür bilgiler, dünyadaki olayları içerir. Son olarak, akıl (nazar), insanın dünyayı anlamasını sağlayan ve yararlı ile zararlı arasında ayırım yapma kabiliyetidir. Mâtürîdî'de akıl, insanın düşünme, çıkarım yapma yeteneği ve mantık kullanmada bilgi

⁴⁷ Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, 1/11; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 45.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 57-60; Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004), 115.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 45-47.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 66, 67.

⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 72.

⁵² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 48-49.

kaynağıdır.⁵³ Mâtürîdî'nin bilgi kaynaklarına dair bu ayrıntılı yaklaşımı, bilginin nasıl elde edildiği, doğruluk kontrolü ve güvenilirlik açısından önemli bir çerçeve sunar. Bu anlayış, İslâm düşüncesinde bilginin sağlam temellere dayandırılması çabası olarak da görülebilir. Ona göre, nesne ve olayların gerçekliğini anlamak için duyulara, habere ve akla ihtiyaç vardır. Bu yaklaşım, İslâm düşüncesinde bilgi edinme sürecinin temel dinamiklerini oluşturur.⁵⁴ Akıl ve haber bir araya geldiğinde, insanlar hem iyiyi ve kötüyü ayırt edebilme yeteneğini elde eder hem de Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getirmede zorlanmaz. Örneğin akıl yoluyla Allah'a şirk koşmanın çirkinliği anlaşılabilir. Aynı şekilde, o, tevhid kavramının maruf olduğunu ve akıl yoluyla da anlaşılabilirliğini belirtir.⁵⁵ İnsanlar, akıl ve haber aracılığıyla hem dünyevî hem de dinî meseleleri anlayabilir ve değerlendirebilirler. Maruf ve münker kavramlarıyla ilgili yaklaşımı da Mâtürîdî'nin ahlakî değerlendirme ve bilgi sistemi açısından önemlidir. Bu yaklaşım, insanların ahlakî değerleri ve toplumsal normları belirlerken bir taraftan da aklın ve vahyin rolünü vurgular.⁵⁶ Mâtürîdî'nin bilgi sisteminde aklın kesin ve doğru bilginin kaynaklarından biri olduğunu savunması, akıl-vahiy ilişkisini dengelemeye yönelik bir çabadır.⁵⁷ Aynı çabayı bilgi anlayışı ile icmâ arasında da bir ilişki kurarak gösterir. Buna göre icmâ bir uzlaşma belgesidir. Uzlaşma, yanılmaları en aza indirir en doğru bilgiye yaklaştırır. İctihat yoluyla varılan fikir birliğinin kabul edilmesi, aklın ve müctehitlerin önemini vurgulayan yaklaşımın bir sonucudur.⁵⁸

İmam Mâtürîdî'nin bilgi anlayışını izah ettikten sonra diğer yaklaşımlar arasında fark olduğu görülmektedir. Öncelikle ifade etmek gerekir ki; İslâm düşüncesinde bilginin mahiyeti, kaynağı konusu "bilgi edinme yolları" genellikle (esbâbü'l-ilm) başlığı altında incelenmiştir. Mu'tezile dışında bilgi edinme konusunu Mâtürîdî öncesi kelâmcıların daha sistemli izah ettiği söylenemez. Çünkü bilgi meselesi müstakil başlıklar altında Mâtürîdî'den sonra ele alınmaya başlanmıştır.⁵⁹ Mâtürîdî, bilgi edinme yollarını üç kategoride ele almasına rağmen, akıl üzerinde önemli bir vurgu yaparak, akli hem haberler hem de duyular konusunda bir karar mercii olarak görmüştür. Dinî alanı

⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 48-49; Özcan, *Mâtürîdî 'de Bilgi Problemi*, 64.

⁵⁴ en-Nahl, 16/ 78, Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/161, 162; 11/273; 9/391.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* 6/410; *Kitâbü't-Tevhîd*, 40.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/430; Âl-i İmrân, 3/ 110.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 45-54; Özcan, *Bilgi Problemi*, 159.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 48.

⁵⁹ Necip Taylan, "Bilgi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6/159. (Ankara: TDV Yayınları, 1992)

akıl, duyu ve haberler analiz eder ve doğruluklarını kontrol eder. Akıl, mantıklı düşünme ve çıkarım yapma yeteneğiyle bilgiler arasında tutarlılık sağlar. Onun üzerinde durduğu husus, doğru inanca götüren bilgiden her türlü şüpheyi izale etme gayretidir.⁶⁰

Maturidi', "bir zorluk ve çaba sarf etmeksizin süratle" kalbe gelen bilgiyi de "ilham" olarak ifade eder. Bu bilginin Allah'tan geldiği gibi şeytandan da gelebileceğine dikkat çeker.⁶¹ Burada önemli olan husus, insanın hataya düşmemesi ve imtihanı kazanması için Allahın, çirkini güzelden, kötüyü iyiden ayırma kabiliyetini nefse yerleştirmesidir.⁶² Böylelikle ona göre insanın istikameti Peygamberler ve akli deliller ile belirlenmiş olur.⁶³ Sonuç olarak Matürîdî'nin ilham düşüncesi, sorumluluğunun bilincinde olan insana takvanın, iyiliğin ve ilmin ilham edilmesidir.⁶⁴

Mâtürîdî, ilhama dayalı anlayışın, kişisel yorumların ve din anlayışının toplumda kargaşaya sebep olacağı için hilafet/imamet/ ve siyaset konusunu akli ve içtihadî alanda değerlendirmektedir. Toplumun düzen içinde yaşaması için halife vaciptir/gereklidir. Halife dinin muhafazası, ahkâmın uygulanması, ihtilafların çözümü, devletlerarası ilişkilerin gerçekleştirilmesi, düşman saldırıların engellenmesi gibi durumlar için akli unsurlara ihtiyaç duyar.⁶⁵ Halifenin Kureyşli olmasının, siyaseten daha uygun ve makul bir tercih olarak değerlendiren İmam Mâtürîdî, halifenin Kureyşli olmasının sebebini, sosyal ve politik nedenlere bağlamaktadır. Zira Kureyş kabilesi, Arap toplumu içinde siyasî ve sosyal açıdan önemli bir konuma sahipti ve İslâm'ın yayılmasında büyük rol oynamıştı.⁶⁶ Bu yaklaşım, İslâm siyaset düşüncesinde halifenin belirlenmesi ve niteliklerine ilişkin çeşitli tartışmaların temelini oluşturan önemli bir bakış açısıdır. Siyasî ve idarî yönleri kuvvetli yöneticinin adil bir şekilde yönetim göstermesi gerektiğini vurgular.⁶⁷ Toplumsal düzenin sağlanması ve adaletin gerçekleştirilmesi için insanların sadece akıllarına değil, aynı zamanda doğru rehberliğe de ihtiyaçları vardır. Bu rehberlik, nübüvvet

⁶⁰ Bayram Çınar, "Felsefe-Kelam Tartışmalarında Bilginin Serüveni: Mâtürîdî Eksenli Bir Bilgi Tartışması", *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* (2020), 5/ 1, 126-130.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/554.

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 17/243.

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/392.

⁶⁴ Ak, Ahmet, Mâtürîdî Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/ 2 (2014), 133-134

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/108.

⁶⁶ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille fi-Usulî'd-Din*, c. 2, s. 436, 437, 449.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. III, s. 293; Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, 2/438.

aracılığıyla gerçekleşir.⁶⁸ Bu bağlamda, Mâtürîdî insan aklının sınırlılığını ve toplumsal düzenin hassasiyetlerini göz önünde bulundurarak, nübüvvetin toplumsal düzenin ve bireylerin yönlendirilmesi açısından kritik bir rol oynadığına vurgu yapar.⁶⁹ Mâtürîdî, nübüvveti aklı ve sosyo-politik bağlamda değerlendirmiştir. O, nübüvveti maslahat ve rehberlik temel boyutları ile ele alır.⁷⁰

İnsan aklının sınırlılığını ve duygusal etkiler altında kalabileceğini kabul eden Mâtürîdî, insanlar düşünce ve davranışlarında akıl ve mantığın yanı sıra şehvet ve arzuların da etkisi altında olabileceğini düşünmektedir. Bu nedenle, toplumsal düzenin sağlanması ve adaletin gerçekleştirilmesi için insanların sadece akıllarına değil, aynı zamanda doğru rehberliğe ihtiyaçları vardır. Bu rehberlik, nübüvvet aracılığıyla gerçekleşir.⁷¹ Bu bağlamda, Mâtürîdî insan aklının sınırlılığını ve toplumsal düzenin hassasiyetlerini göz önünde bulundurarak, nübüvvetin toplumsal düzenin ve bireylerin yönlendirilmesi açısından kritik bir rol oynadığına vurgu yapar. Nübüvvet, insanların akıl yoluyla ulaşamayacakları ahlakî değerleri ve toplumsal düzeni sağlama konusunda gerekli bir rehberlik sağlar. Hukukî ve sosyal düzenlemeleri ve yol göstericisi olmayan bir toplumun varlığını sürdürmesi imkânsızdır. Bu açıdan bakıldığında, nübüvvet, insanların daha adil, erdemli ve mutlu bir toplum içinde yaşamasını mümkün kılan bir otorite ve rehberlik modelidir. Aynı zamanda nübüvvet, insan özgürlüğünü destekler ve onları siyasî olgunluğa ve sosyo-kültürel ilerlemeye yönlendirir.⁷² Bu sebeple Mâtürîdî mutlak itaati reddetmiş hatta yeri geldiğinde döneminin haksızlık yapan sultanlarını eleştirmiş yanlışlıklara dikkat çekmiştir. Ancak devletin zaafa düşmemesi, halkın zorluk çekmemesi için devlet başkanına isyanı hoş görmemiştir. Devlet ve toplum kaosa düşmeden akıl- vahiy dengesi gözetilerek hak-hakikat çerçevesinde problemler çözümlenmelidir.⁷³

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 283, 284; İbrahim Aslan, “İmâm Maturidî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu”, *Kelam Araştırmaları*, 12: 2, 2014, 54.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 275; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 135.

⁷⁰ Muhammet Aydın, “Mâtürîdî'nin Düşüncesinde Nübüvvetin Aklı Temellendirilmesi” *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/20 (Temmuz/July 2021/2), 610.

⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 283, 284; İbrahim Aslan, “İmâm Maturidî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu”, *Kelam Araştırmaları*, 12/ 2, (2014), 54.

⁷² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 284.

⁷³ Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, (İstanbul: Ensar Neşriyat 2017), 106.

4. Mâtürîdî'nin Te'vil Anlayışı/Yöntemi

İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan pek çok fırka kendi düşüncelerini temellendirmek için müteşâbih ayetleri te'vil etme yoluna gitmişlerdir.⁷⁴ Tefsir, Kur'ân'ın anlaşılmasında rivâyete ihtiyaç duyan ve "müshkil olan lafızlardan murâd edilen şeyi keşfetmeyi"⁷⁵ ifade ederken te'vil, "olgu ve olayın illet ve sebebini bilmek yahut aslına dönmek suretiyle sonuca ulaşmak" manasına gelir.⁷⁶ Başlangıçta muhkem-müteşâbih bağlamında ele alınan te'vil kavramı fırkalar arasındaki tartışmalar nedeniyle siyasî alana doğru taşınmıştır. Özellikle hicri IV. yüzyılda siyasî ve ideolojik çekişmeler tefsir-te'vil tartışmalarının gölgesinde devam ettirilmiştir. İslâm dünyasında arkasında Abbasiler'in bulunduğu Sünni anlayış ile Fatımîler'in temsil ettiği Şia mücadelesi halindedir. Hicri IV. yüzyıla kadar te'vil terimi yaygın bir kullanıma sahipken tefsir terimi te'vile göre daha çok tercih edilmeye başlanmıştır. Yılmaz, siyasî otoriteye karşı yapılan tenkit ve eleştirilerin fitneye sebep olduğu düşüncesi ile te'vilin de fitneye dâhil edilmesi sindirme politikası kapsamında te'vilin suçlandığı kanâatindedir. Çünkü siyasî çekişmeler ve itikâdî görüşler te'vil kapsamında yapıldığı için mezheplerin güç mücadelelerinde tek suçlu görülmüştür.⁷⁷ Bu dönemlerde siyasî mücadeleler, tepkisellik ve tarafgirlik ön plandaydı ve bu da tefsirlerin ve te'villerin içeriğini etkilemiştir. Cemel Vakası, Muaviye'nin Osman'ın intikamını almak istemesi ve Haricilerin tahkim olayı gibi tarihsel olaylar, farklı tefsirlerde değişik yorumlara tabi tutulmuş ve bu yorumlar siyasî amaçlar için kullanılmıştır. Bu süreç, zamanla siyasî ve ideolojik görüşlerin Kur'ân yorumlarına etki etmesine ve dinin bir unsuru olarak kullanılmasına yol açmıştır. Siyasî ihtilaflar ve çatışmalar, tefsirlerde de yansıtılmıştır.⁷⁸

Tâbiîn dönemi, İslâm toplumunda farklı fırka veya mezheplere mensup olan bireylerin ideolojik ve siyasî hareketlere katıldığı bir dönem olarak öne çıkmaktadır. Bu dönemde, Kur'ân'daki toplum ve iktidarla ilgili ayetler, kişisel, etnik veya grup çıkarlarına göre yorum-

⁷⁴ Sabri Yılmaz, *Kelâmda Te'vil Sorunu*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 9.

⁷⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara, Fecr Yayınları, 1996), 1/19.

⁷⁶ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud el-Begavî, (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2002), 1/46; Yılmaz, *Kelâmda Te'vil Sorunu*, 12, 16.

⁷⁷ Yılmaz, *Kelâmda Te'vil Sorunu*, 19.

⁷⁸ Abdülhalik Bakır, *İktisadi ve İdari Yönden Hz. Ali Dönemi*, (Ankara: Mehter Yayınları, 1991), 82-83.

lanarak siyasî yorumların yapıldığı tefsirlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁷⁹ Burada dikkat çekici örneklerden biri “Halku’l-Kur’ân” meselesidir. Bu mesele, “Kur’ân’ın yaratılmış mı” yoksa “ezeli mi” olduğu konusundaki bir tartışmayı ifade etmektedir. Tartışma sadece itikadi bir mesele gibi görünse de, aslında siyasî bir boyut taşımaktadır.⁸⁰ Bu mesele, akli ve nakli deliller temelinde bir çerçeveye oturtulmuştur.⁸¹ Cehm b. Safvan, Halku’l-Kur’ân görüşünü benimsemiş ve yaygınlaştırmıştır. Abbâsiler döneminde, Kur’ân’ın yaratılması meselesi özellikle Mu’tezile tarafından muhaliflere dayatılan siyasî bir araç şeklinde kullanılmıştır. Hârûn er-Reşid (170-183/786-809), Emîn (194-199/ 809-813) ve Me’mûn (199-218/813-833), Mu’tasım (218-228/833-842) ve Vasık (227-232/842-847) dönemleri, Mutezili düşüncenin etkin olduğu zamanlardır. Bu dönemde, “Kur’ân’ın yaratılması” düşüncesi devletin resmi görüşü haline getirilmeye çalışılmıştır. Halife Me’mûn, senesinde Halku’l-Kur’ân hakkındaki görüşünü ilan etmiştir.⁸²

Kur’ân ayetlerinin siyasî yorumu, toplumsal ve siyasal kavramları genel ifadelerden özel anlamlara veya bunun tersine çevirme, belirsizlikleri ayırt etme, zâhir-bâtın ayırımını keyfi bir şekilde kullanma, Kur’ân’ı parçalara ayırarak yorumlama ve bu temelde siyasî ilkeleri ortaya koyma çabasıdır. Siyasî konuları içeren tefsirlerin iki temel özelliği öne çıkmaktadır. Bununla belirli bir grup veya görüşü desteklemek ve rakip görüşleri eleştirmek amacıyla Kur’ân ayetlerini taraftarlık içinde yorumlama eğilimi güdülmektedir. Ya da Kur’ân kavramlarını doğrudan siyasî ilkeler ve teorilerle ilişkilendirme çabası görülmektedir.⁸³ Ancak bu tür tefsirler, Kur’ân’ın anlamını özgün bağlamından koparıp siyasî çıkarlar doğrultusunda şekillendirdiği için eleştiriye ve çeşitli yorum farklılıklarına açık bir alan sunar. İlk dönemlerde Kur’ân-ı baştan sona açıklama ve yorumlamak üzere telif ettikleri eserlerine âlimler, te’vil ismini vermişlerdir. İbn Cerir et-Taberi (ö.310/922) eserine *Câmiu’l-beyân an Te’vili’l-Kur’ân*, İmam Mâtürîdî de eserine *Te’vilatü’l-Kur’ân* adını vermiştir. Rivayete dayalı

⁷⁹ İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, (Ankara: Ankara Okulu, 2012), 72.

⁸⁰ Hayri Kırbaşoğlu, “Allah’ın Kelamı Olması Açısından Kur’an’ın Mahiyeti ile İlgili İhtilaflar”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (1986), 28/428.

⁸¹ William Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, (İstanbul: Sarkaç Yayınları, 1998), 300-301.

⁸² Yavuz Yusuf Şevki, “Halku’l-Kur’ân”, *TDV. İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/ 371-375.

⁸³ İsmail Cerrahoğlu, *Kur’ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968), 110.

tefsirlerin zamanla beklentileri karşılamada yetersiz kaldığı dönemlerde, her bir mezhep kendi özgün sistematik anlayışını te'vil yöntemiyle teyit etmek amacıyla Kur'an'a yönelmiştir. Mâtürîdî, bu çerçevede dikkatli bir yaklaşım sergilemiştir. Te'vili sadece bir mezhebî veya siyasî görüşü değil, İslâm'ın genel mesajını anlama ve yorumlama çabası olarak sunmuştur. O, Kur'an'ın yorumunu bir düzen ve sistem içinde yapmıştır. Kur'an'ın yorumlanmasında, ideolojik ve mezhebî aşırılıklardan korunma amacı güdülmüştür.⁸⁴ Mâtürîdî'nin İslâm mezhepleri hakkındaki düşüncesi ahlakî temellidir. Ona göre Müslüman olan birinin İslâm'ı din olarak seçmesinden dolayı Müslüman kalma hakkı bulunmaktadır. Bu sebeple muhalif düşüncüyü eleştirirken onları tekfir etmekten kaçınmıştır.⁸⁵

Mâtürîdî, hadislerin ve haberlerin isnat zincirlerine fazla odaklanmamış, ancak metin üzerinde detaylı bir şekilde inceleme yapmıştır. Ayetlerin anlamlarını çıkarmak için dilcilerin lügatlarını kullanmış, ayrıca diğer ayetlerden de istifade etmiştir. Arap şiiri ve halk sözlerine de zaman zaman atıfta bulunarak, Kur'an'ın anlamını zenginleştirmiştir. Ayrıca, Mâtürîdî kendi döneminin düşüncelerini ve görüşlerini de değerlendirip ele almıştır. Bu bağlamda, eserinde döneminin iddialarını irdeleyip açıklamalar yapmıştır. Özellikle Mâtürîdî, tefsir ile te'vil arasındaki farkı vurgulamıştır. Ona göre, tefsir sahâbeye aittir çünkü sahâbe inen ayetlere şahitlik etmiş ve vahyin indiği dönemin şartlarını birebir yaşamışlardır. Bu nedenle sahâbe, vahyin kesin delillerine sahiptir. Ancak te'vil fukahâya aittir çünkü te'vil, kesin bir hükmün ötesine geçer ve genellikle daha açıklayıcı ve yorumlayıcı bir nitelik taşır. Onun te'vil yaklaşımı, Kur'an'ı derinlemesine anlama çabası olarak ele alırken, aynı zamanda sahâbe ve fukahâ arasındaki rol farklılıklarını da vurgular.⁸⁶ Mâtürîdî, Kur'an'ı yorumlama ve anlamada tefsir ve te'vil'in birbirinin tamamlayıcısı olduğunu vurgulamıştır. Tefsirde, Allah'ın muradını anlamaya yönelik bir çaba söz konusudur. Diğer yandan, te'vil ise Kur'an kelimelerinin ve ifadelerinin

⁸⁴ Orhan Karmış, *Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1975, <https://archive.org/details/396135662>), 190.

⁸⁵ Siddık Korkmaz, *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*, (İstanbul: İz Yayınları, 2021), 19.

⁸⁶ İsmail Çalışkan, "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an'ın Tefsir İlmindeki Yeri", *Milel ve Nihal*, 7, (2010), 67; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/27.

yorumlanmasıdır. Ancak te'vil yapan kişi, kendisinin Kur'an'dan anladığı anlamları ifade etmeye çalışır.⁸⁷ Bu yorumlama sürecinde terimin ifade edebileceği farklı anlamları mümkün olduğunca geniş bir şekilde ele alarak çeşitli açılardan bakmış ve anlamını zenginleştirmiştir.

Te'vil konusunda Abdullah b. Abbas'a sıkça atıfta bulunan Mâtürîdî Kur'an'ı nasıl anladığını ve yorumladığını örnek alarak, farklı okuma biçimlerinin nasıl farklı anlam değişikliklerine yol açabileceğini tartışır.⁸⁸Mâtürîdî, Kur'an'ın anlamının hem sahabe geleceğine dayalı tefsirlerle hem de kişisel yorumlarla ele alınması gerektiğini vurgularken, her iki yöntemin de Kur'an'ın zenginliğini ve derinliğini kavramada önemli bir rol oynadığını gösterir. Ayetin iniş ortamını dikkate alır. Akabinde ayetten kendi yaşadığı ortama göre çıkarımda bulunur. Çünkü vahyin iyi gördüğü ile aklın ma'rûf bildiği şey aynı yerde buluşur. Aynı şekilde Allah'ın çirkin dediği ile aklın da çirkin gördüğü şey örtüşür. İyi-kötü gibi zıt kavramaların dengesini kurmanın aklın doğal bir yeteneği olduğunu kabul eder.⁸⁹Akıl, Allah'ın varlığına, birliğine, ulûhiyetine ve gönderdiği dinine delildir. Kiptap ve Peygamberler de ibadet ve şerî konularda hüccettir.⁹⁰

Te'vil anlayışında akıl ile vahiy arasındaki uyum onun eserinin en önemli özelliğidir.⁹¹ Bu dengeyi sağlarken, insanın tefrik ve te'lif yetenekleri sayesinde, iyi ve güzel olan ile çirkin ve kötü olan arasındaki ayrımı yapması gerektiğini ve bu dengeyi sadece Allah'a itaat ederek kurabileceğini vurgular.⁹² O, te'vil anlayışını oluşturduğu bilgi kuramını esas alarak inşa etmiştir.⁹³ Bu ilimler aracılığıyla, hakikatin bilinmesinin ne kadar önemli olduğu ve bu bilginin nasıl elde edilebileceği düşüncesi üzerinde durulur. İnsanların kabul ettiği nesnellik ve gerçeklik, doğru bilginin ne kadar sağlam bir temel üzerinde yükseldiğine bağlıdır.⁹⁴ Bu yaklaşım, insan aklının ve tefekkürün önemini vurgular ve insanın doğru ve nesnel bilgiye ulaşabilme yeteneğine işaret eder.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/27; Ayrıca bkz. Yılmaz, *Kelamda Te'vil Sorunu*, 16-17.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* 1/4, 11, 12.

⁸⁹ Şaban Ali Düzgün, "Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yönetimi", *Kelam Araştırmaları*, 10, 1, 2012, 8-9.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/112.

⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtül-Kur'an*, 4/ 585.

⁹² Mâtürîdî, *Te'vilâtül-Kur'an*,1/ 263, 344, 159, 266; a.mlf, *Kitâbü't-Tevhîd*, 426.

⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/ 158; 2:62, 184; 3/ 142; 4: 569, 579; a.mlf, *Kitâbü't-Tevhîd*, 11, 17, 25.

⁹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 45.

Muhkem-müteşabih bağlamında ele alınan te'vil teriminin siyasi alana çekildiği görülmüştür. Mâtürîdî, eserinde siyasetle ilgili konulara doğrudan değinmemiştir. Fakat siyasetle ilgili ayetlerin te'vilini yapması sosyal ve siyasi meselelere dair düşünceleri olduğunu gösterir. Mâtürîdî'nin bir fikir hakkında kabul edilemez gördüğü görüşleri meşru görmeme konusunda tereddüt etmemiştir. İdeolojik sapmalara veya aşırılıklara düşmeden Kur'anın temel anlamını öne çıkaran bir yaklaşımı benimsemiştir. Kendi görüşlerini Kur'an'a kabul ettirme cihetine gitmemiştir. Siyasal otoritenin meşruiyetini Kur'an'a dayandırma çabasına girmemiştir. Bu, Mâtürîdî'nin siyasetin ve ideolojilerin tefsirdeki etkisini en aza indirme çabası olarak görülebilir.

5. Mâtürîdî'de İman-Amel Ayrımı

İslâm düşüncesinde iman ve amel kavramları, insanların inançları ve ahlakî eylemleriyle ilgili temel taşları oluşturur. İmanın tanımında tasdik, ikrar ve amel kavramları öne çıkar. İmanın tanımı ve özelliklerini bu temel unsurlar çerçevesinde ele alınmıştır. Tasdik'in yeri kalb, ikrârın dil, amellerin mercî ise uzuvlardır. Eş'ari, iman, "kalb ve dil ile birlikte tasdiktir" şeklindeki ifadesiyle imanı tasdikle ve Allah'ın varlığını bilmeyeyle özdeşleştirir.⁹⁵ Ebû Hanife, "iman, dil ile ikrar ve kalble tasdik" şeklinde izah eder,⁹⁶ Evzâi (ö. 157/774), İmam Mâlik (ö. 179/795) İmam Şâfiî (ö. 204/819) ve Ahmed b. Hanbel'e göre (ö. 241/855) iman, "kalbin tasdiki, dilin ikrârı ve organların fiili"⁹⁷ ile gerçekleşir. Bu tanımlara göre imanın varlığı veya imanın yokluğu belirlenmektedir. Başka bir ifade ile ameldeki eksikliği ve olumsuzluğu dikkate alan Haricî çoğunluğa göre kişi kâfir olur.⁹⁸ Mu'tezilî Vâsıl b. Ata'ya (ö. 131/748) göre amelin niteliği ile kişi küfür ve iman arasında fâsık olur.⁹⁹

Mâtürîdî'ye göre iman, Allah'tan Hz. Peygamber'e geldiği kesin olarak bilinen her şeyi "kalp ile tasdik" etmektir.¹⁰⁰ Bu tanıma göre, iman sadece zahiri ifadelerle sınırlı kalmayıp, içten bir inanç ve kabul gerektirir. Mâtürîdî, imanı amelden ayrı tutar. Ona göre iman ile amel

⁹⁵ Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 222; İmâmu'l-Harmeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 319.

⁹⁶ İmam-ı Azâm Ebû Hanife, *İmam-ı Azâm'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, 34-35.

⁹⁷ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995), 59.

⁹⁸ Şehristânî, *Milel ve'n-Nihal*, (Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 1/137.

⁹⁹ Kâdî Abdulcebbâr, el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse* çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/ 222.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/59.

birbirinden farklı kavramlardır. İnanç insanın kalbinde gerçekleşen bir tasdiktir. Amel ise, bu imanın bir yansımasıdır ancak imanın bir parçası değildir. Mâtürîdî'ye göre günah işleyen bir kişi, bu işlediği günahın büyüklüğüne veya küçüklüğüne bakılmaksızın imandan çıkmaz. Yani, günah işlemek imanı ortadan kaldırmaz. İman, kişinin kalbinde gerçekleşen bir tasdik olduğu için, günahlar bu tasdiki etkilemez.¹⁰¹ İmanı ve sâlih amelleri “şükür” kavramı içerisinde ele alır. Ona göre insanın iman etmesi ve sâlih amellerde bulunması bir nevi Allah'a şükretmesi anlamına gelir. Bu, Allah'ın verdiği nimetlere karşılık insanın kalbini ve dilini kullanması olarak görülür.¹⁰²

Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, İslâm inancını sadece sözde değil, fiili olarak yaşamak ve uygulamak gerektiğini vurgular. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde, bu kavramın dinî anlamını açıklamıştır.¹⁰³ Bu kavramın öncelikli olarak tartışıldığı alan, amelin imandan ayrı tutulmaması gerektiğidir. Mâtürîdî, iman ve amel arasındaki ilişkiyi ele alırken, Haşviyye düşüncesine özellikle dikkat çeker ve bu konuyu izah eder. Haşviyye terimi, Kur'an ve hadisleri anlamada sadece metinlerin zâhirine bakarak yorumlayan kişileri ifade eder.¹⁰⁴ Onlar, teşbih ve teccim anlayışı ile Allah'ı somut düşünmüşlerdir. Haşviyye Bağdat, Basra, Küfe ve Horasan'da kendine taraftar bulmuştur. Mâtürîdî ameli imandan bir cüz görmeleri nedeniyle Haşviyye, Mu'tezile ve Hariciler'i birlikte değerlendirir.¹⁰⁵ Mâtürîdî, bu anlayışı eleştirerek dinî metinlerin derinlemesine anlaşılması için akıl ve mantığı kullanmanın önemini vurgular. Ona göre, sadece yüzeysel yorumlarla yetinmek yerine aklın da dinî hükümleri anlamada etkili bir araçtır.

¹⁰¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 487, 492, 565; a.mlf, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/ 104, 106,144;4/147.

¹⁰² Ahmet Ak, Mâtürîdî'nin Şükür Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47/ 2 (2006), 185-194, 292.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbü't- Tevhîd*, 575.

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't- Tevhîd*, 576; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, 245-250; Haşviyye; 2/8 yüzyılın başlarında ortaya çıkan “Kur'an'ın ezeli olduğunu savunan, kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığını kabul eden, Allah'a sıfat nisbet etmekte aşırılığa düşen, bu konuyla ilgili dinî metinleri teşbih ve teccim anlayışıyla yorumlayanlar”dır. “Allah'ın sıfatları ve dinî konularda nasların zâhiri mânalarına bağlı kalıp akıl yürütmeyi kesinlikle terketmek, itikadi, ameli ve ahlâkî konularda tüm rivayetleri kabul etmek en belirgin özellikleridir.” Bkz. Metin Yurdagür, “Haşviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/426-427. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't- Tevhîd*, 572; İsa Koç, *Haşviyye Fırkası* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015, 84

Mâtürîdî, amelin imandan olduğunu savunan görüşleri de eleştirir.¹⁰⁶ Bu yaklaşım, Haricîler ve benzeri bazı gruplar arasında yaygındır. Onlara göre, dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve azalarla amel imânın rükünleridir. Bu üç rükünden birinin eksikliği imânı geçersiz kılar. Haricîler, amelleri imanın bir unsuru kabul ederek amel yapmayanları kâfir ilan ederler.¹⁰⁷ Mâtürîdî, imanın sağlam ve kesin bir şekilde ifade edilmesi gerektiğini vurgular. Ayrıca ona göre, iman kesinlik ve samimiyetle ifade edilmeli, herhangi bir istisnai durum olmamalıdır.¹⁰⁸ Bu, imanın önemini ve ciddiyetini vurgulayan bir düşüncedir.

İslâm tarihinde kebire konusu ilk siyâsî kargaşaların ve ölümlerin cereyan ettiği olayların başında gelmektedir. Zamanla kebire meselesi politik bir karakter kazanmıştır. Bununla birlikte kebire işleyen Müslümanların eylemlerinin âhirette bulacağı karşılığı nedeniyle de dinî bir kavramdır.¹⁰⁹ Mâtürîdî'ye göre iman, insanın iç dünyasında yer alan bir durumdur. İmanın temel unsuru, kalp ile gerçekleşen bir tasdik ve inançtır. Bazı insanlar dışarıdan imanı gösteriyor gibi görünebilirler ancak içtenlikle inanmazlar. Örneğin, Kelime-i Şehadet'i söyleyip görünüşte Müslüman gibi davranan, ancak aslında inanan kişiler münafık olarak kabul edilir. Aynı şekilde, inanmalarına rağmen amel etmeyen kişilere "fasık" denir. Şehadeti inkâr eden ise "kâfir" olarak değerlendirilir.¹¹⁰ Mâtürîdî, insanın iyi ve kötü amellerini insani özellikler ve psikolojik faktörler çerçevesinde değerlendirir. O, nefsanî duygular, gaflet, kontrolsüz öfke gibi içsel etmenlerin insanları günah işlemeye sürükleyebileceğini belirtir. Ona göre, insanlar bu tür içsel faktörlerin etkisi altında kalarak hatalar yapabilirler.¹¹¹ Özellikle büyük günahlardan biri olan adam öldürme eylemini işleyenler için Mâtürîdî, bu eylemi işleyenlere mü'min vasfının verilmesi gerektiğini savunur. Onlar için küfür ithamında bulunulmaz. Hucurât Süresi'ndeki bazı ayetlerle bu görüşünü destekler.¹¹²

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 570-574.

¹⁰⁷ Eş'âri, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-musallîn*, 158-159; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 134-135.

¹⁰⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 585, 588.

¹⁰⁹ Mustafa Türkgülü, "Günah Kavramı ve İman Problemi Haline Getirilen Büyük Günah/Kebire Hakkındaki Kelâmî Tartışmalar," *Diyanet İlmî Dergi*, 36/4, (2000), 68.

¹¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 601, 605.

¹¹¹ Bekir Topaloğlu, "Ebû Mânsur el-Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri", ed. Sönmez Kutlu *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, (Ankara: Kitabiyât Yayınları, 2003), 195.

¹¹² el-Hucurat, 49/14; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 490, 491.

İslâm tarihindeki siyasî olaylar, toplumsal değişimler ve kültürel etkileşimler, İslâm'ın ana kavramlarının anlamını ve tanımını şekillendirmiş ve çeşitlendirmiştir. İman kavramının tanımı da bu süreçten etkilenmiş ve farklı yaklaşımlar geliştirilmiştir.¹¹³ Özellikle İslâm'ın ilk dönemlerinde, Hz. Peygamberin vefatından sonra yönetim ve liderlik konusunda yaşanan anlaşmazlıklar, İslâm toplumunu bölünmelere ve çatışmalara sürüklemiştir. Bu dönemde, iman kavramı dinî, siyasî ve toplumsal kimlik unsuru olarak ele alınmıştır. Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde yaşanan siyasî çalkantılar ve onların liderliği etrafındaki tartışmalar, iman kavramının anlamını şekillendiren faktörler arasında yer almıştır. Farklı siyasî ve kültürel gruplar, kendi anlayışlarını ve liderlik iddialarını desteklemek amacıyla imanı yorumlamış ve tanımlamışlardır. Bu dönemde İslâm düşüncesi, iman yanısıra liderlik, toplumsal düzen ve adalet gibi konularla iç içe geçmiş ve farklı görüşler geliştirilmiştir. Ortaya çıkan farklı düşünce akımları, iman ve amel ilişkisini farklı şekillerde ele almışlardır.¹¹⁴ Mâtürîdî'nin sosyo-kültürel ortamı göz önüne alındığında aklı mecraza doğru kaydığı anlaşılmaktadır. O, insanın imanını ve amelini, içtenlikle kabul etmesi ve gerçekleştirmesi gerektiğini belirtmiştir. Zorlama veya dış baskı, iman ve amel konularında sahtekârlığa yol açabileceğini ifade etmiştir. Mâtürîdî, dini inançların siyasî amaçlar için araç olarak kullanılmasını eleştirmiştir. Dinin siyasî veya hukukî amaçlarla istismar edilmesi halinde dinin özünden sapılması anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹¹⁵

6. Mâtürîdî'de Din-Şeriat Ayrımı

Dinî kavramların yorumlanması, anlaşılması ve günlük hayata uygulanmasındaki farklılıklar toplumda etkin rol oynar. “Din ve şeriat birbirinden ayrı mı yoksa aynı mı?” düşüncesi ilmî çevreleri meşgul eden konuların başında gelmektedir. İslâm'ı çok katı bir şekilde yorumlayarak Müslümanları kolayca tekfir eden Hariciler, toplumda derin ayrılıklara ve çatışmalara yol açmıştır. Mu'tezilî'nin imandan dışlama düşüncesi de toplum huzurunun bozulmasına neden olmuştur. Bu nedenle, toplumun huzuru ve bütünlüğünü sağlamak için, tekfir düşüncesi konusunda daha dikkatli düşünülmesi ve kolaylıkla tekfirin işletilmemesi için din ve şeriat ayrımı konusu ile farklı bir değerlendirilmeye gidilmiştir. Bu konuda bazıları, dinin kişisel inanç

¹¹³ Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan-Salih Özer, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 35-36.

¹¹⁴ Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, (Ankara: Kitabiyât, (2002), 88; Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 23.

¹¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 565.

ve ibadetlerle sınırlı olduğunu ve şeriatın ise toplumsal düzeni ve hukuku düzenlediğini savunarak dinin yönetim üzerinde doğrudan etkisinin olmadığını öne sürer. Diğerleri ise dinin toplumsal düzeni şekillendirmede etkili olduğunu düşünür.¹¹⁶

Mâtürîdî'nin dinin anlamı ve mahiyetine yönelik "Dinin vazgeçilmez unsurları, zihinde ve kalpte yer tutan inançlardan ibarettir"¹¹⁷ şeklinde yaptığı yorum ile din ve şeriatı birbirinden ayrı kabul eden düşüncesini ifade etmiştir.¹¹⁸ O, düşüncelerini takip ettiği Ebû Hanîfe'nin "din sabit, şeriat ise değişkendir"¹¹⁹ ve bütün peygamberler aynı dini fakat farklı şeriatları tebliğ etmişlerdir"¹²⁰ fikrini "Kim İslâm'dan başka bir dine yönelirse, ondan asla kabul edilmeyecektir"¹²¹ mealindeki ayet ile delil getirir. Şeriatların değiştiğini ve geçmiş milletlerin hukukî uygulamalarının birbirinden farklı olduğunu ise "Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun"¹²² mealindeki ayet ile ortaya koymaktadır.¹²³ "Allah'ın indirdiği ile aralarında hükmet; gerçek olan sana gelmiş bulunduğuna göre, onların heveslerine uyma! Her biriniz için bir yol ve bir yöntem kıldık"¹²⁴ mealindeki başka bir surenin ayetinde geçen "el-mensek"¹²⁵ kelimesine özel bir anlam atfeder. Ona göre, bu kelime "biz her ümmet için uyacakları ayrı bir şeriat, din kuralları koyduk" anlamına gelir. Buna göre bahsi geçen ayetten, dinin sabit ve değişmez olduğunu, ancak şeriatın her peygamberin kendi ümmeti için özel olarak belirlediği kurallarla farklılık gösterebileceği anlayışını çıkarır. İnsanların yaratılış amacı, din

¹¹⁶ Hadi Sağlam-Selahattin Tuz, "Din ve Şeriat Sorunsalı Üzerine Bir Tahlil", *Universal Journal of Theology* 2/4 (2017), 302-310; Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7, (Nisan 2006), 50.

¹¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 519; *Te'vilât*, 2/ 349-350

¹¹⁸ Hasan Şahin, *Mâtürîdî'ye Göre Din*, (Kayseri: Yeni Matbaa, 1987), 43-45; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Vakfı Yayınları, 2013), 54-92; Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, 39; Talip Özdeş, "Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı 22-24 Mayıs 2009", İstanbul: İstanbul Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 137; M. Saffet Sarıkaya, "Mâtürîdî'nin Din Anlayışında Hoşgörü," *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2/147-150 (2010), 164.

¹¹⁹ Ebû Hanîfe, *Kitâbü'l-Âlim ve'l-Müte'allim*, 13-15.

¹²⁰ Ebû Hanîfe, *Kitâbü'l-Âlim ve'l-Müte'allim*, 16.

¹²¹ Âl-i İmrân, 3/85; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/ 350, 352.

¹²² el-En'am, 6/153.

¹²³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/79; 4/ 243-244; 8/ 232-233; 9/ 259.

¹²⁴ el-Maide 5/48; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* 3/ 252.

¹²⁵ Hac, 22/67.

birliği ve Tevhîd inancı etrafında bir araya gelmektir. Şeriatlar ise her peygamberin yaşadığı dönemin ihtiyaçlarına ve toplumun özelliklerine uygun olarak belirlenmesidir.¹²⁶

Mâtürîdî'nin din-şeriat ayrımı konusunu Ebû Hanîfe'nin düşüncelerinden etkilendiği ve benzer delilleri sunduğu açıkça görülmektedir.¹²⁷ Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin din-şeriat ayrımı ile dinin insan yaşamındaki yeri ve uygulanabilirliği daha kolay anlaşılabilmiştir. Her insanın fitrî din duygusuna sahip olduğunu ancak anlama ve kavramada farklı oldukları dikkate alındığında bu ayrımın önemi ortaya çıkmaktadır. Peygamberlerin rehberliğinde hayata yansıyan uygulamaları şeriat olarak isimlendirilmektedir.¹²⁸ O, her ne kadar din ve şeriatın birbirinden farklı olduğunu ifade etse de bu iki kavramı birbirinden tamamen ayrı düşünmez. Çünkü din olmadan şeriat bahsedilmez. Şeriat, Tevhîd dininin açık bir şekilde anlaşılmasını sağlar. Şeriat toplumun yapısına ve ihtiyaçlarına uygun olmalıdır. Bu düşünce, dinin temel ilke ve değerlerine sadık kalırken, toplumsal ihtiyaçlara ve değişen koşullara esnek bir şekilde uyum sağlamayı vurgular. Aynı zamanda İslâm'ın evrenselliğini korurken yerel farklılıklara saygı duymayı teşvik eder. O, şeriatın toplumsal gereksinimlere pratik çözümler sunması gerektiğini savunur.¹²⁹

Şeriat, adaleti sağlama, toplumsal düzeni tesis etme ve insanların haklarını koruma gibi temel amaçlara hizmet etmelidir. Şeriatın bu amaçları gerçekleştirmesi, dinin özünden sapmadan yapılmalıdır. İslâm hukukunun temeli olan şeriat, kişilerin haklarını ve sorumluluklarını belirlerken, aynı zamanda toplumda adaletin, eşitliğin ve merhametin sağlanmasını amaçlar. Çünkü Allah'ın yarattığı her insan değerlidir ve onuruna saygı gösterilmelidir. İnsan hakları, tüm insanların doğuştan sahip olduğu temel hak ve özgürlüklerdir. İnsanın yaratılışı gereği, din, dil, ırk ve özgürlük gibi sahip olduğu hakları vardır. İslâm, insanın sahip olduğu haklara ulaşmada düzenlemeler getirmiştir.¹³⁰ Hz. Peygamber'in Veda Hutbesinde; “canlarınız, malla-

¹²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9/ 525; 7/ 33.

¹²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/245-246; 1/ 199, 202; eş-Şûrâ, 42/13.

¹²⁸ Metin Avcı, “İmam Mâtürîdî'nin 'Din-Şeriat Ayrımı' Anlayışında Ebû Hanîfe'nin Etkisi” *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 11/ 1 (2018), 177-199.

¹²⁹ Recep Önal, “İmam Mâtürîdî Teolojisinden Semantik Analizler: 'Din, Şeriat, Hak Din ve İslâm' Kavramları Örneği”, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/ 1 (2015), 76.

¹³⁰ Müfit Selim Saruhan, “İnsan Haklarının Güvencesi Olarak Kur'an'da İnanç Özgürlüğünün Temel İlkeleri”, ed. Tevhit Ayengin, (Çanakkale: *İnsan Hakları*

rınız, namuslarınız da öyle mukaddestir, her türlü tecavüzdən korunmuştur.” şeklinde toplumun tüm bireylerine ayırım yapılmaksızın hak ve özgürlüklerin yerine getirilmesi ifade edilmiştir.¹³¹ Bu haklar aynı zamanda tüm insanlık için geçerli olup evrenseldir.¹³²

7. Makâsîdü’ş-Şerî’a’ya Bakışı

Makâsîdü’ş-Şerîa’nın sözlük anlamı “dinin gayeleri”ni ifade eder. Bu terim, İslâm hukukunda, Şâri’in insanların yararını gözeterek belirlediği genel ve özel amaçları açıklar. Bu gayelerin en önemli özelliği, şer’î nitelikte olmalarıdır.¹³³ Makâsîdü’ş-Şerîanın tespitinde öncelikli kaynak Kur’an ve Hz. Peygamber’in Sünnet’idir.¹³⁴ Terim olarak makâsîdü’ş-Şerîa, “hüküm ile vasıf arasında şer’an ulaşılmaması öngörülen amacın ya da elde edilmesi beklenen maslahatın gerçekleşmesine yönelik makûl bir dengenin olmasıdır” şeklinde tarif edilmektedir.¹³⁵ Literatürde makâsîdü’ş-Şerîanın sistemleştiricisi Cüveynî (ö. 478/1085) ve öğrencisi Gazzâlî (ö.505/1111) olarak zikredilmektedir. Cüveynî şer’îatın amaçlarını sınıflandıran kişi olarak bilinir. O, fıkıh usûlü adlı eserinde şer’î amaçları beş grupta izah eder.¹³⁶ Bunlar genel makâsîd şeklinde ifade edilen “hayat (can), nesil (nesep, ırz), akıl, mal ve dinin korunması” şeklinde özetlenir.¹³⁷

ve Din Sempozyum, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, (15-17 Mayıs 2009), 57.

¹³¹ Buhârî, Hac, 132; Müslim, Hac, 147

¹³² Ejder Okumuş, “İnsan Haklarına İnsani Temelde İslâmî Yaklaşım Stratejileri”, (Saraybosna: *Avrasya Hukuk Kurultayı Tebliğler Kitabı*, (2014), 478-508.

¹³³ Ertuğrul Boynukalın, “Makâsîdü’ş-Şerîa”, 27/ 423-427, *İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: *Türkiye Diyanet Vakfı*, 2003),

¹³⁴ “Hz. Peygamber insanların geçim sıkıntısı çektiği bir dönemde, halk Medine’ye akın etmişti. O yıl kesilen kurbanların etlerinden muhtaçların istifadesine sunmuş ve et stokunu yasaklamıştı. Ertesi yıl bu durum geçince kurban etlerinin biriktirilmesine izin vermiştir.” Buhari, Edahi, 16.

¹³⁵ Elif Çalışır, “Hanefî Hukukçuların Nazarında Makâsîdü’ş-Şerîanın Gerçekleşme Yollarından Biri Olarak İstihsân”, *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), 301.

¹³⁶ 1- “Zarûrî olan asıllardır.” 2- “Genel ihtiyaçlarla ilgili olup zarûret derecesine ulaşmayan asıllardır.” 3-“Zarûret ve ihtiyaç seviyesinde olmayıp övülen şeyleri elde etmeye ya da onlara aykırı şeyleri defetmeye matuf asıllardır.” 4- “Zarûret ve ihtiyaç seviyesinde olmayıp menduplara hasredilmiş asıllardır.” 5- “Şeriatı çok nadir bulunan, açık bir illeti olmayan zarûret, ihtiyaç ve övülmüş şeylerin kapsamına da dâhil edilemeyen asıllardır.” İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fikh*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uvayza, (Beyrut: Dârü’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1997), 2/79-80.

¹³⁷ Mustafa Türkan “Makâsîdü’ş-Şerîa İle İlgili Eserlerde Zarûriyyâtın Tertibi Sorunu”, (*Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/ 34 (2018/2), 439 – 462; Ertuğrul Boynukalın, “Makâsîdü’ş-Şerîa”, 423-427

Makâsîd kavramının, fıkıh usulü terimi olarak bilinmekle birlikte kelam, fıkıh ve tefsirle de bağı vardır. Kavram Kelam sahasına “el-makâsîdu’t-tekviniyye”¹³⁸ konusu ile yer bulmuştur. Kavram, Allah’ın fiillerinin bir illete dayanıp dayanmadığını ifade eden “ta’lil” konusu üzerinde durur. Cebriyye, Eşariyye’nin bir kısmı ve Zahirîyye’nin tamamı, “ilahî fiil ve hükümlerin bir takım hikmet, maslahat ve gayelerle ta’lil” edilemeyeceği görüşüne sahiptir. Mu’tezile, Şia ve Mâtürîdî ise “Allah’ın gerek fiillerinde gerekse hükümlerinde birtakım hikmet ve gayelerin olduğu fikrini” kabul eder. Ancak Mu’tezile bunu Allah için “vacip” kabul ederken Mâtürîdî ekolüne göre bu, “ta-faddulen” dir. Yine “Allah’ın kulları için iyi olanı yapmak ve faydalı olanı emretmek zorunluluğunun bulunup bulunmadığı” (vücübü’l-aslah) ve “dinî sorumluluk bağlamında insan fiillerinin iyilik ve kötülüğünün akılla bilinip bilinemeyeceği” (hüsün-kubuh) konuları ta’lil konusuyla ilgilidir.¹³⁹

Makâsîdü’ş-şerîa konusu her ne kadar Mâtürîdî’den sonra telaffuz edilse de onun kavramın özüne uygun benzer düşüncesi vardır. Çünkü makâsîd düşüncesinde akli yaklaşım çok önemli bir yer tutar. Dinî hükümlerdeki maksatları elde etmek ve gerektiğinde bu çıkarımlar üzerine hükmü tesis etmek akli bir gayretin sonucudur. Ebu’l-Muîn en-Nesefî (ö.508/1115), *Tabsiratü’l-Edille* adlı eserinde, İmâm Mâtürîdî’nin *Meâhizü’ş-Şerâi* adlı eserinden nakillerde bulunur. Bu alıntılarda makâsîd eksenli konuların ele alındığı anlaşılmaktadır.¹⁴⁰

Mâtürîdî’ye göre vahyin kesin hükümlerinde, akıl vahye tabi olur. Ancak vahiy yoluyla çözüme bulunamayan hususlarda, vahye uygun olmak şartıyla yeni hükümler elde etme yetkisine sahiptir. Mâtürîdî akli hükümleri; “aklen zorunlu olan vâcib, aklen imkânsız olan mümteni ve vahiy olmadan da aklın keşfedebildiği mümkün” olmak üzere üç kısımda ele alır.¹⁴¹ Ona göre “eşyada ve fiillerde” bizatihi “hüsün ve kubuh” mevcuttur. Akıl yöntemler kullanarak “hüsün ve kubuh”un birçoğunu düşünerek idrak edebilir. Ancak aklın bilemediği hüsün ve kubuh meselelerinde yol göstermek için peygamberler gönderilmiştir.¹⁴²

¹³⁸ Şatibî, *el-Muwâfakât*, 2/50.

¹³⁹ Ali Pekcan, “Makâsîd Teorisinin Temel Parametreleri” *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 3 (2004), 114-116.

¹⁴⁰ Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, 1/ 193.

¹⁴¹ Fethi Kerim Kazanç, “Mâtürîdî’nin Ahlak Kuramı”, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Eki-i:Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, Dr. Recep Alpyağılı (İstanbul: İz Yayınları, 2016), 917.

¹⁴² Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 1/22.

Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde makâsîdü's-şerîa kavramını "fikhî hükümlerin maksatlar" anlamına gelecek şekilde makâsîdu't-teşrî'yi esas alarak açıklamalar yapmıştır. Emirler ve yasakların sebeplerini açıklarken zaman zaman şer'iatın genel maksatlarına değinmektedir.¹⁴³ Ona göre Allah, şer'iatla kulları bir hukuk sistemi etrafında birleştirmek, haksızlıkları ve anlaşmazlıkları en aza indirmek, böylece insanların huzur içinde hayat sürmelerine imkân sağlamak gibi maksatları gözetir. Bu teşrî hükümlerle insan, yaratana şükreder ve nankörlüğe düşmez. Böylelikle akıllı, kelâmî konularda etkin kullanan Mâtürîdî, fikhî hükümlerin tespiti, kritiği, anlaşılması ve bir temele dayandırılması için de kullanmaktadır.¹⁴⁴

Sonuç

İmam Mâtürîdî'nin din ve siyaset ilişkisine dair geliştirdiği epistemolojik yaklaşım, İslâm düşüncesinin tarihsel süreçlerinde önemli bir yer edinmiş ve özellikle akıl ile vahiy arasında kurduğu denge sayesinde hem dinî hem de siyasî alanlarda istikrarlı bir sistemin inşasına katkıda bulunmuştur. Mezhepler tarihi açısından Mâtürîdî'nin görüşleri, onun Hanefî-Mâtürîdî geleneğinde geliştirdiği yöntem ile mezheplerin siyasî teorilerle olan ilişkisini anlamak açısından da önemli bir açılım sunmaktadır.

Mâtürîdî'nin din ve siyaseti ayıran ancak birbiriyle etkileşim içinde olan iki alan olarak ele alması, onun akıl ve vahiy arasındaki dengeyi esas alan düşünce sisteminden kaynaklanmaktadır. Mâtürîdî'ye göre akıl, dinî ve siyasî meselelerin çözümünde kullanılacak en önemli araçtır; ancak vahiy, akıl sınırlarını belirleyen ve ona rehberlik eden bir kaynak olarak görülmelidir. Bu açıdan Mâtürîdî, dinin evrensel ilkeleri ile değişen toplumsal ve siyasî koşulları bağdaştırmanın yolunu, akıl ile vahiyin uyumlu bir birlikteliğinde bulmaktadır.

Mâtürîdî'nin epistemolojik yaklaşımları, akıl ve vahiy dengesi üzerinden şekillenmiş; bu denge, İslâm dünyasında mezheplerin din ve siyasete dair farklı yaklaşımlarını değerlendirme noktasında bir mihenk taşı olmuştur. Mezhepler tarihi açısından, Mâtürîdî'nin düşüncelerinin Ebû Hanîfe'nin akıl-rey ekolüyle devam ettirilmesi, onun siyaset ile din arasındaki dengeyi daha belirgin hale getirmesiyle sonuçlanmıştır. Bu bağlamda, Mâtürîdî'nin iman-amel ayrımı, şeriat ile siyaset arasındaki farklılıklar ve siyasî kararların akıl ve maslahat ilkelerine göre alınması gerektiğine dair görüşleri, mezheplerin siyasî tavırlarını anlamak açısından önemli bir rol oynamaktadır.

¹⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15/217-214.

¹⁴⁴ Gülhan Maden, *Mâtürîdî Tefsirinde Makâsîdi Yorum*, (İstanbul: Ensar Neşriyat (2023), 79, 285

Mâtürîdî'nin iman ve amel kavramlarına getirdiği ayrım, İslâm düşüncesinde farklı mezheplerin siyaset ve din arasındaki ilişkiyi nasıl değerlendirdiklerine dair önemli bir ipucu vermektedir. Mâtürîdî, iman ile amel arasındaki ayrımı net bir şekilde ortaya koyarak, günah işleyen bir kimsenin iman dairesinden çıkmayacağını savunmaktadır. Bu yaklaşımı, özellikle Hariciler ve Mu'tezile gibi mezheplerin siyasi ve dinî görüşlerinden ayrılmaktadır. Mâtürîdî, günahın iman üzerindeki etkisini sınırlı tutarak toplumsal düzenin bozulmaması ve siyasî kargaşaların engellenmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bu düşüncesi, siyasî iktidarların meşruiyetini korumak adına dinin aşırı bir şekilde siyasete dâhil edilmesine karşı bir tedbir olarak da değerlendirilebilir.

Mâtürîdî, siyaset ile din arasındaki ilişkiyi açıklarken, siyasetin toplumsal maslahatlara dayalı olarak düzenlenmesi gerektiğini savunur. Ancak bu düzenlemelerin ilahî emirler ve vahiy ile uyumlu olması gerektiği noktasında ısrarcıdır. Bu durum, Mâtürîdî'nin siyaseti dinî bir çerçevede görmesine rağmen, siyasetin toplumun değişen ihtiyaçlarına göre esneklik göstermesi gerektiği fikriyle dengelenmiştir. Mezhepler tarihi açısından, bu yaklaşım, özellikle Mâtürîdî ekolünün, Hanefî-Mâtürîdî çizgisinde, siyasî kararların alınmasında akıl ve maslahatın ön planda tutulduğu, ancak bu kararların meşruiyetinin vahiy ile temellendirildiği bir siyasî teori oluşturmasını sağlamıştır. Özellikle ictihad kavramı üzerinden yaptığı açıklamalar, siyasî otoritelerin değişen zaman ve şartlara göre kararlar alabilmesinin önünü açar. İctihadın bu şekilde ele alınması, Mâtürîdî'nin siyasî düşüncelerinin temelini oluşturur ve bu düşünce, mezheplerin siyaset karşısındaki tutumlarını anlamak açısından önemli bir rehberdir.

Mâtürîdî'nin din ile siyaset arasındaki ilişkiye dair düşünceleri, İslâm siyaset düşüncesinde yeni bir paradigma oluşturmuştur. Onun geliştirdiği akıl-vahiy dengesi, sadece İslâm dünyasında değil, aynı zamanda modern siyasî düşüncede de etkili olabilecek bir model sunmaktadır. Mâtürîdî, dinî hükümleri anlamada ve uygulamada aklın rehberliğini vurgularken, siyasî kararların alınmasında da aklın ve vahyin birlikte hareket etmesi gerektiğini savunur. Mezhepler tarihi açısından bu görüşler, İslâm toplumlarının dinî ve siyasî düzenlemelerindeki farklılıkları anlamak ve yorumlamak için zengin bir çerçeve oluşturmaktadır.

Günümüzde, İslâm dünyasında akıl ile vahiy arasında süregelen tartışmalar göz önüne alındığında, Mâtürîdî'nin bu epistemolojik yaklaşımı, İslâm düşüncesine yeni perspektifler sunabilir. Özellikle modern İslâm dünyasında aklın önemi giderek artarken, vahiy temelli bir yaklaşımın siyasî ve toplumsal kararların alınmasında nasıl bir denge sağlayabileceği hususu Mâtürîdî'nin düşüncelerinde açıkça yer almaktadır. Mezhepler tarihi açısından Mâtürîdî'nin din-siyaset

ilişkisine dair getirdiği bu denge, özellikle Eş'arilik ve şiilik gibi mezheplerle olan ayırımını belirginleştirir. Mâtürîdî'nin akılcı yaklaşımı, Hanefilik ve Mâtürîdilik ekollerinin temel karakteristiğini oluştururken, siyaset ile dinin bir arada var olabilmesi için gereken esnekliği sağlayan bir teori olarak öne çıkar. Bu bağlamda, mezheplerin siyasi teoriler geliştirme noktasındaki farklılıklarını anlamak için Mâtürîdî'nin akıl-vahiy dengesi oldukça zengin bir kaynak sunmaktadır.

Sonuç olarak İmam Mâtürîdî'nin din ve siyaset ilişkisine dair geliştirdiği epistemolojik yaklaşım, mezhepler tarihi açısından hem İslâm düşüncesinin gelişiminde hem de siyasi teorilerin inşasında önemli bir rol oynamıştır. Mâtürîdî'nin akıl ile vahiy arasındaki dengeyi esas alan düşüncesi, modern İslâm dünyasında akıl-vahiy tartışmalarına yeni bir perspektif sunduğu gibi, siyaset ve din ilişkisine dair daha derinlemesine bir anlayış geliştirilmesine de katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Ak, Ahmet. Mâtürîdî'nin Şükür Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 47/ 2, (2006), 185-194.
- Ak, Ahmet. Mâtürîdî Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/ 2 (2014), 129-146.
- Ak Ahmet, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, (İstanbul: Ensar Neşriyat 2017).
- Akgündüz, Ahmet. “Osmanlı Hukuku’nda Şer’î Hukuk-Örfî Hukuk İkilemi ve Yasama Organının Yetkileri”. *İslâmî Araştırmalar*, 7/2 (1999), 117-122.
- Alper, Hülya. “İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği”. *Milelve Nihal*, 7/2 (2010), 7-29.
- Aslan, İbrahim. “İmâm Mâtürîdî’nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu”. *Kelam Araştırmaları*. 12/ 2 (2014), 33-54.
- Avcı, Metin. “İmam Mâtürîdî’nin ‘Din-Şeriat Ayrımı’ Anlayışında Ebû Hanîfe’nin Etkisi”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*. 11/1 (2018), 177-199.
- Aydın, Mehmet Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Yayınları, 2014.
- Aydın, Muhammed. “Mâtürîdî’nin Düşüncesinde Nübüvvetin Akli Temellendirilmesi”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10/20 (Temmuz/July 2021/2), 592-614.
- Bağdadî, Abdülkahir. *el-Fark Beyne’l-Firak*. nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 1995.
- Bakır, Abdülhalik. *İktisadi ve İdari Yönden Hz. Ali Dönemi*. Ankara: Mehter Yayınları, 1991.
- Bebek, Adil. “Kebire”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/163-164. Ankara:TDV Yayınları 2002.
- Boynukalın, Ertuğrul. “Makâsîdü’ş-Şerîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/ 423-427, Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Canikli, İlyas. “Siyasî Kültürde Sultana Dayanak Kabul Edilen Rivayet Üzerine Bir Değerlendirme”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 6/4, (2006), 265-295.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Kur’ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*., Ankara: Fecr Yayınları, 1996.

- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Kitâbu'l-İrşâd*. çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. thk. Salâh b. Muhammed b. Uvayza., (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997).
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtu'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri. -*Milel ve Nihal*-, 7/ 2, 67-93.
- Çalışır, Elif. "Hanefî Hukukçuların Nazarında Makâsîdü's-Şerîanın Gerçekleşme Yollarından Biri Olarak İstihsân". *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), 300-312.
- Çelebi, İlyas. "Nazzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/ 466-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çınar, Bayram. "Felsefe-Kelam Tartışmalarında Bilginin Serüveni: Mâtürîdî Eksenli Bir Bilgi Tartışması". 5/1, *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* (İMAD) (2020), 115-161.
- Ebü Hanife. "el-Âlim ve'l-Müteallim", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: İlahiyat Vakfı Yayınları, 1981.
- Eş'ari, Ebu'l Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-musallîn*. çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. 2019.
- Evkuran, Mehmet. "Ortaçağ Paradigması ve Siyasal Düşüncenin Evrimi". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2003), 37-58,
- Evkuran, Mehmet. *Sünni Paradigmayı Anlamak: Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları. 2005.
- Diyârbekrî, el-İmâm Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan. *Târîhu'l-Hamîs fi Ahvâli Enfesi Nefîs*. thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî. Beyrut: Dârü'l-Kutub el-İlmiyye. 2013.
- Düzgün, Şaban Ali. "Mâtürîdî'de Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki (Mülk/Devlet)". *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. 375-397. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011.
- Düzgün, Şaban Ali. "Mâtürîdî'nin Kur'ân Yorum Yöntemi", *Kelam Araştırmaları* 10/1 (2012), 30-50.
- Düzgün, Şaban Ali. "Dinin Kaynağına İlişkin Tartışmalar". *İslâm İnanç Esasları*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları 2013.

- Gazâli, *İhya-ı Ulum'd-Din.*, çev. Ali Arslan. İstanbul: Arslan Yayınları, 1971.
- Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen. “Abbasilerin İlk Döneminde Yönetim ve İslâm –İslâm’ın Siyasal Çöküşü”. çev. Saim Yılmaz. *Sakarya Üniversitesi, İlahiyat, Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 489-500.
- Hakyemez, Cemil. “İtikadî Mezheplerin Görüşlerini Hadislerle Temellendirme Gayretleri”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2003), 59-88.
- Hanifi, Özcan. *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993.
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selahaddin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- İbn Esîr, İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kâmil fi’t-Târîh*, Beyrut :Dâru’s Sâdır, 1966.
- Kâdî Abdulcebbar. Şerhu’l-Usuli’l-Hamse. çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Karış, Orhan. *Tefsir İminde Te’vilin Yeri ve Önemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1975.
- Kazanç, Fethi Kerim. “Mâtürîdî’nin Ahlak Kuramı”. *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Eki-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*. Drl. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayınları, 2016.
- Kırbaçoğlu, Hayri. “Allah’ın Kelamı Olması Açısından Kur’an’ın Mahiyeti ile İlgili İhtilaflar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1986), 28/ 428.
- Koç, İsa, *Haşviyye Fırkası*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2015.
- Korkmaz Sıddık. *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*. İstanbul: İz Yayınları, 2021.
- Koşum, Adnan. “Osmanlı Örfi Hukukunun İslâm Hukukundaki Temelleri”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/ 17 (2004), 146-160.
- Köse, Saffet. “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7/ (Nisan 2006), 13-50.
- Kutlu, Sönmez. *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Kitabiyât Yayınları, 2002.
- Kutlu Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2008.

- Kutlu, Sönmez. “Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması”. *e-Makâât Mezhep Araştırmaları* 1/1 (Bahar 2008.), 7-26.
- Kutlu, Sönmez. (ed.) *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2011.
- Kutluboğa, Kâsım el-Hanefî. *Tacü't-Teracim Fî Tabakati Ulemai'l-Hanefiyye*. nşr. İbrâhim Sâlih. Şam: Dârü'l-Kalem, 1996.
- Maden, Gülhan. *Mâtürîdî Tefsirinde Makâsîdî Yorum*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansûr. *Kitâbü't- Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mansur. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. çev. Bekir. Topaloğlu vd. 17 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015-2019.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mansur. *Te'vilâtü'l Kur'ân*.
- thk. A. Vanhoğlu vd. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.
- Muhammed, Ebû Abdullâh. *İ'lâmü'l-müvakkîin an Rabbi'l-âlemîn*. Yeni Delhi: Ensar Matbaası, 1895.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed., *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay – Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Pekcan, Ali. “Makâsîd Teorisinin Temel Parametreleri” *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 3 (2004), 113-142
- Sağlam, Hadi. - Tuz, Selahattin. “Din ve Şeriat Sorunsalı Üzerine Bir Tahlil”. *Universal Journal of Theology* 2/4 (2017), 302-310.
- Sarıkaya M. Saffet. “Mâtürîdî'nin Din Anlayışında Hoşgörü.” *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 2/ (2010), 145-164.
- Saruhan, Müfit. “İnsan Haklarının Güvencesi Olarak Kur'ân'da İnanç Özgürlüğünün Temel İlkeleri”. *İnsan Hakları ve Din Sempozyumu. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları* (15-17 Mayıs 2009), 53-67.
- Şahin, Hasan. *Mâtürîdî'ye Göre Din*. Kayseri: Yeni Matbaa, 1987.
- Şehristânî, Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. nşr. Ahmed Fehmî Muhammed. 2. baskı, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

- Şekeroğlu, Sami. *Mâtürîdî'de Ahlak Problemi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Şekeroğlu, Sami. “Matürîdî'de Hikmet-Ahlak İlişkisi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (Haziran 2019), 135-150
- Şevki, Yavuz, “Halku'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 15/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997,
- Şık, İsmail. “Eş'âri'nin Mu'tezile'den Ayrılmasının Nedenleri”. *Çorum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1, (Ocak-Haziran 2004), 291-294.
- Taylan, Necip. “Bilgi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6/ 157-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Teber, Hatice Cerrahoğlu. *Hûd b. Muhakkem el-Huvvâri'nin Tefsirinde Yorum Yöntemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Tillich, Paul. *İmanın Dinamikleri*. çev. Fahrullah Terkan-Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Tümer, Günay. “Çeşitli Yönleriyle Din”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1987), 28/ 215.
- Tümer, Günay. “Din”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/ 462-464. İstanbul: TDV. Yayınları 1994.
- Türkgülü, Mustafa. “Günah Kavramı ve İman Problemi Haline Getirilen Büyük Günah/Kebire Hakkındaki Kelâmî Tartışmalar,” *Diyanet İlmî Dergi* 36/4 (2000), 63-88.
- Türkan, Mustafa. “Makâsîdüş-Şeria İle İlgili Eserlerde Zarûriyyâtın Tertibi Sorunu”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2, 17/34 (2018), 439 – 462
- Topaloğlu, Bekir “Ebû Mânsur el-Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri”, ed. Sönmez Kutlu İmam *Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, (Ankara: Kitabiyât Yayınları, 2003), 195-220.
- Okumuş, Ejder. “İnsan Haklarına İnsani Temelde İslâmî Yaklaşım Stratejileri”. *Avrasya Hukuk Kurultayı Tebliğler Kitabı* 478-508 Saraybosna: 2014.
- Okur, Kâşif Hamdi. “İslâm Hukuku Açısından Toplum Hukuk İlişkisi”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2020), 7-46.
- Oral, Osman. “Mâtürîdî'de Din-Siyâset İlişkileri ve Yönetim İlkeleri” I. *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Kitabı* 2018, 926-960.
- Öğük, Emine. *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

- Önal, Recep. “İmam Mâtürîdî Teolojisinden Semantik Analizler: ‘Din, Şeriat, Hak Din ve İslâm’ Kavramları Örneği”. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/ 1, (2015), 61-78.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî’de Dinî Çoğulculuk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 2013.
- Özdeş, Talip. “Mâtürîdî’nin Din ve Şeriat Anlayışı”. *Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 22-24 Mayıs 2009*. 123-137, İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Özen, Şükrü. “Mâtürîdî ve Siyaset: Hilafetin Kureyşiliği Meselesi”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 22-24 Mayıs 2009, 524-548.
- Öztürk, Mustafa Bilal. “Te’vilâtü’l-Kur’ân’da Mâtürîdî’nin Felsefe Algısı”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/1 (Haziran 2022), 67-90.
- Ünverdi, Mustafa. “Mâtürîdî’de Siyaset Düşüncesi”. *İlahiyat Akademi* 16 (Aralık-2022).
- Yalıtıkaya, M. Şerafettin. “Türk Kelamcıları Osmanlılardan Evvel-1”. *Darü’l-fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 23/1-19, İstanbul:1932,
- Yıldırım, Celal. *Büyük Günahlar*. Konya: Uysal Kitabevi, 1992.
- Yılmaz, Sabri. *Kelâmda Te’vil Sorunu*. Ankara: Araştırma Yayınları 2009.
- Yılmaz, Sabri. “Genel olarak Din ve İslâm Dini” *İslâm İnanç Esasları* ed. Vecihi Sönmez-Hilmi Karaağaç. İstanbul: Lisans Yayıncılık 2021.
- Yurdagür, Metin. “Haşviyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 16/426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Watt, William M. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fıglalı. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998.

Extended Summary

The purpose of this study is to explore and analyze Mâtürîdî’s perspectives on the relationship between religion and politics, with a particular focus on key principles such as reason-revelation, and freedom of thought. By examining Mâtürîdî’s dynamic understanding of politics—highlighting its adaptability to time, space, and community—the study aims to provide a comprehensive understanding of his theological framework in relation to contemporary political discourse.

Research Questions. How does Māturīdī conceptualize the relationship between religion and politics in terms of reason-revelation? In what ways does Māturīdī's dynamic understanding of politics reflect changes based on different time periods and social contexts?

The *Tawilat al-Quran* and *Kitab al-Tawhid* are the most important sources for understanding Māturīdī's thoughts. In addition, the research is based on various academic databases. This provided us access to theses, journal articles, and conference proceedings that analyze Māturīdī's ideas. The aim of reviewing this literature structure is to highlight how scholars interpret Māturīdī's contributions within contemporary contexts. The examined sources approach the subject through various interpretative lenses such as theological analysis or sociopolitical contexts.

The methodology used in this research aims to analyze Māturīdī's thoughts comprehensively while ensuring that the conveyed narratives are consistent with reasoned interpretations. This approach emphasizes the necessity of an objective analysis, particularly in the context of Islamic sect studies where identifying different ideas and concepts is crucial. The essence of the research involves an examination of Māturīdī's works to ensure that the transmitted meanings (*naql*) align with rational understandings (*akl*). This dual focus helps maintain adherence to both textual integrity and logical consistency. The analysis includes a semantic method that emphasizes understanding how various terms and concepts used by Māturīdī convey underlying meanings within theological discourse. This method allows researchers to examine key terms, which may carry diverse implications across different contexts. The study adopts an interdisciplinary perspective by integrating insights from sociology, psychology, anthropology, and economics into theological discussions. By doing so, it seeks a more nuanced understanding of Māturīdī's contributions within historical settings. With these methodological frameworks, this research endeavors not only to illuminate Māturīdī's thoughts but also to meaningfully place them within broader discourses surrounding Islamic theology and its evolution over time—reflecting both historical depth and contemporary relevance in modern Muslim societies.

Māturīdī's epistemological approach, characterized by the balance between reason (intellect) and revelation (revelation) Decrees an important framework in Islamic thought. This balance has been a fundamental reference in evaluating the interpretations of various denominations on religious and political issues. One of Māturīdī's notable contributions is that he made the distinction between belief (faith) and actions (deeds) more obvious. This differentiation not only emphasizes individual faith. It also emphasizes how social actions should

be compatible with rational discussions, rather than just adherence to tradition or authority.

Māturīdī treats religion and sharia in a balanced way. According to him, Sharia should be applied in a way that protects the basic principles of religion and meets social needs. This is an approach that maintains the universality of Islam while at the same time encouraging respect for local differences. According to him, Sharia should be interpreted and applied according to the social, cultural and historical context of each society. Thus, sharia should serve basic purposes such as ensuring justice, social order and protecting people's rights. It should protect the welfare and stability of society without deviating from the essence of religion.

While explaining the relationship between politics and religion, Māturīdī argues that politics should be organized based on social needs. However, he insists on the point that these regulations must be compatible with divine commandments and revelation. This situation, although Māturīdī sees politics in a religious framework, is balanced by the idea that politics should show flexibility according to the changing needs of society. This approach has enabled him to create an idea along the Hanafi-Māturīdī line that reason are given priority in making political decisions, but the legitimacy of these decisions is based on revelation. In particular, the statements he made on the concept of ijtihad pave the way for the political authorities to make decisions according to changing times and conditions. Māturīdī's idea based on the balance between reason and revelation will contribute to the development of a deep understanding of the relationship between politics and religion, as well as offering a new perspective on the reason and revelation in the modern Islamic world. In terms of the history of sects, these views provide a rich framework for understanding and interpreting the differences in religious and political arrangements in Islamic societies.

Mîrzâ Mahdûm'a Göre İmâmiyye Şîası'nda Ta'n ve La'n*

Ta'n and La'n in the Imâmiyya Shî'a According to Mîrzâ Makhdûm

Şehmus CANKURT** - Fevzi RENÇBER***

Öz

Bu araştırma, Safevîler ve Osmanlılar döneminde yaşayan Mîrzâ Mahdûm'ü (öl. 996/1587) ve İmâmiyye Şîası'nın inancı açısından büyük öneme sahip olan ta'n (sövme) ve la'n (lanetleme) konusunu ele almaktadır. Çalışmanın kapsamı, sövme ve lanetleme ile sınırlıdır. Bu çalışma, Mahdûm'un kendi zamanında İmâmiyye'nin ta'n ve la'nı nasıl algıladıklarını ve onun bu topluluğun konuya dair görüşlerine karşı nasıl bir tutum sergilediğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Her ne kadar bu alanda çalışma yapan araştırmacılar olsa da Sünnî müellif Mîrzâ Mahdûm'un konu hakkında farklı fikirlerini *Kitâbu'n-Nevâkid li-Zuhûri'r-Ravâfid* adlı reddiye türü eserinde ortaya koyması önem arz etmektedir. Ayrıca, kendi zamanındaki itikâdi ve fikhî

Abstract

This study deals with Mîrzâ Makhdûm (öl. 996/1587), who lived during the Safavid and Ottoman periods, and the issue of *ta'n* (criticism) and *la'n* (cursing), which are of great importance in the beliefs of the Imâmiyya Shî'a. The scope of the study is limited to *ta'n* and *la'n*. It aims to reveal how the Imâmiyya understood *ta'n* and *la'n* at the time of Makhdûm and what his attitude was towards the views of this community on this issue. Although there are scholars working in this field, it is important to note that the Sunni author Mîrzâ Makhdûm put forth his different opinions on the subject in his refutational work *Kitâb al-Nawâqid li-Zuhûri al-Rawâfid*. In addition, his references to the political and theological issues of his time and the fact that he

* Bu çalışma Doç. Dr. Fevzi Rençber danışmanlığında 24.04.2024 tarihinde tamamlanan "Mîrzâ Mahdûm ve Şîilik Eleştirisi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Dr. Diyanet İşleri Başkanlığı, Midyat İlçe Müftülüğü, Din Hizmetleri Uzmanı, Mardin, Türkiye / sehmuscankurt4747@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0001-6380-571X>.

*** Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Şırnak, Türkiye / fevzirencber@gmail.com, ORCID:0000-0002-5676-7871.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
11.12.2024	28.11.2024	31.12.2024

DOI 10.18403/emakalat.1600065

meselelere yaptığı atıflar, İslâm düşünce tarihi açısından önemli verileri bu değerli eseriyle günümüze taşıması bakımından araştırmanın önemini artırmaktadır. Bu çalışma nitel bir araştırma olup nitel araştırma modellerinden biri olan doküman analizi yöntemiyle ele alınmıştır. Doküman analizi modeliyle İmâmiyye Şiası'nın sövme ve lanetlemeyi nasıl algıladıkları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu yöntem doğrultusunda, gerekli veriler doküman taraması tekniğiyle elde edilmiş, ardından ilgili dokümanlar derlenerek, elde edilen malzeme veri analizi kapsamında betimsel analiz ve içerik analizi kullanılarak incelenmiştir. Konu, tarihsel, sosyolojik ve mezhepsel bakış açılarıyla değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Mirzâ Mahdûm, en-Nevâkid, İmâmiyye Şiası, Ta'n ve La'n.

carries many data in the history of Islamic thought to the present day with this important work increases the importance of the research and makes it even more meaningful. Conducted as a qualitative study, this research utilizes the document analysis method, which constitutes one of the primary approaches within qualitative research. With the document analysis model, it was tried to determine how the Imâmiyya Shî'a perceive *ta'n* and *la'n*. In line with this method, the necessary data were obtained by applying the document scanning technique, and then the material obtained after the compilation of the relevant documents was subjected to analysis using descriptive analysis and content analysis within the scope of data analysis, and the subject was examined from a historical-sociological-sectarian perspective.

Keywords: History of Islamic Sects, Imâmiyya Shî'a, Mirzâ Makhdûm, al-Nawâqid, Tā'n and Lā'n.

Giriş

Bu çalışmada la'n ve ta'n meselesi İslâm Mezhepleri Tarihi yönünden ele alınmıştır. Yapılan araştırma ve inceleme neticesinde la'n ve ta'n konusunda mezhepsel bağlamda yeteri kadar çalışmanın yapılmadığı tespit edilmiştir. Klasik kaynaklarda mezhepler bazında fırkaların birbirlerini yeren bazı sözler sarf ettikleri ve bu söylemlerde birbirlerini ta'n edip lanetledikleri bilinen bir durumdur. Son dönemde konu hakkında İslâm Ansiklopedisinde sövme ve lanetleme maddelerinin yer aldığı müşahede edilmiştir.¹ Ayrıca sövme ve lanet meselesinin dil ve hadisler bağlamında değerlendirildiği de görülmüştür.²

¹ Mehmet Boynukalın, "Sövme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/397-398; M. Kâmil Yaşaroğlu, "Lânet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/101-102; Ahmet Saim Kılavuz, "*Sebb ve Şetm*", 4/1742-1743.

² Daha geniş bilgi için bk. Mustafa Çağrı, "Beddua", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/297-298; Mehmet Ali Büyükkara, *İmâmiyye Şiası'na Göre Önemli Tarih Gün ve Geceler* (Çanakkale: Aslı Ofset, 1999), 58; Bekir Altun, *Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi* (Üsküp: Yeni Balkan Yayınları, 2023), 51; Muhammed Beyler, *Hadislere Göre Lanet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,

Bu araştırmada, Safeviler döneminde yaşayan Mirzâ Mahdûm'un devletin resmi mezhebi olan ve Râfîzî olarak isimlendirdiği İmâmiyye Şîası'na konu ile alakalı yaptığı eleştirileri incelenmiştir. Bu çalışma, kendi zamanında bu meseleye nasıl yaklaştığını ve yaşadığı zamana yansımalarının nasıl olduğunu göstermesi bakımından diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Yaklaşık dört yüz yıl öncesinde yaşanan olayların günümüze yansıtılması ve bu yansıyan malumatların bu alanda araştırma yapacaklara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Safeviler, başlangıçta bir tarikat olarak faaliyet gösterirken zamanla şeyhlikten şahlığa, Sünnilikten ise Şiîliğe dönüşerek yaklaşık iki yüz elli yıllık bir siyasi varlık sürdürebilmişlerdir.³ Şah İsmâil (1501-1524) 1501 tarihinde Tebriz'i ele geçirip on iki imam adına hutbe okutmasıyla İmâmiyye devletin resmi inancı olmuştur.⁴ Bu durum Sünnî İran coğrafyasının Şiîleşmesine zemin hazırladığı gibi Şiî ulemânın güç kazanmasını ve Şiî ritüellerin yerleşmesi gibi durumları beraberinde getirmiştir.⁵ Tümüyle siyasi ve din boyası altında hareket eden bu oluşumun⁶ hedefi İran'ı Şiîleştirmek olmuştur. Bu amacı gerçekleştirebilmek için Safevî halifeleri, büyük çaba sarf etmiş ve halka kendi eserlerini dağıtmışlardır.⁷ Ayrıca başta Lübnan, Cebel-i Âmil ve Bahreyn olmak üzere Şiî çevrelerden çok sayıda din bilgini ülkeye davet edilerek Şiîleştirilme faaliyeti yaygınlaştırılmaya çalışılmış ve kuvvet bulması sağlanmıştır.⁸ Bu işin devamı için kitap bulmakta zorlanan Safeviler Şiî ulemâdan eserler ortaya koymalarını istemiş ve onları desteklemişlerdir.⁹ Hasan-ı Rûmlû'nun (öl. 985/1577) ifadelerine göre devlet tarafından Şiîlik benimsenmiş fakat mezhebin kaide ve kurallarının mevcut olmadığı görülmüştür.

1996), 24; Hacı Rıdvan Yılmaz, *Kur'an'da Lanet Kavramı* (Bursa: Bursa Ulu-dağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 25.

³ Abdi Beğ Şirâzî, *Safeviler, Tekmiletü'l-ahbâr (Başlangıçtan 1571'e Kadar Safevîlerin Tarihi)*, çev. Şerafettin Deniz-Hasan Asadi (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2021), 13-14.

⁴ Mustafa Ekinci, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2010), 145.

⁵ Mehmet Çelenk, *16-17. Yüzyılda İran'da Şiîliğin Seyri* (Bursa: Emin Yayınları, 2023), 22.

⁶ W. Bartold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, izah ve düzeltmeler: M. Fuad Köprülü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1940), 245.

⁷ Ömer Faruk Teber, *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 69.

⁸ Çelenk, *16-17. Yüzyılda İran'da Şiîliğin Seyri*, 16.

⁹ Faruk Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), 3.

Zira ellerinde İmâmiyye fikhî ile alakalı hiçbir eserin bulunmadığı anlaşılmıştır.¹⁰ Bu açığı kapatma namına Şii ulemâdan olan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (öl. 726/1325) Şii fikhını ortaya koyan birçok farklı eser kaleme almış ve Safevîleri bu konuda rahatlatmıştır.¹¹ Bu çerçevede İmâmiyye dışındaki guruplar özellikle Sünnî kesim takibata uğramış, tasavvuf yasaklanmış ve Sünnîler büyük baskı altına alınarak Şii olmaları istenmiştir. Bunu kabul etmeyenler ya göçe zorlanmış ya da katledilmiştir. Şiîliği benimsemek istemeyen ve hayatlarından endişe duyan bazı Sünnî ulemâ memleketlerini terk ederek başka ülkelere özellikle Osmanlı Devleti'ne sığınmışlardır.¹²

Safevîler Devleti'nde Şah Tahmasb ve Şah II. İsmâil'in hükümdarlık dönemlerinde yaşayan ve İmâmiyye Şiâsi'nin inançlarına muttali olan Sünnî âlimlerden Mirzâ Mahdûm Şii bilginlerin ortaya koymuş olduğu eserlere ve bu fırkanın ifrata varan itikâd ve muamelelerine kayıtsız kalmayarak onların görüşlerini eleştiren *en-Nevâkid* adlı eserini kaleme almıştır. Bu eserin bir başlığını İmâmiyye Şiâsi'nin sahabeyi sövme ve lanetleme konusuna ayırmıştır.¹³

Kendisi de diğer Sünnî âlimler gibi takibata uğramış, eserleri ve malları Şiâ'nın aşırılık yanlısı olan Râfizîler¹⁴ tarafından gasp edilerek hapsedilmiştir. Bunun sonucunda ülkesini terk edip Osmanlı topraklarına iltica etmek zorunda kalmıştır.¹⁵ Osmanlı topraklarına girdikten sonra sultan ve paşalar nezdinde kabul görüp müderrislik ve kadılık görevlerine getirilen Mahdûm, telif çalışmalarına devam etmiş ve İmâmiyye Şiâsi'ne karşı reddiyelerini sürdürmüştür. Bu kısa maledatın ardından Mahdûm ile eserinde ta'n ve la'n meselesine nasıl yaklaştığı daha ayrıntılı bir şekilde ortaya konulacaktır.

¹⁰ Resul Caferiyan, "Pezûbeşi der Bârei İntikâli Kitabbây-i Kuheni Şii ez Serzeminhây-i Arabî be İran der Âgâz-i Devre-i Safavî", *Makâlâtı Târihi* (Kum: y.y. , 1374), 4/92.

¹¹ Hasan-ı Rûmlû, *Ahsenü't-tevârih*, nşr. Abdülhüseyn Nevaî (Tahran: İntişârât-ı Esâtir, 1357/1979), 86.

¹² Mazlum Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 111.

¹³ Mirzâ Mahdûm. el-Hasanî el-Hüseynî eş-Şerif el-Cürcânî eş-Şirâzî İbn Seyyid Şerif Mu'uniddin, *Kitâbu'n-Nevâkid li-Zuhûri'r-Ravâfid* (İstanbul: Topkapı Kütüphanesi, III Ahmed, 001828), 165/a

¹⁴ Daha geniş bilgi için bk. Rifat Türkel, "Ahteri'nin İslâm Mezhepleri İle İlgili Görüşlerinin Eserleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 8/2 (Güz 2015), 200; Osman Bilen, *Ebû Ya'kûb el-Vercelânî ve İbâdiyye* (Bursa: DTA Yayıncılık, 2024), 255.

¹⁵ Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, 10/a.

1. Müellif Mîrzâ Mahdûm

Mahdûm, *en-Nevâkid* adlı eserinde künyesine dair verdiği bilgilerde ismini el-Hasanî el-Hüseyinî eş-Şerif el-Cürcânî eş-Şirâzî İbn Seyyid Şerif, Mu'innuddîn Eşref olarak zikretmektedir.¹⁶ Mîrzâ Mahdûm olarak şöhret bulmuştur. Şiraz kentinde 947/1540 yılında dünyaya gelmiştir.¹⁷ Soyu Hz. Hüseyin'e kadar dayanmaktadır. Hem seyyid hem de şeriftir.¹⁸ Aklî ilimleri hocası aynı zamanda amcası Seyyid Murtazâ'dan almıştır. Naklî ilimlerde ise özellikle hadis ilminde hocaları Yemen ve Haremeyn-i Şerifeyn'in ileri gelen âlimleridir.¹⁹ Bunlar arasında Şeyh Abdurrahman b. Ziyâd ez-Zebîdî, Şeyh İbn Hacer el-Mekki'yi (öl. 1562) zikretmek mümkündür. Mukaddime ve riyâzat ilimlerini ise Takiyyiddin Ebû'l-Hayr el-Fârisî'den almıştır. Fakih, usûlcü, müfessir, muhaddis, edib ve şairdir. Bu ilmî müktesabatının yanında mezhepleri araştırmış iyi bir tarihçidir. Birçok fenni kendinde topladığı ve müzakeresinin güzel olduğu ifade edilmektedir. Kırk yedi yıllık ömrünün otuz yedi yılını Safevî Devleti topraklarında on yılını da Osmanlı topraklarında sürmüştür. Şah Tahmasb ve Şah II. İsmâil dönemlerinde görev almış özellikle Şah II. İsmâil döneminde şahın teveccühüne mazhar olmuş ve devletin en üst kademelerinde görev yapmıştır. Osmanlı Devleti içinde zamanın Sultanı III. Murad tarafından da takdir görmüş ve burada da devlet kademelerinde görevler almıştır. Nakibu'l-Eşrafık,²⁰ Mekke, Medine, Diyarbekir ve İstanbul gibi Osmanlı'nın önemli kadılık merkezlerinde kadılık yapmıştır. 8 Muharrem 996/9 Aralık 1587 tarihinde Mekke'de vefat etmiştir.²¹

¹⁶ Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, 8/a.

¹⁷ Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, 156/b.

¹⁸ Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, 202/a.

¹⁹ Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, 203/a.

²⁰ Hz. Peygamber'in neslinden gelen seyyid ve şeriflerin amir ve reisi olup, Osmanlı ülkesindeki seyyid ve şeriflerin nezâreti ile onların şecerelerini kayıt ve zabt eden, seyyid ve şeriflerden olan görevliye denir. Daha geniş bilgi için bk. Ayhan Işık, *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakibü'l-Eşrafık Müessesesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 89.

²¹ Nev'izâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti's-Şekâik*, çev. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 989), 219; Kioumars Ghereghlou, "A Safavid Bureaucrat in the Ottoman World: Mirza Makhdum Sharifi Shirazi and the Quest for Upward Mobility in the İlmiye Hierarchy/Osmanlı Dünyasında Bir Safavî Bürokrati: Mîrzâ Mahdûm Şerif eş-Şirazi ve İlmiye Hiyerarşisinde Yükseliş Arayışı", *Osmanlı Araştırmaları* 53/53 (Aralık 2018), 153-194.

2. İmâmiyye Şiası'nın Sahâbeyi Ta'n ve La'n Anlayışı

Sahâbe, Şîi-Sünnî ayrışmasını derinleştiren en önemli meselelerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Sünnî camiada önemli bir kavram olan sahâbe, Şia nazarında ise olumlu bir mefhum olarak kabul edilmemektedir.²² Şia, Hz. Peygamber'in eşlerinden Hz. Aişe ve sahabenin önde gelenleri Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve sahabe 8-10 kişi hariç hepsine sövüp, onları küfürle itham etmektedir. Onlara göre sahabe Hz. Peygamberin emirlerine uymamış, onun bazı hadislerini sonraki nesle aktarmamış ve bunun sonucunda adaletlerini kaybetmişlerdir. Şia'da lanet ve ta'n önemli bir ritüel olup ibadet olarak görülmüş ve kendilerinin bir şiarı haline gelmiştir.²³

Hz. Peygamberin güzide torunu Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesiyle Emevîler'e karşı düşmanlık beslenmiş, buna karşı Emevîler'in de Hz. Ali'yi lanetlemeleri Şîiler arasında sahabeye sövme

<https://doi.org/10.18589/oa.631995>
<https://dergipark.org.tr/pub/oa/issue/49439/631995>

<https://dergipark.org.tr/pub/oa/issue/49439/631995>

²² Şia içerisinde Zeydiyye fırkasının sahabeye bakışını ayrı tutmak yerinde olacaktır. İmâmiyye, Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ı aradan çıkararak fasılasız bir şekilde Ali'nin imam olduğu yönündeki bütün bilinenleri zorunlu kılacak açık bir nassın varlığını iddia etmektedir. İmâmiyye'ye göre, sahabe Ali'nin imâmetine karşı çıkan ve bu iddiaları savunan kişiler konusunda hata etmiştir ve Ali'nin imametini savunanlara iftirada bulunmuştur. Kendisine itaatin zorunlu olduğu imama itaat etmeyerek dinin açık hükümlerine karşı gelen sahabe küfre düşmüştür. Ancak efdal ve mefdul imam prensibi çerçevesinde Zeyd b. Ali ve Zeydilerin önemli bir kısmı sahabeyi lanetleme veya onlara küfretme yönünde bir yaklaşım içerisinde olmamıştır. Zeyd b. Ali isyanı esnasında, taraftarlarından bir grubun sorusu üzerine Ebû Bekir ve Ömer hakkında söylediği olumlu görüşler daha sonra taraftarlarının da sahabe hakkındaki algısında yönlendirici olmuştur. Zeyd'in *"Bu ikisi hakkında iyilikten başka bir şey düşünmem, atalarından da onlar hakkında iyilikten başka bir şey duymadım"* şeklindeki ifadelerinin yanı sıra bütün insanlardan çok hilafetin kendi hakları olduğunu belirttikten sonra onların yani Ebû Bekir ve Ömer'in Kur'an ve sünnetle hükmedip insanlar arasında adaletli davrandıkça bunun onları küfre götürmeyeceğini ifade etmesi büyük önem taşımaktadır. Bu ifadeler Zeydiyye'nin efdal olan dururken mefdulün imâmetinin caiz olduğu şeklindeki anlayışının temelini oluşturmaktadır ki bu yaklaşımı diğer Şii fırkalarda görmek mümkün değildir. bk. Yusuf Gökçalp, "İmamet Nazariyesi Bağlamında Zeydiyye'nin İmamiyye'ye Yönelik Eleştirileri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1, (2014), 94, 104, 120; Fakat Zeydiyye içerisinde sahabe konusunda Ebu'l-Carud Ziyad b. Münzir gibi bazı Zeydilerin İmâmiyye'ye benzer görüşleri olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Yusuf Gökçalp, *Erken Dönem Zeydilik* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 87.

²³ Hanifi Şahin, *Şîilerin Gözüyle Sünnîler: İlk Dönem Şîi Kaynaklarda Sünnî Algısı* (İstanbul: Maya Yayınları, 2016), 213.

âdetinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.²⁴ Büveyhiler'in Abbâsiler üzerindeki hegemonyası, bazı ritüellerinin yaygınlaşmasını kolaylaştırmıştır. Sebbü's-sahabenin yaygınlaştığı Büveyhiler döneminde özellikle Muizzü'd-devle zamanında sahabeye sövme olaylarında cami duvarlarına Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Aişe gibi sahabenin önde gelenlerinin ismi yazılarak onlara lanet edilmiştir.²⁵

Ehl-i Beyt düşmanı olarak algılanan sahâbeye lanet etme geleneği yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu gelenek Safevîler'e kadar devam etmiş, mezhepsel düşmanlıklarının zuhuruna sebep olmuştur. Günlük yaşam, çarşı-pazar ve hutbelerde lanet etme geleneği canlı tutulmuştur.²⁶ Safevîler, sahâbeye lanet geleneğini İmâmiyye'nin yaygınlaşması adına kullanmış, bu uygulamayı sürekli canlı tutmaya çalışmıştır.²⁷ Şah I. İsmâil döneminde sokaklarda dolaşarak Sünnî kesime tehdit ve korkutmayla sahâbeye şetm ve beddua etmeleri için baskı yapılmıştır. Bu durum Tahmasb döneminde de devam ettirilmiştir.²⁸

Şah Tahmasb ve Şah II. İsmâil'in saltanatları döneminde yaşayan Mahdûm, İmâmiyye'nin sahabeye şetm edip lanetlediklerine şahit olmuş onların yapmış olduğu bu kötü söylemlerden rahatsız olmuş ve haklarında reddiyeler kaleme almıştır. *en-Nevâkid* adlı eserinde sahabeye söven ve lanette bulunan Şii bilginlerden bazılarının isimlerini zikretmiştir. Sahabeye dil uzatan Şii bilginler arasında Busr b. Aritah, Efdalü't-Tereke, Seyyid Ali eş-Şamî, Mîr Sih Pala, Nuseyr et-Tûsî ve Molla Cân b. Muhammed el-Esterâbâdî vardır.²⁹

Dilimizde ağır laf etme, namus, ırza dokunan çirkin ifadeler kullanma ve küfretme manalarına gelen ta'n (طعن) sövme, Arapça'da şetm (تشم), sebb (سب), gibi hakaret içeren sözcükler ile ifade edilmektedir.³⁰

²⁴ Rosemary Stanfield-Johnson, "Sünnî Survival in Safevîd Iran: Anti-Sünnî Activities During The Reing of Tahmasb I", *Iranian Studiens* Volüme, 27 Number 1-4, 1994, p. 122-128.

²⁵ Büyükkara, *İmâmiyye Şiası'na Göre Önemli Tarih Gün ve Geceler*, 58; Altun, *Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi*, 51.

²⁶ bk. Resul Caferiyan, *Safevîyye: Der Arsay-i Din, Ferheng ve Siyaset*, Cild-i Evvel (Kum: Çap-ı Süvvem, 1391), 22-24.

²⁷ Kadı Ahmed bin Şerefeddin el Hüseyin el Hüseyinî el Kumî, *Hülâsatü't tevârih*, haz. Dr. İhsan İşrâkî (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı 784/1383), 623.

²⁸ Menuçehr Parsadust, *Şah Tahmasb-ı evvel* (Tahran: Şirket-i Sihami Çap-ı Sevzam, 793/1391), 81.

²⁹ Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, 148/a.

³⁰ Boynukalın, "Sövme", 397-398.

Ta'n ahlaken çirkin bir fiil olması yönüyle ceza terettüp eden bir söylemdir. Kur'an ve hadislerde sebb ve şetm olarak geçen ta'n kelimesi sözlükte "Kesici ve delici aleti vücuda saplama, sözlü saldırı, kötüleme ve eksiltme" manasında kullanılır. Bu anlamıyla Kur'an'ın iki yerinde "Dine yönelik sözlü saldırı, silahla yaralama, başkasının soyunu küçümseyip kötüleme ve ayıplama" anlamında zikredilmiştir.³¹

La'n ifadesi de ta'n ifadesi kadar çirkin bir söylemdir. Lanet (لَعْنَة), sözlükte "Hayırdan uzaklaştırmak, kovmak,³² sövmek,³³ engellemek,³⁴ cezalandırmak,³⁵ beddua etmek,³⁶ iyilik, güzellik ve yarardan mahrum bırakmak" anlamındaki la'n kökünden türemiş bir isim olup ıstılahta Allah'ın merhametinden uzak bırakılmayı³⁷ ifade eder. Arap toplumunda aile ve kabilenin dışına atılan kişiye de lâin denilirdi.³⁸ Şeytan da Allah'ın rahmetinden uzaklaştırıldığından kendisine lain veya mel'un denilmiştir.³⁹ Lanetleme Yüce yaratıcı nezdinde kullanıldığında dünyada hidayet bulma ahirette ise merhametten mahrum kılınma, insan nezdinde bu tabir söylendiğinde hakaret, küfür, sövme ve kötü duada bulunma anlamına gelir.⁴⁰ Lanet kelimesinin

³¹ Fatma Yıldırım, "Osmanlı Toplumunda Küfür Suçu ve Cezası 1600-1650 (Antep Örneği)", *Gaziantep Üniversitesi Ayıntâb Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Gaziantep 2020), 25-32; L. Wiederhold, "Shatm", *EP Suppl* (İng.), *The Encyclopedia of Islam Supplement* (Leiden: 1980), 725-727.

³² Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Faris, *el-Mucmel fi'l-luğa* (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1986), 809.

³³ Fuad Efram el-Bustani, *el-Muncidu'l-ebcedi* (Beyrut: Daru'l Meşrik, 1986), 873.

³⁴ Muhammed b. Ya'kub el-Firuzabadi, *el-Kamusu'l-muhit* (Kahire: Daru'l-Hadis, 2008), 1476.

³⁵ Halil b. Ahmed el-Ferahidi, *Kitabu'l-ayn*, thk. Abdulhamid Hendavi (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2003), 4/90.

³⁶ Ragıb el İsfahâni, *Mufredatu elfazu'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudi (Beyrut: Daru's-Samiyye, 2009), 741.

³⁷ Suheyl Saban, *Mu'cemu elfazi'l-Arabiyye fi'l-lugatu't-Turkiyye* (Riyad: Mektebetu'l-Melik Fehd, 2005), 170.

³⁸ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. Side, *el-Muhkem ve'l-muhitu'l-'azam*, thk. Abdulhamid Hendavi (Beyrut: Daru'l-Kurubi'l-İlmiyye, 2000), 2/158.

³⁹ Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Faris, *Mu'cemu mekayisi'l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979), 10/252.

⁴⁰ Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensâri er-Rüveyfî, İbn Manzûr, "La'n", *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Daru'l-Sadr, ts.), 13/388; Ebü't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed el-Firûzâbâdi, *el-Kamusu'l-Muhit* (Kahire: Daru'l-Hadis, 2008), 4/5-30; Hüseyin

iman eden bir kişi için kullanılması halinde Yüce Allah'ın o mümini iyi ve salih kimselerin derecesinden uzak tutması,⁴¹ yaptığı masiyet oranınca cezalandırması şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır.⁴²

3. Mîrzâ Mahdûm'a Göre İmâmiyye Şiası'nda Ta'n ve La'n

Mahdûm, *en-Nevâkid* eserinin sonuç bölümünde ta'n ve la'n konusunu ele alarak bu kavramların ihtiva ettiği anlamlar üzerinde durmaktadır. O, lanetlemenin sülâsi babının üçüncü masdarı olduğunu, lügatteki manasının ise *Sihahu'l-cevherî*'de ifade ettiği üzere hayırlı işlerden defetmek ve uzaklaştırmak anlamına geldiğini belirtmektedir.⁴³ *el-Ezhâr* adlı eserde Allah'ın huzurundan kovulmak ve uzaklaştırılmak anlamının verildiğini kader konusunun sonunda ise Allah'ın lanetinin, kişiyi rahmetten ve insanların duasından uzaklaştırmak manasına geldiğini belirtmiştir. Bunun mükellef olana yapılan lanetlemenin anlamı olduğunu mükellef olmayana yapılan lanetlemenin ise, helâk ve telef için yapılan dua anlamına geldiğini söylemiştir. Mükellef olmayana yapılan lanetleme budur ve mükellef olana yapılan lanetleme de uzaklaştırmaktır. Böylece mümeyyiz çocuk bu tanımın dışında kalmış olur.⁴⁴

Mahdûm bu tanımlamalardan sonra bu konuda rivâyet edilen nebevî hadisleri ve haberleri zikretmeye devam etmektedir.⁴⁵ O, lanetlemeyle ilgili Hz. Peygamber'in hadislerinden delil getirip lanetlemekten ne derece sakınmamız gerektiği noktasında insanlara yol gösterici olduğunu belirterek Hz. Peygamber'in muhtelif hadislerinden referanslar göstermektedir. Hadislerden bazılarını şöyle aktarır. *Sahîh-i Müslim*'de Ebû Derda'dan rivâyet olunduğuna göre, Hz. Peygam-

b. Muhammed b. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, nşr. M. Seyyid Kîlânî (Kahire: 1381/1961), 25.

⁴¹ Ebu'l-Beka el-Huseyni el-Kefevi, *Külliyatu mu'cemu fî mustalahati'l-furuki'l-luğaviyye* (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1997), 25.

⁴² Muhammed Ali et-Tahânevî, *Mevsu'at-u keşşâf istilâhâtu-l-funûn ve-l ulûm*, thk. Ali Dahrûc, çev. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Mektebetu Lübnân, 708/1309), 2/25; Bedrettin el-Aynî, *Nuhabü'l-efkâr fî tenkii mebâni'l-ahbâr*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Katar: Vizâratü'l-Evkâf, 1428/2008), 8/417; İbn Manzûr, "La'n", md., 13/388; M. Fuâd Abdülbâki, *el-Mucemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kahire: y.y., 1950), 25.

⁴³ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü'l-luğa ve sihâhu'l-'Arabîyye*, nşr. Şehâbeddin Ebû Amr, 1 (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1418/1998), 39-46.

⁴⁴ Abdullatif b. Abdulaziz İbn Melek, *Mebâriku'l-ezhâr fî şerhi meşâriki'l envâr* (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1415- 1995), 1-3/25.

⁴⁵ Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, 161/a

ber'in şöyle dediği aktarılmaktadır: “Doğru olan kimseye, lanetçi olmak yakışmaz.”⁴⁶ “Şüphesiz ki, lanetçiler kıyamet gününde ne şehit/şâhit olurlar, ne de şefaathçi olurlar!”⁴⁷ Tirmizî'nin “Garâib” eserinde, Abdullâh İbn Mes'ud'tan nakledildiği üzere, Rasulullah şöyle buyurmuştur: “Mümin; irza, namusa dil uzatan, lanet eden, kötü işler yapan, edep dışı söz söyleyen kimse değildir.”⁴⁸ İbn Ömer'den rivâyet edildiği üzere “Mümin lanetçi olmaz.”⁴⁹ Cürcânî “el-Miškâ” adlı eserin hâşiyesinde şöyle demiştir: “İnsanların geneline, Allah'ın rahmetinden onları uzaklaştıracak şekilde beddua etmeyiniz. Böyle bir beddua belirli şahıslara yapılır. Lanetlemenin ise belirli bir sıfatı taşıyan herkese yapılması câizdir. Allah'ın laneti kâfirler veya Yahudiler üzerine olsun demek gibi.”⁵⁰ Hüccetü'l-İslâm'ın dediği gibi üç sıfat lanetlemeyi iktizâ eder. Bunlar küfür, bid'at ve fısktır.⁵¹ Ebû Derda'dan aktarıldığı üzere, Rasulullah şöyle buyurmuştur. “Kul, herhangi bir şeye lanet ettiğinde o lanet gökyüzüne çıkar. Semânın kapıları ona kapanır. Sonra sağa sola bakınır, girecek yer bulamaz da lanet edilen kişiye döner. Eğer gerçekten lanete layık ise onda kalır, değilse lanet edene döner.”⁵² Müminlerin emiri ve muttakilerin imamı Hz. Ali'nin de, akıbeti saadet olan kişiye göre bunlar, sahâbeye ve özellikle onların en ihlâslı olanlarına sövenlerin, güzel bir sondan mahrum olduğuna dair delillerin en kuvvetlisidir.⁵³

Mahdûm'a göre mükellef olsun olmasın bir kişi, zikredilen üç sıfattan birine sahip mükellef olmayan birini lanetlerse, lanetlenen kişi mükellef olsun olmasın, sâlih bir mümin olsun olmasın, hatta kâfir iken tövbe edip iman ve takvâ üzere ölürse, bu lanet, lanetleyene geri döner. “Râfiziler, lanetlenen kişi buna lâayık değilse lanetin, lanetleyen kişiye kesin bir şekilde döneceğine ve lanetlenenin sevabının ve rahmete yakınlığının artacağına hüküm vermenize rağmen, sahâbe size

⁴⁶ Müslim, *Birr* 84; Ayrıca bk. Tirmizî, *Birr* 72.

⁴⁷ Müslim, *Birr* 85, 86; Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, *Edeb* 45.

⁴⁸ Tirmizî, *Birr* 48; Ayrıca bk. Ahmed İbni Hanbel, *Müsned*, 1/405, 416.

⁴⁹ Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, 162/a; Tirmizî, *Birr*, 48.

⁵⁰ Ebû Dâvûd, *Edeb* 45; Tirmizî, *Birr* 48.

⁵¹ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâü Ulûmi'd-DînTercümesi*, çev. Sıtkı Güllü (İstanbul: Huzur Yayınları, 2016), 3/277-283.

⁵² Ebû Dâvûd, *Edeb* 45; Ayrıca bk. Tirmizî, *Birr* 48.

⁵³ Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, 162/b.

göre lanete lâıyk olmadığına göre, bizim onlara lanetimize sizin üzülmeniz değil sevinmeniz gerekir”⁵⁴ söylemlerine karşı Mahdûm şöyle cevap vermiştir:

“Hz. Hüseyin’in katledilmesine ağlamanız ve üzülmenize de aynı cevap verilebilir. Zira onun şehâdeti, ona yüce ve üstün mertebeler kazandırmıştır. Bu ise mübhem bir karşılıktır. Ancak şüpheyi ortadan kaldırmamaktır. Şüpheyi ortadan kaldırmak için şöyle bir izâh yapılabilir: Meselâ, Hz. Fârûk’a sövme ve Hz. Hüseyin’in şehit edilmesi bir birine zıt iki yön barındırır. Birisi, dünyevîdir ve kasıtlıdır. Diğeri ise uhrevîdir ve kasıtlı değildir. Birincisi zillet ve eziyet, ikincisi ise izzet ve rahatlıktır. Seven kişiye, sevdiğini küçümseyecek bütün kötülükleri isnâd ettiniz.”⁵⁵

Mahdûm, kendilerine bu kat’i cevabı verdikten sonra ayrıca Râfizilerin muhakkik âlimlerin küfür üzere ölen kişiyi lanetlemenin câiz olduğunu ifade ettiklerini belirtir ve bu konuda şu örneği verir:

“İbn Arabi ile ona tâbi olan vahdeti vücudçular dışındakiler Ebû Leheb, Ebû Cehil ve Firavun’un iman veya küfür üzere üzere öldüğüne işâret eden bir nassın bulunmadığını dile getirmektedirler. Bunları lanetlemenin haram olmamasının nedeni, şer’an onların Allah’tan uzak olmayan rahmetli kişilerden olmalarının imkânsızlığıdır. Öyleyse kendisine rahmet ve mağfiret etmesi mümkün olan birilerine Allah’ın gazâbını istediğimizi söyleyemezler. Zira bu durum, rahmeti iktizâ eden şeyin tersidir. Bunu Râfizilerin lanetleme görüşlerine karşı zikrettik. Göründüğü gibi bununla onlara cevap veriyoruz. Böylece lanetlemeye düşkün olmayan zeki birisi, “İhyâ” adlı eserde İmam-ı Gazâlî’nin Yezid’i lanetlemeyi yasaklamasıyla alâkalı söylediği mazeretleri bilir.”⁵⁶

Mahdûm, Râfizilerin haktan tamamen uzak olduğunu gösteren nüktelerden birinin de şöyle olduğunu söylemektedir:

“İrfân ve tasavvufa yakın olduğu hakkında insanların yalandan da olsa onu övmelerini isteyen büyük şeyhlerinden biri, Muhyiddin b. Arabi’nin Firavun’u lanetlemeyi yasaklamasını güzel görünürken, Hz. Ömer’i lanetlemeye istekliydi. Ona dedim ki; Bu ikisi nasıl bir arada olur? Cevaben dedi ki; O, İnatçı, münâfık ve Firavun’dan daha kötüdür. Küfür ve nifâk üzere öldüğü hususunda şüphe yoktur. Bunlara cevap, keskin kılıçtan başka bir şey değildir. İnsaflı ve mümin birisi, bu kibirli inkârcıya ne desin ki? Allah onu hak ettiği yere ulaştıracaktır.”⁵⁷

⁵⁴ Mahdûm, *Kitâbu’n-Nevâkid*, 164/a.

⁵⁵ Mahdûm, *Kitâbu’n-Nevâkid*, 163/a.

⁵⁶ Mahdûm, *Kitâbu’n-Nevâkid*, 165/a.

⁵⁷ Mahdûm, *Kitâbu’n-Nevâkid*, 165/b.

Mahdûm, Râfizilerin lanet etme eğilimlerine dikkat çeken başka bir durumu şu şekilde aktarmaktadır:

“Günlerden bir gün, Râfizi olup aramızda dünyevi bir bağ ve sevgi olan birine vaaz veriyordum. Lanetlemenin câiz olması için küfür üzere öldüğü kesin bir şekilde bilinmelidir dediğimde, sabredemeyip şöyle dedi: Küfür üzere öldüğü konusunda kesin hüküm vermek mümkün mü ki? Bundan emin olduğumuz ancak yirmi kişi çıkar. Lanete olan düşkünlüğü ve isteği nedeniyle benim sözlerimden ötürü neredeyse patlayacaktı. Bu zikrettiğimiz onların Allah’tan ne kadar uzak olduklarını göstermesi bakımından yeterlidir. Ancak onların şî’arı olmuş bir şeyden uzak durmak için onların şahsiyetlerini lanetleme. Dolayısıyla hidâyet ihtimali bunlar için de mümkündür. Allah, birçok Râfizi’yi hidâyete erdirmiş ve onlar sâlih ve ârif kimseler olarak Ehl-i Sünnet itikâdı üzere ölmüştür. Allah’ın yardımıyla ben de birçok kimsenin hidâyetine vesile oldum. Bunlardan biri, Molla Kasım et-Tebrizî’dir. Allah ona apaçık bir hidâyet verdi. Râfiziliği şiddetle inkâr edip, Râfizi olduğu dönemlerde yaptığı hac, kıldığı namaz ve tuttuğu oruçları kazâ etmek amacıyla Hicaz’a gitti. Allah onu bu gâyesinde muvaffak kıldı. Ona Medine’de bir ölüm ve Bâki’de de bir mezar ihsân etti.”⁵⁸

Mahdûm, hidâyete eren pek çok kimseyi anmak istediğini, ancak Râfizilerin onlara zulmetmesinden korktuğu için onları gizleme gereği duyduğunu belirtir. Bu konuda, Allah’ın şahitliğinin yeterli olduğu ve belirli bir şahıs ya da grupla sınırlı kalmaksızın Râfizileri, sahâbeye sövenleri ve hevâ ile bid’at sahiplerini lanetlemenin, Râfizilere benzer şekilde aşırıya kaçılmadığı sürece yasak olmadığını; aksine bunun, büyük siddiklerin ve sâlih âlimlerin bir şî’arı olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹

Mahdûm müminlerin emiri İmam Ali’nin *Nehcu’l-belâğa* eserinde bu konuyla alakalı söylediği sözlerin, âkibeti mutlu olan insan için en kuvvetli delillerden olduğunu belirtir. Hz. Ali’ye göre, sahâbeye, özellikle de en ihlâslı olanlarına söven bir kimse, güzel bir son dan ve temiz bir cibilliyetten mahrum kalmış, kasvetli bir tabiat ve çirkin bir karakterle nitelendirilmiştir. Bu kişiler temiz bir cibilliyet yerine kasvetli bir fitrata sahip olmuş ve zelil bir zümre içinde yer almışlardır.

Mahdûm, Şâir er-Rızâ’nın Hz. Ali hakkında şu nakli aktardığını belirtmektedir.

“Hz. Ali Siffin Savaşı’nda taraftarlarından bazılarının Şam halkına- Muâviye taraftarları- sövdüğünü ve onları kötilediklerini gördü. Bunun üzerine şöyle buyurdu: “Benim sizin için en kerih gördüğüm şey söven bir topluluk olmanızdır. Ancak siz onların işledikleri amelleri

⁵⁸ Mahdûm, *Kitâbu’n-Nevâkid*, 163/b.

⁵⁹ Mahdûm, *Kitâbu’n-Nevâkid*, 166/a.

vasfetseydiniz ve hallerini zikretseydiniz sözleriniz daha isâbetli, ileri sürdürdükleriniz daha belîğ olurdu. Şâyet onları sövme yerine; “Allah’ım! Kanlarımızı ve kanlarını dökme! Bizimle onların arasını ıslâh eyle!” deseydiniz daha iyi olurdu.”⁶⁰

Hız. Ali, Hız. Osman’ı öldürenlere ve Muâviye’nin ashâbına sövenlere karşı şu şekilde cevap vermiştir: “Onlar bizim kardeşlerimizdir, ancak bize haksızlık ettiler.”⁶¹

Mahdûm, bunun sahih ve inkâr edilemez olduğunu belirtir; zira onlara göre, bu kişinin söylediklerinin doğruluğu, doğrudan Kur’an-ı Kerim’den sonra gelir. Zira Seyyid Rızâ onlara göre, ikinci masumdur. Bu söylediği şeyler, takıyyeye de hamledilmez. Çünkü insanlar, onun heybetinin ateşinde erimekte ve gücünün karşısında yok olmaktadır. Aynı zamanda, sahâbe olmayan ve Hız. Ali’ye karşı savaşan Muâviye’nin askerlerinin de Müslüman oldukları anlaşılmaktadır. Böylece fesatçı et-Tûsî’nin *et-Tecrîd* adlı eserinde söylediği sözlerin yanlışlığı da ortaya çıkar. Zira o şöyle demektedir: “Hız. Ali’yle savaşanlar kâfirdir.”

Mahdûm, Hız. Ali’nin, Hız. Peygamber’in hâs ashâbı, sevdiği büyük kimseler ve damatları hakkında inancı ne olabilir ki? sorusuna karşı ise şunların söylenebileceğini belirtir:

“Hız. Ali’nin onlara sövmeyi çirkin görmesi, onların Müslüman olduklarına delil olmaz; senin dediğin şey buradan anlaşılmaz. Derim ki: Sadece bundan delil getirilmemiştir. Başka bir mukaddime ile beraber değerlendirilmiştir. Bu daha uygundur. Mümin ile kâfir arasını ıslâh için dua etmek âlimlerin örfünden bile yokken, ilmin kaynağı ve şehrinin kapısının yanında nasıl olsun. Aksine onlar, mümin olan iki tâifeye de dua etmeyi âdet edindiler. Kâfir için ettikleri beddua ise azap ve cezâdır. Me’sûrât’ı inceleyen birisine bu dediklerim âşikârdır. Şöyle ki; Allah’ım, insanları sana ulaşan yoldan alıkoyan Ehl-i Kitap kâfirlerine azap eyle. Allah’ım, mümin erkek ve kadınlara mağfiret eyle, aralarını ıslâh et. Zeki biri bilir ki, Allah’ın şu mealdeki âyeti dediklerimi teyid eder: “Müminlerden iki grup birbiriyle savaşır, aralarını ıslâh edin.”⁶² Hakkın sesi kapı eşliğinden geliyor ancak evin içindeki tembel bir sağırdır.”⁶³

Yine Mahdûm, konu ile alakalı bir hadiste Hız. Peygamber’in şöyle dediğini aktarmaktadır. “Bir adam devesinin üzerinde Hız. Peygamber

⁶⁰ Mahdûm, *Kitâbu’n-Nevâkid*, 166/b; Şerif er-Radî, *Nehcû’l-belağa*, thk. Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1990), 230.

⁶¹ Mahdûm, *Kitâbu’n-Nevâkid*, 177a.

⁶² el-Hucurât 49/9.

⁶³ Mahdûm, *Kitâbu’n-Nevâkid*, 167a.

ile beraberdi. Devesini lanetleyince, Allah Rasulü şöyle buyurdu: “Ey Allah’ın kulu, lanetli bir deveyle bizimle birlikte yürüme.”⁶⁴

Mahdûm nakledilen bu olaydan basireti açık olan birinin Hz. Peygamber’in mürüvvetine bakarak lanetten dolayı elem çekmeyen bir hayvanın dahi lanetlenmesinden rahatsız olurken, söyleyene geri döneceğini bilmelerine rağmen Allah’ın rahmetinden uzak olmaları için onlara bedduâ edilmesinden elem hisseden ve tek amaç ve gâyeleri Allah olan, O’nun dostlarını lanetleyene karşı oluşacak rahatsızlığı düşünüp ibret alması gerektiğini aktarır.⁶⁵ Yine Mahdûm, burada zikredilmesi gereken, konunun özünü barındıran ve kendisi ile hak nûru arasında bir perde bulunmayan kişiyi doğru yola ileten “İhyâ” eserinden bir pasaj aktaracağını söyler ve konuyla alakalı bilgiyi şöyle aktarır:

“Şahıslara lanet etmek tehlikelidir. Öyleyse bundan uzak durulsun. Denildi ki: Hz. Hüseyin’i öldürdüğü veya öldürülmesini emrettiği için Yezid’i lanetlemek câiz midir? Dedik ki: Bu durum hiç sâbit olmamıştır. Lanetleme bir yana, sâbit olmadıkça Yezid’in Hz. Hüseyin’i öldürdüğünü veya öldürülmesini emrettiğini dahi söylemek câiz olmaz. Zira bir Müslüman’a, kesin olmadıkça büyük günahlardan birini nispet etmek câiz değildir. Evet, İbn Mülcem Hz. Ali’yi, Ebû Lü’lûe de Hz. Ömer’i öldürdü demek câizdir. Zira bunların mütevâtir olarak sâbit olduğu aktarılmıştır.”⁶⁶

Mahdûm’un yukarıdaki ifadelerinden, bir Müslümanın, doğru bir şekilde araştırılmadan fıkı veya küfürle suçlanamayacağı ve bunun câiz olmadığı sonucuna varılmaktadır. Zira Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Bir kişi diğerinin kâfir olduğuna şahidlik ederse bu, ikisinden birine döner. Eğer o kimse kâfirse dediği gibidir, aksi takdirde onu tekfir etmesinden dolayı kâfir olur.”⁶⁷ Mahdûm’a göre bunun manası, onun Müslüman olduğunu bilerek tekfir etmesidir. Eğer bir bid’at veya başka bir sebepten kâfir olduğunu zannederse, bu kişi kâfir olmaz, ancak hatâ etmiş olur. Mu’az b. Cebel, Hz. Peygamber’in kendisine şöyle dediğini aktarmaktadır.

“Müslüman birine sövmeni ve âdil bir imama isyân etmeni yasaklıyorum. Ölünün arkasından konuşmak ise bundan daha şiddetlidir. Mesrûk da konu hakkında şöyle demektedir: “Hz. Aişe’nin yanına girdim. Filan kişi -Allah ona lanet etsin- ne yaptı? Deyince, öldü dedim. Allah ona rahmet eylesin, dedi. Bunun üzerine ona, bu nasıl oluyor?”

⁶⁴ Müslim, *Birr* 82, 83.

⁶⁵ el-A’lâ 87/10-12.

⁶⁶ Mahdûm, *Kitâbu’n-Nevâkid*, 167a.

⁶⁷ Buhârî, *Edeb* 73; Müslim, *İmân* 111; Ayrıca bk. Tirmizî, *İmân* 16.

dedim. Cevaben bana dedi ki: Hz. Peygamber bana şöyle buyurdu: “Ölülere sövmeyin. Onlar önceden hazırladıklarına ulaştılar.” Yine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Ölülere sövüp, dirileri incitmeyin.” Başka bir hadiste şöyle buyurdu: “Ey insanlar! Beni, ashâbımı, kardeşlerimi ve damatlarımı koruyun. Onlara sövmeyiniz. Ey insanlar! Bir kişi vefât edince, onu hayırla yâd ediniz.”⁶⁸

Mahdûm’un yukarıdaki sözlerini teyid eden başka rivayetler de bulunmaktadır. Bu rivayetlerden biri şöyledir: Ebû Saîd el-Hudrî’den aktarıldığına göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Benim ashâbıma sakın kötü söz söylemeyin, şâyet sizden biri Uhud dağı kadar altın tasadduk etse onlardan birinin bir müd (ölçeklik) infâkına ulaşamaz, hatta nasîfine (yarısına) bile ulaşamaz.”⁶⁹

Mahdûm, “Hz. Hüseyin’i öldürene veya öldürülmesini emredene Allah lanet etsin demek câiz mi?” sorusuna karşı doğru olanın, “Hz. Hüseyin’i öldüren kişi tövbe etmeden ölmüşse Allah ona lanet etsin, demenin doğru olacağını” söyler. Ona göre Hz. Hamza’yı şehit eden Vahşî, onu kâfirken öldürmüştür. Daha sonra küfürden ve adam öldürmeden tövbe etmiştir. Dolayısıyla onu lanetleme câiz değildir. Ayrıca Mahdûm birini öldürmenin, küfür seviyesine ulaşmayan büyük günah olduğunu eğer lanet getirilirken, tövbe ile takyid edilmeyip olduğu gibi bırakılırsa uygun olmayacağını, susmada ise herhangi bir tehlike bulunmayacağını belirtmektedir.⁷⁰

Mahdûm, bunu zikretmesinin sebebini, insanların lanetlemeyi hafife almaları ve dillerini buna alıştırmaları olarak açıklar. O, müminin lanetçi olmaması ve küfür üzere ölenlerin dışındakilere lanet edilmemesi gerektiğini savunur. Ancak belirli şahıslara değil de yukarıda bahsedilen vasıflarla nitelenenlere lanet edilebilir görüşündedir. O, lanetleme yerine dilin Allah’ın zikriyle meşgul olmasının şayet bu olmayacaksa sükût etmesinin daha evlâ ve selâmetli olacağını kaydeder.⁷¹ Mahdûm lanetleme konusunda Mekki b. İbrâhîm’in sözlerini bir hadise bağlamında aktarmaktadır. Onun, İbn ‘Avn’ın yanında olduğunu ve orada Bilâl b. Ebû Burde’nin anıldığını, bunun üzerine onu lanetlemeye ve kötülemeye başladıklarını ancak İbni ‘Avn’ın bu olanlar karşısında suskun olduğunu ifade etmektedir. Bunun üzerine orada bulunanlar şöyle demişlerdir: “Ey İbn ‘Avn! Biz onu sana yaptıklarından dolayı böyle anıyoruz.” İbn ‘Avn şöyle cevap vermiştir: “Kıyâmet gününde amel defterime yazılabilecek iki cümle vardır.

⁶⁸ Mahdûm, *Kitâbu’n-Nevâkid*, 167/b.

⁶⁹ Mahdûm, *Kitâbu’n-Nevâkid*, 177b.

⁷⁰ Mahdûm, *Kitâbu’n-Nevâkid*, 168/a.

⁷¹ Mahdûm, *Kitâbu’n-Nevâkid*, 169/a.

Bunlar: Lâ ilâhe illallâh ve Allah falanca ve filancaya lanet etsin cümleleridir. Defterime Lâ ilâhe illallâh cümlesinin yazılması, Allah filancaya lanet etsin sözünün kaydedilmesinden daha sevimlidir.” Mahdûm bu konuya devamla başka rivâyetleri şöyle aktarmaktadır:

Mekki b. İbrahim, bir adamın Hz. Peygamber’e şöyle dediğini aktarmaktadır: “*Bana tavsiyede bulun.*” Hz. Peygamber ona, “*lanetçi ol-mamanı tavsiye ediyorum*”, buyurmuştur. Ömer’in oğlu Abdullah şöyle demektedir: “*Allâh’ın en çok nefret ettiği kulları, çokça lanet ve ta’n edenlerdir.*” Bazıları şöyle demiştir: “*Bir mümine lanet etmek, onu öldürmek gibidir.*”⁷² Bunu rivâyet ettikten sonra Hammâd b. Zeyd, “*Bu merfu’ bir hadistir desem, hatâ yapıp yapmadığımı düşünmem*” demiştir. Ebû Katâde’nin şöyle dediği nakledilmiştir: “*Kim bir mümini lanetlerse, onu öldürmüş gibidir.*”⁷³ Bu, Hz. Peygamber’e dayanan merfu’ bir hadis olarak da nakledilmiştir. İnsana kötülüğü için duâ etmek de lanet etmeye yakındır. Öyle ki zâlime dahi bu tür dua etmek uygun değildir. İnsanın, Allah sağlık sıhhat ve selâmet vermesin, vb. sözleri söylemesi bunun örneklerindedir. Bütün bunlar zemmedilmiştir. Mahdûm, konu ile alakalı Farsça şiirlerinde şu ifadeleri kullanmaktadır:

اي که بکشاده بلعن زبان لعن خود ميکنی يقين ميدان

Lanet okuyan kişi emin olsun ki o laneti kendine dönecektir.⁷⁴

لعن باشد نشان نادانی بنود شیوه مسلمانی

Lanet Müslümanlığın göstergesi değil aksine cehaletin belirtisidir.

گفت بسیار لعن مؤمن نسبت بجدا و رسول موافق نیست

Çokça lanet okuyan kişi Allah’a ve Peygamber’e inandıran kişidir.

داده حق مرترا زبان فصیح که کنی گاه حمد و که تسبیح

Allah bu güzel dili zikir ve şükür için verdi.

نه که آراز جهل و نادانی بسخنهای زشت جیبانی

Cehalet yolunda çirkin sözler kullanmak için vermedi.

کر خزارت زبان شودیدا بزبانهای مختلف کویا

Binlerce dile sahip olsan bile.

قوت نطف حمله تاباید شوداز قوت خدا ممتد

Allah sana güç vermese o dilleri kullanamazsın.

جمله دایم کنند ذکر اله دل مؤمن بذکر شان آگاه

⁷² Müslim, *İman*, 110.

⁷³ Mahdûm, *Kitâbu’n-Nevâkid*, 168/b.

⁷⁴ Mahdûm, *Kitâbu’n-Nevâkid*, 166/a.

Sahip olduğun bu dillerin sürekli Allah'ın zikriyle meşgul olması lazımdır.

کام نیست جریگز بان تراد ر کام عمر چون عمر مو رای نا

Hâlbuki senin sadece bir dilin ve karınca gibi kısa bir ömrün var.”⁷⁵

Mahdûm hakikat bu iken insanoğlunun sabahtan akşama kadar dilini malayani şeylerle kullanmasının akıl iş olmayacağını belirterek lanetlemeyi sürekli yapan Râfizilere ağır sözler sarf etmekte ve Farsça şiirlerine şöyle devam etmektedir:

حال در مسا و صباح نیست نکرت بغیر هزل و مزاح باچنین

Buna rağmen sen sabahtan akşama kadar dilini gereksiz yere kullanıyorsun.

نشد این هم پسندای بدکیش کردء طعن و لعن شوءه خویش

Ey dinsiz sen bunlarla yetinmeyip hep lanetleyici ve aşağılayıcı sözler kullanıyorsun.

باز طعن اهل صفا لعن پاکان بندکان خدا

Haddini aşır Allah'ın yüce ve temiz kullarına mı lanet okuyorsun.

اصحاب بیست بو جهل دم ز شتم و سباب تو همان درمزم

Ebû Cehil gibi biri küfür ve laneti bırakmasına rağmen sen hala sahâbeye dil uzatıyorsun.

عرض مؤمن ز طعن کافر حیست وز زیانت زن رسول نرست

Artık kâfirler bile müminlere küfretmekten vazgeçerken sen hala Peygamber'in eşine dilini uzatıyorsun.

هنون دهننت پرز خاک ای بدروز نشدی نادم از فضول

Ey bedbaht; Allah canını alsın bu davranışlarından ötürü hala pişman olmadın mı?⁷⁶

Mahdûm'a göre çokça lanet okuyan kişi Allah'a ve onun Peygamber'ine inananmayan kişidir. Allah'ın bu güzel dili, cehalet ve çirkinliklerde kullanılmak için değil onu zikredip şükretmek için verdiğini söyler. Binlerce dile sahip olursa da, Allah kişiye güç ve kudret vermediği sürece dilini kullanamayacağını, sahip olunan dillerin sürekli Allah'ın zikriyle meşgul olması gerektiğini ifade eder. Zira insanın sadece bir dili ve karınca gibi kısa bir ömrü vardır. Hakikat bu iken insanoğlunun sabahtan akşama kadar dilini gereksiz yere kullanmasının akıl işi olmayacağını belirtmektedir.

Mahdûm özür başlığı altında nehyi gerektirmesine rağmen neden Yezîd ve onun gibilerine lanetlemeyi câiz kılıyorsun sorusuna karşı, kendisinin bunu mutlak anlamda zikretmediğini, sâlih kimselere la-

⁷⁵ Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, 168/b.

⁷⁶ Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, 169/a.

net etmenin ya da lanetlemeyi kâfirlere de olsa slogan haline getirmenin nehyinden bahsettiklerini, sadece fâsıka hatta kâfire çok olmadıkça lanet etmeyi câiz kıldıklarını belirtmektedir. O, kendisinin ve bütün annelerinin Hz. Fatıma'nın soyundan geldiğini dolayısıyla utanmadan, âlimler arasında ihtilâflı olan Ehl-i Beyt düşmanlarını lanetleme hususunu nasıl olurda câiz kılabileceğini belirtmektedir. Hatta kendisine düşenin câiz kılmayı dahi sevmemesi olduğunu söyler.⁷⁷

Mahdûm, müteahhirin Şâfiîlerin yaptığı gibi Yezid'i kötülümeme konusunda aşırıya gidenlerin durumu nasıldır? sorusuna, *"Eğer onlar bu konuda Huccetu'l-İslâm'a tâbi oldular denilirse, onun diliyle konuşmamışlardır ve gönlündeki sırrına da muttalî değillerdir, öyleyse bu durum onlara olan sevgimizin engellenmesini önlemez, deriz"* şeklinde cevap vermektedir.⁷⁸ Gazâlî'ye göre, ariflerin örfünü bilen kimse için kuşkusuz imanın amacı, müminlerin yaratıldıkları amaçtan gâfil olmamalarını sağlamaktır. Zira âyet-i kerimenin mealinde şöyle buyrulmaktadır: *"Ancak cinleri ve insanları bana kullukta bulunsunlar yani beni tanısınlar ve ibadet etsinler diye yarattım."*⁷⁹ Mahdûm bunu açıklama sadedinde; gâlip olan nefislerin, ta'n ve sefihlikle meşgul olmasıdır, eğer o sıkıştırılır ve çıkış kapıları tümüyle kapatılırsa daha sonra gelecek olan azaptan korunmuş olur. Eğer kapılardan biri dahi açılırsa onun vesilesiyle diğer bütün kapılar açılır ve mârifeti istemek yerine sefihlik peşinde koşar. Hatta rahmeti hak edenlere dahi lanet etmeye başlar. Böylece noksanlığı tamamlanır ve ateşi alevlenir. Mahdûm'a göre, tam da bu sebeple nefis tabipleri, helâka sürükleyen hevâ hastalığından nefsin sağlığını korumak için çaba göstermişlerdir. Âlimlerin ittifakıyla Huccetu'l-İslâm da bu tabiplerin en beceriklisi ve en mahâretlisidir. Mahdûm, çoğu irfânî gâyelerde onun izinden giden birinin, Yezîd'e, hatta Firavun ve benzerlerine dahi lanet etmenin nehyedilmesini iyi bulacağını ifade eder. O devamında şöyle demektedir: *"Ben, lanetlenen şeytan da olsa lanet edeni ve Rahman'ı unutup İblis'e tâbi olan kişiyi lanetlemenin cevâzını nefyedeni sevmem. Kâfirlerin kalacağı yer ne kötüdür! Hatta Allah'ın ve Rasullullah'ın kâfir olarak öldüğünü haber verdiği kimseye lanet etmenin cevâzına inanmayı tekfir ederim. Ancak melekûti ruhların tabipleri olan İmam-ı Gazâlî ve benzerleri gibi âriflerden olan maslahât ehli birisi İslâmî bir maslahat gâyesiyle bunu yaparsa müstesnâdır."*⁸⁰

⁷⁷ Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, 169/b.

⁷⁸ Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, 170/a.

⁷⁹ Zâriyât 51/56.

⁸⁰ Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, 170/b.

Mahdûm, ilâhî gizli ilimlerin kokusunu ömründe bir defa olsun almayan, fer'î zâhirî veya kelâmî meselelerin yarısını bile bilmeyen bir kimse Yezîd'i lanetlemeyi nehyederse onun Ehl-i Beyt sevgisinden yoksun olduğunun bir göstergesi olacağı kanaatindedir. Ona göre onları dost edinen ve değerini bilen bir mümin o kimseyi sevmez.⁸¹ Mahdûm, Hz. Hüseyin'in katili olan ve bundan ötürü lanetlenen Yezîd b. Muâviye'nin, münâfik olduğuna ve husumette kararlılık gösterdiğine dâir çokça rivâyetler nakledildiğini ifade etmektedir. Hz. Hüseyin'in başı, huzuruna getirildiğinde elindeki sopayla onun mübârek dişlerine vuruyor ve keşke büyüklerim Bedir'de buna şahit olsalardı... gibi sayılamayacak kadar küfür içeren sözler söylemiştir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Mahdûm'a göre, şer'î maksat olmadan, onun imanına ve onu lanetlemenin câiz olmadığına dâir hüküm vermek imanın zayıflığındandır. Kâfir olduğuna dâir kesin olan delil, zünnâr⁸² takan bir kimsenin şehâdet getirirse, namaz kılsa, oruç tutsa ve mustafâvî ibâdetlere dalsa bile ümmetin icmâsı ile kâfir olacaktır. Zira zünnârı takmasıyla, Hz. Peygamber'in getirdiğine iman etmediğini ve İslâm'ını açığa vurmadaki münâfıklığını ortaya çıkarmaktadır. Hz. Peygamber'in parçası, gönlünün reyhânesi, İslâm'ın iftihârı, milletin süsü, Arş'ın küpesi, diğeri kitap olan sakaleynden biri, cennet gençlerinin efendisi, meleklerin hizmet ettiği, arştan Ruhü'l-Kudüs'ün inip beşiğini salladığı, nesebi, ilmi ve zühdüyle mukarrabinden üstün olan Hz. Hüseyin'in öldürülmesi zünnârın takılmasından daha mı az kötüdür? Öldürülmesini emreden bu kişi, âlemlerin efendisi olan dedesinin dişlerini kıranın ve amcası Hz. Hamza'nın ciğerini yiyenin soyundan gelmektedir. Şeytan'ın şehvetleri ve nefsanî ameliler ile meşgûl olmuş, her zaman sarhoş kalmış ve kendisinden hiçbir iyilik nakledilmemiştir. Böyle zavallı birine mutaassıplık yapmak kötülük ve yozlaşmadan başka bir şey ortaya çıkarmaz. Böyle biri onun kötü inancına ancak inatçılık ve bağınazlıkla bağlanmış olabilir.⁸³

Mahdûm, İslâm'ın başlangıcından bu güne kadar Râfizilerin hep zayıflık ve zillet içinde olduğunu ifade eder. Meclislerde, toplantılarda ve mescitlerde sahâbeye yönelik lanetleme durumunun o zamana kadar gerçekleşmediğini belirtir. Bu şekilde sahâbeye lanet etmenin ilk olarak Şâh İsmâil tarafından ortaya çıkarıldığını kaydeder. Ancak Şâh II. İsmâil bunu kaldırmak istemişse de buna gücü yetmemiştir. Mahdûm'a göre Şah II. İsmâil'in bu isteği değerli ve açık bir kerâmet

⁸¹ eş-Şûrâ 42/23.

⁸² Zünnâr Süryanice asıllı bir kelime olup, Müslüman olmayanların bellerine taktıkları kemerdur. bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Zünnâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/572-574.

⁸³ Mahdûm, *Kitâbu'n-Nevâkid*, 170/b.

olarak kabul edilmektedir. Râfizilerin çevresinde olmasına rağmen böyle bir talebin sadece büyük bir veli tarafından yapılabilmesinin mümkün olduğunu vurgular.⁸⁴ Mahdûm sözlerine şu Farsça şiir ile devam etmektedir:

مت احمد از میان امم باشد از جمله افضل و اکرم

“Bütün ümmetler içerisinde Hz. Peygamber’in ümmeti en faziletli ve üstünüdür.”⁸⁵

Mahdûm ta’n etmeyi kötü bir ağacın semeresi olarak görür. Lanet etmenin de kötü bir nefsin neticesi olduğunu belirtir. Ona göre mutmain nefse sahip olan kimse, ta’n etmekten kendini alıkoyar, tesbih etmeyi lanetlemeye tercih eder. Ta’n edilen ve lanetlenen kimse ise sevaptan başka bir şey elde etmez.⁸⁶

Mahdûm’un yukarıda sövme ve lanetlemeler hakkında yaptığı geniş açıklamalar, şu sonuçları ortaya koymaktadır. Hak etmediği sürece kimseye lanet edilmesi ve sövme gibi çirkin söylemlerden olabildiğince uzak durulması gerektiği vurgulanmaktadır. Zira takvayı kendine rehber edinmiş bir Müslümanın şiarı bu olmalıdır. Bu yaklaşım, İslâm’ın genel prensipleriyle ve itidale davet etmesiyle doğrudan uyum içindedir.

Sonuç

İhtilaf, insanoğlu için kaçınılmazdır. Bu nedenle tarihte zaman zaman mezhepler arasında ayrışmalar ve kutuplaşmalar meydana gelmiş, neticesinde dinî, sosyal ve siyasi gerginlikler yaşanmıştır. Hz. Peygamber ve ondan sonraki zamanlarda sahâbeye gerek devlet gerekse halk nezdinde büyük bir değer atfedilmesine rağmen, Müslümanların içinde vuku bulan bazı hadiselerden mütevellid firkaların birbiriyle çekişmesi neticesinde bu güzide şahsiyetlere hakaret hatta onları tekfir edecek merhaleye getirilmiştir. Firkalar arası kutuplaşmaya yol açan bu nahoş gelişme, özellikle İmâmiyye Şiası ile Ehl-i Sünnet arasında yıllarca süren bir ayrışma ve tartışmaya sebep olmuştur. Her bir grubun müellifleri, sahâbeye ta’n ve la’n edilmesi konusunda risaleler kaleme almış, karşı tarafın bu konudaki görüşleri çürütülmeye çalışılmış ve reddedilmiştir.

Hz. Hüseyin’in öldürülmesiyle Emevilere karşı düşmanlık beslenmiş, buna karşı Emevilerin de halife Ali’ye lanet okumaları Şiiler arasında sahâbeye sövme adetinın zuhurunu beraberinde getirmiştir. İmâmiyye Şiası’nda sahâbeyi ta’n ve la’n etme geleneği Safevîlerin

⁸⁴ Mahdûm, *Kitâbu’n-Nevâkid*, 180/b.

⁸⁵ Mahdûm, *Kitâbu’n-Nevâkid*, 181/a.

⁸⁶ Mahdûm, *Kitâbu’n-Nevâkid*, 8/b.

İmâmiyye'yi devletin resmi mezhebi ilan edilmesiyle daha da belirgin hale getirilmiş ve her tarafa yayılması için büyük gayret sarf edilmiştir. Zira İmâmiyye Şiası sahâbeyi adaletlerini kayb ettikleri, Rasûlullah'ın emirlerine uymadıkları ayrıca onun ev halkının ölümüne göz yumup bazı haberlerin sonraki nesillere aktarılmasını engelledikleri gerekçesiyle sövüp tekfir etmiştir.

Safevî Devleti'nde uzun yıllar yaşayan ve devlet içinde önemli görevde bulunan ve Şia'yı yakından tanıyan Mahdûm, sahâbenin sövülmesi, lanet edilip tekfir edilmesi konusunda İmâmiyye'yi şiddetle eleştirmiş ve bu durumun kabul edilemez olduğunu eserinde delillerle ortaya koymuştur. Mahdûm, amacının Râfizî olarak nitelendiği İmâmiyye'nin batıl çabalarını kısıtlamak, dinden yok ettiklerini ihya etmek, güçlü şeri'atı canlandırmak ve yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak seçilmiş olan Hz. Peygamber'i övmek olduğunu belirtmiştir.

Ta'n ve lanet kişinin dindarlığına zarar verdiği gibi sosyal hayatta da birçok yaranın açılmasına sebep olmuştur. İslâm dininde bütün inananların barış içinde yaşamaları ve ayrılığa çağıran Şeytan'a uymamaları emredilmişken, birbirlerine sövmenin ve lanet etmenin ne kadar kötü ve ayrılıkçı bir etkiye sahip olduğu düşünülmelidir. Dolayısıyla bu tür olumsuz söylemlerden olabildiğince uzak kalmak en doğrusudur.

Kaynakça

- Abdi Beğ Şirâzî. *Safevîler, Tekmiletü'l-ahbâr (Başlangıçtan 1571'e Kadar Safevîlerin Tarihi)*. çev. Şerafettin Deniz - Hasan Asadi, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Abdülbâki, M. Fuâd. "La'n". *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: y.y. , 1950.
- Altun Bekir. *Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi*. Üsküp: Yeni Balkan Yayınları, 2023.
- Atâî, Nev'izâde. *Hadâiku'l-hakâik fî tekmeleti's-şekâik*. çev. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Aynî. Bedrettin. *Nuhâbü'l-efkâr fî tenkii mebâni'l-ahbâr*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, Katar: Vizâratü'l-Evkâf, 1428/2008.
- Bartold, W. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. çev. M. Fuad Köprülü, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 1940.
- Bilen, Osman. *Ebû Ya'kûb el-Vercelânî ve İbâdiyye*. Bursa: DTA Yayıncılık, 2024.

- Boynukalın, Mehmet. "Sövme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/397-398. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Bustanî. Fuad Efram. *el-Muncidu'l-ebcedi*. Beyrut: Daru'l Meşrik, 5. Basım, 1986.
- Büyükkara, Mekmet Ali. *İmamiyye Şiası'na Göre Önemli Tarih Gün ve Geceler*. Çanakkale: Aslı Ofset, 1999.
- Caferiyan, Resul. "Pezûbeşi der Bârei İntikâli Kitabbây-i Kuheni Şit ez Serzeminhây-i Arabî be İran der Âğâz-i Devre-i Safavî". *Makâlâtü Târihi*. 4 Cilt. Kum: y.y. , 1374.
- Caferiyan, Resul. *Safevîyye: Der Arsay-i Din, Ferheng ve Siyaset*. 1 Cilt. Kum: Çap-ı süvven, 1391.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *eş-Sihâh: Tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. nşr. Şehâbeddin Ebû Amr, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1418/1998.
- Çelenk, Mehmet. *16-17. Yüzyılda İran'da Şiîliğin Seyri*. Bursa: Emin Yayınları, 3. Basım, 2023.
- Ebu'l-Huseyn. Ahmed b. Faris. *el-Mucmel fi'l-luğa*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2. Basım, 1986.
- Ebu'l-Huseyn. Ahmed b. Faris. *Mu'cemu mekayisi'l-luğa*. thk. Abdus-selam Muhammed Harun, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979.
- Ferahidi. Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Abdulhamid Hendavi, 4 Cilt. Beyrut: Daru'l- Kutubu'l-İlmiyye, 2003.
- Firûzâbâdî. Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed. *el-Kamusu'l-muhit*. Kahire: Daru'l-Hadis, 2008.
- Firûzâbâdî. Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed. *el-Okyânusü'l-basit fi tercemeti'l-kamûsi'l-muhit*. çev. Âsım Efendi, 1-4 Cilt. İstanbul: 1304-1305.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tüsî. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn Tercümesi*. çev. Sıtkı Gülle, 3 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınları, 2016.
- Ghereghlou, Kioumars. "A Safavid Bureaucrat in the Ottoman World: Mirza Makhdum Sharifi Shirazi and the Quest for Upward Mobility in the İlmiye Hierarchy/Osmanlı Dünyasında Bir Safavi Bürokratı: Mirza Mahdum Şerif eş-Şirazi ve İlmiye Hiyerarşisinde Yükseliş Arayışı". *Osmanlı Araştırmaları* 53/53 (Aralık 2018), 153-194. <https://doi.org/10.18589/oa.631995>. (<https://dergipark.org.tr/tr/pub/oa/issue/49439/631995>)
- Gökalp, Yusuf. *Erken Dönem Zeydilik*. İstanbul: Araştırma Yayınları, 2014.

- Gökalp, Yusuf. İmamet Nazariyesi Bağlamında Zeydiyye'nin İmâmiyye'ye Yönelik Eleş-tirileri. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2014), 89-126.
- Işık, Ayhan. *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakîbü'l-Eşrâfîlık Müessesesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- İbn Manzûr. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. "la'n". *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Daru'l-Sadr, ts.
- İbn Melek. Abdullatif b. Abdulazîz. *Mebâriku'l-ezhâr fî şerhi meşâriki'l envâr*. 1-3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-cil, 1415- 1995.
- İsfahani. Ragıb. *Mufredâtu elfazu'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan Davudi, Beyrut: Daru's-Samiyye, 4. Basım, 2009.
- İsfahânî. Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb. *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'an*. nşr. M. Seyyid Kîlânî, Kahire: Mektebetü'n-Nezzâr, 1381/1961.
- Johnson, Rosemary Stanfield. "Sünnî Survival in Safevîd Iran: Anti-Sünnî Activities During The Reing of Tahmasb I". *Iranian Studiens* Volüme, 27 Number 1-4, 1994.
- Kefevi. Ebu'l-Beka el-Huseyni. *Külliyatu mu'cemu fî mustalahati'l-furuki'l-luğaviyye*. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1997.
- Kumî. Kadı Ahmed bin Şerefeddin el Hüseyin el Hüseyinî. *Hülâsatü't tevârih*. haz. Dr. İhsan İşrâkî, Tahran İntişârât-ı Dânişgâh-ı 784/1383.
- L. Wiederhold. "Shatm". *EP Suppl.* (İng.), *The Encyclopaedia of Islam Supplement*, Leiden: 1980.
- Mîrzâ Mahdûm. el-Hasanî el-Hüseyinî eş-Şerif el-Cürcânî eş-Şirâzî İbn Seyyid Şerif Mu'inuddîn Eşref. *Kitâbu'n-Nevâkid li-Zuhûri'r-Ravâfid*. İstanbul: Topkapı Kütüphanesi, III Ahmed, 001828, 6a-212b.
- Parsadust, Menuçehr. *Şah Tahmasb-ı evvel*. Tahran: Şirket-i Sihami Çap-ı Sevvam, 793/1391.
- Rümlü, Hasan-ı. *Ahsenü't-tevârih*. nşr. Abdülhüseyin Nevaî, Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1357/1979.
- Saban, Suheyl. *Mu'cemu elfazi'l-'Arabiyye fi'l-luğatu't-Turkiyye*. Riyad: Mektebetu'l-Melik Fehd, 2005.
- Sümer, Faruk. *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. Basım, 1999.
- Şahin Hanifi. *Şüilerin Gözüyle Sünnîler: İlk Dönem Şü Kaynaklarda Sünnî Algısı*. İstanbul: Maya Yayınları, 2016.

- Şerif er-Radi. *Nehcü'l-belağa*. thk. Muhammed Abduh, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Tahânevî. Muhammed Ali. *Mevsu'at-u Keşşâf istilâhâtu'l-funûn ve-l'ulûm*. thk. Ali Dahrûc, trc. Abdullah el-Hâlidî, Beyrut: Mektebet-u Lübnân, 708/1309.
- Teber, Ömer Faruk. *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Türkel, Rifat. "Ahterî'nin İslâm Mezhepleri İle İlgili Görüşlerinin Eserleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*. 8/2 (Güz 2015), 183-211.
- Uyar, Mazlum. *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Lânet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/101-102. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Zünnar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/572-574. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yıldırım, Fatma. "Osmanlı Toplumunda Küfür Suçu ve Cezası 1600-1650 (Antep Örneği)". *Gaziantep Üniversitesi Ayıntâb Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2020), 25-32.

Extended Summary

After the death of the Prophet, intellectual, political and theological differentiations emerged among Muslims, and in the first three centuries of Hijri, sects such as Khâricism, Murjeh, Shî'a and Ahl al-Sunnah emerged. Depending on the changing political balances, power changed hands and those who held this power criticised, marginalised and even cursed other sects. In the process of these negativities, some of the discourses and actions of the Shî'a, and in particular the Imâmiyya Shî'a, which held the power, which could be considered extreme against Ahl al-Sunnah during the Safavid period, paved the way for the emergence of conflicts between the two sects, and this situation led to the writing of critical works of refutation against each other. Mirzâ Mahdûm was not indifferent to the bad discourses and actions of his time and criticised the Imâmiyya Shi'a, whom he described as Râfizîs, for the ta'nân and cursing of the Companion Mu'inuddin Ashraf al-Shirazî (d. 1587), who became famous as Mirzâ Mahdûm, lived for many years among the Râfizîs in the Safavid State in the 16th century, observed their conditions closely, and then had to emigrate from his country like other Sunni scholars as a result of the ill-treatment and oppression he received from this group.

His close knowledge of the religious, political, social and cultural life of both states enabled him to gain an important place in the history of Islamic thought. After his asylum in the Ottoman Empire, he wrote his work based on the bad discourses of the Imāmiyya and tried to reveal how cursing and evil the Rafizis were. Because this group considered cursing and cursing as worship and placed it at the centre of their religion. Especially the pure wives of the Prophet, the prominent Sahaba (Companions) who were heralded with the glad tidings of paradise, except for Hazrat Umar, Abu Bakr, Uthman and about eight to ten sahaba, were all cursed and cursed.

This study deals with Mīrzā Makhdūm, who lived during the Safavid and Ottoman periods, and the issue of ṭaʿn (criticism) and laʿn (cursing), which are of great importance in the beliefs of the Imāmiyya Shīʿa. The scope of the study is limited to cursing and damnation. The correct understanding of ṭaʿn and laʿn is one of the important problems in the history of Islamic sects, as it was in the past. In the face of such problems, Muslims may have problems in understanding this issue correctly. Although scholars have carried out scholarly studies for the correct understanding of such issues since the early periods and developed some methods for this purpose, the fact that the issue is still on the agenda shows that new studies should be carried out in this field. This issue has caused controversy especially between Shīʿa and Ahl al-Sunnah. The Imāmiyya Shīʿa started the fire of sedition by ṭaʿn and laʿn the Companions. The Ahl al-Sunnah, in turn, tried to extinguish this fire that was/is being started within the religion of Islam.

It aims to reveal how the Imāmiyya at the time of al-Makhdūm understood ṭaʿn and cursing and what his attitude was towards the views of this community on this issue. For this purpose, Mahkdūm's views on this subject are intended to be unearthed and utilized. It is thought that Mahkdūm's work, which has survived to the present day, is noteworthy in terms of seeing how the events and issues that took place at that time were approached.

Although there are researchers working in this field, it is important that the Sunnite author Mīrzā Mahdūm put forward his different ideas on the subject in his work *Kitab al-Nawāqid li-Zuhuri al-Rawafid*. Because such works are valuable in terms of giving an idea about how the issues of the past were understood and interpreted and how they are reflected in the present. It is understood that the Prophet did not approve of cursing and cursing in general and was clearly against it. Although the prohibition of cursing and cursing is understood as a general principle, when we look at the hadiths and Mahkdūm's account of them, we see that there are narrations that seem to be contrary to this principle. His cursing of the polytheists

and the notables of the Ahl al-Kufr seems to be contrary to this prohibition. Maždüm, citing the Prophet's hadıth as a reference, stated that cursing and cursing should be moderate and that one should refrain from using them on others unless necessary.

Again, his references to the political and theological issues of his time and the fact that he carried many data in the history of Islamic thought to the present day with this important work increases the importance of the research and makes it even more meaningful.

This study is a qualitative research and has been handled with the document analysis method, which is one of the qualitative research models. With the document analysis model, it was tried to determine how the Imāmiyya Shī'a perceive ıa'n and cursing. In line with this method, the necessary data was obtained by applying the document scanning technique, and then the material obtained after the compilation of the relevant documents was subjected to analysis using descriptive analysis and content analysis within the scope of data analysis, and the subject was examined from a historical-sociological-sectarian perspective. The study has endeavoured to present the work by referring to classical sources, especially the author's work al-Nawāqid.

As a result of the research, it was seen and determined what kind of negativities the Imāmiyya caused within the Islamic Ummah. In particular, as a result of the combination of the Imāmiyya with the practical popular piety regarding the Companions, it has become a means of tension that is very difficult to repair. Today, one of the tensions between the Sunni and Shi'i schools is the Imāmiyya's recognition and cursing of the Companions. This remains an irreconcilable issue between the two schools of thought regarding the Companions. It is thought that this study will contribute to the positive developments in the history of Islamic thought that have continued throughout history. It is also hoped that it will contribute to the continuation of the tradition of study today and in the generations after us.

**Fâtımîler'in Ebû Hanîfe'si: Kâdî Nu'mân b. Muhammed
(ö. 363/974)**

Abû Hanîfa of the Fâtimids: Qâdî Nu'mân b. Muhammad
(d. 363/974)

Furkan ERBAŞ*

Öz

Şii-İsmâîlî mezhebine mensup Fâtımîler, İslâm dünyasında mezheplerinin yayılması adına İsmâîlî doktrinini oluşturmak, sistemleştirmek ve çeşitlendirmek adına faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bu anlamda önceden Mâlikî mezhebi mensubu iken daha sonra İsmâîlî olan Ebû Hanîfe Kâdî Nu'mân b. Muhammed Fâtımîler adına büyük yararlıklar göstermiştir. İlmî kişiliğinin yanında revizyonist kişiliğiyle de dikkatleri çeken Nu'mân devlet hizmetine alınması ve özellikle Kâdılkudât ve Dâidduâtlık makamına getirilmesinin ardından halifelerin onayıyla mezhebin ana eserlerini vücuda getirmiştir. Akaid ve fıkıh alanları başta olmak üzere pek çok alanda eser telif eden Nu'mân, İsmâîlî doktrininin kurucularından en önemlisi olarak kabul edilmiştir. Bu araştırma Nu'mân b. Muhammed'in Fâtımî Devleti ve İsmâîlî mezhebi tarihi açısından

Abstract

The Fâtimids, who belonged to the Shi'ite-Ismâ'îlite sect, carried out activities to create, systematise and diversify the Ismâ'îlite doctrine in order to spread their sect in the Islamic world. In this sense, Abû Hanîfa Qâdî Nu'mân b. Muhammad, who was a member of the Mâlikî sect and later became an Ismâ'îlî, made great contributions on behalf of the Fâtimids. Nu'mân, who attracted attention with his revisionist personality as well as his scholarly personality, produced the main works of the sect with the approval of the caliphs after he was recruited to the state service and especially after he was appointed to the position of Qâdılkudât and Dâidduât. Nu'mân, who authored works in many fields, especially in the fields of aqidah and fiqh, is considered to be the most important of the founders of the Ismâ'îlî doctrine. This study aims to reveal the importance of Nu'mân b. Muhammad in the history

* Dr. Arş. Gör., İğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, İğdır, Türkiye / furkanerbas@igdir.edu.tr / <https://orcid.org/0000-0002-2021-6445>

önemini ortaya koymaya yönelik olarak ele alınmıştır. Araştırmada İsmâîlî tarihine mâl olmuş önde gelen bir şahsiyet hakkında değerlendirmelerde bulunan Şii ve Sünnî tüm kaynaklar objektif bir şekilde ele alınarak tespitlerde bulunulmuştur. Bu anlamda tarihî verilerden hareketle Nu'mân b. Muhammed'in İsmâîlî tarihinde eşsiz bir yere sahip olduğu saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Mağrib, İsmâîlîlik, Fâtımîler, Ebû Hanîfe Nu'mân.

of the Fatimid State and the Ismâ'îli sect. In this study, all Shi'ite and Sunnite sources that evaluated a prominent figure in the history of Ismâ'îli history were objectively analysed and determinations were made. In this sense, based on historical data, it has been determined that Nu'mân b. Muhammad has a unique place in Ismâ'îli history.

Keywords: Islamic History, Maghrib, Ismâ'ilism, Fâtimids, Abû Hanîfa Nu'mân.

Giriş

Şii-İsmâîlî mezhebine mensup Fâtımî Devleti, İfrîkiye'de 297 (909) yılında hareketin ilk zâhir imamı Halife Ubeydullâh el-Mehdî (297-322/909-934) tarafından kurulmuştur. Yayılmacı anlayışla hareket eden devlet yaklaşık altmış yıllık süre zarfında Mağrib, Sicilya, Mısır, Suriye ve Hicaz topraklarını ele geçirerek büyük bir güce ulaşmıştır. Hânedanlık siyasî ve askerî açıdan genişlemeye önem verdiği gibi İsmâîlî doktrinini teşkil ettiği davet ve propaganda yönüyle de yayılma amacı içerisinde olmuştur. Bu bağlamda İfrîkiye'de doktrin oluşturulması ve zenginleştirilmesi için büyük çaba harcanmıştır. Halife Mehdi döneminde devlet hizmetine alınan Ebû Hanîfe Kâdî Nu'mân b. Muhammed, Halife Mansûr-Billâh döneminde kâdilkudâtlık¹ ve dâidduâtılık² makamına getirilmiştir. Halife Mu'izz-Lidînillâh döneminde ise neredeyse bütün mesaisini İsmâîlî doktrinini sistemleştirmeye teksif etmiştir. Mağrib'de ve Mısır'da Halife Mu'izz'in de onayıyla kaleme aldığı pek çok eser daha sonra mezhebin doktrinel anlamda çekirdeğini oluşturmuştur. Üretkenliğiyle bilinen Kâdî Nu'mân, İsmâîlî/Fâtımî tarihinde ele aldığı eserler ve gerçekleştirdiği faaliyetlerle dikkat çeken birisi olmuştur. Son dönemde ülkemizde İsmâîlîlik ve Fâtımîler hakkında yapılan çalışmalar artış göstermiştir. İsmâîlîlik tarihinde önemli bir yere sahip olan Nu'mân'ın hayatı hakkında yapılan bu çalışma da alana katkı sunmayı amaçlamaktadır. İki bölümden oluşan çalışmada birinci bö-

¹ İslâm devletlerinde yargı organının başındaki görevliye verilen unvandır. Ayrıntılı bilgi için bk. Şükrü Özen, "Kâdilkudât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/77-82.

² Özellikle Şii fırkalara mensup devletlerde mezhebi yayma noktasında en yetkili kişiye verilen unvandır (başdâî). Detaylı bilgi için bk. Mustafa Öz, "Dâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/420.

lüm Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed'in hayatına hasredilmiştir. Bu bölümde Nu'mân'ın hayatı hakkında bilgi veren tüm eserler detaylı bir şekilde incelenmiştir. İkinci bölümde ise Nu'mân'ın fıkıh, akaid, münazara/cedel, te'vil ve siyer/tarihe dair yazmış olduğu eserler incelenmiş, bunlar hakkında bilgi aktarılmıştır.

1. Hayatı

Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte³ 3/9. yüzyıl'ın sonlarında doğduğu tahmin edilen Nu'mân, Mâlikîler'in yoğunlukta yaşadığı İfrîkiye'nin merkezi Kayrevan'da dünyaya gelmiştir. Tam adı Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr b. Ahmed b. Hayyûn et-Temîmî olan Nu'mân'ın künyesi Ebû Hanîfe'dir.⁴ Onun Ebû Hanîfe künyesini neden ve nasıl aldığı hususunda kaynaklar sessizdir. Ayrıca Hanîfe adında bir kızının olduğu da bilinmemektedir. Babası Ebû Abdullâh Muhammed yüz dört yaşında vefat etmiş Mâlikî mezhebinin önde gelen fakihlerindendi.⁵ Nu'mân'ın ilk dönem hayatı hakkında fazla bir malumat bulunmamasına karşın,⁶ kaynaklarda İsmâilî mezhebine geçmeden önce mensup olduğu mezhep hakkında farklı bilgiler aktarılmaktadır. İbn Hallikân (öl. 681/1282) ve İbn Hacer (öl. 852/1449) onun önce Mâlikî mezhebine mensupken daha sonra Şîa'nın İmâmiyye fırkasına intisap ettiğini aktarmaktadırlar.⁷ Onların

³ Louis Massignon, Kâdi Nu'mân'ın 259 yılında doğmuş olabileceğini ileri sürüyorsa da kaynaklarda bu veriyi teyit edecek herhangi bir bilgiye rastlamış değiliz. bk. Louis Massignon, "Esquisse d'une Bibliographie Qarmate", ed. T. W. Arnold - Reynold A. Nicholson, *Acabnâme, A Volume of Oriental Studies presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday*, (1922), 332; Asaf A. A. Fyze, "Qadi an-Nu'man the Fatimid Jurist and Author", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1 (1934), 6-7. Araştırmacı Fyze, Nu'mân'ın 293'lerde doğmuş olabileceğini ifade etmektedir. bk. Asaf A. A. Fyze, "Qadi an-Nu'man the Fatimid Jurist and Author", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1 (1934), 6-7.

⁴ Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'iz-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü Sâdir, 1977), 5/415.

⁵ İsmâilî araştırmacılarından birisi olan Farhad Daftary, Nu'mân'ın babasının 311 (923) yılından önceki bir zaman diliminde İsmâilî mezhebine geçtiğini ifade ediyorsa da biz kaynaklarda böyle bir bilgiyi teyid eden malumata rastlamadık. bk. Farhad Daftary, *The İsmâ'îlîs Their History and Doctrines* (New York: Cambridge University Press, 2007), 168.

⁶ Kâdi Nu'mân'ın hayatının ilk dönemlerine dair kaynaklarda fazla malumat yer almaması hususunda bazı değerlendirmeler için bk. Ahmet Ekinci, *Kâdi Nu'mân ve İsmâilî Fıkıhının Teşekkülü* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022), 20-21.

⁷ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/415; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalâni, *Lisânü'l-mizân*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbaatü'l-İslâmiyye, 2002), 8/286.

bu ifadesini göz önünde bulunduran bazı muahhar dönem İranlı müellifler de Nu'mân'ın İmâmiyye'ye mensup olduğunu ifade etmişlerdir.⁸ Ancak kendi döneminde Nu'mân'ın İmâmiyye'ye mensup olduğunu öne süren hiçbir İmâmî kaynak bilinmemektedir. Öyle anlaşılıyor ki durum daha sonra ilginç bir şekilde değişime yüz tutmuş ve sonraki dönem İmâmî müellifler Nu'mân'ın kesin bir şekilde İmâmiyye'ye mensup olduğunu ifade etmişlerdir.⁹ Kanaatimizce Sünnî müelliflerden İbn Hallikân ve İbn Hacer'in İmâmiyye ile kastettikleri aslında İsmâililik'tir. Ancak İsmâiliyye'yi ortak İmâmiyye terimi altında birleştirmeleri ya da itikad bakımından İmâmiyye ile İsmâiliyye'yi özdeşleştirmelerinden ötürü bu ifadeye yer vermişlerdir. Şii mezheplerin aynı kategori altında değerlendirilmesi diğer Sünnî müelliflerin eserlerinde de göze çarpan bir durumdur.¹⁰ Öte yandan İbn Hacer'in aynı eseri *Lisânü'l-Mizân*'da Nu'mân'ın İsmâiliyye'ye yardım ettiğini söylemesi,¹¹ diğer eseri *Refu'l-İsr*'da Nu'mân'ı İsmâilî olarak ifade etmesi,¹² İmâmiyye ile İsmâiliyye'nin kastedildiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Sünnî bilginlerden Zehebî de Nu'mân'ın önceden Mâlikî iken daha sonra İsmâililik ile özdeşleştirilen Bâtıniyye'ye¹³ intisap ettiğini aktarmaktadır.¹⁴

Tespitlerimize göre sadece İbn Tağrıberdî (öl. 874/1470) Nu'mân'ın Hanefî mezhebine mensupken daha sonra İsmâilî mezhebine geçtiğini nakletmektedir.¹⁵ Bu dönemde Kayrevan'da Mâlikî fa-

⁸ Kâdî Nûrullâh Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, nşr. Seyyid Ahmed (Tahran: Kitâbu Furûşî İslâmiyye, 1375), 538-539; Şeyh Abbâs Kummî, *Fevâidü'r-ravziyye fî ahvâli ulemâi mezhebi'l-Ca'feriyye*, thk. Nâsır Bâkırî Bîdhindî (Kum: Müessesetü Büstân, 1385), 462.

⁹ Ismail K. Poonawala, "A Reconsideration of al-Qağî al-Nu'mân's 'Madhhab'", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 37/3 (1974), 573.

¹⁰ 'Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü Ahd, 1964), 21, 23.

¹¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, 8/286.

¹² Ahmed b. 'Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Refu'l-isr an kudâti Mısr*, thk. Alî Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 445.

¹³ Bâtıniyye hakkında geniş bilgi için bk. Avni İlhan, "Bâtıniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/190-194.

¹⁴ Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. İbrâhim ez-Zîbek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 16/150.

¹⁵ Cemâlüddîn Yûsuf İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 4/111; Richard Gottheil, "A Distinguished Family of Fatimide Cadis (al-Nu'mân) in the Tenth Century", *Journal of the American Oriental Society* 27 (1906), 227 (dn. 3).

kihler kadar kalabalık olmasa da Hanefî fakihlerin de yaşadığını kaynaklar aktarmaktadır.¹⁶ Ancak Nu'mân'ın kendi eserlerinde veya muasır kaynaklarda Hanefî olduğuna dair hiçbir emare bulunmamaktadır. Onun verdiği bu bilgi kuvvetle muhtemel Nu'mân'ın Ebû Hanîfe künyesini taşımasından ve az da olsa Kayrevan'da Hanefî fakihî bulunmasından mütevellittir. Kanaatimizce Nu'mân Kayrevan'da bulunan birçok âlimin ve babasının da mensup olduğu Mâlikî mezhebine mensuptu. Ancak kısa süre sonra Ubeydullâh el-Mehdî döneminde Fâtîmîler bölgeyi ele geçirince çok geçmeden İsmâiliyye mezhebine intisap etmiştir.

Nu'mân kendi yazmış olduğu *el-Mecâlis ve'l-müsâyerât* adlı eserde Fâtîmî halifesi Mehdi'nin ölümünden yaklaşık olarak 9 yıl önce devlet hizmetine girdiğini açıklamaktadır.¹⁷ Buna göre Nu'mân, 322 (934) öldüğünü bildiğimiz Mehdi'nin hizmetine 312-313/924/925 yıllarında girmiş olmalıdır. Nu'mân'ın 290 yıllarının başında doğmuş olduğunu varsayarsak Fâtîmî devleti hizmetine intisap ettiğinde yirmili yaşlarında olması mümkün görünmektedir. Hizmete alınmasıyla birlikte başşehir Mehdiye'de saray kütüphanesinde kitap toplamak, kopyalamak vb. görevlerin yanı sıra sâhibü'l-haber (Mehdiye'de yaşanan olayları halifeye günlük olarak aktarma) görevini de deruhte eden Nu'mân, bu görevlerini Kâim-Biemrillâh (322-334/934-946) döneminde de sürdürmüştür.¹⁸ Nu'mân, üçüncü Hâlife Mansûr-Billâh (334-341/946-953) döneminde önce Trablus'a kadı olarak atanmış,¹⁹ ardından 340 (951) tarihinde Mansûriye'ye çağrılarak kâdilkudât ve dâidduâtlık makamına getirilmiştir.²⁰ Fâtîmîler'de devletin kurulmasından sonra ilk defa bu makâmı işgal eden kimse olarak dikkat çeken Nu'mân'a Halife Mansûr bizzat sarayının hemen yanı başında

¹⁶ Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim fî marifeti'l-ekâlîm* (Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1991), 225; Ekinci, *Kâdî Nu'mân*, 33.

¹⁷ Nu'mân, 9 yıl, birkaç ay ve birkaç gün şeklinde ifade etmektedir. bk. Kâdî Nu'mân b. Muhammed, *el-Mecâlis ve'l-müsâyerât*, thk. Habîb el-Fakî ve dğr. (Beyrut: Dârü'l-Muntazar, 1996), 79.

¹⁸ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 79-81. Ayrıntılı bilgi için bk. Ekinci, *Kâdî Nu'mân*, 41-52.

¹⁹ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 51 'Îmâdüddîn Dâ'î İdrîs, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtîmiyyîn bi'l-Mağrib el-kısmü'l-hâs min kitâbi 'uyûni'l-ahbâr*, thk. Muhammed el-Yalâvî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1985), 490.

²⁰ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 51, 57, 348; Dâ'î İdrîs, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtîmiyyîn*, 490.

oturması için yer tahsis etmiştir.²¹ Nu'mân, Mansûr döneminde halifenin çeşitli övgü ve lütfuna mazhar olmuş, onun sırdaşı ve yakın adamı olmuştur.²²

Nu'mân, Mansûr döneminde elde ettiği bu konumu dördüncü Fâtımî Halifesi Mu'izz-Lidinillâh (341-365/953-975) döneminde de sürdürmüştür. Başşehir Mansûriye'de bizzat birçok dava ile ilgilenmesinin yanında mescitlerde İsmâîlî doktrinini halka anlatmakla meşgul olmuştur. Mansûriye'de her Cuma günü ikindi namazına kadar kalabalıklara İsmâîlî akide ve fıkıh dersleri veren Nu'mân,²³ mezhebin bölgede taraftar kazanmasına etki etmiştir. Nu'mân aynı zamanda dâidduâtlık makamı gereği İsmâîlî mezhebini başta Mağrib bölgesi olmak üzere birçok doğu bölgesinde yaymaya çalışan dâilerin eğitilmesi, yetiştirilmesi, örgütlenmesi, sevk ve idare edilmesiyle de meşgul olmuştur.²⁴ Halife Mu'izz'in talimatıyla mesaisini İsmâîlî doktrinini sistemleştirmek ve yerleşik hale getirmek için harcayan Nu'mân, bu süre zarfında mezhebin ana kaynaklarını teşkil eden birçok akide ve fıkıh eseri yazma fırsatı bulmuştur.

358 (969) yılında Mısır Fâtımîler tarafından ele geçirilmesinin ardından Halife Mu'izz 362 (973) yılında başşehri yeni kurmuş olduğu Kahire'ye taşınca en yakın adamlarından olan Nu'mân'ı da beraberinde götürmüştür.²⁵ Nu'mân Kahire'ye gelmesinin ardından burada aralarında Sünnîler'in de bulunduğu kadıların verdiği kararların denetimi ile ilgilenmiştir.²⁶ Sünnî kadılardan bir tanesi olan Şâfiî mezhebine mensup Mısır kadısı Ebû Tâhir Muhammed b. Ahmed ez-Züheli (öl. 367/977)²⁷ bölge Fâtımîler tarafından ele geçirilince görevinde bırakılmıştı.²⁸ Mu'izz onun görevini Nu'mân'a devretmemesine

²¹ Dâ'î İdris, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtımiyyîn*, 491.

²² Kâdi Nu'mân, *el-Mecâlis*, 51-52.

²³ Kâdi Nu'mân, *el-Mecâlis*, 386-388, 435, 487, 546; Heinz Halm, *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, çev. Michael Bonner (Leiden: Brill, 1996), 28-29, 372; Husain K.B Qutbuddin, "Fâtimid Legal Exegesis of the Qur'an: The Interpretive Strategies Used by al-Qâdi al-Numân (d. 363/974) in His 'Da'im al-Islâm'", *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010), 112.

²⁴ Geniş bilgi için bk. Kâdi Nu'mân, *el-Mecâlis*, 91, 198-199, 370-374, 405-408, 419-420, 451-452, 464-465, 497-500.

²⁵ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/416.

²⁶ Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, *Kitâbü'l-vülât ve kitâbü'l-kudât*, nşr. Rhuvon Guest (Leiden: y.y., 1912), 586.

²⁷ Ahmed b. 'Alî el-Makrizî, *Kitâbü'l-mukaffâ' el-kebîr*, thk. Muhammed el-Ya'lâvî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1991), 3/189-199.

²⁸ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/416.

rağmen Ebû Tâhir aldığı her kararı Nu'mân'a danışmaya özen göstermiştir. Dolayısıyla Ebû Tâhir başta olmak üzere bölge kadıları Mu'izz'in saltanatı boyunca Nu'mân'ın genel denetimi altında görevlerine devam etmişlerdir.²⁹

Mısır'a gelmesinin ardından yaklaşık bir yıl daha yaşayan Kâdi Nu'mân, 363 (974) yılında Kahire'de hayatını kaybetmiştir. Vefatı başta Mu'izz olmak üzere Fâtımiler'i derinden üzen Nu'mân'ın cenaze namazını halife kaldırmış, daha sonra Kahire'ye defnedilmiştir.³⁰ İbn Hallikân'ın Fâtımiler'in muasırı Mısırlı tarihçi İbn Zûlâk'ın *Ahbâru kudâti Mısr* adlı eserinden nakline göre Nu'mân, büyük yeteneklere sahip, Kur'an'ı derinlemesine bilen, hukuk sisteminde kabiliyetli, fıkıh kitaplarında yer alan tartışmalı konularda bilgili, Arap filolojisi, şiir, Eyyâmü'l-Arab gibi alanlarda dâhi, Ehl-i beyt hakkında kafiye ve secilerdeki insicamıyla dikkat çeken binlerce sayfa eser kaleme almış bir kimseydi.³¹ Tarihçi Müsebbihî (öl. 420/1029) ve Zehebî (öl. 748/1348) ise onun başta fıkıh olmak üzere birçok ilimde derin bilgi sahibi olduğunu aktarmaktadırlar.³²

Halife Mehdi döneminde mezhep değiştirip Fâtımiler'e intisap eden ve halifelere son derece bağlı olan Nu'mân, getirildiği kâdilkudât ve dâidduâtlık makamları sayesinde devlet içerisinde büyük bir otorite elde etmiştir. Aynı zamanda İsmâilî doktrinin kurucularından olan Nu'mân, Fâtımiler'in hukuk sisteminin oluşmasında büyük rol oynamış ve te'vil konusunda elde ettiği şöhret ile öne çıkmıştır. Nu'mân, devletin en meşhur fakihî olmakla birlikte aynı zamanda resmî tarihçilik de yapmıştır. Başşehir Mansûriye'de tebaaya yönelik açık oturumlarda verdiği İsmâilî dersler vasıtasıyla mezhebin geniş kitleler arasında yayılmasına etki etmiştir. Nu'mân, çağdaş İsmâilî müellifler tarafından da İsmâilî doktrini sistematik hale getiren ve İsmâilîliğe müstakil bir fıkıh külliyyatı kazandıran kimse olarak görülmüştür.³³ Devlet statüsüne kavuşmadan önce gelişen şartlar çerçevesinde devrimci hareket vasfıyla ön plana çıkan Fâtımî-İsmâilî davet, Sünnîliğin

²⁹ İbn Hacer, *Refu'l-İsr*, 445; Fyze, "Qadi an-Nu'man", 11.

³⁰ Zehebî, Makrîzi ve İbn Hacer, Nu'mân'ın Recep 363'te (Mart-Nisan 974) vefat ettiğini aktarırlarken; İbn Hallikân ve Dâî İdrîs Cemâziyelâhir ayının sonunda (Mart 974) vefat ettiğini zikretmektedirler. Krş. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/416; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 16/151; Ahmed b. 'Alî el-Makrîzi, *İtti'âzu'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyine'l-hulefâ'*, thk. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl (Kahire: Meclisu'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye, 1996), 1/149; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 8/286; Dâî İdrîs, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtımiyyîn*, 735.

³¹ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/416.

³² İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/415; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 16/150.

³³ Daftary, *The Ismâ'ilîs*, 169.

hâmisi olan Abbâsîler'e alternatif Şii eğilimli yeni bir devlet yapısına dönüşünce halifelerin onayıyla Nu'mân tarafından doktrinel sistem devletin ihtiyaçları merkeze alınarak yeniden gözden geçirilip büyük ölçüde değiştirilmiştir.³⁴ Revizyonist yönüyle de ön plana çıkan Nu'mân, başta Zehebî ve İbnü'l-İmâd gibi bazı Sünnî tarihçileri tarafından mürted ve zındık olarak nitelendirilmiştir.³⁵ Müelliflerin onu bu şekilde vasıflandırmaları Sünniliği terk edip, sapık bir fırka olarak gördükleri İsmâiliyye/Bâtıniyye'ye intisap etmesi ve mezhebe büyük katkıları olması dolayısıyladır.

Nu'mân'ın çocukları da son derece iyi yetişmiş ve İsmâililiğe hizmet etmişlerdir. Ebü'l-Hasen Ali b. Nu'mân (ö. 374/984)³⁶ babasının 363 (974) tarihinde ölümünün ardından Halife Mu'izz tarafından kâdilkudât olarak atanmıştır.³⁷ Bu tarihten itibaren Mısır kadısı Ebû Tâhir ez-Zühelî ile birlikte yargı işleriyle ilgilenmişlerdir.³⁸ Alî b. Nu'mân, Kahire'de bulunan ve daha sonra Ezher Camii olarak isimlendirilen yerde babası Nu'mân'ın Ehl-i beyt'in fikhına dair telif etmiş olduğu geniş çaplı *Kitâbü'l-İktisâr* adlı eserin özetini büyük bir topluluk önünde okutmakta ve yazdırmaktaydı.³⁹

Nu'mân'ın kadılık işleriyle ilgilenen diğer oğlu Ebû Abdullâh Muhammed b. Nu'mân'dır (ö. 389/999).⁴⁰ Muhammed, abisinin vefatını müteakip Halife Aziz-Billâh (365-386/975-996) tarafından kâdilkudât olarak atandı. Makrîzî'nin aktardığına göre babası Nu'mân'ın İfrikiyye'de mutat olarak yaptığı üzere o da Mısır'da Ehl-i beyt'e dair bazı ilimleri sarayda okutmaktaydı.⁴¹

³⁴ Şükrü Özen, "Nu'mân b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/237.

³⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 16/150; Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnaûd (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1989), 3/47.

³⁶ Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Kindî, *Kitâbü'l-vülât*, 589-591.

³⁷ Muhammed b. Selâme el-Kudâî, *Târîhu'l-Kudâî: Kitâbü uyûni'l-ma'ârif ve fûnûni ahbâri'l-halâ'if*, thk. Cemîl Abdullâh Muhammed el-Mısri (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1995), 568; 'Ali İbn Zâfir, *Ahbâru'd-düveli'l-munkatî'a*, nşr. André Ferré (Kahire: Institut Français d'archéologie orientale, 1972), 28-29.

³⁸ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/417.

³⁹ Makrîzî, *İtti'âzu'l-hunefâ'*, 1/217.

⁴⁰ Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Kindî, *Kitâbü'l-vülât*, 592-595.

⁴¹ Ahmed b. 'Ali el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitati ve'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zeynuhum-Mediha eş-Şerkâvî (Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1998), 2/121.

Nu'mân'ın torunları da Mısır'da kadılık işlerine bakmışlardır. Ali b. Nu'mân'ın oğlu Ebû Abdullâh Hüseyin b. Ali,⁴² Muhammed b. Nu'mân'ın oğlu Ebû'l-Kâsım Abdülazîz b. Muhammed,⁴³ onun oğlu Ebû Muhammed Kâsım b. Abdülazîz⁴⁴ sonraki Fâtımî halifeler döneminde Mısır'da yargı işlerinde görevlendirilmişlerdir.⁴⁵

2. Eserleri

Son derece üretken bir yazar olan Nu'mân b. Muhammed özellikle Halife Mansûr tarafından kâdilkudâtlık görevine getirilmesinin ardından birçok alanda eser telif etmeye başlamıştır. Nitekim Nu'mân, Halife Mansûr ve oğlu Mu'izz dönemlerinde halifelerin sürekli kendisini eser telif etmeye teşvik ettiklerini aktarmaktadır.⁴⁶ Halifelerin bu yaklaşımı ve Nu'mân'ın bu hususta göstermiş olduğu azim ve çaba daha ilk dönemlerde Fâtimîler'e ait kapsamlı bir İsmâilî külliyyatı ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Kendisine altmış civarında eser nispet edilmiş olup bunların önemli bir bölümü günümüze kadar ulaşabilmiştir.⁴⁷ Araştırmacı Fyze, ona nispet edilmiş eserlerin tümünün ona ait olmadığını belirterek gerçekte kırk dört eseri bulunduğunu ve bunlardan yirmi ikisinin kaybolduğunu, on sekizinin tamamen, dördünün ise kısmen Batı Hindistan'da yaşayan İsmâilîler tarafından korunduğunu zikretmektedir.⁴⁸

Yazmış olduğu pek çok eser İsmâilî doktrin ve tarihi açısından en önemli başvuru kaynakları arasında yer almış olup günümüzde dahi Müsta'li-Tayyibi gibi İsmâilîler üzerinde etkisini hissettirmeye devam etmektedir.⁴⁹ Bu eserler İsmâilî tarihi açısından akide, fıkıh ve tarih üzerinde yoğunlaşmakta olup çeşitli karakteristik özellikler arz etmektedir. İsmâilî akideye dair yazdığı eserlerde davetin bâtinî tarafından ziyade zâhirî tarafını öne çıkarmaya gayret etmiştir.⁵⁰ Fıkıh

⁴² Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Kindî, *Kitâbü'l-vülât*, 596-599.

⁴³ Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Kindî, *Kitâbü'l-vülât*, 599-603.

⁴⁴ Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Kindî, *Kitâbü'l-vülât*, 613.

⁴⁵ Gottheil, "A Distinguished Family of Fatimide", 238; İkinci, *Kâdi Nu'mân*, 75-85.

⁴⁶ Kâdi Nu'mân, *el-Mecâlis*, 131, 401, 545.

⁴⁷ Ârif Tâmir, *el-Kâim ve'l-Mansûr el-Fâtimiyyân emâme sevrati'l-havâric* (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1982), 67.

⁴⁸ Asaf A. A. Fyze, "Isma'ili Law and Its Founder", *Islamic Culture* 9 (1935), 111-112.

⁴⁹ Qutbuddin, "Fâtimid Legal Exegesis", 112.

⁵⁰ Sumaiya A. Hamdani, *Between Revolution and State The Path to Fatimid Statehood* (London: I.B. Tauris, 2006), 33-53.

hakkında yazdığı eserlerde ise İsmâîlî fıkıhın tutarlı olduğunu göstermesi anlamında Sünnî imamlar Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî'ye yönelik çeşitli reddiyeler kaleme almıştır.⁵¹ Tarih alanında yazmış olduğu eserlerde de Fâtımîler'in kuruluşu, gelişimi, yayılması ve propagandası hakkında dönemin muasırı olarak çeşitli önemli bilgiler aktarmıştır.

2.1. Fıkha Dair Yazmış Olduğu Eserler

Kâdî Nu'mân özellikle fıkha dair pek çok eser kaleme almıştır. İbadet, hukuk ve muamelata dair birçok hususu İsmâîlî mezhebi argümanları çerçevesinde ele alarak değerlendirmiştir.

Kitâbü'l-izâh: Halife Mehdi döneminde yazmaya başladığı eser fıkha dair telif etmiş olduğu en kapsamlı eserlerden birisidir. Bir çok sahih senedlerle rivayet edilen fikhî konuların iki yüz yirmi cüze ayrıldığı zikredilse de eserden sadece namaz bölümünün bir kısmı günümüze kadar ulaşabilmiştir.⁵² Nu'mân, kapsamlı eseri *Kitâbü'l-izâh* için beş adet muhtasar eser kaleme almıştır. Bunlar; *Muhtasaru'l-izâh*, *Kitâbü'l-ihbâr fi'l-fikh*,⁵³ *el-Urcûzetü/el-Kasîdetü'l-müntehabe*, *Kitâbü'l-iktisâr*⁵⁴ şeklindedir.⁵⁵

İhtilâfu usûli'l-mezâhib: Nu'mân'ın bu eseri sünnî fıkıh mezheplerinin icmâ, nazar, kıyas, istihsan, ictihad ve re'y konularındaki yaklaşımlarını ve Zâhirîler'in istidlâl yöntemini ele alıp eleştirdiği usul kitabıdır.⁵⁶ Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd'un (öl. 270/884) oğlu Muhammed'den (öl. 297/910) pek çok iktibasta bulunan eser ilk dönem Zâhirî düşüncesi açısından önem arz etmektedir. Eserde Nu'mân'ın Mansûriye kadılığına getirildiğinde bizzat kaleme aldığı bir ahidnâme sûreti de yer almakta olup türünün günümüze ulaşan en eski örneklerindedir.⁵⁷

⁵¹ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/416; Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 16/150-151.

⁵² Fyze, "Qadi an-Nu'man", 19.

⁵³ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/416.

⁵⁴ Kâdî Nu'mân b. Muhammed, *Kitâbü'l-iktisâr*, thk. Muhammed Vâhid Mirzâ (Dimaşk: el-Ma'hedü'l-Frensi li'd-dirâseti'l-Arabiyye, 1957), 9-125. Ayrıca bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/416.

⁵⁵ Dâ'î İdrîs, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtmiyyîn*, 565; Fyze, "Qadi an-Nu'man", 19.

⁵⁶ Kâdî Nu'mân b. Muhammed, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, thk. Mustafâ Gâlib (Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1983), 27-228. İbn Hallikân bu eseri *İhtilâfu'l-fukahâ* ismiyle vermektedir. bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/416. Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Adnan Koşum, "Erken Dönem İsmailî Fakihî Kâdî Nu'mân Ebû Hanîfe'nin İhtilâfu Usûli'l-Mezâhib Adlı Eseri ve Fıkıh Usûlü Tarihindeki Yeri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (2023), 3-16.

⁵⁷ Kâdî Nu'mân, *İhtilâf*, 46-51.

Kitâbü de'â'imi'l-İslâm: Nu'mân'ın fıkıh kitapları arasında en kapsamlısı olan bu eser onun aynı zamanda çabalarının doruk noktasını teşkil eder. Eser, İsmâilî pozitif hukuk ilkelerinin açık derli-toplu ve iyi organize edilmiş bir dogmatik açıklamasını temsil etmektedir. Halife Mu'izz'in titizlikle okuduğu eser Fâtımî Devletinin resmî kanun derlemesi olarak kabul görmüştür.⁵⁸ Bu eser aynı zamanda İsmâilî doktrinini paradigmasını ortaya koyan bir kanun ve fıkıh sistemi olarak onaylanmıştır. Fâtımî-İsmâilî hukuku incelemek adına ana kaynak olarak kabul edilen *De'âimü'l-İslâm*, bugün özellikle Hindistan'da bulunan Tayyibi İsmâilîler'in ana hukuk metni olmaya devam etmektedir. İki cilt olarak basılan eserin ilk cildinde velâyet, temizlik, namaz, zekât, oruç, hac ve cihad⁵⁹ konuları, ikinci cildinde ise satışlar, yeminler, yiyecekler, evlilik, boşanma, hırsızlıklar, şahitlikler vb. çeşitli muamelat konuları ele alınmıştır.⁶⁰ Nu'mân, bu eserinde tüm bölümleri son derece sistematik bir şekilde ele almıştır. Her bölümü kısımlara ayırarak ilgili hukukî hükümleri Kur'an'dan alıntılar ve Hz. Peygamber, Ali b. Ebî Tâlib ve İsmâilîler'in sonraki beş imamından nakledilen hadislerle zenginleştirmiştir. Nu'mân'ın bu eserinde İsmâilî doktrin ile Mâlikî fıkıh mezhebinin savunduğu öğretiler arasında bağıntı kurma çabaları göze çarpmaktadır. Muhtemelen bu adımla bölgede İsmâilîler'in azınlıkta olduğu kabul edilip Sünnî İslâm'ın hukuksal yorumlarıyla uzlaşma çabası içerisine girilmiştir.⁶¹

Kitâbü'l-ihisâr li-sahîhi'l-âsâr 'ani'l-eimmeti'l-athâr. Müellifin en güvenilir eserlerinden birisi olan bu kitapta ilmin kıymeti hakkında detaylı bilgiler verilmesinin ardından fıkıh konularından bahsedilmiştir.⁶²

⁵⁸ Wilferd Madelung, "The Sources of Ismaili Law", *Journal of Near Eastern Studies* 35/1 (1976), 32.

⁵⁹ Eserde yer alan Cihad bölümü hakkında ayrıntılı bir çalışma için bk. Wadad al-Qadi, "An Early Fatimid Political Document", *Studia Islamica* 48 (1978), 71-108.

⁶⁰ Kâdi Nu'mân b. Muhammed, *De'âimü'l-İslâm ve zikrû'l-helâl ve'l-harâm ve'l-kadâyâ ve'l-ahkâm an ehli beyti Resûlillâh aleyhi ve aleyhim efdalü's-salât*, thk. Âsaf b. Ali Asğar Feyzî (Kâhire: Dârü'l-Mearif, 1963). *De'âimde* yer alan fikhî konuların çerçevesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Michael Brett, *The Fatimid Empire* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017), 66-67. Ayrıca bk. İkinci, *Kâdi Nu'mân*, 97-162.

⁶¹ Daftary, *The Ismâ'îlîs*, 169-170.

⁶² Fyzee, "Qadi an-Nu'man", 25-26.

Kitâbü menâhici'l-ferâiz: Nu'mân'ın miras hükümlerine dair yazmış olduğu eserdir.⁶³ *Kitâbü'l-ittifâk ve'l-iftirâk fîmâ ihtelefe fîhi'l-fukahâu ve vâfere ehle'l-beyt*: Müellifin Ehl-i beyt imamlarının helâl-haram gibi bazı meseleler ve hükümler hakkındaki sözlerini açıkladığı bir eserdir.⁶⁴ Nu'mân bu eserine daha sonra *el-Muktasar* adlı bir muhtasar yazmıştır.⁶⁵ *Kitâbü'l-yenbû'* da onun İsmâilî fikhına dair yazmış olduğu bir eserdir.⁶⁶ Diğer eseri *Kitâbü'd-dînâr* Ehl-i beyt imamlarından bazılarının sözlerinin derlendiği bir eserdir.⁶⁷ *Ecvibetü Kâdi Nu'mân*, *Kitâbü yevm ve leyle*, *Kitâbü't-tahâre ve's-salât*, *Risâletü'l-urcûze ve'l-müntehabe*, *Kitâbü keyfiyyeti's-salât 'ala'n-Nebiyi, et-Takrî' ve't-ta'nîf*, *Takvîmü'l-ahkâm* gibi eserler de onun fikh külliyyatını oluşturmaktadır.⁶⁸

2.2. Akaid Hakkında Ele Aldığı Eserler

Nu'mân, tevhid, nübüvvet, imâmet, velâyet vb. konuları ihtiva eden akaid eserler de yazmayı ihmâl etmemiştir. Daha önce adı geçen ve fikha dair yazdığını söylediğimiz *Kitâbü de'â'imi'l-İslâm* adlı eserde akaide dair de pek çok konuyu ele almıştır. Bu eserin başında yer alan velâyet kısmı mezhebin akaide dair görüşlerini yansıtan en eski metin olması yönüyle mühimdir. Coğrafyacı Makdisî, bu eserin akaid konularının çoğunlukla Mu'tezile ile aynı çizgide olduğunu aktarmaktadır.⁶⁹ Vedâd el-Kâdi gibi bazı araştırmacılar ise eserin net bir şekilde Sünnî-Mâlikî paradigma ile aynı çizgide yer aldığını ifade etmektedirler.⁷⁰

el-Urcûzetü/Kasidetü'l-muhtâre: İkinci Fâtımî Halifesi Kâim-Biemrillâh döneminde telif edilen eserde imâmetin Hz. Ali'den başlayarak Ehl-i beyt imamlarının hakkı olduğu ayrıca Halife Mehdî ve Kâim'in imâmetlerinin meşruluğu ispata çalışılmıştır. Bununla birlikte imâmet meselesinde çeşitli görüşler belirten Sünnilik, Mu'tezile,

⁶³ Kâdi Nu'mân b. Muhammed, *Şerhu'l-ahbâr fî fezâ'ili'l-e'immeti'l-athâr*, thk. Muhammed el-Hüseynî el-Celâli (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1407), 1/62.

⁶⁴ Dâ'î İdris, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtmiyyîn*, 560; Semmâh İydir, *el-İtticâhü't-târîhi fî kitâbâti'l-Kâdi Nu'mân* (Cezayir: Yükseköğretim ve İlmî Araştırmalar Bakanlığı, Yüksek Lisans Tezi, 2021-2022), 12.

⁶⁵ Dâ'î İdris, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtmiyyîn*, 560.

⁶⁶ Fyzee, "Qadi an-Nu'man", 19.

⁶⁷ Kâdi Nu'mân, *el-Mecâlis*, 359.

⁶⁸ Dâ'î İdris, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtmiyyîn*, 565. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, 8/286.

⁶⁹ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 238.

⁷⁰ Özen, "Nu'mân", 33/238.

Hâricilik ve Şîa'dan bazı fırkalara reddiyeler yapılmıştır. İmâmet meselesinde en eski Fâtımî kaynaklarından bir tanesi olmasının yanında farklı mezheplerin imâmet yaklaşımlarını aktarması yönüyle de önemli bir kaynak olan eser, toplamda 2375 beyit olarak Arap edebiyat tarihinde en uzun urcûzelerden birisi olarak kabul edilmektedir.⁷¹

Kitâbü'l-himme fi âdâbi etbâ'i'l-e'imme: İmamlara bağlılık ve tabi olma hakkında yazılan eser İsmâilî akidenin imâmet anlayışını ortaya koyan önemli bir eserdir.⁷² *Kitâbü't-ta'akküb ve'l-intikâd*, *Kitâbü'd-du'a*, *Kitâbü'l-hulâ ve's-siyâb*, *Kitâbü't-Tevhîd ve'l-İmâme*, *Kitâbü's-şurûd*, *İsbâtü'l-hakâik fi ma'rifeti'l-hâlik*, *el-Kitâbü fi'l-İmâme*, *Kitâbü me'âlimi'l-Mehdi*, *Hudûdu'l-ma'rife*, *Menâmâtü'l-e'imme* müellifin akideye dair yazdığı diğer eserlerdir.⁷³

2.3. Münazara/Cedel İlmine Dair Yazdığı Eserler

Nu'mân, münazaraya dair de pek çok eser kaleme almıştır. *Risâletü'l-Mısriyye fi'r-reddi 'ala's-Şâfi'i* adlı eseri İmam Şâfiî'nin, *er-Reddü 'alâ Ahmed b. Süreyc el-Bağdâdi* de Şâfiî mezhebinin önde gelenlerinden Ahmed b. Süreyc'in, *Risâletü zâti'l-beyân fi'r-red 'alâ İbn Kuteybe* adlı eser ise İbn Kuteybe ed-Dineveri'nin, *Dâmiğu'l-müciz fi'r-reddi 'ala'l-'Utakî el-'Utakî*'nin fıkıh konularındaki görüşlerini eleştirmek için kaleme alınmışlardır.⁷⁴

2.4. Te'vil Hakkında Telif Ettiği Eserler

Görünen anlamın dışında farklı bir anlam vermeyi ifade eden te'vil,⁷⁵ İsmâilîlik'te son derece önem arzettiği için Nu'mân bu alanda da eser telif etmiştir. Onun eserlerinde davetin bâtını olmaktan çok zâhirî tarafının ele alındığı, te'vil konusunda diğer bâtinî mezhep mensuplarının yazdıklarına göre daha mutedil bir yol izlendiği, te'vili Kur'an ve Sünnet'in esaslarına bağlı kalarak yapmaya çalıştığı görülmektedir.

⁷¹ Kâdi Nu'mân b. Muhammed, *Urcûzetü'l-muhtâra*, thk. İsmâil Kurbân Poonawala (Montreal: Mahedü'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1970); Dâ'î İdrîs, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtmiyyîn*, 565.

⁷² Kâdi Nu'mân b. Muhammed, *Kitâbü'l-himme fi âdâbi etbâ'i'l-e'imme*, nşr. Muhammed Kâmil Hüseyin (Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1948).

⁷³ Dâ'î İdrîs, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtmiyyîn*, 567-568.

⁷⁴ Dâ'î İdrîs, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtmiyyîn*, 565.

⁷⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Te'vil", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/27-28.

Te'vilü'd-de'âim: Müellif eseri meşhur fıkıh eseri *De'â'imü'l-İslâm*'da yer alan çeşitli ibadet ve muamelat konularını bâtını perspektiften yorumlayarak ele almıştır. Bu anlamda eser zâhiri ön planda tutan *De'â'imü'l-İslâm*'ın mukabili konumundadır. Eser, her biri on dersten olacak şekilde toplamda on iki cüzden meydana gelmektedir.⁷⁶

Esâsü't-te'vil: Nu'mân bu eserinde İsmâili te'vil anlayışını peygamber kıssaları ve Hz. Ali'nin hayatı üzerinde uygulamıştır. Müellif eseri *Te'vilü'd-de'âim*'den önce kaleme almıştır. Dâî İdris, eserin 17 cüzün⁷⁷ mevcut olduğunu aktarmaktadır.⁷⁸ *Nehcü's-sebîl ilâ ma'rifeti ilmi't-te'vil* adlı eser de müellifin bu alanda iki cüz şeklinde yazmış olduğu diğer bir eserdir. *Müâzeretü't-tevil li-ta'biri'r-rüyâ* adlı eseri ise rüya tabirlerine dair yazmıştır.⁷⁹ İbn Hacer el-Askalânî, Nu'mân'ın ayrıca *Te'vilü'l-Kur'ân* adlı içerisinde pek çok tahrifin bulunduğu bir eser yazdığını nakletmektedir.⁸⁰

2.5. Siyer ve Tarih Hakkında Telif Ettiği Eserler

Kitâbü şerhi'l-ahbâr: Halife Mu'izz'in incelemesi ve onayıyla ele alınan kitap müellifin son eserlerindedir. Eser, Hz. Ali başta olmak üzere daha çok Ehl-i beyt imamlarının biyografilerini konu edinmektedir. Yaklaşık 1460 hadis içeren eser on altı bölüm olarak tasnif edilmiştir. Eserin son bölümleri Mağrib'de İsmâili davetin başlangıcı ve Halife Mehdi'nin zuhûruna teksif edilmiştir.⁸¹

Menâkibü Benî Hâşim ve Mesâlibü Benî Ümeyye: Halife Mu'izz'in emriyle yazılan eser Hâşimoğullarının menkıbelerini ve Ümeyyeoğullarının kusurlarını konu edinmektedir. Nu'mân bu eseri yazmak için ciddi bir kaynak topladığını, Mu'izz'in eseri kısımlara ayırdığını ve tamamlandığında halifenin çok hoşuna gittiğini aktarmaktadır.⁸²

⁷⁶ Kâdî Nu'mân b. Muhammed, *Tevilü'd-de'âim*, nşr. Ârif Tâmir (Beyrut: Müessesetü'l-A'lâ, 1995).

⁷⁷ Araştırmacı Fyze, 16 cüz olarak ifade etmektedir. bk. Fyze, "Qadi an-Nu'man", 19.

⁷⁸ Eser hakkında bilgi için bk. Kâdî Nu'mân b. Muhammed, *Kitâbü esâsi't-te'vil*, thk. Ârif Tâmir (Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1960). Ayrıca bk. Dâî İdris, *Târihu'l-Hulefâi'l-Fâtmiyyîn*, 567.

⁷⁹ Dâî İdris, *Târihu'l-Hulefâi'l-Fâtmiyyîn*, 565.

⁸⁰ İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, 8/286.

⁸¹ Dâî İdris, *Târihu'l-Hulefâi'l-Fâtmiyyîn*, 566.

⁸² Kâdî Nu'mân b. Muhammed, *el-Menâkib ve'l-mesâlib*, nşr. Mâcid b. Ahmed el-Atıyye (Beyrut: Müessesetü'l-A'lâ, 2002). Ayrıca bk. Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 117-118. Ayrıca bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/416.

İftitâhü'd-da've ve ibtidâü'd-da've: Eser, Fâtımîler'in Mağrib'de kuruluşuna dair en eski kaynaktır. Halife Mu'izz döneminde 346 (957) yılında kaleme alınan eser Fâtımîler'in güçlenmeye başladığı dönemin sosyal ve siyasal ayrıntılarına ilişkin önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Bu anlamda Nu'mân'dan sonraki bölgeyi ele alan tarihçiler için başucu eseri konumundadır.⁸³

el-Mecâlis ve'l-müsâyerât: Fâtımîler'in ilk dört halifesinin hayatları hakkında bilgi aktarılan eserde aynı zamanda devletin Mağrib ve Mısır'daki organizasyonlarına dair birçok bilgi bulunmaktadır. Müellif ayrıca Halife Mu'izz'in icra ettiği oturumlarda gündeme gelen dinî ve siyasî meseleler hakkında önemli bilgiler aktarmaktadır. Eser bu açıdan bakıldığında Fâtımîler'in erken dönem tarihine önemli ölçüde ışık tutmaktadır.⁸⁴ Müellifin telif ettiği diğer eserlerden *el-Urcûzetü'l-mevsûme bi-zâti'l-minen* Halife Mu'izz'in biyografisine dair yazılmışken; *el-Urcûzetü'l-mevsûme bi-zâti'l-mihân* Hâricî isyancı Ebû Yezîd en-Nükkârî'nin biyografisine, *Sîretü Kutâme* ise Fâtımîler'in sâdik destekçilerine Kutâme kabilesine dair yazılmıştır.⁸⁵ Tüm bunların yanında *Risâle ilâ mürşid ed-dâî fi Mısır fi terbiyeti'l-müminîn*, *Mefâtihu'n-ni'me*, *er-Râha ve't-tesellî*, *Te'vilü's-şerî'a*, *el-Belâğu'l-ekber* vb. eserler de Nu'mân'a nispet edilmektedir.⁸⁶

Sonuç

Şii-İsmâîlî mezhebine mensup Fâtımîler Mağrib'de kurulmalarının ardından yayılcı politikalarına uygun olarak siyasî ve askerî açıdan önemli faaliyetler gerçekleştirmişlerdir. Hânedanlık bu yaklaşımın yanında mezhebin hızlı bir şekilde yayılması ve yeni taraftarlar kazanması hedefini de göz ardı etmeyerek İsmâîlî doktrini temellendirme gayreti içerisinde olmuştur. İlk Halife Mehdî ile birlikte İsmâîlî mezhebinin hem itikadî hem fikhî argümanlarını tespit ve ortaya koyma çalışmalarının başlatılması, Fâtımîler'in himâyesinde bulunan ilim adamlarının bu işle ilgilenmelerine sebebiyet vermiştir. Önceden Mâlikî mezhebi mensubu iken Mehdî döneminde İsmâîlî mezhebine intisap eden Ebû Hanîfe künyeli Nu'mân b. Muhammed bu ilim adamlarının başında gelmektedir. Mâlikî mezhebenden menkul geniş bir ilmî müktesebata sahip olan Nu'mân, yeni mezhebi İsmâîlîlik'te de kısa süre içerisinde iyi bir seviyeye gelmiştir. Halife Mansûr-Billâh döneminde kâdilkudât ve dâidduâtlık makamlarına

⁸³ Kâdî Nu'mân b. Muhammed, *Kitâbü İftitâhi'd-Da've*, nşr. Farhad Daftary (Tunus: eş-Şeriketü't-Tunisiyye li't-tevzî', 1986). Ayrıca bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/415-416.

⁸⁴ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 11-18.

⁸⁵ Dâ'î İdrîs, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtımiyyîn*, 568.

⁸⁶ Özen, "Nu'mân", 33/239.

getirilmesinin ardından Nu'mân, İsmâîli kaynaklarını oluşturmakla da görevlendirilmiştir. Halife Mu'izz döneminde yazı faaliyetlerini zirve noktasına ulaştıran Nu'mân, başta akaid, fıkıh, cedel ve siyer/tarih olmak üzere pek çok alanda eser telif ederek birçoğu sonraki döneme intikal edecek İsmâîli külliyatını oluşturmuştur. Nu'mân ayrıca Mağrib'de ve Mısır'da geniş kitlelere yönelik gerçekleştirmiş olduğu vaaz ve ders meclislerinde mezhebin yayılmasına etki edecek adımlar atmıştır. Bütün bu yönleriyle o, İsmâîli/Fâtımî tarihine yaptığı katkılarla eşsiz bir yere sahip olmuştur. Nu'mân'ın halifelere olan bağlılığı ve hânedalık açısından görmüş olduğu hizmet, aynı şekilde oğulları tarafından da titizlikle devam ettirilmiştir. Mısır döneminde Nu'mân'ın soyundan gelen birçok kimsenin başta yargı işleri olmak üzere devletin önemli kademelerinde istihdam edilmesi, Nu'mân ailesinin Fâtımî tarihinde ön plana çıkmasına sebebiyet vermiştir.

Nu'mân, halifelerin nezareti ve onayıyla İsmâîli doktrinini temellendirdiği eserlerinde imâmetin önemine sık sık vurgu yapmıştır. Bu yaklaşım, dönemin Sünnî hilâfet merkezi Bağdat karşısında İslâm'ın ve Müslümanların hâmilğine soyunma iddiasını temellendirme noktasında muhalif düşüncesinin en önemli savunularından birisi olarak görülmüştür. Başta Nu'mân olmak üzere bazı İsmâîli mensupları tarafından devletin tarih yazımında Müslümanların en büyük düşmanı olarak görülen Bizans İmparatorluğuna karşı Fâtımîler'in en güçlü ve tek otorite olarak takdim edilmesi, mezkûr iddiayı güçlendirmenin bir yansıması olarak görülmeye namzettir. Son derece üretken bir yazar olmasının yanında revizyonist kişiliğiyle de temayüz eden Nu'mân, Sünnî âlimlerin de dikkatini çekmiş, yazılan bazı biyografi eserlerinde kendisine değinilmiştir. Başta Sünnîler olmak üzere önde gelen bazı mezhep mensupları tarafından İslâm'ın muhalifleri olarak konumlandırılan İsmâîlîler'in en önde gelen adamlarından birisi olan Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed hakkında ağır ifadeler kullanılmış olması mezheplerin esasen birbirlerine bakışlarını göstermeleri bakımından dikkate değer olmuştur.

Kaynakça

- Bağdâdî, 'Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. Kahire: Mektebetü Ahd, 1964.
- Brett, Michael. *The Fatimid Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- Daftary, Farhad. *The Ismâ'îlîs Their History and Doctrines*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Dâ'î İdrîs, 'Îmâdüddîn. *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtımiyyîn bi'l-Mağrib el-Kısmü'l-Hâs min Kitâbi 'Uyûni'l-ahbâr*. thk. Muhammed el-Ya'lâvî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1985.

- Ekinci, Ahmet. *Kâdî Nu'mân ve İsmâîlî Fıkhnın Teşekkülü*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022.
- Fyzee, Asaf A. A. "İsmâ'îli Law and Its Founder". *Islamic Culture* 9 (1935).
- Fyzee, Asaf A. A. "Qadi an-Nu'man the Fatimid Jurist and Author". *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1 (1934), 1-32.
- Gottheil, Richard. "A Distinguished Family of Fatimide Cadis (al-Nu'mân) in the Tenth Century". *Journal of the American Oriental Society* 27 (1906), 217-296.
- Halm, Heinz. *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*. çev. Michael Bonner. Leiden: Brill, 1996.
- Hamdani, Sumaiya A. *Between Revolution and State The Path to Fatimid Statehood*. London: I.B. Tauris, 2006.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Lisânü'l-Mizân*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Mektebetü'l-Matbaatü'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. 'Ali. *Ref'u'l-İsr'an kudâti Mısr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'iz-Zamân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dârü Sâdır, 1977.
- İbn Tağrıberdî, Cemâlüddin Yûsuf. *en-Nücûmu'z-Zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbn Zâfir, 'Ali. *Ahbâru'd-Düveli'l-Munkatı'a*. nşr. André Ferrê. Kahire: Institut Français d'archéologie orientale, 1972.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-Zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnaüd. Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1989.
- İlhan, Avni. "Bâtıniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/190-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İydir, Semmâh. *el-İtticâhü't-Tarihî fî Kitâbati'l-Kâdî Nu'mân*. Cezayir: Yükseköğretim ve İlmî Araştırmalar Bakanlığı, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kâdî Nu'mân, İbn Muhammed. *De'âimü'l-İslâm ve zikrû'l-helâl ve'l-harâm ve'l-kadâyâ ve'l-ahkâm 'an ehli beyti Resülillâh 'aleyhi ve aleyhim efdalü's-salât*. thk. Âsaf b. Ali Aşgar Feyzî. Kâhire: Dârü'l-Mearif, 1963.
- Kâdî Nu'mân, İbn Muhammed. *el-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*. thk. Habîb el-Fakî ve dğr. Beyrut: Dârü'l-Muntazar, 1996.

- Kâdî Nu'mân, İbn Muhammed. *el-Menâkib ve'l-Mesâlib*. nşr. Mâcid b. Ahmed el-Atıyye. Beyrut: Müessesetü'l-A'lâ, 2002.
- Kâdî Nu'mân, İbn Muhammed. *İhtilâfu Usûli'l-Mezâhib*. thk. Mustafâ Gâlib. Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1983.
- Kâdî Nu'mân, İbn Muhammed. *Kitâbü Esâsi't-Te'vîl*. thk. Ârif Tâmir. Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1960.
- Kâdî Nu'mân, İbn Muhammed. *Kitâbü İftitâhi'd-Da've*. nşr. Farhad Daftary. Tunus: eş-Şeriketü't-Tunisiyye li't-tevzî', 1986.
- Kâdî Nu'mân, İbn Muhammed. *Kitâbü'l-Himme fi âdâbi etbâi'l-eimme*. nşr. Muhammed Kâmil Hüseyin. Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1948.
- Kâdî Nu'mân, İbn Muhammed. *Kitâbü'l-İktisâr*. thk. Muhammed Vâhid Mirzâ. Dimaşk: el-Ma'hedü'l-Frensi li'd-dirâseti'l-Arabiyye, 1957.
- Kâdî Nu'mân, İbn Muhammed. *Şerhu'l-Ahbâr fi fezâili'l-eimmeti'l-athâr*. thk. Muhammed el-Hüseyinî el-Celâli. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1407.
- Kâdî Nu'mân, İbn Muhammed. *Te'vîlü'd-De'âim*. nşr. Ârif Tâmir. Beyrut: Müessesetü'l-A'lâ, 1995.
- Kâdî Nu'mân, İbn Muhammed. *Urcûzetü'l-Muhtâra*. thk. İsmâil Kurbân Poonawala. Montreal: Mahedü'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1970.
- Kindî, Muhammed b. Yûsuf. *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât*. nşr. Rhuvon Guest. Leiden: y.y., 1912.
- Koşum, Adnan. "Erken Dönem İsmailî Fakihi Kâdî Nu'mân Ebû Hanife'nin İhtilâfu Usûli'l-Mezâhib Adlı Eseri ve Fıkıh Usûlü Tarihindeki Yeri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (2023), 3-16.
- Kudâî, Muhammed b. Selâme. *Târîhu'l-Kudâi: Kitâbü Uyûni'l-ma'ârif ve fününi ahbâri'l-halâif*. thk. Cemil Abdullâh Muhammed el-Misrî. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1995.
- Kummî, Şeyh Abbâs. *Fevâidü'r-Ravziyye fi ahvâli ulemâi mezhebi'l-Ca'feriyye*. thk. Nâsir Bâkirî Bîdhindî. Kum: Müessesetü Bûstân, 1385.
- Madelung, Wilferd. "The Sources of Ismaili Law". *Journal of Near Eastern Studies* 35/1 (1976), 29-40.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-Tekâsîm fi marifeti'l-ekâlîm*. nşr. Mektebetü Medbülâ. Kahire: Mektebetü Medbülâ, 1991.

- Makrîzî, Ahmed b. 'Alî. *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi-zikri'l-hitati ve'l-Âsâr*. thk. Muhammed Zeynuhum-Mediha eş-Şerkâvî. Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1998.
- Makrîzî, Ahmed b. 'Alî. *İtti'âzu'l-Hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtîmiyyîne'l-hulefâ'*. thk. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl. Kahire: Meclisu'l-a'lâ li's-suûni'l-İslâmiyye, 1996.
- Makrîzî, Ahmed b. 'Alî. *Kitâbü'l-Mukaffâ' el-Kebîr*. thk. Muhammed el-Ya'lâvî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1991.
- Massignon, Louis. "Esquisse d'une Bibliographie Qarmate". ed. T. W. Arnold - Reynold A Nicholsun. *Acabnâme, A Volume of Oriental Studies presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday*, 329-338.
- Öz, Mustafa. "Dâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/420-421. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özen, Şükrü. "Kādilkudât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/77-82. İstanbul: TDV Yayınları, 2001
- Özen, Şükrü. "Nu'mân b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/237-240. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Poonawala, Ismail K. "A Reconsideration of al-Qāḍī al-Nu'mân's 'Madhhab'". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 37/3 (1974), 572-579.
- Qadi, Wadad. "An Early Fatimid Political Document". *Studia Islamica* 48 (1978), 71-108.
- Qutbuddin, Husain K.B. "Fāṭimid Legal Exegesis of the Qur'an: The Interpretive Strategies Used by al-Qāḍī al-Nu'mân (d. 363/974) in His 'Da'ā'im al-Islām'". *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010).
- Tâmir, Ârif. *el-Kâim ve'l-Mansûr el-Fâtîmiyyân Emâme Sevrati'l-Havâric*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1982.
- Tüsterî, Kâdi Nûrullâh. *Mecâlisü'l-Mü'minîn*. nşr. Seyyid Ahmed. Tahran: Kitâbu Furûşî İslâmiyye, 1375.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Te'veil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*. thk. İbrâhîm ez-Zibek. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.

Extended Summary

As a result of their political and military activities for about two and a half centuries, the Fatimids, who belonged to the Shi'ite-Ismā'īlīte sect, conquered the regions of Maghrib, Sicily, Egypt, Syria and Hejaz and became a rival to Baghdad, the centre of the Sunnī caliphate. The Fātīmids, who reached the peak of their power in the 4th/10th century, also became the rulers of the Islamic world in this period. The Fātimid caliphs realised that being politically and militarily powerful would not be enough to have a say in the Islamic world, so they started to work on improving the doctrine of the sect. Therefore, from the first Caliph al-Mahdī period onwards, activities were carried out to establish, systematise and diversify the doctrine. In this sense, Abū Hanīfa Qādī Nu'mān b. Muhammad, who lived in the region of Ifrīqiyya where the Mālikīs were predominant, showed great merits on behalf of the Fātīmids.

Although Nu'mān, whose father was one of the leading scholars of the Mālikīs, was raised as a Mālikī, he converted to Ismā'īlism, the sect of his new hosts, after the Fatimids took control of Ifrīqiyya. Quickly recognised by the first Caliph al-Mahdī-Billāh for his diligence and productivity, Nu'mān was first assigned to the palace library and then authorised to report to the caliph (sāhib al-haber) the daily happenings in the capital city of al-Mahdīya. Nu'mān continued to perform these duties during the reign of the second Fātimid Caliph al-Qā'im-Biemrillāh, and due to his regular performance of his duties, he was first appointed as the qādī of Tripoli during the reign of the third Fātimid Caliph al-Mansūr-Billāh, and then as the qād al-quḍāt and dāidduāt just before the caliph's death. His rapid ascension in a short period of time can be explained by his loyalty to the caliphs and their trust in him.

Nu'mān, who was extremely loyal to the dynasty, gained a great reputation and authority in the state with his activities during the reign of the fourth Fātimid Caliph Mu'izz-Lidīnillāh. In addition to personally dealing with many cases in the capital city of Mansūriyya, he was busy explaining the Ismā'īlī doctrine to the people in the mosques. Nu'mān, who gave lectures on Ismā'īlī doctrine and jurisprudence to the crowds in Mansūriyya every Friday until the afternoon prayer, influenced the sect to gain followers in the region. Nu'mān was also engaged in the education, training, organisation, management and administration of the dā'īs who tried to spread the Ismā'īlī sect in many eastern regions, especially in the Maghrib.

In 358 (969), after Egypt was captured by the Fātīmids, Caliph Mu'izz moved the capital to Cairo in 362 (973) and took Nu'mān, one of his closest men, with him. After his arrival in Cairo, Nu'mān took

care of the supervision of the judgements rendered by the qādīs, including Sunnīs. One of the Sunnite qādī, the Egyptian qādī Abū Tāhir Muhammad b. Ahmad al-Zuhālī, had been dismissed when the region was captured by the Fātimids. Although Mu'izz did not transfer his position to Nu'mān, Abū Tāhir took care to consult Nu'mān on every decision he made. Therefore, the qadis of the region, especially Abū Tāhir, continued their duties under Nu'mān's general supervision throughout Mu'izz's reign.

Qādī Nu'mān lived for about one more year after his arrival in Egypt and died in Cairo in 363 (974). He was a person who knew the Qur'ān in depth, skilled in the legal system, knowledgeable about the controversial issues in the books of fiqh, a genius in fields such as Arabic philology, poetry and Ayyām al-Arab and wrote thousands of pages of works about Ahl al-Bayt that attracted attention with their rhyme and rhythm.

Nu'mān, one of the founders of the Ismā'īlī doctrine, played a major role in the formation of the legal system of the Fātimids and came to the fore with his fame in the field of tafsīl. In addition to being the most famous jurist of the state, Nu'mān was also an official historian. He influenced the spread of the sect among the masses through the Ismā'īlī lectures he gave in open sessions for the subjects in the capital city of Mansūriyya. Nu'mān is also regarded by contemporary Ismā'īlī authors as the one who systematised Ismā'īlī doctrine and gave Ismā'īlīism an independent corpus of jurisprudence. When the Fātimid-Ismā'īlī da'wah, which came to the forefront as a revolutionary movement within the framework of the conditions that developed before it attained state status, turned into a new state structure with a Shi'ite tangent alternative to the Abbāsids, who were the protector of Sunnism, the doctrinal system was revised and changed to a great extent by Nu'mān with the approval of the caliphs, centred on the needs of the state. Nu'mān, who came to the forefront with his revisionist aspect, was characterised as apostate and heretic by some Sunnī historians such as al-Zahebī and Ibn al-Imād. This characterisation of Nu'mān by the authors is due to his abandonment of Sunnism and his adherence to the Ismā'īliyya/Bātiniyya, which they regarded as a deviant sect, and his great contributions to the sect. Nu'mān's children.

Nu'mān, who spent his time on systematising and establishing the Ismā'īlī doctrine under the instruction of Caliph Mu'izz, had the opportunity to write many works of theology and jurisprudence, which constitute the main sources of the sect. Nu'mān, who also emphasised the interpretation of the Ismā'īlī sect due to its bātini aspect, wrote many works in this field as well. Nu'mān also produced important works on the history of the Fātimids and the biographies of the

Ismâ'îlî imams. The most important work of the author, who wrote many works in fiqh, especially *Kitâb al-Îzâh, Ihtilâf al-Usûli al-Mazâhib*, is *Kitâb al-De'â'im al-Islâm*. This work, which is the most comprehensive of Nu'mân's fiqh books, also constitutes the culmination of his efforts. The Caliph Mu'izz read it with great care and it was accepted as the official compilation of the laws of the Fâtimid State. It was also approved as a system of law and jurisprudence that set forth the paradigm of the Ismâ'îlî doctrine. *De'â'im al-Islâm*, which is the main source for the study of Fâtimid-Ismâ'îlî law, continues to be the main legal text of the Tayyibî Ismâ'îlis, especially in India. The first volume of the work, which was published in two volumes, deals with the issues of wilâyah and worship, and the second volume deals with the issues of transaction. In the field of theology, Nu'mân wrote many works such as *Kitâb al-Himme fî âdâb al-atbâ'i al-eimme and al-Qasîdat al-Muhtâra* in which he explained the importance of imâmah for the sect.

Nu'mân, who was also well trained in the sciences of debate and jedâl, wrote refutations to many people, especially Imâm Abû Hanîfa, Imâm Mâlik, and Imâm Shâfi'î, who were the leading scholars of the Sunnites. Since te'wîl, which means giving a different meaning other than the apparent meaning, is of utmost importance in Ismâ'îlism, Nu'mân also wrote works in this field. *Te'wîl al-De'â'im* and *Asâs al-Ta'wîl* are among his important works in this field. The most important work of the author, who produced important works in the field of history such as *Kitâb al-Sharh al-Ahbâr, Iftitâh al-Da'wâ and Ibtidâ al-Da'wâ*, is *al-Majâlis wa'l-Musâyerât*. In this work, which provides information about the lives of the first four caliphs of the Fâtimids, there is also a lot of information about the organisation of the state in Maghrib and Egypt. The author also provides important information about the religious and political issues raised in the sessions held by Caliph Mu'izz. From this point of view, the work sheds important light on the early history of the Fâtimids.

This study aims to reveal the importance of Nu'mân b. Muhammad in the history of the Fâtimid State and the Ismâ'îlî sect. In the research, all Shi'î and Sunnî sources that evaluate a prominent figure who has been a part of the Ismâ'îlî history were evaluated objectively and determinations were made. In this sense, based on historical data, it has been determined that Nu'man b. Muhammad has a unique place in Ismâ'îlî history.

Makâlât Yazarı Ebû ‘Amr Osman b. Halife es-Sûfî ve Muhaliflere Karşı Tutumu

The Author of the Maqâlât, Abu ‘Amr ‘Uthmân b. Khalîfa al-Sûfî and His Attitude Towards the Opponents

مؤلف المقالات أبو عمرو عثمان بن خليفة السوفي وموقفه من المخالفين

Mahmoud BENRAS*

Öz

Bu makalede İbâdî ekolünün önemli isimlerinden biri olan Ebû ‘Amr Osman bin Halife el-Mâregnî es-Sûfî'nin (VI. yy./XII. yy.) muhaliflere karşı tutumu ele alınmıştır. Kendi döneminin en önemli İbâdî bilgini kabul edilen es-Sûfî, İbâdî doktrinin Kuzey Afrika'da ilmi açıdan geliştiği dönem olan hicri altıncı yüzyılda yaşamıştır. Kendisine veya eserlerine yapılan atıflar ve eserlerinden yapılan aktarımların çokluğu bu durumu teyit etmektedir. Öte yandan diğer yazılı İbâdî mirasın çoğunluğunda olduğu gibi, onun eserlerine de henüz ulaşılabilmiş ve yakın tarihlerde ancak bir kısmı ilim dünyasının hizmetine sunulabilmiştir. Yazarın henüz tahkiki yapılmamış veya basılmamış birden çok eseri mevcuttur. Bu araştırmanın

Abstract

This article discusses the stance of Abu ‘Amr ‘Uthmân bin Khalîfa al-Maragnî al-Sûfî (VIth century BC/ XIIth century BC), one of the important figures of the Ibâdî branch of Khârijis, against the opponents. Al-Sûfî, considered the most important Ibâdî scholar of his time, lived during the sixth century AH, a period when the Ibâdî doctrine developed in Maghreb. On the other hand, as with the majority of other written Ibâdî heritage, only a portion of his works has been reached and made available to the academic world in recent times. The author has several works that have not yet been reviewed or published. Among the main sources of this research, the author's Risâletu'l-firak, Al-Su'âlât, and most of the

* Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Giresun, Türkiye / benrasmahmoud@yahoo.fr / <https://orcid.org/0000-0002-1731-8387>.

ana kaynaklarından olan, yazara ait *Risâletü'l-fırak*, *es-Sü'âlât*, ve bu eserlerin şerhlerinin çoğunluğu henüz yazma haldedirler. es-Süfi, İbâdiyye'den makâlât türü eser yazan ve İbâdî bilginlere hitap ettiği bilinen kökenli tek yazardır. Yazarın Hârici-İbâdî literatüre vakıf olması ve eserler telif etmesi bu iki mezhebin ilmi terminolojisinin teşkili ve sonraki nesillere aktarılmasında yazara referans bir konum vermiştir. Günümüze ulaşan İbâdî kitabiyatın ortak İslamî ilimler havuzunda anlaşılabilir bir seviyeye ulaşmasında yazar önemli bir konuma sahiptir. Bu makalede es-Süfi'nin, İbâdî bir bilgin olması sebebiyle İbâdiyye içerisindeki farklı görüşlerle, muhalif mezhep ve akımlara yönelik tutumu araştırılıp ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Makâlât, Hâricilik, İbâdilik, es-Süfi.

commentaries on these works are still in manuscript form. Al-Süfi is the only author of Khawârij origin known to have written works in the genre of makâlât addressing Ibâdî scholars. The author's familiarity with Khawârij-Ibâdî literature and his authorship of works have given him a reference position in the formation of the scientific terminology of these two sects and its transmission to subsequent generations; the author holds an important position in achieving an understandable level of the Ibâdî literature that has reached the present day within the common pool of Islamic sciences.

Keywords: Kalâm, Maqâlât, Khârijism, Ibâdism, al-Süfi.

المخلص

يعالج هذا المقال شخصية مهمة من أعلام المذهب الإباضي وهو أبو عمرو عثمان بن خليفة المارغني السوفي (6هـ)، الذي عاش في القرن السادس الهجري، وهي مرحلة ازدهار المذهب الإباضي فكرياً في شمال إفريقيا، يعتبر أبو عمرو عثمان بن خليفة السوفي في وقته أهم متكلم إباضي، نستنتج ذلك من خلال احتجاج ونقل الكتاب الإباضيين عنه، لكن للأسف حاله كحال أغلب التراث الإباضي، حيث إن آثاره لم تشتهر إلا في الزمن الأخير مخطوطة، إذ نجد له كتابين، الأول بعنوان السؤالات، والثاني بعنوان رسالة الفرق، إضافة إلى مخطوطات أخرى هي شروح لكتاب السؤالات، يعتبر السوفي المؤلف الوحيد تقريباً من المذهب الإباضي الذي ألف في المقالات وتعرض للتيارات الرئيسية في الفكر الإسلامي مثل الشيعة والجبرية والمعتزلة إضافة إلى أهل السنة، ويعتبر من خلال ذلك عن وجهة النظر الإباضية، تجاه المخالفين من الفرق الأخرى، ويطلعنا كذلك على المصطلحات التي يستخدمها الإباضيون للإشارة إلى الفرق المخالفة، من هنا تكمن أهمية أبي عمرو السوفي ومؤلفاته خاصة كتاب رسالة الفرق، في هذه المقالة اعتماداً على هذين الكتابين وغيرها من المؤلفات التي نقلت آراء السوفي حاولنا إبراز منهجه في المقالات وموقفه من الفرق والاتجاهات المخالفة ومقارنة ذلك بالفكر الإباضي والخارجي، معتمدين على منهج الاستقراء والتحليل والمقارنة.

الكلمات المفتاحية: الكلام، المقالات، الخوارج، الإباضية، السوفي

مقدمة

يعتبر المذهب الإباضي من أهم المذاهب الإسلامية وأقدمها بين تلك التي حافظت على وجودها إلى يومنا هذا، حيث إن تأسيسه يرجع إلى زمن الأحداث التي حصلت بين الصحابة الكرام بعد استشهاد عثمان بن عفان (رض) وأحداث التحكيم وما بعدها، حيث نشأ هذا المذهب في أحضان الفكر الخارجي ثم انفصل عنه عقيدة وعملاً، وحاول أن يثبث طريقه وحيداً في مشارق الأرض ومغاربها، حيث كتب له أن أسس بعض الدول مثل الدولة الرستمية في شمال إفريقيا، لكن غلبة المذاهب الشيعية والسنية حالت دون استمرار حاكميته في أغلب المناطق التي دخلها.

وجوده في خانة المستضعف جعله في موضع المتهم على مر الزمن، بل أجبره في كثير من الفترات أن يواصل حياته متكئاً ومتخفياً بشكل رسمي، من خلال إعلان أتباع هذا المذهب إمامة الكتمان في شمال إفريقيا خاصة، هذه الظروف لم تلق بظلالها على الجوانب السياسية فحسب، بل وصل تأثيرها إلى حدود الجوانب العلمية، حيث إن الكثير من الأفكار الإباضية غير واضحة لدى المذاهب المخالفة، بسبب عدم تداول المصادر الإباضية التي هي في أغلبها مخطوطة إلى يومنا هذا، وأغلب الذين نقلوا عن الإباضية ينقلون من مصادر غير أصيلة تنقل عنهم، بل إن الصورة النمطية التي نجدها عن الإباضية هي تلك التي رسمها مؤلفوا الفرق القدامى، اليبغادي، الشهرستاني، ابن حزم، الإسفرايني، الملطي وغيرهم، حيث إن هذه الصورة في مجملها لا تفرق بين الخوارج والإباضية ولا تعطي الصورة الحقيقية للإباضية، الذين لا يزالون موجودين إلى يومنا هذا في عمان وتنزانيا وليبيا وتونس والجزائر وغيرها.

هذه الضبابية المتعلقة بالمذهب الإباضي انعكست كذلك على شخصياته وأعلامه، فأهم الشخصيات الإباضية بعد مرحلة التأسيس لم تنل القدر الكافي من التعريف والتحقيق، رغم أن آثارهم وكتبهم موجودة لكن تداولها بقي محدوداً في دوائر ضيقة، وأغلبها مخطوط مخزون في البيوت والمكتبات الخاصة.

من بين الشخصيات المهمة في الفكر الإسلامي عموماً والفكر الإباضي خصوصاً شخصية أبو عمرو عثمان بن خليفة السوفي المارغني، الذي عاش في القرن السادس الهجري الذي يعدّ العصر الذهبي في الفكر الإباضي بعد فترة التأسيس، خاصة في منطقة شمال إفريقيا، إذ اجتمع في هذه الفترة علماء إباضيون كبار مثل: أبو الربيع المزاتي (ت 471هـ)، أبو زكريا الوارجلاني (ت 474هـ)،¹ أبو العباس بن بكر (ت 504هـ)،² وغيرهم من الذين يعتبرون أقطاب المذهب حينها، حيث إن خليفة السوفي تواجد في هذا المناخ وبفضل شخصيته المحببة للرحلة والتنقل التقى وتلمذ عليه الكثير من شخصيات زمانه، وهذا ما أسهم في نشر أفكاره وآراءه بين أفراد المذهب في هذه الفترة وما بعدها.³

من أسباب ازدهار الحركة العلمية العلمية الإباضية في هذه الفترة، هو أن الإباضيين بعد سقوط دولتهم الرستمية (160-296هـ) في شمال إفريقيا تشتتوا في المنطقة خاصة في صحاري الجزائر، تونس وليبيا، وعاش المذهب رحلة من التملل والصراعات الداخلية والخارجية، لكنهم بعد ذلك أعادوا مراجعة بعض أفكارهم واتخذوا خطوات جريئة للمحافظة على استمراريتهم وفعاليتهم في المنطقة، وبدأت هذه المراجعات بتأسيس حركة العزابة (409هـ/1049م)⁴ التي هي عبارة عن مؤسسة شبيهة سياسية تقوم بشؤون أفراد المجتمع الإباضي من جميع النواحي، ما حوّل للإباضيين إمكانية التعايش دون الشعور بالحاجة إلى إمامة الوالي الإباضي،⁵ مثل هذه الاجتهادات وفزت للفكر والعقل الإباضي الكثير من الاستقرار والأمان، ما سمح له في الانطلاق للإنتاج والتأليف لذلك قامت هذه الثورة المعرفية في المذهب، وسمحت له بالاحتكاك المعرفي مع غيره من التيارات والمذاهب وهذا ما نجده في التراث المكتوب في هذه الفترة من النقاشات والمناظرات بين الإباضية والمالكية خاصة.

السوفي كغيره تأثر بمختلف هذه التطورات واستغل هذه الظروف الإيجابية ليتنقل بين مختلف مراكز الفكر الإباضي في الجزائر وتونس وليبيا معلماً ومتعلماً، حتى عاب عليه بعض أقرانه كثرة تنقله، لكن هذا أكسبه

1 محمد صالح ناصر - وآخرون، معجم أعلام الإباضية (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2000)، 451/2.

2 ناصر - وآخرون، معجم أعلام الإباضية، 287/2.

3 إبراهيم بن صالح باباحمو أعزام، غصن البان في تاريخ ورجلان، تحقيق إبراهيم بحاز - سليمان بومعقل (غرداية: العالمية، 2013)، 49.

4 حشاني أحمد، "نظام العزابة ودوره في تأمين التماسك الاجتماعي للمجتمع الإباضي في منطقة وادي ميزاب"، مجلة روافد للبحوث والدراسات 2/5 (31 ديسمبر، 2020)، 83-95.

5 Mahmoud Benras, "İbādîlikte Sivil Yönetim Teşkilatı: Azzâbe", RUSUH Uşak 2/2 (Aralık 2020), 295-272 Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

مهارة عالية في الكلام والجدل،⁶ حتى وصفه أغلب المؤلفين الإباضيين بالإمام في علم الكلام ومسائله،⁷ بل إن مهارته في الجدل دفعت المخالفين من أصحاب المذاهب والأديان الأخرى إلى الاحتكام إليه كما نجد في كتب السير والطبقات،⁸ بالإطلاع كذلك على مؤلفاته التي وصلت إلينا وهي كتابي السؤالات⁹ ورسالة الفرق،¹⁰ نجد تلك النزعة الجدلية والحجاجية في أسلوبه الفكري والكلامي، فالكتاب الأول هو عبارة عن قرابة مائة سؤال وصلت إلى عثمان بن خليفة السوفي أغلبها في مجال الكلام، حيث نجد في أسلوب العرض تكرر كلمة السؤال والجواب، أما الكتاب الثاني وهو كتاب رسالة الفرق، فهو كتاب صغير من حيث الحجم بالنسبة لكتاب السؤالات، تناول فيه السوفي مناقشة لأهم أفكار الفرق الكبرى في الفكر الإسلامي بالإضافة إلى فرق الإباضية، حيث يعرض فكر الفرق ثم يناقشه بشكل مختصر، وهو المؤلف المستقل الوحيد في الفكر الإباضي والخارجي الذي يعالج مقالات الفرق و ينقل فيه رأي الإباضية تجاه مخالفهم بشكل واضح ومباشر مما وصلنا، وهذا ما يكسب السوفي أهمية كبيرة في هذا المجال، لكن للأسف هذه المصنفات ظلت مغيبية ومخزونة لزمان طويل، ما جعل الساحة الكلامية الجدلية تخلو من مواقف الإباضية، وإن وجدت كانت ناقصة أو مبتورة.

1. أبو عمرو السوفي، حياته وآثاره

عثمان بن خليفة السوفي المارغني من مواليد واحة سوف بالجنوب الشرقي الجزائري على الحدود الجزائرية التونسية، ينتمي إلى قبيلة مارغنة الأمازيغية، وهي أحد بطون قبيلة نفوسة الإباضية،¹¹ ويقال إنها تعود إلى قبيلة لواتة البربرية،¹² تاريخ ولادته غير ثابت بشكل مفصل ودقيق ولكن المؤكد بشكل قاطع أنه من الطبقة الحادية عشرة من العلماء الإباضيين حسب تصنيف الدرجيني يعني القسم الأول من القرن السادس الهجري/ القرن الثاني عشر الميلادي، والطبقة حسب المؤرخ الإباضي الدرجيني هي خمسين سنة، يعني أن السوفي عاش في المرحلة ما بين (500-550هـ) أي أنه عاش في المرحلة بين القرنين الخامس والسادس الهجريين تقريبا.¹³

يفضل الاستقرار السياسي للمنطقة في ذلك الزمن تمكن السوفي من التنقل عبر مختلف المناطق لطلب العلم، فبدأ بمسقط رأسه بسوف ثم انتقل إلى الوجهة العلمية الأولى حينها وهي منطقة ورقلة (ورجلان) حيث نجد له نصوصا بلسانه في ذلك،⁴ إذ كان كثير التنقل لطلب العلم، لذلك يمكن حصر تعلمه في المناطق الجنوبية من الجزائر، تونس وليبيا، وبالتحديد، ورجلان، بلاد الجريد وطرابلس.¹⁵

يبدو أن عثمان بن خليفة المارغني السوفي قد أخذ العلم في مسقط رأسه سوف، ثم انتقل إلى ورجلان التي كانت تعج بالعلماء والشيوخ بشهادة أعزام الذي صرح بأنه: "وطن إسلامي علمي، أنبت من فحول العلماء، وأعظم الرجال، حتى إن الإنسان لا يمزّ بشارع أو طريق إلا ويسمع هذا قبر الشيخ فلان أو مسجد العلامة فلان أو محاضرة العالم فلان"، أين صادف ازدهار الحركة العلمية بها والتقى بأعلامها، فكان من شيوخه الذين

- 6 أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشماخي، السير (القاهرة: المطبعة البارونية، 1301)، 440.
- 7 الشماخي، السير، 440-441؛ أبو العباس أحمد بن سعيد الدرجيني، طبقات المشائخ بالمغرب، تحقيق إبراهيم طلاي (قسنطينة: مطبعة البعث، 1974)، 483/2.
- 8 الدرجيني، طبقات المشائخ بالمغرب، 483/2؛ الحاج سليمان بن إبراهيم بابيز (تحقيق)، كتاب المعلقات في أخبار وروايات أهل الدعوة (مسقط: وزارة التراث والثقافة، 2009)، 222.
- 9 أبو عمرو عثمان خليفة المارغني السوفي، السؤالات (جربة: المكتبة البارونية، 27/14).
- 10 أبو عمرو عثمان خليفة المارغني السوفي، رسالة الفرق (القاهرة: المطبعة البارونية، د.ت).
- 11 Tadeusz Lewicki, *Études maghrebines et soudanaises* (France: Éditions scientifiques de Pologne, 1976), 60.
- 12 تادايوش ليفيتسكي، تسمية شيوخ جبل نفوسة وقراهم، د.ت، 13.
- 13 الدرجيني، طبقات المشائخ بالمغرب، 283/2.
- 14 الشماخي، السير، 440.
- 15 بابيز، كتاب المعلقات في أخبار وروايات أهل الدعوة، 222؛ تادايوش ليفيتسكي، المؤرخون الإباضيون في إفريقيا الشمالية، ترجمة ماهر الجرار - ريماء الجرار (مؤسسة تالوت الثقافية، 2007) 39، ناصر - وأخرون، معجم أعلام الإباضية، 287/2.

أخذ عنهم العلم، أبو العباس أحمد بن محمد بن بكر (ت 504هـ/1111م)، الذي يعد واحد من أهم علماء ورجلان حينها،¹⁶ ومن مشايخه كذلك أبو الربيع سليمان بن خلف المزاتي (ت 471هـ/1078م)، الذي كان بارعا في الكلام والفقه والأصول وتعلم على يده خلق كثير في مناطق نفوسة، سوف، تلمسان، ورجلان وغيرها،¹⁷ ومن شيوخه الوردانيين كذلك أبو سليمان أيوب بن إسماعيل اليزماني المزاتي (عاش في ق 6 هـ)، إذ نجد للسوفي نصوصا تقر بأخذه عنه ويفضله ومكانته عنده،¹⁸ نقل وأخذ عنه العلم كذلك تلاميذ وأسماء لها وزنها في الفكر الإباضي نذكر منهم، المعز بن جناو بن الفتح (عاش في ق 6 هـ) الذي يعتبر من أئمة الكلام واللغة والفقه، وهو أحد الذين صححوا كتاب السؤالات للسوفي، من تلاميذه كذلك، أبو موسى عيسى بن عيسى النفوسي (عاش في ق 6هـ)،¹⁹ ومنهم كذلك ميمون التكنيسي الوردغمي (عاش في ق 6هـ) الذي يعد أنجب تلاميذه حسب مؤلفي الطبقات الإباضيين وغيرهم كثير.²⁰

حاز أبو عمرو السوفي مكانة مهمة في المذهب الإباضي وهذا ما مكّنه من تقلد أهم المناصب العلمية والدينية في المجتمع الإباضي مثل: التدريس والإقراء والإفتاء كذلك، حيث يبدو أنه كان ماهرا في هذه الجوانب وكانت تأتيه مسائل كثيرة للإجابة عنها كما نفهم من كتبه ومن المدونات الإباضية كذلك.²¹

لم يصلنا عن السوفي الكثير من المصنّفات لكن الذي بين أيدينا من آثاره مؤلفين في غاية الأهمية أولهما كتاب "السؤالات" الذي هو عبارة عن مسائل أجاب عنها الشيخ أغلبها في الكلام والعقيدة،²² هذا الكتاب يظهر مقدرة خليفة السوفي على المناظرة والجدل العلمي، من خلال طريقة عرضه ومناقشته للمسائل، الكتاب مهم كذلك لأنه يحتوي على الكثير من التفاصيل المهمة عن الكثير من الشخصيات الإباضية في بلاد المغرب التي عاشت قبل القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، ويظهر كذلك واقع النقاشات الدائرة بين الإباضية فيما بينهم ومع غيرهم من المذاهب في تلك الفترة،²³ للكتاب حواشي كثيرة لا تزال مخطوطة لدرجة أنه وقع بعض النقاش في نسبة الكتاب إلى بعض المحشين لكن الصحيح أن الكتاب للسوفي،²⁴ الكتاب الثاني وهو رسالة الفرق، وهو رسالة صغيرة كذلك تعرض فيها السوفي باختصار للفرق الإباضية والإسلامية مبديا حكمه ومناقشته لها، هذه الرسالة كذلك تظهر مهارة السوفي الجدلية والممامه بمقالات المخالفين وتفاصيل آرائهم الكلامية.²⁵

2. مذهبه ومكانته العلمية

يعتبر السوفي نفسه إباضيا وهيبيا، والمقصود بالوهبية نسبة إلى عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم (ت 208 هـ/823م)، الوهبية هي التيار الرئيس في الفكر الإباضي، في مقابل تيارات منفصلة، أهمها النكار أتباع يزيد بن قندين (عاش ما بين 2 و 3 هـ)، الذين أنكروا إمامة عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم، لكنهم انقضوا مع الزمن، صرح السوفي بإباضيته في كثير من المواضع في كتبه إذ يقول في رسالة الفرق: "وقالت المشايخ إن هذا الدين الذي دنا به الوهبية من الإباضية من المحكمة دين المصطفى -ص- هو الحق عند الله،

16 ناصر - وآخرون، معجم أعلام الإباضية، 287/2؛ فرحات الجعيري، شخصيات إباضية (سلطنة عمان: مكتبة الضامري، 2010)، 177.

17 ناصر - وآخرون، معجم أعلام الإباضية، 287/2.

18 الدرجيني، طبقات المشايخ بالمغرب، 459/2.

19 الجعيري، شخصيات إباضية، 182.

20 أبو طاهر بن موسى الجيطالي، قواعد الإسلام، تحقيق بشير ب موسى الحاج موسى (غرداية: المطبعة العربية، 2001)، 370/1؛ ناصر - وآخرون، معجم أعلام الإباضية، 287/2.

21 الدرجيني، طبقات المشايخ بالمغرب؛ بابيز، كتاب المعلقات في أخبار وروايات أهل الدعوة، 222.

22 عمر بن لقمان حمو سليمان بوعصبانة، معالم الحضارة الإسلامية بوجرجان (الجزائر: دار نزهة الألباب، 2013)، 158.

23 الجعيري، شخصيات إباضية، 177.

24 عمرو خليفة النامي، ملامح الحركة العلمية في وارجلان وضواحيها، تحقيق حمزة بومعقل (الجزائر، 2013)؛ ليفيتسكي، المؤرخون الإباضيون في إفريقيا الشمالية، 40؛ نور الدين عبد الله بن حميد السالمي، اللعة المرضية من أشعة الإباضية (مسقط: وزارة التراث والثقافة، 2005)، 36.

25 أبو عمرو خليفة السوفي، كتاب السؤالات، تح، خضير بن عيسى، (غرداية: مؤسسة منارة الإيمان، 2021) 64/1.

وهو دين الإسلام²⁶ وقد نسيه كل كتاب الطبقات الإباضيين إلى المذهب الإباضي كذلك بل واعتبروه من أهم أسمائه يقول الدرجيني: " هو في أهل المذهب أحد الأعلام، الكاشف بحسن بيانه ونور منطق لسانه دياجي الظلام، المفتي في العلوم لا سيما علم الكلام، المجاحش المدافع عن كلمة الإسلام."²⁷

سبب التأكيد على إباضية الرجل أن البيئة التي ولد وعاش فيها كان المذهب المالكي هو الحاكم فيها فكريا وسياسيا، والمطلع على فتاويه الفقهية يلحظ الكثير من التشابه بينها وبين الفقه المالكي، من حيث طريقة العرض خاصة، وحتى في بعض القضايا الكلامية نلحظ الكثير من التأثر بالمنهج الكلامي الأشعري واستعارة بعض المصطلحات الكلامية الأشعرية، رغم مناظراته الكثيرة لهم في رحلاته وسفرائه، وانتقاده لهم في الكثير من المواضع في كتابه رسالة الفرق خاصة،²⁸ وهذا ما قد يسبب بعض التردد لدى بعض الباحثين.

يعتبر السوفي من أهم أسماء العصر الذهبي للفكر الإباضي على الإطلاق من حيث إعادة ترتيب المذهب من الناحية الفكرية، وإرساء قواعده ومصطلحاته، وجمعها وتقييدها، تشارك في ذلك مع كوكبة من العلماء الإباضيين الذين سبقوه بفترة قريبة من الزمن أو عاصروه مثل أبو يعقوب الوريحاني (570هـ / 1175م) أو الذين جاؤا بعده مثل المعز بن جناح بن الفتح (عاش في 6 هـ)، لكن ما يميزه أنه بلغ أعلى المراتب في المذهب وهي القضاء والإفتاء، يضاف إليه أنه العَلَمُ الإباضي الوحيد الذي له مؤلف في المقالات والفرق وهذا ما يعطيه أهمية كبيرة جدا لأجل الإطلاع على المواقف الإباضية وحتى الخارجية تجاه المخالفين، خاصة أنه تعرض للفرق الإسلامية الرئيسية في كتابه، ومن هنا تكمن الأهمية لأجل معرفة الموقف الإباضي وتمييز الإباضية عن الخوارج وعن باقي الفرق الأخرى، خاصة وأن الإباضية مذهب موجود إلى يومنا هذا ويحوم حوله الكثير من الغموض والجهل بأرائه الواضحة والصحيحة.²⁹

يضاف إليه أن السوفي تميّز بحركيته ومهارته في الجدل، إذ نجد في بعض المدونات الإباضية أنه تلقى بعض الأسئلة من اليهود الذين كانوا يعيشون في المنطقة في قضايا تتعلق بالعقيدة والإيمان، وأن هؤلاء اليهود لجؤا إليه ليس بغرض المناظرة بل بغرض الاستفتاء للثقة فيه وفي مهارته.³⁰

بل نجد عند الدرجيني ما مفاده أنه كان كثير المناظرات لمن يسميهم بالحشوية أو المارقة الذين يثبتون الصفات الخيرية، ويقصد بهم الأشاعرة المالكيين في هذه المنطقة الذين كان لهم مذهب بين التفويض والتأويل، حيث أنهم كان يعجزون عن مناظرته على حد قول الدرجيني، لذلك كانوا يطرحون عليه أسئلة مكررة للإيقاع به وكثيرا ما تعرض للأذنية اللفظية والجسدية.³¹

من خلال ما سبق من الإشارات نفهم أن السوفي لم يكن شخصية محورية في الفكر الإباضي فحسب بل كان شخصية مهمة لغيره من المذاهب والتيارات التي كانت موجودة في هذه المنطقة من شمال إفريقيا، من خلال الأحداث والأسماء والمسائل التي نقلها في كتبه والتي نقلت عنه في كتب غيره.

3. آراؤه الكلامية

المذهب الإباضي من حيث بدايته فآته نشأ في كنف التيار الخارجي، لكنّه مالبث أن انفصل عنه، ولا يلبث الإباضيون يبتبرؤون من علاقتهم بالتيار الخارجي، ويمكن أن نلمس ذلك في بعض آرائهم خصوصا تلك التي تتعلق بالإمامة ومرتكب الكبيرة،³² لكن هذا لم يمنع من أن نجد تأثيرا كبيرا للفلسفة الخارجية في المذهب الإباضي، في خصوص المسائل السابقة وغيرها، لكن الملاحظ أن الكلام الإباضي في عمومها لم يبلغ قوة ومكانة المذاهب الفكرية الأخرى خاصة المعتزلة، الأشاعرة والماتريدية، إذ نجد المذهب الإباضي شديد التأثير

26 السوفي، رسالة الفرق، 69.

27 الدرجيني، طبقات المشائخ بالمغرب، 483/2-485.

28 السوفي، رسالة الفرق، 53-70.

29 Mahmoud Benras, *Kuzey Afrika İbadiliği ve İmâmet Düşüncesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024) 18.

30 بابيز، كتاب المعلقات في أخبار وروايات أهل الدعوة، 222.

31 الدرجيني، طبقات المشائخ بالمغرب، 483/2-485.

32 السوفي، السؤالات (المكتبة البارونية، 27/14)، 195.

بالفكر الإعتزالي الذي نشأ معه في نفس البيئة البصرية، ثم جاوره لفترة في شمال إفريقيا كذلك، مع بعض التأثير بالمذاهب السنّية بعد ذلك كذلك، لكنه فاق هذه المذاهب فيما يتعلّق بالكلام السياسي ويشهد لذلك حجم الانتاج الإباضي في هذا المجال.

كل هذه الملاحظات نجدها واقعا عند المتكلمين الإباضيين خصوصا على مستوى المسائل الكلامية، حيث نجد تشابها كبيرا بالفكر الاعتزالي، مثل مسائل: خلق القرآن، رؤية الله، التأويل، وغيرها، لكن لما يتعلّق الأمر بالسوفي فإن الأمر يختلف قليلا، إذ إن السوفي يميّز عن غيره من علماء الإباضية بتحكّمه في المصطلحات الكلامية ومناهجها، وربما هذا بسبب احتكاكه بغيره من المذاهب ما أكسبه مرونة ومهارة كلامية، وخوله أن يصبح مجتهدا في مجال الكلام كما وصفه الكثير من المؤلفين الإباضيين وغيرهم، لذلك نجد له بعض الترجمات في هذا المجال عن عموم الإباضية.

1.3. بين الإباضية والخوارج

من القضايا المعقّدة في فهم العلاقة بين الفكر الإباضي والخارجي هو محاولة تمييزهم عن الخوارج، فالإباضية الذين يتبرّون من أمهات فرق الخوارج كالأزارقة والصفرية، يعتبرون أنفسهم من المحكمة، الذين هم أساس الخوارج، بل إن السوفي لا يتحرّج في استخدام مصطلح الخوارج وإضفاء إشارات القبول عليه، بل نجده يبرؤهم حسب- من ضلالات الأزارقة الصفرية والنجيدات وغيرهم ونسب القول في ذلك إلى المشايخ الإباضيين،³³ في الوقت الذي يفرّق فيه جمهور الإباضية بين الخوارج والمحكمة فهم يعتبرون أن المحكمة الذين رفضوا التحكيم بين علي ومعاوية (ض) على حق، أما الخوارج منهم فهم الذين غالوا، ثم أطلق الأمويون حسب المصادر الإباضية مصطلح الخوارج على كل المحكمة، يقول أبو زكريا: "لم ينصفنا مخالفونا لأنهم يقولون للمحكمة الخوارج الموارق..."³⁴ السوفي يرى كذلك بأن سبب تفرّقه بين الأزارقة والصفرية واليهوسية والنجيدات عن الخوارج هو أن هذه الفرق ترى بتشريك مخالفهم من الأمة،³⁵ وفي حقيقة الأمر هذا موقف تخالف فيه الخوارج عموما بقية الفرق، والإباضية أنفسهم ومعهم السوفي موقفهم من مرتكب الكبيرة يؤول في نهايته إلى رأي قريب من رأي الخوارج،³⁶ وبغض النظر عن هذا التفصيل فإن موقف السوفي نفسه يخالف الموقف العام للإباضية من الخوارج ومصطلحا ونهجا على حد قولهم، يضاف إليه أن السوفي يعتبر أن هذه الفرق خرجت عن المحكمة وكأنها إشارة إلى الجمع بين مصطلحي المحكمة والخوارج وهذا مخالف لموقف عموم الإباضية،³⁷ بل إن عموم الإباضية ومعهم السوفي لا يعتبرون أهل النهروان من الخوارج، ويدافع السوفي عن أهل النهروان في مقابل آراء أهل السنّة الذين وصفهم بالخروج لقتالهم علي (ض)، بقوله أن طلحة والزبير (ض) قاتلوا عليا ولم يتهموا في قول أهل السنّة.³⁸

هذه المسألة من المسائل التي توضح تردّد الإباضية ومعهم السوفي في التعامل مع المصطلحات والأفكار خاصة الخارجية منهم، لدرجة أن المصطلحات قد تتداخل فيما بينها، وسبب هذا حسب رأيي أن الإباضية أسسوا مذهبهم بناء على الردّ والمدافعة وليس على آراء أصيلة بدأت ثم تطورت لتصير مذهبيا، لذلك نجد هذا التردّد، حيث إن السوفي لا يتبرأ من الخوارج تبرؤ مجمل الإباضية، وموقفه يتوافق مع موقف الفرق الأخرى التي تجمع بين المحكمة والخوارج وأهل النهروان باعتبارهم خرجوا عن الجملة بقتالهم عليا مع اعتبار الفرق الفكرية التي تكون قد حصلت بينهم لاحقا.³⁹

لكن مع أن الإباضية ومعهم السوفي يتفقون مع عموم الخوارج في كثير من القضايا مما يجعل تفرّيقهم عنهم غاية في الصعوبة لكنّ المؤكّد أن الإباضية لا يفرطون في إهراق دماء المسلمين المخالفين كما عرف عن

33 السوفي، رسالة الفرق، 61.

34 معجم مصطلحات الإباضية (سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 2008)، 294/1.

35 السوفي، رسالة الفرق، 61.

36 السوفي، السؤالات (المكتبة البارونية، 27/14)، 195.

37 السوفي، رسالة الفرق، 61.

38 السوفي، رسالة الفرق، 63.

39 السوفي، رسالة الفرق، 63.

الخوارج وهذا جوهر الفرق بينهما، يقول السوفي في كتاب السؤالات: "وعلينا أن نعلم أن دماء المسلمين حرام وسبي ذراريهم وغنيمه أموالهم...."⁴⁰ طبعا هذا الترجيح يعتبر خلافا أساسيا كفيلا بإبعاد الإباضية عن دائرة الخوارج واعتبارهم مختلفين عنهم.⁴¹

2.3. موقفه من المخالفين

يعتبر السوفي الإباضي الوحيد الذي ألف كتابا مستقلا في الفرق والمقالات ممن وصلتنا آثارهم وهو كتاب رسالة الفرق، وهو بذلك يمثل التيار الخارجي كذلك كما سلف وأوضحنا سابقا، والمهم في الموضوع أن السوفي لا يكتفي في كتابه رسالة الفرق بنقل أفكار الفرق ومقالاتهم فقط، بل ينتقدها ويبيد موقفه منها، وهو بذلك يطعننا على موقف الإباضية منهم، والسوفي حسب رأبي رغم استقلاله بأفكاره، إلا أنه يبقى لسان حال الإباضية كلها خاصة أنه ينقل عطا عن مشايخهم وهو يصرح بذلك في كثير من المواضع.

بدأ السوفي في تعديده للفرق بالفرق التي خرجت من الإباضية وعلى رأسها فرقة النكار، وبدؤه بهذه الفرقة له ما يبرره فكريا ومنهجيا، فهو إذ يعتبر نفسه المركز الديني الإباضي فالمنطق أن يبدأ بأقرب منافسيه، وهم النكار الذين كانوا يشكلون تهديدا وجوديا للإباضية كلها، السوفي ينقل في حق النكار أنهم كافرون يقول المشايخ، ويسوق في سبيل تكفيرهم العديد من المسائل أهمها الإلحاد في الأسماء والصفات، ويقصد بها عدم تنزيه البارئ سبحانه وتعالى، طبعا حسب وجهة النظر الإباضية، والمسألة الثانية حسب رأبي أنهم لا يكفرون مرتكب الكبيرة،⁴² وفي خصوص هاتين المسألتين بالتحديد فإن الإباضية أراؤهم غير واضحة فيها، إذ ليس للإباضية تعريف متفق عليه في تعريف الكبيرة ومرتبتها ولهم تفصيلات كثيرة جدا فيها إذ يفرقون بين كبيرة الشرك وكبيرة النفاق، ويجيز بعض المتأخرين منهم إطلاق اسم المؤمن أو الموحد على مرتكب الكبيرة، لكنه حسب رأبيهم مخذل في النار، مثل الكفار،⁴³ بالمختصر فإن الإباضية كذلك يكفرون بالكبيرة مع تهذيب بعض المصطلحات وتخفيف أثرها الدنيوي خاصة لأسباب سياسية واجتماعية.

فيما يخص تكفير السوفي للنكار كذلك، فالواقع يشير إلى أن الأسباب السياسية أكثر من كونها دينية، إذ إن أغلب مواقف النكار الدينية هي مواقف عموم الإباضية خاصة في المرحلة الأولى من مراحل خروجهم عن الوهية، لأنها كانت المنافس السياسي لهم،⁴⁴ بل إن تكفير النكار في الأساس جاء بعد فتوى علماء الإباضية في المشرق حينها.

يورد السوفي في كتابه بعد النكار بقية الفرق التي يراها من الإباضية لكنها خارجة عنها، وهي النفاثية، الخلفية، العمرية، السكاكية، الفرثية، السوفي يصرح علنا في خصوص أغلب هذه الفرق أنها كافرة، معددا بعض آرائها الكلامية والفقهية التي بعدها سبب ضلال هذه الفرقة، ولا يخفي مخالفتها السياسية للإباضية، والمؤكد أن هذا هو السبب الرئيسي لتكفيره لها كما هو الحال مع النكار.

هذه الفرق من المؤكد أنها فرق إباضية وليست خارجية، إذ إن الكثير من مؤلفي الفرق لا يميزون بين الفرق التي تنسب إلى الإباضية وتلك التي تنسب إلى الخوارج لأسباب تاريخية وفكرية، لكن المؤكد أن هذه الفرق الستة هي فرق إباضية من حيث السياق التاريخي وخارجية للإعتبارات الفكرية السابقة التي ذكرناها.

بعد هذه الفرق ينتقل السوفي إلى بعض فرق الخوارج التي يعتبرها خارجة عنها وهي الأزارقة والبيهسية والنجدات والصفورية أي أنه لا يتناول الخوارج وإنما يعتبرها مركزا يحتوي المحكمة والإباضية والوهية، وهذا

⁴⁰ السوفي، السؤالات (المكتبة البارونية، 27/14)، 107.

⁴¹ Ali Yılmaz - Yavuz Selim Göl, "Hâricî/İbâdîlerin Hilâfet Ve Hakem Söylemleriyle İmtihanı Ve Hâricî Paradigmanın İflası". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (Mart 2024), 279-304.

⁴² السوفي، رسالة الفرق، 53.

⁴³ معجم مصطلحات الإباضية، 899/2.

⁴⁴ السوفي، السؤالات (المكتبة البارونية، 27/14)، 63.

مما يخالف فيه السوفي عموم الإباضية أنفسهم، السوفي يكفر هذه الفرق معتبرا إياها مخالفة للخوارج والمحكمة، معددا بعض الأسباب الفكرية والفقهية،⁴⁵ لكن الواقع هو المخالفة السياسية كما ذكرنا- مع الفرق الإباضية.

ذكر السوفي في مصنفه رسالة الفرق فرقة سماها: المارقة عن الدين، طبعاً لا نجد في كتب الفرق المختلفة فرقة ثابتة إصطلاحاً بهذا الاسم، وإنما نجد هذا المصطلح كوصف توصف به الخوارج غالباً، لكن لما ننظر في المسائل التي عددها السوفي في خصوص هذه الفرقة نجد أنها تنطبق على أهل السنة الأشاعرة خاصة، حيث نفهم ذلك من القول بأنهم يتهمون أهل النهروان بالخروج، ثم يسرد مسائل كلامية أخرى يقولون بها مثل: إثبات الرؤية، والقول في الصفات المعنوية، وعدم التكفير بالكبيرة، وعدم تجوزهم للخروج على أئمة الجور وغيرها من المسائل، طبعاً هذه القضايا خاصة السياسية منها هي نقطة الفصل بين الخوارج وغيرهم من الفرق، أهل السنة خاصة،⁴⁶ أما بالنسبة للمسائل الأخرى فهي موجودة في فكر الإباضية بعد فترة التأسيس تأثراً بالمعتزلة وغيرهم، طبعاً السوفي في وصفه لأهل السنة بالمارقة ليس بدعاً في ذلك فأغلب الفرق تطلق على المخالفين كذلك، وما يؤكد كونهم أهل السنة، أنه يشير إلى أنها الفئة الكثيرة في المنطقة، وفي زمنه لم تكن فئة غيرها، السوفي في سياق الحديث عن المارقة اتهمهم بالإرجاء لكن لم يعتبرهم المرجئة،⁴⁷ وهو دأب الكثير من الفرق المخالفة لأهل السنة بسبب رأيهم في مرتكب الكبيرة وقولهم بأن الإيمان يزيد وينقص وغير ذلك، السوفي كذلك لا يتوانى في وصف الفرقة المارقة على رأيه بالكفر بالمفهوم الإباضي المعقد، رغم أنه يستخدم إلى جانب ذلك مصطلحات مثل الفسوق والبدعة وهي أوصاف لا تتعارض مع كون الفرد كافراً أو فاسقاً أو مبتدعاً في نفس الوقت حسب الكلام الإباضي، الفرق بينهم وبين الخوارج هو أنّ الموحد الكافر حسبهم معصوم الدم بما يتيح لهم ذلك التعاليف معه وهذه نقطة الخلاف بينهم وبين الخوارج حسب ما نفهمه من مصنفاتهم واختياراتهم.

السوفي كذلك كما هو مسطر في فكر الخوارج يحلّل فكرة الجماعة التي يقول بها أهل السنة أو أهل القبلة، بل ينتقد ذلك علناً بالقول: " قالوا إنّ الجملة التي يدعوا إليها رسول الله -ص- ثمن الجنة لا عمل ولا نقل يرغب فيه ولا يرهب من تركه"⁴⁸ بل أنه يفزق بين الجملة التي تدخل في إطار التوحيد ومن لا تدخل فيه، وبالتالي لا عبرة بذلك،⁴⁹ طبعاً فكرة الجماعة التي يقول بها أهل السنة هي مرتبطة أساساً بمسألة التكفير بالكبيرة، فمن قبل التكفير بالكبيرة، فإنّه يكون قد ردّ مفهوم الجماعة، لذلك فإنّ رأي السوفي من الناحية المنهجية لا يتناقض مع نفسه في هذا الخصوص، بل هو القول الذي ينبغي أن يقوله تبعاً لمنهجه العام.

ينتقل السوفي من المارقة حسبه إلى الجهمية واصلاً بينهما بالإرجاء،⁵⁰ مبتدأ في سوقه لأراء الجهمية بقضية الجبر التي هي أهمّ مسألتهم التي تميزوا بها، طبعاً سوق السوفي لهذه الفرق بهذا الترتيب وإيراده للمسائل على هذا النحو يحمل الكثير من الإشارات مفادها فكرتي الإرجاء والجبر بصفة خاصة التي تجمع أهل السنة (المارقة حسب السوفي) والجبرية،⁵¹ لأنّ نظرية الكسب حسب الإباضية مألها إلى الجبر، ومن هنا نفهم موقف السوفي والإباضية عموماً في مسألة الجبر والاختيار وتقاربهم من المعتزلة في ذلك، السوفي وكما سبق لا يتوانى في رمي الجهمية بالكفر بسبب آرائهم.⁵²

السوفي في سياق حديثه عن القدرية نجده يركز على المسألة الرئيسية في مذهبهم وهي القول بخلق العباد لأفعالهم وقدرتهم عليها، السوفي في هذا نجده يتردّد في ربط القدرية بالمعتزلة والجهمية في الوقت الذي لا يتردّد غيره من كتاب المقالات غير الإباضيين، في ربط القدرية بالمعتزلة، وحسب رأيه أنه يوجد تبرير منطقي وهو أنّ الكثير من المسائل الكلامية تشترك فيها الإباضية مع المعتزلة والسوفي نفسه لم يتعرّض إلى تلك

45 السوفي، رسالة الفرق، 61.

46 السوفي، رسالة الفرق، 62.

47 السوفي، رسالة الفرق، 62.

48 السوفي، رسالة الفرق، 62.

49 السوفي، السؤالات (المكتبة البارونية، 27/14)، 81.

50 السوفي، السؤالات (المكتبة البارونية، 27/14)، 79.

51 السوفي، السؤالات (المكتبة البارونية، 27/14)، 184.

52 السوفي، رسالة الفرق، 64.

المسائل، بل تعرض وانتقد بعض المسائل الشادة في الفكر الاعتزالي مثل موقف أبو الهذيل العلاف من خلق القرآن وغيرها، ولا يخفى على الباحث حجم الاختلافات الحاصلة داخل المعتزلة، إضافة إلى ذلك فإن السوفي لم يفرد مبحثا خاصا بمقالات المعتزلة، بل أشار إليهم في سياق القدرية، وكأنه يحاول تبرئتهم للأسباب السابقة المنكورة، السوفي كذلك يعتبر القدرية كافرة بسبب آرائهم وأفكارهم.

يتناول السوفي في سياق حديثه الشيعة كذلك، معتبرا إياها فرقة ضالة كافرة، السوفي ركز في سياق حديثه عن الشيعة على القضايا المتعلقة بالسياسة والتحكيم ومغالاة الشيعة في حق علي (ض) مشبها لهم بالنصارى في مغالاتهم في حق المسيح عليه السلام وموقفهم من الإمامة، مع ذكر بعض القضايا الكلامية مثل الجبر والبداء وتحريف القرآن،⁵³ طبعاً تعدّ الشيعة في أدبيات الخوارج عموماً المنافس الأول، لذلك فالأحكام المتعلقة بهم في الأصل سياسية أكثر منها دينية كلامية، لكن مع تطوّر الأحداث السياسية وضعف التيار الإباضي الخارجي والشيوعي أمام المركز السنّي وجدنا بعض التآثر الفكري بين الشيعة والإباضية خاصة في مناطق اليمن وشبه الجزيرة العربية، لذلك نجد السوفي يستثني الشيعة الزيدية من الكفر بقوله أنّ أقوالهم هي دون الشرك في المنزلة، واستثنائهم لهم ليس من عموم الشيعة فحسب بل من عموم الفرق الإسلامية كلها،⁵⁴ وهذا ما يوضح حجم التقارب الحاصل بين الشيعة والإباضية كما أسلفنا.

خاتمة

السوفي من الشخصيات الإباضية المهمة التي لم تنل حقها من التعريف والتقديم لا اعتبارات كثيرة سابقة، ومثل هذا الوضع ينطبق على الكثير من الأعلام الإباضيين، بل ينطبق على الفكر الإباضي بصفة عامة، خاصة أنّ الفكر الإباضي يعتبره الكثير من الغموض الذي كان سبباً في بعض الأحكام الخاطئة في حقّه، لذلك فإنّ شرح آرائه وتحقيق مخطوطاته من الأهمية بمكان خاصة أننا بصدد الحديث عن مذهب لا يزال موجوداً إلى يومنا هذا، ويتعايش مع غيره من المذاهب والتيارات محافظاً على أفكاره وماهيته.

آراء السوفي المتعلقة بالمخالفين تعتبر غاية في الأهمية بالنسبة للفكر الإسلامي عموماً، وبالنسبة لعلم الفرق والمقالات بصفة خاصة، لأنّ كتابه رسالة الفرق يمكن اعتباره المصنّف الوحيد المستقل والمتخصّص في الفرق، ممّا وصل إلينا من الفكر الخارجي والإباضي، ولو اعتبرنا أنّ الفكر الإباضي لا يمثل التيار الخارجي، فإنّ السوفي من خلال ترجيحه واختياراته، وقف قريباً من الخوارج في بعض القضايا، وحسب رأيي أنّ هذا الأمر عادي لأننا لمّا ننظر في الفلسفة الكلامية الخارجية من حيث المنطلق نجد لها تأثيراً في الفلسفة الكلامية الإباضية، خاصة فيما يتعلّق بالكلام السياسي والمبادئ وليس في الممارسات، وهذا التأثير لم يلمس الإباضية فقط بل نجده في فرق إسلامية أخرى.

تزيد أهمية السوفي الكلامية كذلك من خلال شخصيته الفكرية المستقلة، فبالرغم من كونه على المذهب الإباضي إلا أنّه استقل بالكثير من الاختيارات والترجيحات أهمّها موقفه من الخوارج، إضافة إلى بعض الترجيحات، متأثراً ببيئته التي يغلب عليها الفكر المالكي الأشعري.

العلاقة بين الإباضية والخوارج تبقى من أكثر القضايا التي تطرح الكثير من التساؤلات وذلك بسبب الرافض العام الإباضي لهذا الارتباط، في مقابل الارتباط التاريخي بين المحكّمة والخوارج والإباضية، إضافة إلى اختيارات بعض العلماء الإباضيين من أمثال السوفي، لكن مع ذلك يبقى من أهمّ ما يفصل بين الإباضية والخوارج من الناحية العملية هو ولاء الإباضية للمسلمين⁵⁵ واعتدالهم في المستوى الكلامي والفقهية في قضايا الشدة والعمل العسكري، الذي يمثل أساس الفكر الخارجي وهي مسائل كافية للتفريق بين الإباضية والخوارج حسب رأيي، خاصة وأنّ التاريخ لم يسعف التيار الخارجي ليقعد لفكر كلامي له أصول وفروع كحال الفرق الكلامية الأخرى.

53 السوفي، رسالة الفرق، 68.

54 السوفي، رسالة الفرق، 68.

55 السوفي، السؤالات (المكتبة البارونية، 27/14)، 123.

المصادر و المراجع

- أحمد، حشاني. "نظام العزابة ودوره في تأمين التماسك الاجتماعي للمجتمع الإباضي في منطقة وادي ميزاب." مجلة روافد للبحوث والدراسات 2/5 (31 ديسمبر، 2020)، 83-95.
- أعزام، إبراهيم بن صالح باباحمو. غسن البيان في تاريخ ورجلان. تحقيق إبراهيم بحاز - سليمان بومعقل. غرداية: العالمية، 2013.
- الجعبري، فرحات. شخصيات إباضية. سلطنة عمان: مكتبة الضامري، 2010.
- الحيطالي، أبو طاهر بن موسى. قواعد الإسلام. تحقيق بشير موسى الحاج موسى. غرداية: المطبعة العربية، 2001.
- الدرجيني، أبو العباس أحمد بن سعيد. طبقات المشائخ بالمغرب. تحقيق إبراهيم طلاي. قسنطينة: مطبعة البعث، 1974.
- السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد. اللمعة المرضية من أشعة الإباضية. مسقط: وزارة التراث والثقافة، 2005.
- السوفي، أبو عمرو عثمان خليفة المارغني. السؤالات. مخطوط. جربة: المكتبة البارونية، 27/14.
- السوفي، أبو عمرو عثمان خليفة المارغني، كتاب السؤالات، تح، خضير بن عيسى، غرداية: مؤسسة منارة الإيمان، 2021.
- السوفي، أبو عمرو عثمان خليفة المارغني. رسالة الفرق. القاهرة: المطبعة البارونية، د.ت.
- الشماسي، أحمد بن سعيد بن عبد الواحد. السير. القاهرة: المطبعة البارونية، 1301.
- النامي، عمرو خليفة. ملامح الحركة العلمية في وارجلان وضواحيها. تحقيق حمزة بومعقل. الجزائر، 2013.
- بابيز، الحاج سليمان بن إبراهيم (تحقيق). كتاب المعلقات في أخبار وروايات أهل الدعوة. مسقط: وزارة التراث والثقافة، 2009.
- بوعصبات، عمر بن لقمان حمو سليمان. معالم الحضارة الإسلامية بوجرجلان. الجزائر: دار نزهة الألباب، 2013.
- ليفيتسكي، تادايوش. المؤرخون الإباضيون في إفريقيا الشمالية. ترجمة ماهر الجرار - ريماء الجرار. Epub : مؤسسة تاولت الثقافية، 2007.
- ليفيتسكي، تادايوش. تسمية شيوخ جبل نفوسة وقراهم، د.ت.
- ناصر، محمد صالح - وآخرون. معجم أعلام الإباضية. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2000.
- معجم مصطلحات الإباضية. سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 2008.

Kaynakça

- Ahmed, Heşşâni. "Nizâmu'l-Azzâbe ve Devruhu fi Temîni't-temâsuki'l-ictimâi li'l-muctemai'l-ibazî fi mentikati vâdî mizâb" *Mecellet Ravâfid li'l-buhûs ve'dirâsât* 5/2 (Aralık 2020), 83-95.
- Âzâm, İbrahim b. Salih baba Hemmu. *Ġusnu'l-bân fi tarihi Vercelân*, Thk. İbrahim b. bekir Behhâz, Suleyman b. Muhammed Buma'kel, Gardâye, el-Alemiyye, 2013.

- Benras, Mahmoud. "İbâdilikte Sivil Yönetim Teşkilatı: Azzâbe". *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 295-272,(2022).
- Benras, Mahmoud. *Kuzey Afrika İbadiliği ve İmâmet Düşüncesi* (Ankara: ankara okulu yayınları, 2024).
- Bu'sbâna, Ömer b. Lokman, *Melâlimu'l-hadarati'l-İslâmiyye bi Vercelân*, Cezayir, Daru Nüzheti'l-Elbâb, 2013.
- Ca'bîrî, Ferhat b. Ali. *Şehsiyât ibâdiyye*, Umman, Mektebetu'd-dâmîrî, 2010.
- Cîtâlî, Ebû Tahir İsmail. *Kava'idu'l-İslâm*, Thk. Beşir b. Musa el-Hac Musa, Gardâye, el-Matbaatü'l-Arabiyye, 2001.
- Dercîni, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Saîd b. Süleymân et-Temicârî. *Tabakâtü'l-meşâih bi'l-Mağrib*, Thk. İbrâhim Tallây, Constantine: Dâr'l-ba's,1974.
- Sâlimî, Noretin Abdullah b.humayid. *el-Luma'a el-merziyye min eşi'atil'l-ibâdiyye*, Maskat, Vizaretü't-Türasi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 2005.
- Sûfî, Osman b. Halife. *Risâletü'l-fırak*, Mısır: el-Matba'a'l-Bârûniyye, ts.
- Sûfî, Osman b. Halife. *Es-Su'elât*, Cerbe: el-Mektebet'l-bârûniyye, 14/27.
- Şemmâhî, Ebû'l-Abbas. *Kitâbü's-Siyer*, Kahire, el-Matba'a'l-Bârûniyye, 1301.
- Nâmî, 'Amr Halife. *Melâmih el-Hereke el-İlmiyye fi vercelân ve devâhîhâ*, Thk. Hamza Boumakel, Cezayir: 2013.
- Kitâbul'l-mu'allekât fi Ahbari ve rivâyati ehli'd-davet*, Maskat: Vizaretü't-Türasi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 2009.
- Lewicki, Tadeusz. *el-Mu'arrihûna'l-İbaiyyûn fi İfrikiya's-şemaliyye*, çev. Mahir Cerrâr, Rima Cerrâr, Epub, Müessesetü Tawalt es-Sakafiyye, 2007.
- Lewicki, Tadeusz. *Tesmiyetü şüyühi Cebel Nefüse ve Kuraohm*, çev. Abdullah Zaru, Epub, Müessesetü Tawalt es-Sakafiyye, 2006.
- Lewicki, Tadeusz. *Études maghrebines et soudanaises*. France: Éditions scientifiques de Pologne, 1976.
- Mucem Mustalahat el-İbâdiyye*, Umman, Vezaretü'l Evkâf ve's-Şu'unu'd-Diniyye, 2008.

Mu'cem A'lâm el-İbâdiyye, Beyrut, Dâru'l-garb el-İslâmi, 2000.

Yılmaz, Ali - Göl, Yavuz Selim. "Hâricî/İbâdîlerin Hilâfet Ve Hakem Söylemleriyle İmtihanı Ve Hâricî Paradigmanın İflası". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/1 (Mart 2024), 279-304.

Extended Summary

The Ibâdî sect is considered one of the most important and oldest Islamic sects that has maintained its existence to this day. Its foundation dates back to the events that occurred among the companions of the Prophet Muḥammad (P B U H) after the martyrdom of ʿUthmān b. ʿAffān and the events of Taḥkīm and thereafter. This sect emerged within the framework of Khawārij thought, but later separated from it in terms of belief and practice, attempting to carve its own path across the East and West. It successfully established several states, such as the Rustamid state in North Africa. However, the dominance of Sunnī and Shīʿī sects hindered its governance in most regions it entered.

Among the significant figures in Islamic thought in general and Ibâdî thought in particular is Abu ʿAmr ʿUthmān bin Khalīfa al-Maragnī al-Sūfī, who lived in the sixth century Hijri, a golden age for Ibâdî thought following its foundational period, especially in North Africa. During this time, prominent Ibâdî scholars gathered, such as Abū l-Rabī Sulaymān b. Yakhlaf al-Mazātī (d. 471 AH), Abū Zakariyyā al-Warjlānī (d. 474 AH), Abū al-ʿAbbas ibn Bakr (d. 504 AH), among others considered pillars of the sect at that time. Al-Sūfī was present in this milieu, and thanks to his passion for travel and movement, he met and taught many notable figures of his time. This contributed to the spread of his ideas and opinions among the members of the sect during this period and beyond.

There are not many works attributed to al-Sūfī, but the significant texts we have include two essential works. The first is a book entitled "Al-Suʾālāt" which comprises various issues that the author answered, mostly related to Kalām and belief. This book showcases al-Sūfī's ability for debate and scholarly discussion through the way he presents and addresses issues. It is also important because it contains many relevant details about several Ibâdî figures in the Maghreb who lived before the sixth century Hijri/ twelfth century CE and highlights the nature of the discussions between the Ibâdî and other sects during that time. The book has numerous annotations that remain in manuscript, leading to some debate about its

attribution to particular annotators, but it is confirmed that the book belongs to al-Sūfī.

The second book is "Risāletu'l-firak" which is a brief book wherein al-Sūfī discusses Ibāḍī and Islamic sects, presenting his judgments and debates regarding them. This book also reflects al-Sūfī's argumentative skill and his understanding of the opponents' positions and the details of their theological opinions.

Al-Sūfī's views regarding his opponents are extremely important for Islamic thought in general and for the study of sects and theological articles in particular, as his book "Risāletu'l-firak" can be considered the only independent and specialized work on sects from what has reached us about Ibāḍī and Khawārij thought when considering the historical context. Even if we consider that Ibāḍī thought does not represent the Khawārij current, al-Sūfī, through his preferences and choices, aligned closely with the Khawārij on certain issues. In my opinion, this is normal because when we examine Khawārij theological philosophy in terms of its premises, we find that it influenced Ibāḍī theological philosophy, especially concerning political theology and principles, though not in practice. This influence is not solely limited to the Ibāḍī sect but can also be observed in other Islamic sects.

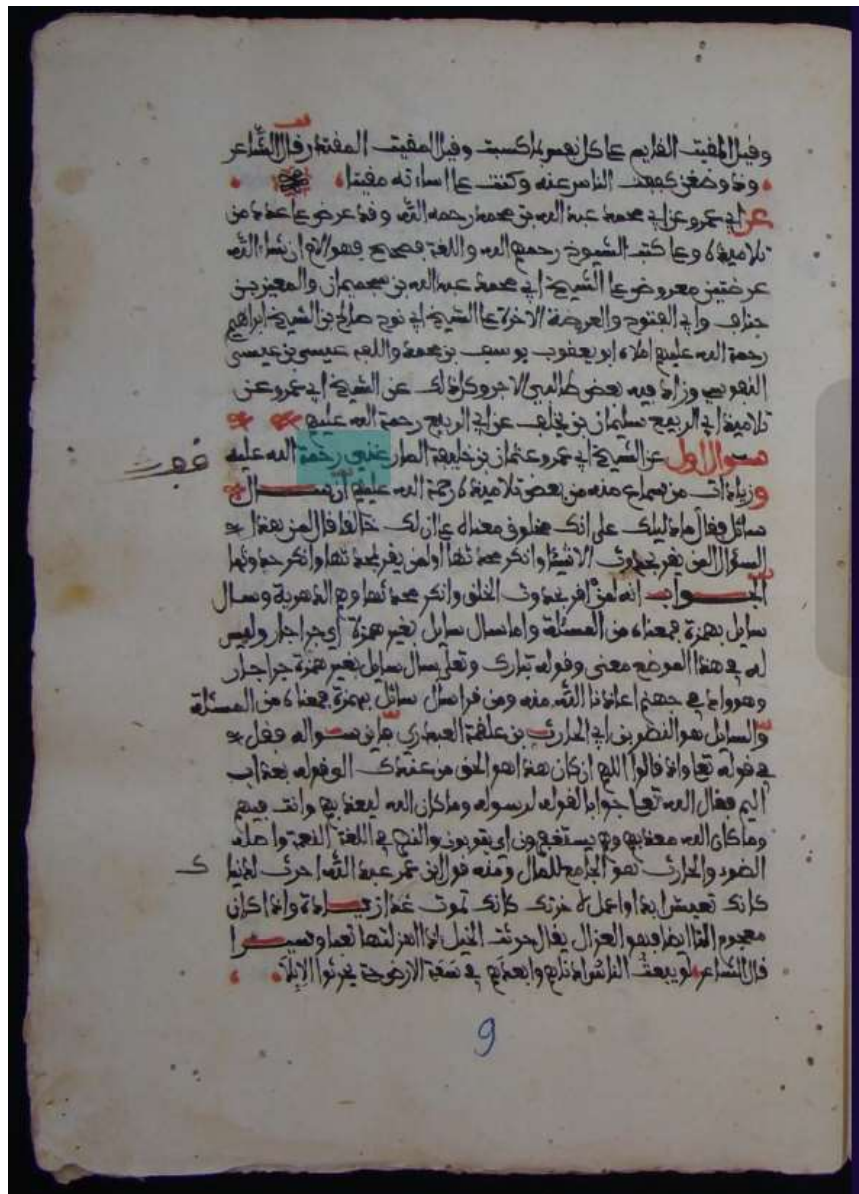
The significance of al-Sūfī's discourse is further enhanced by his independent intellectual character. Despite being an Ibāḍī, he maintained independence in many of his choices and preferences, most notably his position on the Khawārij, in addition to some preferences influenced by his environment, which is predominantly characterized by Mālikī and Ash'arī thought.

الملحق الأول



الصفحة الأولى من مخطوط رسالة الفرق بالمكتبة البارونية - تونس

الملحق الثاني



الصفحة الأولى من كتاب السؤالات بالمكتبة البارونية - تونس

Mirza Gulâm Ahmed'in Risalet İddiasına Dönüşen Mehdilik Anlayışı*

Mirzâ Ghulâm Aḥmad's Understanding of Mahdism Transformed into the Claim of Prophethood

Esra HERGÜNER** – İsmail ŞİK***

Öz

Beklenen kurtarıcı inancına neredeyse her toplumda rastlanılmaktadır. İlahi dinler açısından ahir zamanda gelmesi beklenen kurtarıcı, dünyada adaleti ve düzeni sağlamasının yanı sıra toplumun ıslahını gerçekleştirecektir. Kurtarıcı beklentisi İslam düşüncesinde de karşımıza çıkar. İslam düşüncesinde yaygın olan görüşlerin kahir ekseriyetine göre tek bir kurtarıcı beklentisinden değil Hz. İsa ve Mehdi olmak üzere iki kurtarıcı beklentisinden bahsetmemiz mümkündür. Bu iki kurtarıcı ahir zamanda kıyametin alameti olarak gelecek, dünyadaki kaosu yok edip İslam dininin yükselmesini sağlayacaklardır. Bu beklenti aynı zamanda

Abstract

The expected saviour faith is found in almost every society. In terms of the divine religions, the saviour who is expected to come in the end times will not only bring justice and order to the world, but will also reform society. The expectation of a saviour also appears in Islamic thought. According to the majority of accepted views in Islamic thought, it is possible that we are talking about the expectation of two saviours, Jesus and Mahdi, rather than a single saviour. These two saviours will come as a sign of the Doomsday in the end times, they will destroy the chaos in the world and ensure the rise of the Islamic religion. Many claims to be the

* Bu çalışma Esra Hergüner'e ait olan "İsrâiliyyâtın İslam Kelamına Etkisi Bağlamında Beklenen Kurtarıcı Düşüncesi" adlı doktora tezinden yararlanarak hazırlanmıştır.

** Arş. Gör. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, Osmaniye, Türkiye / esraherguner@osmaniye.edu.tr / <https://orcid.org/0000-0003-4861-520X>.

*** Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalı, Adana, Türkiye / ismail_kelam@hotmail.com / <https://orcid.org/0000-0003-2583-7782>

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
15.09.2024	26.12.2024	31.12.2024

DOI 10.18403/emakalat.1550421

birçok Mehdilik iddiasının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Mehdilik iddiasında bulunan isimlerden biri de XIX. yy'da İngiliz müstemlekesi olan Hindistan'da yaşayan Mirza Gulâm Ahmed (ö. 1908) 'tir. İlk olarak müceddilik sonrasında Mehdilik/Masihlik iddiasında bulunan Mirza Gulâm Ahmed, nübüvvetle şereflendirildiğini de ileri sürmüştür. Zira ona göre nübüvvet kurumu devam etmektedir. Çalışmamızda Mirza Gulâm Ahmed'in hayatı hakkında bilgi verilmekte, onun mehdilik iddiasında bulunması ve mehdiliğini meşrulaştırmak için öne sürdüğü fikirleri, peygamberlik söylemi ve dayanakları kronolojik olarak incelenmektedir. Mehdilik iddiasını daha da ileri götürerek vahiy aldığını da dile getiren Mirza Gulâm Ahmed'in nübüvvet söylemi ve nebilik iddiasını bürüz, peygamberin zilli/gölgesi gibi farklı kavramlarla açıklaması İslam düşüncesindeki nübüvvet anlayışı doğrultusunda eleştirilmiştir. Çalışmamızda araştırma ve etik yayın ilkelerine uyulmuş, literatür taraması, karşılaştırma ve yorumlama yöntemleri kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Beklenen Kurtarıcı, Mehdi, Mesih, Mirza Gulâm Ahmed.

Mahdî have arisen out of this expectation. One of the names that claimed to be Mahdî was Mirzâ Ghulâm Aḥmad. He lived in India, which was a British colony in the 19th century. Mirzâ Ghulâm, who initially claimed to be a mujaddid and then to be a Mahdî/Messiah, also argued that he was honoured with the prophethood. According to him, the institution of prophethood continues for ever. In our study, we provide information on the life of Mirzâ Ghulâm Aḥmad, his claim to be a Mahdî and the ideas he put forward to legitimise it. His prophetic discourse and its grounds are also examined chronologically. Mirzâ Ghulâm Aḥmad's discourse on prophethood, which also states that he received revelation by developing his claim of Mahdî and explaining his claim of prophethood with various concepts such as buruz, being the zilli/shadow of the prophet, has been criticized in line with the understanding of prophethood in Islamic thought. Our study used methods of literature review, comparison and interpretation in accordance with the principles of research and ethical publication.

Keywords: History of Islamic Sects, The expected saviour, Mahdî, Prophethood, Mirzâ Ghulâm Aḥmad.

Giriş

XIX. yy. sonu ve XX. yy. Müslümanlar açısından askerî, ekonomik, siyasi ve diğer birçok yönden büyük krizlerin yaşandığı dönemdir. Batının gerisine düşen İslam coğrafyası aynı zamanda Batı tarafından işgal edilmekte ve bazı bölgeler müstemleke hale getirilmekteydi. Bu dönemde Hindistan bölgesi de İngilizlerin hâkimiyetine girmiştir.¹ İşgal altında bulunan Hindistan'da Mirza Gulâm Ahmed, Mehdilik söyleminde bulunmuş sonrasında ise iddiasını daha da ileri götürerek nübüvvetle görevlendirdiğini iddia etmiştir. Araştırmamızda onun Mehdilik iddiasını nübüvvetle dönüştürmesi İslam inanç esasları bağlamında değerlendirilecektir.

¹ Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 534-534.

Mehdilik iddiasıyla ortaya çıkan ve sonrasında nübüvvetle şereflendirildiğini dile getiren Mirza Gulâm Ahmed'in soyu hakkında farklı söylemler bulunmaktadır. Onun ailesinin soyunun Barlas isminde bir Türk-Moğol kabilesine dayandığı veyahut da onun İran soyuna mensup olduğu belirtilmektedir. Ataları Babür devleti döneminde Semerkant'tan Hindistan'a gelmişler ve İslampur adı verilen bölgeye yerleşmişlerdir. Büyük dedesi, Babür devletinin hizmetinde bulunmuştur. Oldukça fazla toprağı olan aile sonrasında Kadiyan bölgesinde bağımsızlıklarını ilan etmiştir. 1802 yılında Sihlerin bölgeye hâkim olmasıyla beraber aile topraklarından sürgün edilmiş, sonrasında Sihlere bağlanan aileye 1834-1835 yılları arasında bazı köyleri restore etmeleri için izin verilmiştir. Bu durum sonraları taraftarlarınca Mirza Gulâm Ahmed'in doğum tarihine yakın olması sebebiyle ailenin kutsanması şeklinde yorumlanmaktadır. Sihlerin lideri Ranjit Singh'in 1839 yılındaki vefatıyla birlikte Sihler güçlerini yitirmiş ve bölgede bu tarihten sonraki 10 yıl içinde İngilizler hâkim olmuştur.² Gulâm Ahmed'in doğduğu dönemde babası Mirza Murtaza da İngiliz hükümetini bağlılık göstermekte ve onlara hizmet etmekteydi.³

Mirza Gulâm Ahmed 13 Şubat 1839 tarihinde Hindistan'ın Kadiyan kasabasında dünyaya gelmiştir.⁴ Eğitim hayatına 6-7 yaşlarında evde özel hocalarla başlayan Gulâm Ahmed, ilk olarak Kur'an eğitimi almıştır.⁵ Kur'an, Arapça ve mantık dersleri almasının yanı sıra; eğitim hayatında felsefe ve Farsça dersleri de görmüştür. Babasından tıp ilmi hakkında da birtakım bilgiler edinen Gulâm Ahmed, 1864 yılında memurluk için Siyalkut'a gitmiştir. Burada hukuk eğitimi almak için sınava girmiş ancak başarılı olamayınca 1868 yılında Kadiyan'a dönmüş ve burada dinî araştırmalarda bulunup makaleler yazmaya başlamıştır. Vahiy olarak adlandırdığı sesleri duymaya başlaması da bu dönemdedir.⁶

Gulâm Ahmed, 1876 yılında Hıristiyanlık ve Hinduizm karşısı birtakım yazılar yazmaya çalışmış ve Müslümanlara yapılan zulme karşı

² Muhammed Celal Şems, *Müjde* (İstanbul: İslam International Publications, 2009), 9; A. R. Dard, *Life of Ahmad* (UK Tilford: İslam International Publications, 2008), 8-15; Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 537.

³ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 537.

⁴ Kunto Sofianto, "Mirza Ghulam Ahmad: Founder of the Ahmadiyya Muslim from Qadian, India", *Tawarikh*, 7/2 (April), 184.

⁵ Dard, *The Life of Ahmad*, 35-36.

⁶ H. A. Walter, *The Religious Life of India: The Ahmadiyya Movement* (London: Oxford University Press, 1918), 13-14; Fıglalı, Ethem Ruhi, "Kâdiyânîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24/137; Dard, *The Life of Ahmad*, 36, 51.

İslam'ı savunmak amacıyla bu işe giriştiğini açıklamıştır. *Berâhîn-i Ahmediyye* adını verdiği eserin ilk iki cildini 1880 yılında kaleme alır. İlk cilt ülkede büyük etki yaratmıştır. 1884 yılında bu eserin 4 cildini tamamlamıştır. Eserin 5. cildini ise uzun bir süre sonra 1905 yılında yayımlamıştır. Son ciltte eserin bu kadar yıl sonra çıkmasının sebebine değinir ve bu süre zarfında seksene yakın kitap kaleme aldığını bu yüzden kitabı tamamlayamadığını açıklar.⁷ Yazdığı bu reddiye, onun fikirlerinin zamanla nasıl bir değişime uğradığını gösterir niteliktedir. Nitekim söz konusu eserin ilk iki cildinde İslam dinini farklı şekillerde keramet, ilham ve kehanetlerle savunmaktadır.⁸

Berâhîn-i Ahmediyye'nin 3. cildinde ise vahyin devam ettiği konusundan bahsetmeye başlamış ve insanlığın kurtuluşunda vahyin gerekliliğine değinmiştir.⁹ 4. ciltte İngiliz hükümdarlığı hakkında 3. ciltte yazdığı makaleye itiraz edildiğini, bu hükümetin dürüstlüğü ve iyi yönetimi nedeniyle üstün olduğunu vurgulamaktadır. Bu düşüncesini Hz. Peygamberin iyiliği daha fazla iyilikle ödüllendirmemiz ve hayırseverlere şükranlarımızı sunmamıza dair öğretisiyle bağdaştırmaktadır.¹⁰ Ayrıca *Berâhîn*'i yazdığı halinin başlangıçtaki pozisyonundan çok farklı olduğunu belirtir. Allah'ın rızası aniden ortaya çıktığı için kendisini Hz. Mûsâ'ya benzetmektedir. Zira Gulâm Ahmed de onun gibi habersiz olduğu dünyanın farkına varmıştır.¹¹ *Berâhîn*'in 5. cildinde yükseldiğini ve kutsandığını anlatmakta, Allah'ın ihsan ettiği nimete ve ışığa inananların sapkın fikirlerden kurtulacağını belirtmektedir. Bu kişiler doğru yolu da bulacaklardır. Allah'ın birçok alanda ona yardım edeceğini kendisine bildirdiğini açıklar.¹² Tanrının geçmişteki tüm peygamberlerin örneğini bir kişi vasıtasıyla bu çağda göstermek istediğini, kendisinin o kişi olduğunu,¹³ Tanrı'nın kendisini görevlendirdiğini,¹⁴ Allah'ın geçmişteki peygam-

⁷ Mirza Ghulam Ahmad, *Barahin-e-Ahmadiyya* (UK Farnham: Islam International Publications, 2018), 5/1.

⁸ Fıçlalı, "Kâdiyânîlik", 24/137; Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 538; Dard, *The Life of Ahmad*, 91.

⁹ Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, translated by. Muhammad Zafrullah Khan (UK Tilford: Islam International Publications, 2005), 3/254; Halide Rumeysa Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedi Algularındaki Farklılaşması* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2022), 126-127.

¹⁰ Mirza Ghulam Ahmad, *Barahin-e-Ahmadiyya*, 4/6-7.

¹¹ Mirza Ghulam Ahmad, *Barahin-e-Ahmadiyya*, 4/ 441.

¹² Mirza Ghulam Ahmad, *Barahin-e-Ahmadiyya*, 5/ 436-438

¹³ Mirza Ghulam Ahmad, *Barahin-e-Ahmadiyya*, 5/146.

¹⁴ Mirza Ghulam Ahmad, *Barahin-e-Ahmadiyya*, 5/500.

berlere farklı şekillerde yardım etmesi gibi ona da yardımlarını gönderdiğini,¹⁵ Hz. İsa'nın öldüğünü ve kendisinin Mesih olduğunu dile getirmiştir.¹⁶

Berâhîn-i Ahmediyye'nin kaleme alınması sürecinde farklı söylemlerde bulunan Gulâm Ahmed'in ilk olarak müceddidlik iddiasında bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira o, kimsenin sahip olamayacağı bazı özelliklerle vasıflandırıldığını,¹⁷ hicri XIII. yy. bittiğinde ve XIV. yy. başladığında asrın müceddidi olduğunu, Allah'ın ona bunu ilham yoluyla bildirdiğini iddia eder.¹⁸ 1889 yılında Müslümanlar arasında yeni bir hareket başlatmak ve insanları etrafında toplamak amacıyla bir bildiri yayımlamıştır. Yine bu yıl kendi ifadeleriyle Müslüman Ahmediye cemaatini kurmuş ve 40 kişinin biatını alabilmiştir.¹⁹ Taraf-tarlarından kendisine kati bir bağlılık ve itaat istemiş, Allah'tan vahiy aldığını da ilan etmiştir. İncil metnini kendi düşünceleri çerçevesinde yorumlayarak ayrıca konuyla ilişkili ayet bulunmamasına rağmen aşırı teviliyle bazı ayetlere yaptığı yorumları ve hadis külliyatında Sahihaynda geçmemesine rağmen zayıf rivayetleri esas alarak geleceği iddia edilen Mesih ve Mehdinin kimliklerini kendi zatında birleştirmiştir.²⁰

Gulâm Ahmed hayattayken kurucusu olduğu Ahmediye hareketini Hindistan'ın Pencap bölgesinde, Afganistan'da ve Afrika'da küçük topluluklara ulaştırmıştır.²¹ Ölümü yaklaştığında 1906 yılında kaleme aldığı *Vasiyet* adlı eserinde vefat zamanının kendisine vahyedildiğini açıklamaktadır. Allah, onun ölümünden sonra da cemaatinin ilerlemesini sağlayacaktır. Kendisinden sonra cemaatinden temiz kişilerin biat almasını da önermektedir.²² Vasiyetini yazdıktan iki sene sonra 26 Mayıs 1908'de hayatını kaybetmiştir.²³

Gulâm Ahmed'in vefatından sonra Hakîm Nüreddin, Kâdiyânîlik hareketine ilk lider olarak seçilir. Hakîm Nüreddin'den sonra ise

¹⁵ Mirza Ghulam Ahmad, *Barahin-e-Ahmadiyya*, 5/145.

¹⁶ Mirza Ghulam Ahmad, *Barahin-e-Ahmadiyya*, 5/375, 445, 500.

¹⁷ Bulut, *İslam Mezhepler Tarihi*, 546.

¹⁸ Şems, *Müjde*, 8.

¹⁹ Mirza Gulâm Ahmed, *Vasiyet*, çev. Muhammed Jalal Shams (İstanbul: İslam International Publications, 2008), Giriş Bölümü.

²⁰ Macit Benice, *Kutup Yıldızı Şimdi Mekke Yolunu Gösteriyor* (İstanbul: İslam International Publications, 2009), 42, 57.

²¹ Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedi Algılardaki Farklılaşması*, 119.

²² Mirza Gulâm Ahmed, *Vasiyet*, 5, 8,12.

²³ Walter, *The Religious Life of India*, 24; Benice, *Kutup Yıldızı Şimdi Mekke Yolunu Gösteriyor*, 55.

Mirza Gulâm Ahmed'in vasiyetine uyularak topluluğun Sadr-ı Encümen-i Ahmediyye tarafından yönetilmesi önerilse de onun vasiyeti gerçekleştirilmeyip oğlu, hareketin ikinci halifesi olarak kabul edilir. Bu hadiseden sonra Kadiyânîlik hareketinde teolojik anlayış kaynaklı bölünmeler yaşanır. Hareketin bir grubu olan Kadiyan Ahmedileri, Gulâm Ahmed'in resul olduğunu kabul etmekte ve onun peygamberliğine inanmayanları kâfir olarak görmektedir. 1911 yılında Mahmud Ahmed, Encümen-i Ensârullah'ı kendi emrine uyan bir kurum haline getirmiştir. Bu grup Pakistan'ın kurulmasından sonra 1947 yılında Pakistan'daki Rabve şehrine nakledilmiştir. Bir diğer grup Lahor bölümü ise onun müceddid, mesih veya Mehdî olabileceğini ancak peygamber olmadığını dile getirmektedir. Onlara göre Gulâm Ahmed'in böyle bir iddiası bulunmamakta olup peygamber olduğu iddiası oğlu tarafından çıkarılmıştır. Lahor Ahmedileri Mevlânâ Muhammed Ali (1878-1931)'nin liderliğinde Lahor'a yerleşmişlerdir. Bu grup Ahmediyye Encümen-i İşâât-ı İslâm adıyla organize olmuştur. Batı'da İslam'ı yaymaya çalışmaktadırlar. Bu şekilde bir bölünme yaşayan hareketin mensupları bugün yaklaşık 2 milyon civarındaki nüfusuyla Pakistan'da varlıklarını devam ettirmektedirler.²⁴

Araştırmamızda Kadiyânîlik hareketinin lideri Gulâm Ahmed'in mehdilik söyleminin nübüvvet iddiasıyla sonlanması incelenmek istenmektedir. Bu doğrultuda mehdilik iddiasının İslam geleneğindeki nübüvvet anlayışına aykırı görüş ve düşüncelere yol açacağına gösterilmesi hedeflenmektedir. Kadiyânîlikle ilgili yüksek lisans ve doktora tezleri, kitaplar ve makaleler mevcut olmakla birlikte Kadiyânîlik'teki mehdî anlayışı özelinde Ahmet Yöner'in "Kadiyânîlik Bağlamında Mehdilik" adlı makalesi, Cemil Kutlutürk'ün "Mehdilik Düşüncesi Bağlamında Kadiyanîlik Üzerinde Hinduizm'in Tesirleri" isimli bildirisi ve Abdylkader Durguti'nin "Arnavutça Kur'an Meali Bağlamında Kadiyânîliğin Mesihlik/Mehdilik Anlayışı" isimli makalesi bulunmaktadır. Bu çalışmalardan farklı olarak araştırmamızda; Mirza Gulâm Ahmed'in mehdilik iddiasını bürûzî ve zillî nebîlik kavramlarını temel alarak nübüvvet dönüşümünde ortaya koyduğu düşünceleri, nübüvvetle ilgili kavramları farklı şekilde değerlendirmesi, bu tarz fikir ve yorumlamalarının İslam düşüncesine ters düşen yönleri incelenmektedir. Makalede Mirza Gulâm Ahmed'in iddiaları tarihsel olarak ele alınmakta, giriş kısmından sonra Gulâm Ahmed'in mehdilik iddiası incelenmekte, sonraki bölümde onun mehdilik söyleminin peygamberlik iddiasına dönüşü konu edilmekte ve sonuç kısmıyla da çalışma tamamlanmaktadır. Çalışmamızda araştırma ve etik yayın ilkelerine uyulmuştur.

²⁴ Fırlalı, "Kadiyânîlik", 24/138-139; Bulut, *İslam Mezhepler Tarihi*, 545, 550-552.

1. Mirza Gulâm Ahmed'in Mehdîlik İddiası

Mirza Gulâm Ahmed'in mehdîlik iddiasından önce müceddidlik iddiasında bulunduğu görülmektedir. O, Allah'la irtibatının gençliğinden beri devam ettiğini, 1861 yılından itibaren farklı şekillerle Tanrı'nın kendisiyle konuştuğunu ve gerçekleşmemiş hadiselerin bildirildiğini aktarmaktadır.²⁵ Hicri XIII. yy. bittiğinde ve XIV. yy. başladığında müceddid olduğunu konusunda Allah'tan vahiy aldığını da dile getirmektedir.²⁶ Kendisini "Hicri XIV. yy. müceddidi" olarak gören, 1885 yılında ise "müceddid" olarak tanıtmaya başlayan Gulâm Ahmed, 1880-1888 yılları arasında "ümmeatin evliyasının en üstünü" vasfıyla sıfatlandığını belirtmiştir. O, müceddidlik iddiasını "*Allah her yüzyılın başında bu ümmete dinlerinde yenileme yapacak (yüceddidü) birini gönderir*"²⁷ hadis rivayetiyle meşrulaştırmak istemektedir. Müceddidliğini rivayetle ispat etmeye çalışmasının yanı sıra ebced hesabını da mezkur konuda delil olarak gösterir. Bu hesaba göre adı, 1300 sayısına denk gelmektedir. Bu sebepten Hicri XIV. yy.'ın kendi asrı olduğunu anlatmaktadır. Zira o tek başına İslam'ı müdafaa etme görevini üstlenmiş ve *Berahin-i Ahmediyye*'yi kaleme almıştır. 1880 yılında bu eserinde Mesih'ten ve onunla kendi arasındaki benzerlikten bahseder. Fakat bu zamana kadar herhangi bir Mehdîlik/Mesihlik iddiası da bulunmamaktadır.²⁸

Gulâm Ahmed, müceddidlik iddiası bağlamında etrafında bazı şahısları toplamaya başlamıştır.²⁹ Ancak onun müceddidlik anlayışının alışlagelmişten farklı olduğu söylenebilir. Zira müceddidlik tayin ile olmamaktadır. Kişi, din adına giriştiği işlerden dolayı müceddid olarak görülür. Çoğu zaman bu kişinin müceddidlikle vasıflandığından

²⁵ Mirza Ghulam Ahmad, *Tadhkirah*, translated by. Muhammad Zafrullah Khan (UK: Islam International Publications, 2018), 3-55.

²⁶ Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, 4/ 30.

²⁷ Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l Âlemiyye, 2009), Melahim,1(No. 4291).

²⁸ Muhammed Celal Şems, *Beklenen Mehdî ve Mesih Hakkında Bir İnceleme* (Frankfurt: Islam International Publications, 2018), 114-115; Muhammad Usman Ali, *Kadiyani Geleneğinin İki Temel Akımı Olarak Rebva Cemaati ve Lahori Cemaati: Karşılaştırmalı Bir Analiz* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 30; Ebu'l Ala Mevdûdî, *Kadiyânîlik Nedir?*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: İhya Yayınları, 1975), 43-45; Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed, *Ahmediyet'e Davet*, çev. Raşit Paktürk (Almanya: Islam International Publications, 2013), 157; Bulut, *İslam Mezhepler Tarihi*, 546-550.

²⁹ Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedî Algılardaki Farklılaşması*, 155.

haberi olmadığı gibi çoğu kişiye vefatından sonra bu sıfat verilmektedir.³⁰ Gulâm Ahmed'in müceddidlik anlayışı Şia'nın imamet anlayışına da benzemektedir. Onun kendisini yaşadığı dönemde tek dini merci olarak görmesi imamın dönemindeki konumunu çağrıştırmaktadır. Her iki tarafta gücünün ilahi olduğunu düşünmektedir. Bu durumun Sünni gelenekteki müceddidlik anlayışıyla uyumlu olmadığı da anlaşılmaktadır.³¹

Gulâm Ahmed, müceddidliğini ilan ettikten sonra Hıristiyanlar tarafından beklenen Mesih, Müslümanlar tarafından beklenen Mehdi olduğunu iddia etmiştir. Zira Allah ona vahyinde Meryem oğlu İsa'ya dönüştürüldüğünü haber vermiştir.³² Onun Mesihlik iddiasında bulunurken öne sürdüğü en önemli argümanlardan biri Hz. İsa'nın vefat ettiği'dir. Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek ölmediğini de iddia eden Gulâm Ahmed, onun yaralandığını, ülkesini terk ettiğini, havarileriyle fani vücuduyla görüşüğünü belirtir. Hz. İsa, Afganistan'dan Pencap'a gelmiş ve sonra Keşmir'e gitmiştir. O, İsrailoğullarının kaybolan on kabilesini bulmak istemektedir. Ona verilen peygamberliğin temel görevlerinden biri de bahsi geçen kabileleri bulmaktır. Ancak bu kabileler din değiştirip Budizm'i seçmişlerdir. Gulâm Ahmed, Hz. İsa'nın Budistlerle tartışmaya girdiğini de belirtmektedir. Yine ona göre Hz. İsa, Keşmir'de 120 yaşına kadar yaşamıştır. Kabri Sirinagar kentinde Hanyâr mahallesinde bulunmaktadır.³³ Bu bağlamda onun vefat ettiğini, yeryüzüne nüzul etmeyeceğini ve kendisinin Mesih olduğunu 1890-1891 yıllarında ilan eder.³⁴

Gulâm Ahmed, Hz. İsa'nın çarmıhta ölmediğini Hıristiyan kaynaklarla ispat etmeye çalışmakta ve çarmıhla ilgili pasajları delil olarak göstermektedir. Hz. İsa'nın Yûnus peygamberin kıssasını nakletmesinin üzerinde oldukça durmaktadır. Yûnus peygamberin balığın karnında üç gün geçirip ölmemesi gibi Hz. İsa da toprakta üç gün

³⁰ Fığlalı, Ethem Ruhi, *Kadiyanîlik* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 30.

³¹ Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedî Algıdaki Farklılaşması*, 162-163.

³² Yohanan Friedmann, *Prophecy Continuous Aspects of Ahmedî Religious Thought and Its Medieval Background* (London: University of California Press, 2003), 117-118.

³³ Mirza Gulâm Ahmed, *İsa Mesih Hindistan'da*, çev. Abdulgaffar Han (İstanbul: Islam International Publications, 2008), 16-17, 23, 28, 50-51, 74; a.mlf, *The Truth Unveiled (Kashf-ul-Ghita)*, (Tilford: Islam International Publications Ltd., 2016), 42; Fığlalı, "Kâdiyanîlik", 24/137; Bulut, *İslam Mezhepler Tarihi*, 547-550.

³⁴ Şems, *Beklenen Mehdi ve Mesih Hakkında Bir İnceleme*, 114-116; Bulut, *İslam Mezhepler Tarihi*, 547-550.

geçirip diri olarak çıktığını belirtmiştir.³⁵ Bu durum ona göre Hz. İsa'nın çarmıhta ölmediğini ispatlamaktadır. Bu iki peygamberin kıyaslamasındaki sebep aralarındaki benzerliktir. Nitekim ölü ve diri iki kişinin kıyaslanması ona pek makul görünmemektedir.³⁶

Gulâm Ahmed, Hz. İsa'nın çarmıhta vefat etmediğini, İslam kaynaklarıyla da ispat etmek istemektedir. Ona göre Hz. İsa'nın çarmıhtan kurtulup doğal yolla vefat ettiğini açıklayan ayetlerin³⁷ yanı sıra hadis rivayetleri de bulunmaktadır.³⁸ Dolayısıyla Hz. İsa'nın gökten ineneğine inanmak İslam dinine de aykırıdır. Mesih'in ikinci kez gelmesinin fiziksel olarak değil de manevi yönden başka bir bedenle gerçekleşebileceğini açıklar ve bu kişinin kendisi olduğunu dile getirir.³⁹ Ayrıca Gulâm Ahmed, Hz. İsa'nın tekrardan yeryüzüne gelmesinin nübüvvet anlayışıyla çelişeceğini belirtir. Hz. İsa'nın nüzul ettiğinde domuzu öldüreceği, haçı kıracağı gibi hadis rivayetlerinde bahsedilenler ise mecazidir. Ona göre bu görevler Hıristiyanların kötü davranışlardan kurtulması şeklinde anlaşılmalıdır.⁴⁰ Örneğin domuzları öldürmek, domuzları ve insanları öldürme anlamında olmayıp hınzırlıkları yok etmek manasındadır.⁴¹ Hz. İsa hakkındaki bir diğer mesele ise onun çarmıhta oluşan yaralarından İsa merhemi adındaki bir merhemle kurtulmasıdır. Gulâm Ahmed tıp kitaplarında bu merhemden bahsedildiğini iddia eder. İddiasını güçlendirmek için merhemden değinildiği tıp

³⁵ Matta 12/38-41:

“Bunun üzerine bazı din bilginleri ve Ferisiler, “Öğretmenimiz, senden doğaüstü bir belirti görmek istiyoruz” dediler. İsa onlara şu karşılığı verdi: “Kötü ve vefasız kuşak bir belirti istiyor! Ama ona Peygamber Yunus'un belirtisinden başka bir belirti gösterilmeyecektir. Yunus, nasıl üç gün üç gece o koca balığın karında kaldıysa, İnsanoğlu da üç gün üç gece yerin bağrında kalacaktır. Ninova halkı, yargı günü bu kuşakla birlikte kalkıp bu kuşağı yargılayacak. Çünkü Ninovalılar, Yunus'un çağrısı üzerine tövbe ettiler. Bakın, Yunus'tan daha üstün olan buradadır.”

³⁶ Mirza Gulâm Ahmed, *İsa Mesih Hindistan'da*, 20-21; Mirza Beşiruddin, *Ahmediyet'e Davet*, 159; Fığlalı, “Kâdiyânîlik,” 24/138; Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedî Algıdaki Farklılaşması*, 189.

³⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı Meali, (Erişim 6 Eylül 2024), Nisâ 4/157; Âl-i İmrân 3/45, 55; Meryem 19/32.

³⁸ Mirza Gulâm Ahmed, *İsa Mesih Hindistan'da*, 53-57; a.mlf., *Nuh'un Gemisi*, çev. Muhammed Jalal Shams (İstanbul: İslam International Publications, 2008), 28-30.

³⁹ Benice, *Kutup Yıldızı Şimdi Mekke Yolunu Gösteriyor*, 42.

⁴⁰ Bulut, *İslam Mezhepler Tarihi*, 547-550; Fığlalı, “Kâdiyânîlik”, 24/137.

⁴¹ Mirza Gulâm Ahmed, *İsa Mesih Hindistan'da*, 15; a.mlf., *The Essence of Islam*, 3/174-176.

kitapları hakkında da açıklamalarda bulunmaktadır.⁴² Netice olarak ona göre gökten kimse inmeyecek, insanlar da zaten Hz. İsa'nın dünyaya inmeyeceğini gördüklerinde bu inancı terk edeceklerdir. Dolayısıyla tek din İslam, tek lider Hz. Muhammed olacaktır.⁴³ Özetle Mirza Gulâm Ahmed, Hz. İsa'nın öldürülmediğini farklı delillerle ispat etmeye çalışmakta, onun göğe yükseltilmediğini ve ahir zamanda dönmeceğini savunmaktadır. Bu iddiasının temelinde Mehdi ve Mesih'in aynı kişi olduğu görüşünün yer aldığını söyleyebiliriz. Nitekim ona göre bu durum hadis rivayetlerinde de belirtilmektedir.⁴⁴

Mehdi ve Mesih'in kendisinde birleştiğini iddia eden Gulâm Ahmed,⁴⁵ Mehdiyi seçilmiş ve Allah tarafından hidayet verilmiş kişi olarak tanımlamaktadır. Mehdi, insanların kalbine Kur'an'ı yerleştirecek, semavi alametlerle tevhidi yeniden sağlayacak, mukaddes ruh onun yardımcısı olacaktır.⁴⁶ Taraftarları onun Mehdi olarak gönderilmesi konusunda bazı ayetlerin kendilerince yapılan yorumlarını referans olarak almaktadırlar.⁴⁷ Duhân sûresinin 38-39.⁴⁸ ayeti⁴⁹ bağlamında insanların manevi çöküş yaşadığı dönemlerde ıslah ediciye ihtiyaç duyulduğunda Allah'ın muhakkak bu kişiyi göndereceği savunulmaktadır. Allah'ın insanları, ihtiyaç duyduklarında kimsesiz bırakmasını aklen mümkün görmemektedirler.⁵⁰ Yine bu konuda Leyl sûresinin 12. ayeti⁵¹ referans gösterilmekte, zamanı geldiğinde

⁴² Mirza Gulâm Ahmed, *İsa Mesih Hindistan'da*, 61, 62-64; Fığlalı, "Kâdiyânîlik", 24/137.

⁴³ Benice, *Kutup Yıldızı Şimdi Mekke Yolunu Gösteriyor*, 53-54.

⁴⁴ Şems, *Beklenen Mehdi ve Mesih Hakkında Bir İnceleme*, 20.

⁴⁵ Mirza Ghulam Ahmad, "Addendum to the Booklet Jihad", *The British Government and Jihad*, translated by. Tayyba Seema Ahmed (UK Farnham: 2018, Islam International Publications), 34.

⁴⁶ Fığlalı, *Kadiyanîlik*, 146-147; Bulut, *İslam Mezhepler Tarihi*, s. 550; Mirza Bas-hir-ud-Din Mahmud Ahmad, *Introduction to the Study of the Holy Quran* (UK Tilford: Islam International Publications, 2016), 316.

⁴⁷ Onun Mehdiliği konusunda öne sürülen ayetler için bakınız: Mirza Beşiruddin, *Ahmediyet'e Davet*, 76-96.

⁴⁸ Eserin orijinalinde 39. ve 40. ayet olarak belirtilmektedir.

⁴⁹ Duhân 44/38-39:

"Gökleri, yeri ve bunların arasındakileri oynayıp eğlenmek için yaratmadık. Bunları hakikat ve hikmet çerçevesinde yarattık, fakat çoğu bunu bilmez"

⁵⁰ Mirza Beşiruddin, *Ahmediyet'e Davet*, 78-79

⁵¹ Leyl 92/12:

"Doğru yolu göstermek bize aittir."

insanların hidayetine dair duyduğu ihtiyacın karşılanmasının farz olduğu belirtilmektedir.⁵² En‘âm sûresinin 131-132.⁵³ ayeti de bu şekilde değerlendirilir. Allah, ihtiyaç duyulduğu anda hidayetçi göndermezse ve insanları kıyamet günü geldiğinde cezalandırırsa; bu insanlar için haksızlık ve zulümdür. Ancak Allah zalim olmadığından ihtiyaç duyulduğunda hidayetçi göndermemesi mümkün gözükmemektedir.⁵⁴

Gulâm Ahmed, kurtarıcı hakkındaki rivayetleri de kendisiyle bağdaştıracak şekilde yorumlamaktadır. Mehdînin Şam’a geleceğine dair haberin istiare olduğunu, Mehdînin geleceği bölgenin sakinlerinde Allah ve peygamber sevgisinin bulunmadığını ve Kadiyan kasabasının Şam’a benzediğini dile getirir.⁵⁵ Kurtarıcının iki sarı elbiseyle geleceğinden bahseden rivayetleri de kendisinin iki hastalığıyla bağdaştırmaktadır. İlk elbiseyi uykulu ve dalgınlık hali, ikinci elbiseyi ise şeker hastalığı olarak tevil eder. Bu tarz yorumlarına rağmen Mesih’in gölgesi olmayı istemediğini ve buna ihtiyaç duymadığını belirtir. O, sadece itaat eden bir kul olmak istemiş ancak bu sorumluluktan da kaçamamıştır.⁵⁶

Beklenen kurtarıcı Mehdî, Gulâm Ahmed tarafından farklı bir şekilde betimlenmektedir. O, Hz. İsa ve Hz. Muhammed’in ruhunu taşıdığından barışçıl bir karaktere sahip olacak, cihadını tebliğle yayacak ve İslam davasından ayrılmayacaktır.⁵⁷ Gulâm Ahmed’in bahsettiği kurtarıcı, kan dökmeyen ve katliam yapmadan faaliyetlerini gerçekleştirecektir. Zira İslam’da öldürmekle tehdit ederek ve zorlayarak İslam’ı kabul ettirmek gibi bir durum mümkün değildir. Kan döken bir kurtarıcı tasavvuru İslam diniyle uyuşmadığından, kan saçacak Mehdî ve Mesih inancını Müslümanlar arasında yok etmek onlar için iyiliktir.

⁵² Mirza Beşiruddin, *Ahmediyet’e Davet*, 80.

⁵³ En‘âm 6/131-132:

“Bu da demektir ki, halkı habersizken, rabbın haksızlıkla ülkeleri helâk etmemektedir. Herkesin yaptıkları işlere göre dereceleri vardır. Rabbın onların yaptıklarından habersiz değildir.”

⁵⁴ Mirza Beşiruddin, *Ahmediyet’e Davet*, 81.

⁵⁵ Ali, *Kadiyani Geleneğinin İki Temel Akımı*, 33.

⁵⁶ Mirza Ghulam Ahmad, *Haqiqatul-Wahi* (UK Farnham: Islam International Publications, 2023), 387-388; 458-459; Ali, *Kadiyani Geleneğinin İki Temel Akımı*, 33-34.

⁵⁷ Fığlalı, “Kâdiyânîlik”, 24/137-138.

Dolayısıyla kurtarıcı kan dökmeyecek, onun kılıcı ve silahı olmayacaktır. Gulâm Ahmed bu tarz inançlardan da hoşlanmaz. Zira o, barış ve hilm ile İslam dinindeki değerleri tekrardan sağlayacaktır.⁵⁸

Kâdiyânîlik'te beklenen kurtarıcı gelmeden önce gerçekleşecek olan alametler Mirza Gulâm Ahmed'in dönemiyle ilişkilendirilir. Mehdi dönemindeki alametlerin hepsi bütünlük içerisinde. Bunlar Mehdi dönemi dışında bir arada gerçekleşmemiştir. İslam dininin zayıflaması, dinî ritüellerin yerine getirilmemesi, ahlaki çöküşün yaşanması, insani ilişkilerin bozulması, bazı tabii afetlerin yaşanması bu alametlerin birkaçıdır.⁵⁹ Mirza Gulâm Ahmed, kurtarıcı ile ilişkili rivayetlerin kendi döneminde vuku bulduğunu ve bütün dinlerin tek bir kurtarıcı beklediklerini iddia etmiştir. Zira o kurtarıcı kendisidir. Yine kurtarıcıya dair her dinde anlatılan haberlerde kendisinden bahsedilmektedir. Söylenen alametler de onun döneminde gerçekleşmiş ve onun dışında kimse beklenen kurtarıcı olarak çıkmamıştır.⁶⁰

Gulâm Ahmed'in yaşadığı dönem ve coğrafyada gerçekleşen istisalar neticesinde karışıklık olduğu aşikârdır. Kaosun yaşandığı dönemlerde ise toplum, kurtarıcılara ihtiyaç duyabilmektedir. Toplumun yapısı ve yaşanan hadiseler, Gulâm Ahmed'in beklenen kurtarıcı iddiasıyla ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. O, bu iddiasından önce ise Sünnî çizgiyle uyumlu müceddidlik söylemiyle tanınmaya başlamıştır. Ancak sonrasında, beklenen Mehdi ve Mesihin kendi şahsiyetinde birleştiği görüşünü benimsemiştir. Tek kurtarıcı anlayışını ortaya koyarken Hz. İsa'nın nüzul etmeyeceğini, onun vefat ettiğini savunmakta ve bu görüşünü farklı yöntemlerle ispat etmeye çalışmaktadır. Böylelikle İslam düşüncesinde yer alan iki kurtarıcı anlayışını tek kurtarıcı düşüncesine indirgeyerek Mehdilik iddiasında bulunmaktadır. Mehdilik iddiasına meşruiyet kazandırmak isterken ayetleri görüşlerine uygun bir şekilde yorumlamış ve hadis rivayetlerini tevil ederek kendisiyle bağdaştırmıştır. Ancak Mehdilik düşüncesi ile ilgili ayet bulunmamakta ve konuyla ilgili hadis rivayetleri ise ahad haber kategorisinde değerlendirilmektedir. Dolayısıyla Mehdilik düşüncesi inanç esasları olma şartlarını taşımamaktadır. Bu sebepten onun Mehdilik iddiasının İslam inancı bakımından herhangi bir keşifliği bulunmaz.

⁵⁸ Mirza Ghulam Ahmad, *Malfuzat* (UK Farnham: Islam International Publications, 2021), 3/245; a.mlf, *İsa Mesih Hindistan'da*, 15-16; a.mlf, *So Said the Promised Messiah*, translated by. Naseem Saifi (Pakistan: Vakalat-i Tasnif Tahrik-i Jadid, ty.), 166; a.mlf, *The Truth Unveiled*, 22.

⁵⁹ Ayrıntılı bilgi için bk: Mirza Beşiruddin, *Ahmediyet'e Davet*, 130-134.

⁶⁰ Mirza Beşiruddin, *Ahmediyet'e Davet*, 163-165.

2. Bürûzî ve Zillî Nebîlik: Mehdîlikten Peygamberliğe Yükseliş

Başlangıçta müceddid olduğunu açıklayan Gulâm Ahmed, Mehdîlik iddiasından sonra da peygamber olduğunu ileri sürmüştür. Bu iddiasını oluştururken öne çıkardığı kavramlardan biri muhaddesliktir.⁶¹ Onun muhaddeslik anlayışı nübüvvet iddiasında bulunana kadar Sünnî İslam geleneğindeki anlayışla paralellik arz ederken, peygamberlik söylemiyle beraber İslam düşüncesindeki mahiyetinden farklılaşmıştır.⁶²

Gulâm Ahmed, erken yaşta rüyalar görmeye başladığını, Allah tarafından buyruklarını iletmek için seçildiğini ve emrolduğunu, Allah'ın ona bereket indirdiğini iddia etmektedir. İddiasına göre nazil olan vahiylerden birinde Allah'ın onu bereketlendireceğinden, bu bereketi kralların dahi arayacağından bahsedilmektedir. Yine başka bir vahiyde Allah'ın onun şanını yücelteceği Gulâm Ahmed'e bildirilmiştir.⁶³ Gulâm Ahmed, 1864 veya 1865 yılları arasında Hz. Muhammed'i gördüğünü ve ilahi bilgiyle karşılaştığını da dile getirir.⁶⁴ O, uyanık haldeyken Hz. Peygamberle birlikte Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hüseyin ve Hz. Hasan'ı gördüğünü de iddia etmektedir.⁶⁵ Gulâm Ahmed, 1876 yılında Lahor'dayken babasının ölüm zamanının yaklaştığını rüyasında gördüğünü, bunun üzerine Lahor'dan Kadiyan'a gittiğini ve ertesi gün dinlenirken babasının öleceğinin Arapça olarak ona vahyedildiğini de ileri sürmektedir.⁶⁶

Art arda gelen vahiyler sonucunda İslam için seçildiğinin farkına varan Gulâm Ahmed, 1888 yılında vahiy aldığını, biat alması ve bir cemaat oluşturması için Allah'ın kendisine emir verdiğini öne sürmüş, 1890 yılında ise bu durumu ilan etmiş ve insanları biat etmeye çağırmıştır.⁶⁷ 1900 yılında yaptığı bayram hutbesinin vahiy kaynaklı olduğunu söylemesi üzerine taraftarları onun için nebî ve resul sıfa-

⁶¹ Bu kavram kendilerine Allah tarafından haber ilhamla bildirilen kişiler için kullanılmaktadır. Hadis edebiyatında konuyla ilgili iki rivayette bahsedilen kişi Hz. Ömer'dir. Fiğlahı, *Kadiyanîlik*, 163-164.

⁶² Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedî Algıdaki Farklılaşması*, 261-262.

⁶³ Şems, *Beklenen Mehdî ve Mesih Hakkında Bir İnceleme*, 104.

⁶⁴ Dard, *The Life of Ahmad*, 89.

⁶⁵ Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, 4/25-26.

⁶⁶ Mirza Ghulam Ahmad, *Tadhkirah*, 30-31; Dard, *The Life of Ahmad*, 65.

⁶⁷ Şems, *Beklenen Mehdî ve Mesih Hakkında Bir İnceleme*, 114-115; Ali, *Kadiyani Geleneğinin İki Temel Akımı*, 30; Mevdüdi, *Kadiyanîlik Nedir?*, 43-45.

tını kullanmaya başlamış ve o da atfedilen bu sıfatları reddetmemiştir.⁶⁸ Gulâm Ahmed, 1904 yılında ise farklı bir iddiada daha bulunarak Hinduların beklediği kurtarıcı Vişnu'nun avatarı olduğunu dile getirir. Allah, ona tekrardan vahyetmiş ve Krişna olduğunu bildirmiştir. O, böylelikle Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Hinduların ümmetlerinin yenilenmesi için görevlendirildiğini açıklamaktadır. Dolayısıyla onun bu iddiası üzerinden bulunduğu toplumda birliktelik sağlamayı hedeflediği de söylenebilir.⁶⁹

Peygamberlik iddiası bulunan Gulâm Ahmed'in nübüvvet anlayışı incelendiğinde o, nebî kelimesinin sözlükte Allah'tan bilgi alıp gaybten haber veren kişi için kullanıldığını, bu sebepten gaybı bildiren kişiye nebî denilmesi gerektiğini dile getirir. Ona göre nebînin resul olması da gereklidir. Nebî, resul değilse ona açık olan gaybi haberler bildirilmez. Bu görüşünü Cin sûresinin 27-28.⁷⁰ ayetine⁷¹ dayandırmaktadır. Bu manada peygamberden sonra nebî kavramı reddedildiğinde ümmetin ilahi mükâlemelerden mahrum olacağı şeklinde inanç ortaya çıkacaktır. Zira kime Allah tarafından haberler zuhur edilirse ona nebî denilmelidir. Fakat Hz. Muhammed'den sonra şeriat getirecek kişi olmayacaktır. Nebî yeni bir şeriat getirmediği için Hz. Muhammed'in ümmetinden nebî gelebilir.⁷² Hz. Muhammed'den sonra nebînin gelmesiyle onun şerefi de yüceltilmektedir.⁷³ Gulâm Ahmed bu doğrultuda şari olmayan resul olduğunu belirtir.⁷⁴ O, Allah'tan gaybi haber alan kişiye nebî denilmezse ne şekilde adlandırılacağını da sorgular. Tahdisin anlamında gaybı, zahir ve aşikâr etmek olmadığından bu kişiye muhaddes denilemez. Zira nübüvvetin manası gaybi meselelerin meydana çıkmasıdır. Gulâm Ahmed, kendisinin gayb ile ilgili yüz elliye yakın haber aldığını da bildirmektedir.⁷⁵

İslam düşüncesinde nebî, melek aracılığıyla vahyedilen veya kalbine ilham olunan veyahut da salih rüya ile vahiy tenbih olunan kişidir. Resul ise Allah tarafından kitap indirilen ve özellikle Cebrail'in

⁶⁸ Fığlalı, "Kâdiyânîlik", 24/138; Bulut, *İslam Mezhepler Tarihi*, 550-552;

⁶⁹ Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, 4/84-85; Fığlalı, "Kâdiyânîlik", 24/138; Bulut, *İslam Mezhepler Tarihi*, 552-553; Ali, *Kadiyani Geleneğinin İki Temel Akımı*, 38.

⁷⁰ Eserde 27. ve 28 ayet olduğu belirtilmiştir.

⁷¹ Cin 72/26-27:

"Gaybı O bilir, gizlisini kimseye açmaz; Ancak elçi olarak seçtiği başka"

⁷² Mirza Gulâm Ahmed, *Bir Hatanun İzalesi*, çev. Raşit Paktürk (yy.: Ahmad Yayınları 2022), 19;21; Şems, Muhammed Celal, *Müjde*, 17;

⁷³ Mirza Beşiruddin, *Ahmediyet'e Davet*, 53.

⁷⁴ Mirza Ghulam Ahmad, *Barahin-e-Ahmadiyya*, 5/483.

⁷⁵ Mirza Gulâm Ahmed, *Bir Hatanun İzalesi*, 21.

vahiy getirdiği kimsedir.⁷⁶ İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) resulü, risaleti tebliğ etmek üzere vazifelendirilen ve her hâlükârda bununla görevlendirilmiş kişi olarak tanımlarken nebîyi soru sorulduğunda ve bilgi istenildiğinde insanlara birtakım hususları bildiren kişi olarak tanımlamaktadır.⁷⁷ Bununla birlikte nebî ve resul kavramları arasında fark olup olmadığı da tartışılmıştır. Kur'an'daki bazı ayetler⁷⁸ doğrultusunda nebî ve resul kavramları arasında farklılık bulunduğunu belirtenler, nebîliğin peygamberliğin ilk aşaması olduğunu; onun üstünün ise resullük olduğunu dile getirmişlerdir.⁷⁹ Resul ve nebî arasında fark olduğunu kabul edenler arasında İmam Mâtürîdî, Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), İbn Fûrek (ö. 406/1015), Abdülkahir Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Pezdevî (ö. 493/1100) ve Cürcânî (ö. 816/1413) gibi isimler bulunmaktadır.⁸⁰ Bu iki kavram arasında herhangi bir farkın olmadığını belirten âlimlerden Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) ıstılahı olarak nebî ve resul kavramları arasında fark bulunmadığını, bu iki kavramın manada birleştiklerini açıklamaktadır.⁸¹ İki kavramın aynı manada olduğunu dile getirenler arasında Mâverîdî (ö. 450/1058), Cüveynî (ö. 478/1085), İcî (ö. 756/1355) de yer alır.⁸² Özetle İslam kelâmında peygamberler iki farklı şekilde sınıflandırılrsa da bu durum nübüvvetin devam edeceği şeklinde anlaşılacak bir husus değildir. Zira bu ayırım yeni bir şeriat getirip getirmeme sebebiyledir. Gulâm Ahmed ise nübüvvetin devam ettiğine dair düşünceleri doğrultusunda nebî ve resul kavramlarına dair açıklamalarda bulunmakta ve nebîyi şeriat getirmeyen peygamber olarak tanımlamaktadır. Böylelikle nebîlik iddiasına uygun bir altyapı hazırladığı söylenebilir. Onun bu yaklaşımı İslam düşüncesindeki nübüvvet anlayışıyla bağdaşmamaktadır. Zira peygamberlik kurumu Hz. Muhammed'le sonlanmış olup nebîlik veyahut da resullük göreviyle kimse vazifelendirilmeyecektir.

⁷⁶ Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Miñşavî (Kahire: Dâru'l-Fazile, 2004), 201.

⁷⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kurân*, thk. Bekir Topaloğlu-Ahmet Vanlıoğlu (Darü'l-Mizan, İstanbul 2005), 6/79-80

⁷⁸ A'raf 7/157; Hacc 22/52.

⁷⁹ Hüseyin Atay, *İslam'ın İnanç Esasları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992), 189.

⁸⁰ Recep Önal, "Kur'an'daki Nebî-Resül Kavramlarına Teolojik Yaklaşım", *Kelam Araştırmaları*, 11(2013), 347.

⁸¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/429.

⁸² Önal, "Kur'an'daki Nebî-Resül Kavramlarına Teolojik Yaklaşım", 345-346.

Gulâm Ahmed'in vahye mazhar olduğunu iddia etmesinin kaynağında nebilikle nübüvvet makamının devam ettiğine dair düşüncesi yer alır. Ona göre Allah katında mükemmel bilgiye, vahiyden başka herhangi bir yolla ulaşılmaz.⁸³ O, bu konuyla ilgili Kur'an'daki bir duayı⁸⁴ örnek göstermektedir. Duada bahsi geçen nimetler, Allah'tan doğrudan alınan ilham ve vahiy gibi semavi nimetlerdir. O, açıklandığı halde nimetlerin neden alınmak istenmediğini sorgulamaktadır.⁸⁵ Gulâm Ahmed, "“Rabbimiz Allah'tır” deyip de dosdoğru çizgide yaşayanlar, işte onların üzerine melekler şu müjdeyle inerler”⁸⁶ ayetini, korku ve kederli zamanlarda salih kullara, Allah'tan vahiy ve ilham geldiği, aynı zamanda Allah'ın o kullarını teselli etmek için melekler indirdiği şeklinde aşırı tevil yaparak düşüncelerini ispat etmek için kullanır. Yine Yunus sûresinin 66. ayeti⁸⁷ doğrultusunda Allah'ı sevenlerin hem ahirette hem de dünyada vahiy ile müjdelendiğini açıklamaktadır.⁸⁸ Ancak söz konusu açıklamasında ayetin başını referans gösterir.

Gulâm Ahmed vahyin devamlılığına ayetleri referans gösterdiği gibi peygambere isnad edilen "İbrahim yaşasaydı nebî olacaktı"⁸⁹ şeklindeki hadis rivayetini de kaynak olarak göstermektedir. Bu rivayete

⁸³ Mirza Gulâm Ahmed, *İslamiyet'in Öğrettiği Esaslar*, çev. Şinasi Siber (Türkiye: Islam International Publications, 2010), 165.

⁸⁴ Fatıha 1/6-7:

"Bizi dosdoğru yola ilet; Nimetine erdirdiklerinin yoluna; gazaba uğramışların yoluna da, dalâlete sapmışların yoluna da değil!"

⁸⁵ Mirza Gulâm Ahmed, *Ta'lim*, çev. Muhammed Celal Şems, (Pdf: Islam International Publications, yy.), 22; Mirza Gulâm Ahmed, *İslamiyet'in Öğrettiği Esaslar*, 167.

⁸⁶ Fussilet 41/30-32:

"Rabbimiz Allah'tır" deyip de dosdoğru çizgide yaşayanlar, işte onların üzerine melekler şu müjdeyle inerler: "Korkmayın, kederlenmeyin, size vaad olunan cennetle sevinin!" Biz, dünya hayatında da ahirette de sizin dostunuzuz. Orada, çok bağışlayıcı, çok merhametli olan Allah'tan bir ikram olarak sizin için canunuzun çektiği her şey bulunacak, yine orada umduğunuz her şeyi elde edeceksiniz."

⁸⁷ Yunus 10/66:

Bİlesiniz ki göklerde ve yerde olanlar Allah'ındır. Allah'ı bırakıp da O'na ortak koştukları sözde tanrılara tapanlar neyin peşinden gidiyorlar? Onlar yalnızca kuruntularının peşinden gidiyorlar ve sadece yalan söylüyorlar.

⁸⁸ Mirza Gulâm Ahmed, *İslamiyet'in Öğrettiği Esaslar*, 166, 167.

⁸⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Cenaiz", 27 (No. 1511).

göre nübüvvetin devam etmesi gerektiğini savunmaktadır.⁹⁰ O, hayatını da nübüvvetin devamlılığına binaen örnek göstererek hayatının neredeyse her döneminde vahiyle kontrol altına alındığını, sohbetlerin içeriğine kadar vahiy aldığı ve vahiyle yönlendirildiğini ileri sürmektedir.⁹¹ Zira ona göre vahiy kapısı açıktır, her kapı kapanır ancak Rûhulkudüs'ün indiği kapı kapanmaz. Vahyin ileride gelmeyeceğini, geçmişte kaldığını düşünmemek gerekir.⁹² Allah, geçmişte insanlarla konuştuğu gibi bugün de konuşmaya devam etmektedir. O kendi ifadesiyle seçkin kulların vahiy pınarlarından kana kana içtiğini; risalet ve nübüvvet, Hz. Muhammed'in şahsında kemale erse de kutsal vahiy pınarına yaklaşımın yasaklanmadığını⁹³ savunmaktadır.

Gulâm Ahmed, Hz. Muhammed'in son peygamber ve herkesten üstün kılındığını kabul etmektedir. Ona göre Hz. Muhammed'le tüm peygamberlikler ve risaletler kemale ulaşmıştır. Ondan sonra bürûzî olarak Muhammediyet çarşafı ve elbisesi giydirilen şahıstan başka peygamber yoktur.⁹⁴ Hz. Muhammed'in kemalatı kudsiyetine hiçbir peygamberin eşit olmayacağını da dile getiren Gulâm Ahmed'e göre insanlar ve hatta melekler Hz. Muhammed'e eşit değillerdir. Onun anlama gücü ve zekâsı herkesten daha fazladır.⁹⁵ Gulâm Ahmed, doğrudan peygamberliğin Hz. Muhammed ile sonlandığını açıklasa da onun lütfuyla alınan vahyin devam edeceğini belirtir. Ancak vahyin devamlılığı için Hz. Muhammed'e itaat edilmelidir.⁹⁶ Ona göre hâtemü'n-nebüyyin mefhumu içinde kişi, kendisini peygamberin ismini alacak kadar yok etmişse; bu kişinin nebî olarak vasıflanması peygamberin mührünü kırmamaktadır. Zira nebî ismini alan kişi Hz. Muhammed'in zillî/gölgesidir.⁹⁷

Gulâm Ahmed peygamberlik iddiasını zillî nebîlik ve bürûz gibi kavramlarla desteklemektedir. Zill kelimesi sözlükte gölge anlamına

⁹⁰ M. M. Ahmad Sahibzada, *Exalted Status Of The Holy Prophet As The Khatamun Nabiyeen* (yy. Islam International Publications, ty.), 17.

⁹¹ Mirza Ghulam Ahmad, *Tadhkirah*, 511, 512, 617, 615.

⁹² Mirza Gulâm Ahmed, *Ta'lim*, s.21; a.mlf., *Nuh'un Gemisi*, 38; a.mlf., *Bir Hatanun İzalesi*, 17.

⁹³ Mirza Gulâm Ahmed, *Ta'lim*, 22.

⁹⁴ Mirza Tahir Ahmed, *Hatemennebüyyin Ayeti ve Hz. Resulullah'ın (s.a.v.) Yüce Şanı*, çev. M. C. Şems (yy. : Islam International Publications, 1996), 8; Mirza Gulâm Ahmed, *Nuh'un Gemisi*, 27; a.mlf., *Ta'lim*, 11.

⁹⁵ Mirza Tahir Ahmed, *Hatemennebüyyin Ayeti*, 8.

⁹⁶ Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, 1/254-255.

⁹⁷ Mirza Gulâm Ahmed, *Bir Hatanun İzalesi*, 20.

gelmekte olup zillî nebî kavramı ise bir nebînin nebîliğini, onun şahsiyeti aynasında yansıtan kişi manasındadır.⁹⁸ Zill, kendi aslından ayrı olmamaktadır. Gulâm Ahmed zill olarak Hz. Muhammed olduğunu ve bundan dolayı Hâtemü'n-Nebîyyîn mührünün kırılmadığını dile getirmektedir.⁹⁹ Nitekim peygamberlik zill/gölge yoluyla kıyamete kadar devam edecektir.¹⁰⁰ Nübüvvetin devam ettiğini ispatlamaya çalışırken kullandığı bir diğer kavram ise bürüzdür. Bu kavram bir kişide başka bir nebînin, peygamberliğinin belirmesi anlamına gelmektedir.¹⁰¹ Bu kavramla zillî nebîlik iddiası daha açık bir mefhumu betimlemektedir. Zira Gulâm Ahmed'in deyimiyile zill/gölge ilk aşama bürüz ise ikinci aşama olarak kabul edilmektedir.¹⁰² Hâtemü'n-nebiyyîn kelimesi peygamberin nübüvvetine basılan ilahi mühürdür ve bu mührün kırılması mümkün değildir. Ancak Hz. Muhammed binlerce kez bürüzî olarak dünyaya gelir, renk ve kemalleriyle nübüvvetini gösterir. Yine Gulâm Ahmed, daha ziyade Gulâtü's-Şîa'da var olan tecelli kavramına paralel bir şekilde, peygamberlerin; bürüz olanı ayrı bir vücut olarak görmediklerini açıklar. Bu anlayışla bürüzlar, peygamberlerin izi ve süreti olmaktadır. Dolayısıyla bürüzî renkteki nübüvvetle Hâtemü'n-Nebîyyîn durumu zedelenmez ve mühür kırılmaz. Gulâm Ahmed'in nebî ve resul olması da bu şekilde bürüzî manadadır. Onun nefsi ortada olmadığı için adı Muhammed ve Ahmed'dir. Bu isimler ona Allah tarafından verilmiştir. Nübüvvet böylelikle kimseye geçmemiş olup Hz. Muhammed'de kalmıştır.¹⁰³ Gulâm Ahmed'in üzerine inen feyzler ise ona direk olarak verilmiştir. Gökte ismi Hz. Muhammed olan pak bir vücut bulunmaktadır. Onun ruhani feyzi Gulâm Ahmed'i desteklemektedir. O, zillî/gölge olarak sevgi aynası aracılığıyla onun ismiyle şereflendirilmiştir.¹⁰⁴ Böylelikle kendisini Hz. Muhammed'in zillî/gölgesi olarak tanımlamakta ve nübüvvetinin Hz. Muhammed'in son peygamber olması inancına aykırı olmadığını düşünmektedir. Yine aldığı iddia ettiği vahiyde Allah'ın kendisi için nebî, resul ve mürsel nebî kelimelerini kullandığını, bir vahiyde ise Muhammed ve resul olarak isimlendirildiğini açıklar.¹⁰⁵ Bu bağlamda peygamberin adıyla isimlendi-

⁹⁸ Fığlalı, *Kadiyanîlik*, 165.

⁹⁹ Mirza Gulâm Ahmed, *Bir Hatanun İzalesi*, 25.

¹⁰⁰ Mirza Ghulam Ahmad, *The Essence of Islam*, 3/129-130.

¹⁰¹ Fığlalı, *Kadiyanîlik*, 166.

¹⁰² Ayrıntılı bilgi için bk: Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedî Algılardaki Farklılaşması*, 316-317.

¹⁰³ Mirza Gulâm Ahmed, *Bir Hatanun İzalesi*, 24, 27, 29, 32.

¹⁰⁴ Mirza Gulâm Ahmed, *Bir Hatanun İzalesi*, 23.

¹⁰⁵ Mirza Gulâm Ahmed, *Bir Hatanun İzalesi*, 15-16, 18.

rildiğini iddia ederek nübüvvetiyle peygamberin risaleti arasında bağlantı kurduğu, nübüvvetini birtakım isim ve sıfatlarla ispat etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

Gulâm Ahmed, nebîlik iddiasında peygambere isnad edilen bir rivayeti de delil olarak göstermektedir. Mezkûr rivayette Hz. Muhammed, ismiyle benzer isme sahip ve soyundan bir kişinin kendi bürûzu olduğunu belirtmektedir. Hz. Muhammed'in bürûzu olduğu gibi bazı peygamberlerin de bürûzları vardır. Zira Yûşa' da Hz. Mûsâ'nın bürûzudur. Bürûz olmak için bürûzi insanın sahibi, bürûzun erkek evladı veya torunu olması gerekmemektedir. Ruhani ilişki bakımından bürûza mazhar olan kişinin, sahib-i bürûz kimseden çıkmış olması ve ezelden beri aralarında çekim gücünün ve ilişkinin olması şarttır.¹⁰⁶ Dolayısıyla Gulâm Ahmed'in gelecek olan kişinin hâtemü'n-nebüyyîn inancını bozmadan nebî olduğunu zillî nebîlik ve bürûz kavramlarıyla açıkladığı, kendisinin nübüvvet iddiasını bu şekilde meşrulaştırmaya çalıştığı görülmektedir.

Gulâm Ahmed, peygamberlerin vâris bırakmadan vefat ettiklerini düşünmenin yanlış olduğunu belirtir. Her asırda ihtiyaçlar doğrultusunda onun vârisleri gelmiştir.¹⁰⁷ Ona göre maddiyata önem veren kişiler, vadedilen şahsın Hz. Fâtıma'nın elinden olacağına dair ifadeyi, o kişinin Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in soyundan olacağı şeklinde açıklamaktadır. Ancak gelecek olan şahıs, peygamberin vârisi, isminin vârisi, ahlakının vârisi gibi Hz. Muhammed'i kendi zatında sergileyecektir. O kişinin her şeyi, efendisinden olacaktır. Peygamberde fena olarak, onun çehresini gösterecektir. Sonuç olarak gelecek olan kişi, zillî manada peygamberin ismini, ahlakını ve ilmini aldığı gibi nebî vasfını da alacaktır.¹⁰⁸ Yaşadığı asırda gelen vâris ise kendisidir ve çağın ıslahı için gönderilmiştir.¹⁰⁹

Gulâm Ahmed'in nübüvvet hakkındaki düşünceleri Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu açıkça belirten Ahzâb sûresinin 40. ayetine ters düşmekle beraber hatm-i nübüvvet inancına aykırıdır. Gulâm Ahmed'den sonra söz konusu ayet ve hatm-i nübüvvet anlayışı Kâdiyânîlik'in Lahor ve Kâdiyân kollarınca farklı değerlendirilmektedir. Lahor grubu onun nübüvvetini onaylamamaktadır. Bu grubun önderi Mevlânâ Muhammed Ali (1874-1951) de beklenen

¹⁰⁶ Mirza Gulâm Ahmed, *Bir Hatanun İzalesi*, 21, 26, 27.

¹⁰⁷ Mirza Gulâm Ahmed, *Duanun Bereketleri*, çev. Muhammed Celal Şems (İstanbul: Islam International Publications, 2012), 47.

¹⁰⁸ Mirza Gulâm Ahmed, *Bir Hatanun İzalesi*, 27.

¹⁰⁹ Mirza Gulâm Ahmed, *Duanun Bereketleri*, 47.

kurtarıcı Mehdî olduğunu onaylamakta¹¹⁰ ancak onu peygamber olarak kabul etmemektedir. Nitekim bahsi geçen ayetteki hâtem kelimesinin “mühür” ve “son” anlamına geldiğini dile getirir. Ona göre Kur’an’da hem peygamberliğin sona erdiğini hem de Hz. Muhammed’le bu kurumun kemale erdiğini belirtmek için bu anlamları taşıyan hâtem kelimesi kullanılmıştır.¹¹¹ O, Hz. Muhammed’le nübüvvetin sona erdiğini ayetlere ve hadis rivayetlerine dayanarak ispat etmeye de çalışmaktadır.¹¹² Ancak bununla birlikte peygamberlik armağanı adı verilen bir durumdan bahseder ve bunun ancak Hz. Muhammed’in ümmetinden salih olanlara verileceğini açıklar. Bu konuda ayet ve delillerden kaynak göstermekte olup peygamberliğin mübeşşirat olarak adlandırılan bölümünün gerçek müminlere bahşedileceğini iddia etmektedir.¹¹³ Lahor kolunun aksine Kâdiyân grubu, Hz. Muhammed’den sonra Gulâm Ahmed’i onun nübüvvet halkasını devam ettirecek nebî olarak kabul etmektedir. Ancak bu nebînin Hz. Muhammed’in ümmetinden olması, ona itaat etmesi ve onun getirdiği şeriatı değiştirmemesi gereklidir. Bu durumda Hz. Muhammed’in hâtemü’l-enbiyâ olması devam edecektir. Zira Hz. Muhammed’den sonra gelecek olan peygamber, ondan aldığı nura dayanarak önceki peygamberi hükümsüz bırakmamaktadır.¹¹⁴ Mirza Beşîrüddin Mahmud Ahmed (1889-1965) bu doğrultuda ayetteki hâtem kelimesinin kesra ile değil fetha ile kullanıldığının unutulmaması gerektiğini dile getirmektedir. Zira bu kelime son anlamında olmayıp mühür manasındadır. Dolayısıyla bu ayetle Hz. Muhammed’in peygamberlerin mührü olduğu anlamı ortaya çıkmaktadır.¹¹⁵ Mirza Beşîr Ahmed (1893-1963) ise Kur’an’da peygamberliğin şeriat getiren peygamber, şeriat getirmeyen ve herhangi bir yasa taşımayan peygamber ve son olarak da yansıma peygamber (reflex-prophethood) olmak üzere üçe ayrıldığını iddia etmektedir. Üçüncü kategorideki peygamberliğe; eski peygambere biat ederek, ondan feyz alarak kendinde onu kaybederek ulaşılmaktadır. Kanun koyucu vasfı bulunmayan yeni peygamber, son peygamberin mührünü de ihlal etmemektedir. Zira ona göre güneşin egemenliği ayın ortaya çıkmasıyla sona ermez.

¹¹⁰ Hadiye Ünsal, *Tefsirde Heterodoksi ve Kâdiyânîlik ve Kur’an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 201-209.

¹¹¹ Maulana Muhammad Ali, *The Split in the Ahmadiyya Movement* (U.S.A: Ahmadiyya Anjuman Isha’at Islam Lahore Inc, 1994), 53-54.

¹¹² Maulana Muhammad Ali, *The Split in the Ahmadiyya Movement*, 51-60.

¹¹³ Maulana Muhammad Ali, *The Split in the Ahmadiyya Movement*, 61- 62.

¹¹⁴ Mirza Beşîrüddin, *Ahmediyet’e Davet*, 51, 52-53; Mirza Tahir Ahmed, *Hatmennebiyyin Ayeti*, 45.

¹¹⁵ Mirza Beşîrüddin, *Ahmediyet’e Davet*, 57.

Gulâm Ahmed'in nübüvveti de üçüncü kategoride değerlendirilmektedir. Bununla birlikte ilk iki peygamberlik kategorisinde nübüvvet kapısı kapanmıştır.¹¹⁶ Kâdiyânîlik'in bu kabulü neticesinde Türkçe'ye çevrilen mealinde Ahzâb sûresinin 40. ayetindeki hâtemü'n-nebiyyin terkibi peygamberlik mührü olarak değerlendirilmektedir.¹¹⁷ Yine Kâdiyânîlerin Arnavutça Kur'an mealinde mezkur ayetteki hâtemü'n-nebiyyin ifadesinin Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu anlamına gelmediği açıklanmakta ve ondan sonra şeriat getirmeden, onun ümmetinden peygamberlerin görevlendirileceği anlatılmaktadır.¹¹⁸ Bu durumda Kâdiyân kolunun söz konusu ayete dair değerlendirmelerinde Gulâm Ahmed'in nebîlik iddiasına aykırı herhangi bir husus görmedikleri anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda onun nebîliğini onayladıkları ve geleneksel nübüvvet anlayışını farklı şekilde değerlendirdikleri görülmektedir.

Kâdiyânîlik'in farklı şekilde yorumladığı Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu anlamına gelen hatm-i nübüvvet inancı, Ehl-i Sünnet âlimleri başta olmak üzere Mu'tezile, Hâricî ve mutedil Şii âlimler tarafından da kabul edilmektedir.¹¹⁹ Zira bu konunun zarurat-ı diniyye arasında bulunduğu hususunda ittifak vardır.¹²⁰ Ehl-i Sünnet âlimlerinden İmam Mâtürîdî'ye göre Hz. Muhammed'le nübüvvet tamamlanmıştır. Allah'ın onun son peygamber olduğunu bildirmesi de Bâtıniyye'nin son peygamberden sonra başka peygamber olacağı iddiasıyla ortaya çıkacağına dair bilgisi sebebiyledir. Çünkü Bâtıniyye, Kâimüzzamânı peygamber olarak görmektedir. Allah, hatm-i nübüvvet ayetiyle peygamberlik iddiasında bulunan kişiden delil istenmeyeceğini zira onun sadece yalanlanması gerektiğini bu ayetle belirtmektedir.¹²¹ Bağdâdî (ö. 429/1037-38)'ye göre de Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul edenler, onun son resul ve nebî olduğunu kabul etmiş ve onun neshini menetmiştir. Yezid b.

¹¹⁶ Mirza Bashir Ahmad, *Truth About Khatm-e-Nabuwat*, translated by. Nafisur Rahman A. G. Soofi, (Jullundur: Jal Hind Printing Press, 1967), 11, 12-13.

¹¹⁷ *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali (The Holy Quran)*, çev. Muhammed Celal Şems, (yy.: Islam International Publications Limited, 2011), el- Ahzâb 33/40.

¹¹⁸ Abdylkader Durguti, "Arnavutça Kur'an Meali Bağlamında Kâdiyânîliğin Mesihlik/Mehdilik Anlayışı", *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 9/1 (Haziran 2023), 828-829.

¹¹⁹ Metin Yurdagür, "Hatm-i Nübüvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/478.

¹²⁰ Metin Yurdagür, "İslam Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13-14-15 (1997), 307.

¹²¹ Mâtürîdî, *Tevilâtü'l-Kurân*, 11/360-361.

Uneyse'nin¹²² Hz. Muhammed'den sonra Acem'den yeni bir peygamber geleceğine dair söylemine¹²³ karşın Bağdâdî, bu kişilere Kur'an'ın delil yönünün sorulmasını önerir. O, bu kişilerin Kur'an'ı inkâr ediyorlarsa Hz. Muhammed'i de inkâr ettiklerini ve onun dininin sonsuz olmadığı konusunda düşüncelerini belirtmiş olduklarını açıklar. Ancak Kur'an'ı kabul ediyorlarsa Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu onaylamaktadırlar. Bağdâdî, bu konudaki "*Benden sonra nebî yoktur*"¹²⁴ hadis rivayetinin de mütevatir olduğunu dile getirir. Kur'an ve sünnetin delil olmasını inkâr edenlerin ise kâfir olduğunu belirtmektedir.¹²⁵ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Ehl-i Sünnet tarafından Hz. Muhammed'den sonra peygamber gelmeyeceğine inanıldığını açıklamakta ve bu konuda Ahzâb sûresinin 40. ayetini delil göstermektedir. Yine o da Bağdâdî'nin belirttiği hadis rivayetini kaynak gösterecek, peygamberden sonra nübüvvetin devam edeceğini söyleyenlerin küfre girdiğini; zira o kişilerin söz konusu ayeti inkâr ettiklerini dile getirir.¹²⁶ Gazzâlî (ö. 505/1111)'ye göre de Hz. Muhammed'den sonra vahyin gelmeyeceğinden ve bu kapı kapandığından ona Hâtemü'l-enbiyâ denilmektedir.¹²⁷ Ebû'l-Berekat en-Nesefî (ö. 710/1310) peygamberlerin en faziletlisi olan Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu dile getirir. O da Bağdâdî ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin değindiği hadis rivayetini belirterek nübüvvetin sonlandığını anlatmaktadır.¹²⁸ İbn Kesir (ö. 774/1373) de Ahzâb sûresinin 40. ayetinin tefsirinde

¹²² Yezid b. Uneyse, Hâricilerin İbâdiyye grubundan Yezidiyye diye isimlendirilen fırkanın imamıdır. Ayrıntılı bilgi için bk: Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 163-165.

¹²³ Bu iddianın Hâricî bakış açısıyla uyumlu olmaması dikkat çekicidir. Zira İzmirli, Yezid b. Uneyse'nin İbâzî iken itikadî hususlara eklemeler yaptığını, tüm İbâziyye kollarının Yezidiyye'den beri olduğunu açıklanmaktadır. O, Yezidiyye fırkasının İbâziyye'nin gulüvü olduğunu da dile getirmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk: Yusuf Gökâlî vd., "Hâricî Fırkalar ve İzmirli İsmail Hakkı'nın "Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası" Başlıklı Makalesi", *Tarr: Turkish Academic Research Review*, 5 (4) (2020), 582.

¹²⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Şahîh-i Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesir-Yemâme, 1993), "Enbiyâ", 49 (No. 3268).

¹²⁵ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1928), 162-163.

¹²⁶ Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahrü'l-keîâm*, thk. Muhammed Seyyid el-Bersecî (Amman: Dâru'l-Feth 2014), 235.

¹²⁷ Gazzâlî Ebû Hâmid, *Tevhid ve Ledûn Risalesi*, çev. Serkan Özburun vd. (İstanbul: Furkan Yayınları 2002), 93.

¹²⁸ Ebû'l-Berekat en-Nesefî, *İslâm İnançının Ana Umdeleri* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 80.

peygamberden sonra hiçbir peygamberin nübüvvetle görevlendirilmeyeceği anlatılmaktadır. Ayette nebî kelimesinin bulunması resulün için de bu sonucun ortaya çıkmayacağı anlamına gelmemektedir. Zira risalet makamı nübüvvetle göre daha hususidir. Allah, Hz. Muhammed'i son kılarak hanif dinini kemale erdirmektedir. Yine bu ayetle birlikte Hz. Muhammed'den sonra peygamberlik iddiasıyla gelen herkesin yalancı olduğu bilinmektedir.¹²⁹ Bu durumda klasik İslam düşüncesinde Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu ve ondan sonra kimsenin peygamberlikle görevlendirilmeyeceği hususunda ittifak olduğu anlaşılmaktadır. Zikredilen isimlerin açıklamaları bağlamında Gulâm Ahmed'in vahyin devam ettiğine dair iddiasının İslam dini esaslarıyla tamamen zıt olduğunu söylemek mümkündür.

XX. yy. gelindiğinde aynı sosyo-kültürel coğrafyada Muhammed İkbâl, *Islam and Ahmadism* adlı eserinde Hz. Muhammed'in inancının, Allah'ın tek ve kendisinin son peygamber olduğuna dayandığını dile getirir.¹³⁰ O, Hz. Muhammed'den sonra vahiy aldığı iddia eden kişiyi hain olarak nitelendirmektedir. İkbâl, Gulâm Ahmed'in nübüvvet iddiasının Hz. Muhammed'in manevi gücüyle yetiştirilmek olduğunu iddia etmesine binaen, ona Hz. Muhammed, başka peygamber yetiştirecek mi diye sorulduğunda; buna cevabının hayır olacağını belirtir. O, bu durumu Gulâm Ahmed'in son peygamber olduğunu söylemesiyle eş değer görmektedir. Oysa Gulâm Ahmed, bürüz olduğunu belirtmesiyle Hz. Muhammed'in son peygamber olmasını ihlal etmediğini düşünmektedir. O, kendi ve Hz. Muhammed'in sonluluğunu özleştirirken sonluluk düşüncesinin anlamını gözden kaçırmaktadır.¹³¹ Hint uleması bu hareketi sadece teolojik olarak ele alsada İkbâl, Gulâm Ahmed'in psikolojik olarak incelenmesi gerektiğini de düşünmektedir.¹³²

İkbâl, aynı zamanda Hindistan'ın siyasi durumundan dolayı bu düşüncelerin yayılabileceğini ifade eder. Zira ilkel toplumlarda akıl değil de otorite çekicidir. Yine bu tarz toplumlarda, vahiy aldığı ilan edecek kadar zeki biri olduğunda ve o kişinin kendisini inkâr edenlerin lanetleneceğini belirtmesiyle; siyasi bir teoloji inşa etmek kolaydır. İkbâl, bu düşüncelerinin yanı sıra Ahmediye hareketinin kurucularının ve arkadaşlarının kasıtlı olarak bu hareketi planladıklarını

¹²⁹ Ebü'l-Fidâ' İsmâil el-Kureşî ed-Dımaşki İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Şurâni'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Selame (Riyad: Daru Taybe, 1999), 7/428-431.

¹³⁰ Muhammad Iqbal, *Islam and Ahmadism* (Meerut: Ram Swaroop Sharma, 1930), 8

¹³¹ Iqbal, *Islam and Ahmadism*, 11,12.

¹³² Iqbal, *Islam and Ahmadism* 14.

ima etmek istemediğini belirtir. O, Gulâm Ahmed'in bir ses duyabileceğini ancak bu sesin Tanrıdan mı yoksa halkın maneviyat yoksunluğunda mı kaynaklanmasının, hareketin niteliğine ve onun hitap ettiği kitlenin duygu ve düşüncelerine bağlı olduğunu dile getirir. İktbal, geçmişte yaşam zorlaştığında çöküşün kendisinin ilham olabileceğini açıklar. Bu yaşananlar şairlere, filozoflara ilham ve halkın yaşantısındaki her şeyi yüceltmek isteği vermektedir. İktbal'e göre bu kişiler umutsuzluğu, bilinçsizce umuda dönüştürmeye çalışırlar. O, Ahmedîye hareketindeki herkesin de çöküşün elinde olan masum araçlara dönüştüğünü belirtir.¹³³

XX. yy. da Gulâm Ahmed'e reddiye yazan bir diğer isim olan Mevdûdî, Hâtemü'n-Nebîyyîn ayetindeki hâtem kelimesinin ister esre, ister ötreyle yazılsın aynı manaya geldiğini savunur. Ona göre kelime, hatim olarak okunduğunda mühür basan, hâtem şeklinde okunduğunda ise mühür anlamına gelmektedir. Dolayısıyla anlam farklılığı bulunmamaktadır. Hz. Muhammed nübüvvet ve risalet silsilesine mühür basmıştır. Onunla birlikte vahy-i nübüvvet silsilesi de kesilmiştir. Ortada kötü bir hareket kalmış ise gelecek olan peygamberin de bunu kaldıracığı anlamına gelmez.¹³⁴ Mevdûdî, hatm-i nübüvvet akidesini İslam ümmetinin binasının temeli olarak görmektedir. Bu akidenin yıkılması ümmet birliğinin bozulması anlamına gelir ve bu durum Müslümanları birçok yönden etkileyecektir.¹³⁵ Özetle, Hz. Muhammed'den sonra peygamber gelmesinin İslam akidesi açısından kabul edilebilir bir yönü bulunmamaktadır. Gulâm Ahmed'in bu konuda ileri sürdüğü ayetleri ise aşırı yorumladığını, ayetlerden batini anlamlar çıkardığını da söylemek mümkündür. Ortaya koyduğu hadis rivayetleri ise delâlet ve sübûtu kat'i olmayan deliller olduğundan inanç esasları bakımından herhangi bir kesinlik taşımamaktadır.

Gulâm Ahmed, ilham konusunda da farklı düşünceye sahiptir. İlhamın, düşünen insanların aklına gelen fikirler olmadığını belirtir. Ona göre ilham da vahiy gibi Allah'ın ihsanı olup onun canlı ve kudretli kelamıdır. Allah, kullarından bazılarını seçer, seçmeyi düşündüğü kişiyle konuşur ve ona hitap eder. Bu mertebenin Allah'a karşı samimiyet ve sadakate tabi olduğunu da dile getirir. İnsan, ilahi velinimetini sunduğu yakarışa bir cevap alırsa ve bu cevaplarında devamlılık ve muntazamlık bulunursa; bu kelam, ilahi nur ve azametle beraber olup geleceğin sırlarını ve gizli hakikatlerini bildirirse, bu mesajın ilahi vahiy olduğundan şüpheye mahal yoktur. Vahiy alan ve

¹³³ İktbal, *Islam and Ahmadism*, 18-20.

¹³⁴ Mevdûdî, *Kādiyânîlik Nedir?*, 161, 162.

¹³⁵ Mevdûdî, *Kādiyânîlik Nedir?*, 166-167.

ilham kapıları açılan, her defasında Allah'ın nurlu, tatlı sözlerine muhatap olan, aldığı vahiyle hakikatleri öğrenen kişi; Allah'a minnettar olmalı, kendisini Allah'ın hizmetine adanmalıdır. Vahiy alan kişi, manevi mertebeye yükseldiğini gizlediğinde hakikatlerden ayrılmış olur. Allah o kişiyi, kelamıyla taltif edip onu seçmiştir. Nitekim ilahi vahiy ve ilham sadece peygamberin ümmetine açıktır. Başkaları için bu durum mümkün değildir. Allah, dünyayı harap etmek istemediği için vahiy kapısını kapatmamıştır.¹³⁶

Gulâm Ahmed'in düşünceleri doğrultusunda onun ilham ve vahiy eş değer görüp aynı zamanda ilhamı vahyin yanında alternatif bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiği söylenebilir. İslam düşüncesinde ilham, vahye eş değer kabul edilmemiş ancak ilhamın bilgi kaynağı olup olmaması tartışılmıştır. İlhamın bilgi kaynağı olarak kabul edilemeyeceğini ve dini bakımdan delil olmayacağını savunanlar olduğu gibi bu görüşün aksine ilhamın geçerli bir bilgi kaynağı olduğunu düşünenler de bulunmaktadır.¹³⁷ Kelam okulları açısından başta Mu'tezile ve Mâtürîdî ekolü ile Eş'ari ekolü kelamcılarının tamamına yakını ilhama dayalı bilgilerle gerçeğin bulunmayacağını müdafaa etmektedirler.¹³⁸ Bununla birlikte İzmirli; Gazzâlî, Râzî (ö. 606/1210) ve Âmidî (ö. 631/1233) gibi kelamcılarının ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul ettiklerini belirtmektedir. Fakat ilham yersiz düşüncelerden ayrılmalı, Kur'an ve sünnetle ters olmamalıdır.¹³⁹ İmam Mâtürîdî (ö. 333/944)'ye göre ise ilham bilgi kaynağı değildir ve insanın kalbinde aniden meydana gelen bir hatırlatma olduğundan bu hatırlatma Allah'tan veya şeytan da gelebilir.¹⁴⁰ Böylelikle Gulâm Ahmed'in ilhamı, bilgi kaynağı olarak kabul etmesi ve vahiyle eşdeğer görmesi onun nebîlik iddiasını meşrulaştırma isteğinin sonucu olarak görülebilir. Nitekim Gulâm Ahmed'in vahiy ve ilhama dair yorumlarının İslam düşüncesindeki vahiy ve ilham anlayışıyla uyummadığı açıktır.

Gulâm Ahmed, Hz. Muhammed'den sonra gelen kişiye nebî denilmesi için o kişinin peygambere aracı olması ve Muhammed isminin verilmesi kadar fenâ fir-resûl derecesinde olması gibi şartları gerekli

¹³⁶ Mirza Gulâm Ahmed, *İslamiyet'in Öğrettiği Esaslar*, 167-172.

¹³⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "İlham", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/99.

¹³⁸ Ayrıntılı bilgi için bk: Abdülgaffar Aslan, "Kelâm'da İlhamın Bilgi Değeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20, (2008), 44.

¹³⁹ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, sad. Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 58

¹⁴⁰ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammad Aruçi (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2010), 69; a.mlf., *Tevlâtü'l-Kurân*, 4/371-372.

görmektedir. O, kişinin bu şartları taşımadığı halde böyle bir iddiada bulunması durumunda bu kişinin kâfir olarak nitelendirilebileceğini de açıklamaktadır.¹⁴¹ Bununla birlikte “*vahy-i velayetin yolu kapalı, mucize hâsıl olmaz, dualar kabul edilmez*” diyen kişi de helak olma yolundadır.¹⁴² Allah, kendi adına yalan söyleyenleri de helak etmiştir. Bu durumu kendisiyle bağdaştıran Gulâm Ahmed, helak edilmediğini belirtir. Aksine Allah onun içine, dışına ve bedenine nimet ve lütuf yağdırmıştır. Allah’tan vahiy aldığını söylediğinde genç olduğunu ve artık yaşlandığını belirten Gulâm Ahmed’in iddiasının üzerinden 20 yıl geçmiştir. İddiasından sonra birçok kişinin vefat ettiğini, kendisine uzun bir ömür verildiğini, eğer Allah’a iftira etse bu şekilde alametleri olmayacağını da açıklar.¹⁴³ Gulâm Ahmed, iddiasının yalan olmadığını ve aksi durumda Allah’ın onu cezalandıracağını belirtip nübüvvetin devam etmediğini düşünenlerin de cezalandırılacağına inanmaktadır.

Mirza Gulâm Ahmed mucize ile ilgili görüşlerini de diğer peygamberlerle kıyaslayarak belirtmektedir. Allah tarafından diğer peygamberlere verilen ilahi rahmetten kendisinin de nasiplendiğini açıklar. Zira Allah ona sağanak şeklinde rahmet ve mucize vermiştir.¹⁴⁴ Kendisine inananların sayısının artmasını da Tanrı’nın bir mucizesi olarak tanımlamaktadır. Binlerce muhalifin çabalarına rağmen onun hareketi başarılı kılınmıştır. Tanrı’nın insanlığın ıslahı için görevlendirdiği kişiyi, kimsenin engelleyemeyeceğini ve Tanrı’nın kendine kehanette¹⁴⁵ bulunmasını başarısının sebepleri olarak zikretmektedir. Böylesi açık mucizenin yok sayılması halinde diğer peygamberlerin gösterdikleri mucizelerin de kabul edilemeyeceğini belirtir.¹⁴⁶ Allah, ona zorluklarla karşılaştığında, Allah’tan geldiğinin sorgulanması durumunda; göksel işaretlerin kendi şahidi olduğunu, dualarının kabul olduğunu ve gelecekle ilgili haberler aldığını anlatmasını vahyetmiştir. Zira Allah, halka açıklanmadan önce gizli şeyleri ona bildirmektedir. Onunla rekabet etmek isteyenler ise nerede olursa olsunlar

¹⁴¹ Mirza Gulâm Ahmed, *Bir Hatanın İzalesi*, 20.

¹⁴² Mirza Gulâm Ahmed, *Duanın Bereketleri*, 47.

¹⁴³ Mirza Ghulam Ahmad, *Haqiqatul-Wahi*, 242; Benice, *Kutup Yıldızı Şimdi Mekke Yolunu Gösteriyor*, 55.

¹⁴⁴ Mirza Ghulam Ahmad, “*Addendum to the Booklet Jihad*”, s. 36; Mirza Gulâm Ahmed, *The Essence of Islam*, 1/37; 5/2.

¹⁴⁵ “Şu anda yalnız olsan da, insanların sana ordular halinde geleceği bir zaman gelecektir.”

¹⁴⁶ The Official Website of the Ahmadiyya Muslim Community, “A Miracle of God”, (Erişim 6 Eylül 2024).

başarısız kılınmaktadır. Bu durumları alameti olarak göstermektedir.¹⁴⁷

Klasik İslam düşüncesine göre mucize olarak gösterilen hadiselerin birtakım özellikleri olmalıdır. Öncelikle mucizenin olağanüstülük şartını taşıması gerekmektedir.¹⁴⁸ Zira Allah peygamber gönderdiğinde, nebînin doğruluğunu gösteren bir mucize göstermesi gereklidir.¹⁴⁹ Nübüvvetin caiz olduğu dönemlerde dahi bir kişi mucize göstermeksizin peygamberlik iddia ederse onun sözü kabul edilemezdi. İddiada bulunan kişi, mucizeyle, meydan okuyanları benzerini getirmekten aciz bırakan; harikulade bir iş ortaya koymalıdır.¹⁵⁰ Bu durumda Gulâm Ahmed'in peygamberliğini iddia ettiği sırada mucize diye aktardıkları değerlendirildiğinde olağanüstülük şartını taşıyan ve meydan okunan herhangi bir hadisenin gerçekleşmediği açıktır. Böylelikle onun mucize sahibi olmadığı anlaşılmakta ve mucize göstermeyen nebîlerin nübüvvetinin onaylanmaması gerektiğinden onun peygamberlik iddiasının doğru olmadığı bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

İslam düşüncesinde beklenen kurtarıcı anlayışı Mehdi ve Mesih fenomenleri bağlamında şekillenmiştir. Ahir zamanda gelmesi beklenen kurtarıcı Mehdiyle birlikte Hz. İsa'nın nüzulünün de gerçekleşeceğine bazı Müslümanlar tarafından inanılmaktadır. Mehdi, İslam dinini yaşatacak, Mesih İsa ise ona tabi olup yeni bir şeriat getirmeyecektir. Rivayetlere göre Mehdinin soyunun Hz. Muhammed'e dayanması ve onun kim olacağının açıkça belli olmaması İslam tarihinde birçok kişinin kendini Mehdi olarak nitelendirmesine ve toplumda bazı kitleleri peşinden sürüklemesine yol açmıştır.

XIX. yy.'da Hindistan'da Kadiyanilik hareketinin lideri, Mirza Gulâm Ahmed ilk aşamada müceddidliğe atandığı iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Böylece kendi etrafında birtakım insanları toplamaya başlayan Gulâm Ahmed, ikinci aşamada ise Mehdi olduğunu dile getirmiştir. Onun Mehdilik iddiasındaki farklılık Mesih ve Mehdinin aynı kişi olduğunu düşünmesidir. Bu açıdan Hz. İsa'nın doğal yollarla ve-

¹⁴⁷ Mirza Ghulam Ahmad, "Addendum to the Booklet Jihad", 37.

¹⁴⁸ Seyyid Şerif Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 3/399.

¹⁴⁹ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 173; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, 2/431; Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşeri, *Kitâbü'l-Minhâc fi Uşûli'd-Dîn*, thk. Sabine Schmidtke (Beyrut: ed-Darü'l-Arabiyye li'l-'Ulûm, 2007), 65.

¹⁵⁰ Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *İslâm İnançının Ana Umdeleri*, 77

fat ettiğini dile getirir. Netice olarak Gulâm Ahmed iki kurtarıcıyı anlayışını tek bir kurtarıcı düşüncesine indirgeyerek bu kurtarıcının kendisi olduğunu iddia etmiştir.

Gulâm Ahmed zamanla Mehdilik iddiasını daha da ileri götürerek son aşamada nebî olduğunu savunmuştur. O, muhaddeslik, zilli nebilik ve bürûzî nebilik gibi farklı birtakım kavramlarla nübüvvetin devam ettiğini ispat etmeye çalışır. Zira Gulâm Ahmed, Hz. Muhammed'in zillî/gölgesi ve bürûzî olduğundan onun nebilik iddiası Hâtemü'n-nebiyyîn anlayışına zeval getirmemektedir. O, nübüvvet iddiasını peygamberin gölgesinde nebilik olarak açıklayarak; peygambere uyan kişilerin bu görevle vazifelendirebileceğini dile getirmektedir. Açıklamaları dolayısıyla onun Hâtemü'n-nebiyyîn inancını farklı şekilde yorumlayarak nebilik iddiasına uygun bir zemin hazırladığı anlaşılmaktadır.

Mirza Gulâm Ahmed, nübüvvet kurumunun devam ettiğini ispatlamak için ayetlere ve hadis rivayetlerine tahrife varacak şekilde aşırı yorumlarda bulunmaktadır. Hz. Muhammed'in hâtemü'n-nebiyyîn olduğunu belirten ayeti de bu şekilde yorumlayarak sadece onun ümmetinden birinin nebilik kurumunu devam ettireceğini belirtmektedir. Ancak bu yorum Kur'an'da kesin ve net bir şekilde belirtilen ve zarûrât-ı dîniyye olan Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu konusunu açıkça reddetmek anlamına gelmektedir. Yine o; ilham, vahiy ve mucize gibi kavramları da genel İslam düşüncesindeki anlamlarından farklı şekillerde açıklamaktadır. Böylelikle yaşadığı hadiselerin ilham olarak adlandırılmasının önünü kapatmakta ve vahiy aldığını ispatlamak istemektedir. Bir peygamberin doğruluğunu kanıtlamak için mucize göstermesi gerektiği anlayışı doğrultusunda da kendi nübüvveti dâhilinde mucizeler gösterdiğini anlatmaktadır. Ona göre mucize olarak anlattığı hadiseler neticesinde ise nübüvvetinin hakikati ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla onun nebilik söylemini ispat etmek için kavramlara farklı yorumlar getirdiği ve bu yorumlarının genel İslam anlayışına aykırı olacak hususları taşıdığı açıktır.

Mirza Gulâm Ahmed'in nübüvvetlik söylemiyle son bulan mehdilik hareketi örneğiyle, mehdilik iddialarının birtakım karışıklıkların yaşadığı coğrafyalarda karşılık bulabildiği görülmektedir. Bununla birlikte, nebilik söylemiyle sonuçlanan Mirza Gulâm Ahmed'in mehdilik iddiası başta olmak üzere beklenen kurtarıcı inancının, İslam inanç esaslarına ters düşecek fikir ve hareketlere yol açabildiği ve İslam tarihinin her döneminde istismara açık bir mevzu olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Ali, Muhammad Usman. *Kadiyani Geleneğinin İki Temel Akımı Olarak Rebva Cemaati ve Lahori Cemaati: Karşılaştırmalı Bir Analiz*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Aslan, Abdülgaffar. “Kelâm’da İlhamın Bilgi Değeri”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20(2008), 25-45.
- Atay, Hüseyin. *İslam’ın İnanç Esasları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed. *Uşûlü’-d-dîn*. İstanbul: Matbaatu’-Devle, 1928.
- Benice, Macit. *Kutup Yıldızı Şimdi Mekke Yolunu Gösteriyor*. İstanbul: Islam International Publications, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Şaḥîḥ-i Buḥârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Yemâme, 1993.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif. *Mu’cemu’t-Ta’rifât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşavî. Kahire: Dâru’l-Fazile, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerḥu’l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Dard, A. R., *The Life of Ahmad*, UK Tilfrod: Islam International Publications, 2008.
- Durguti, Abdylkader. “Arnavutça Kur’an Meali Bağlamında Kâdiyânîliğin Mesihlik/Mehdilik Anlayışı”. *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi*. 9/1 (Haziran 2023), 803-835.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Şu’ayb el-Arnaût vd. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû’l-Hasan el-Eş’arî. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*. çev. Ömer Aydın, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Kâdiyânîlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/416-417. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Kadiyanîlik*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tevhid ve Ledün Risalesi*. çev. Serkan Özburun vd. İstanbul: Furkan Yayınları, 2002.

- Gökalp, Yusuf vd. “Hâricî Fırkalar ve İzmirli İsmail Hakkı'nın “Fırak-ı Mevcûde-i İslâmiyyeden: İbâdiyye Fırkası” Başlıklı Makalesi”, *Tarr: Turkish Academic Research Review* 5 (4) (2020), 574-593.
- Iqbal, Muhammad. *Islam and Ahmadism*. Meerut: Ram Swaroop Sharma, 1930.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâil el-Kureşî ed-Dımaşki. *Tefsîrû'l-Ķurâni'l-azîm*. thk. Sami b.Muhammed es-Selame. 8 Cilt. Riyad: Daru Taybe, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye 2009.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. sad. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kâdi Abdülcebâr. *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Küçüköner, Halide Rumeysa. *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedî Algıları-daki Farklılaşması*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2022.
- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali (The Holy Quran)*. çev. Muhammed Celal Şems. yy.: Islam International Publications Limited, 2011.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Tevîlâtü'l-Ķurân*. thk. Bekir Topaloğlu-Ahmet Vanlıoğlu. 18 Cilt. İstanbul: Darü'l-Mizan, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammad Aruçi. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2010.
- Maulana Muhammad Ali. *The Split in the Ahmadiyya Movement*. U.S.A: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc, 1994.
- Mevdüdi, Ebu'l Ala. *Kâdiyânîlik Nedir?*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: İhya Yayınları, 1975.
- Mirza Bashir Ahmad. *Truth About Khatm-e-Nabuwat*. translated by. Nafisur Rahman A. G. Soofi. Jullundur: Jal Hind Printing Press, 1967.
- Mirza Bashir-ud-Din Mahmud Ahmad. *Introduction to the Study of the Holy Quran*. UK Tilford: Islam International Publications, 2016.
- Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed. *Ahmediyet'e Davet*. çev. Raşit Paktürk. Almanya: Islam International Publications, 2013.
- Mirza Ghulam Ahmad. “Addendum to the Booklet Jihad”. translated by. Tayyba Seema Ahmed. *The British Government and Jihad*, 29-41. UK Farnham : *Islam International Publication*, 2018.

- Mirza Ghulam Ahmad. *Barahin-e-Ahmadiyya*. 5 Cilt. UK Farnham: Islam International Publications, 2018.
- Mirza Ghulam Ahmad. *Haqiqatul-Wahi*. UK Farnham: Islam International Publications, 2023.
- Mirza Ghulam Ahmad. *Malfuzat*. 10 Cilt. UK Farnham: Islam International Publications, 2021.
- Mirza Ghulam Ahmad. *So Said the Promised Messiah*. translated by. Naseem Saifi. Pakistan: Vakalat-i Tasnif Tahrik-i Jadid, ty.
- Mirza Ghulam Ahmad. *The Essence of Islam*. translated by. Chaudhry Muhammad Zafrullah Khan. 5 Cilt. UK Tilford: Islam International Publications Ltd., 2006.
- Mirza Ghulam Ahmad. *The Truth Unveiled (Kashf-ul-Ghita)*. Tilford: Islam International Publications Ltd., 2016.
- Mirza Gulâm Ahmad. *Tadhkirah*. translated by. Muhammad Zafrullah Khan. UK: Islam International Publications, 2018.
- Mirza Gulâm Ahmed, *Ta'lim*, çev. Muhammed Celal Şems, Pdf: Islam International Publications, yy. <https://ahmediye.org/wp-content/uploads/2019/12/talim.pdf>
- Mirza Gulâm Ahmed. *Bir Hatanın İzalesi*. çev. Raşit Paktürk. yy. Ahmad Yayınları, 2022.
- Mirza Gulâm Ahmed. *Duanın Bereketleri*. çev. Muhammed Celal Şems. İstanbul: Islam International Publications, 2012.
- Mirza Gulâm Ahmed. *İsa Mesih Hindistan'da*. çev. Abdulgaffar Han. İstanbul: Islam International Publications, 2008.
- Mirza Gulâm Ahmed. *İslamiyet'in Öğrettiği Esaslar*. çev. Şinasi Siber. Türkiye: Islam International Publications, 2010.
- Mirza Gulâm Ahmed. *Nuh'un Gemisi*. çev. Muhammed Jalal Shams. İstanbul: Islam International Publications, 2008.
- Mirza Gulâm Ahmed. *Vasiyet*. çev. Muhammed Jalal Shams. İstanbul: Islam International Publications, 2008.
- Mirza Tahir Ahmed. *Hatemennebiyyin Ayeti ve Hz. Resulüallah'ın (s.a.v.) Yüce Şanı*. çev. M. C. Şems, yy: Islam International Publications, 1996.
- Nesefi, Ebü'l-Berekât. *İslâm İnancının Ana Umdeleri*. İstanbul: Endülüs Yay., 2019.
- Nesefi, Ebü'l-Muîn Meymün b. Muhammed. *Bahrü'l-Kelâm*. thk. Muhammed Seyyid el-Berseci. Amman: Dâru'l-Feth, 2014.
- Önal, Recep. "Kur'an'daki Nebî-Resûl Kavramlarına Teolojik Yaklaşım". *Kelam Araştırmaları* 11 (2013), 329-350.

- Sahibzada M. M. Ahmad, *Exalted Status Of The Holy Prophet As The Khatamun Nabiyeen*, yy. Islam International Publications, ty.
- Sofianto, Kunto. "Mirza Ghulam Ahmad: Founder of the Ahmadiyya Muslim from Qadian, India". *TAWARIKH* 7/2 (April), 183-200.
- Şems, Muhammed Celal. *Beklenen Mehdî ve Mesih Hakkında Bir İnceleme*. Frankfurt: Islam International Publications, 2018.
- Şems, Muhammed Celal. *Müjde*. İstanbul: Islam International Publications 2009.
- The Official Website of the Ahmadiyya Muslim Community. "A Miracle of God". Erişim 6 Eylül 2024. <https://www.alislam.org/mal-foozat/a-miracle-of-god/>
- Ünsal, Hadiye. *Tefsirde Heterodoksi ve Kâdiyânîlik ve Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Walter, H. A. *The Religious Life of India: The Ahmadiyya Movement*. London: Oxford University Press, 1918.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlham". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yohanan Friedmann. *Prophecy Continuous Aspects of Ahmedî Religious Thought and Its Medieval Background*. London: University of California Press, 2003.
- Yurdagür, Metin, "İslam Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15, (1997), 303-312.
- Yurdagür, Metin. "Hatm-i Nübüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/477-479. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zemahşerî, Cârullah Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Kitâbü'l-Minhâc fi Usûli'd-Dîn*. thk. Sabine Schmidtke. Beyrut: ed-Darü'l-Arabiyye li'l-'Ulûm, 2007.

Extended Summary

The end of the 19th century and the 20th century were periods when Muslims experienced major crises in military, economic, political and many other aspects. In periods of such confusion, Mahdism movements are also observed. One of those who claimed Mahdism in this period was Mirzā Ghulām Aḥmad, the leader of the Qadiani movement.

He was born in 1839 in the town of Qadian in India. After completing his education, Ghulām Aḥmad worked as a civil servant and returned to Qadian in 1868. Here he began to carry out religious research and write articles. It was also during this period that he began to hear the voices he called revelations.

In 1876, Ghulām Aḥmad began writing articles against Christianity and Hinduism and explained that he undertook this work to defend Islam against the oppression of Muslims. It is understood that Ghulām Aḥmad, who made different discourses during the writing process of *Barahin-e-Ahmadiyya*, which he wrote to defend Islam, first claimed to be a mujaddid. Because he claims that he is characterized with some characteristics that no one else can have, that he is the mujaddid of the century when the 13th century of the Hijra ends and the 14th century of the Hijra begins, and that Allah informed him of this through inspiration. In 1889, he published a declaration to start a new movement among Muslims and to gather people around him. Again this year, he founded the Ahmadiyya Muslim community and was able to receive the allegiance of 40 people.

After declaring himself a mujaddid, Ghulām Aḥmad claimed to be the Messiah expected by Christians and the Mahdī expected by Muslims. Because Allah informed him through revelation that he had been transformed into Jesus, son of Mary. In this regard, one of the most important arguments he put forward while claiming to be the Messiah is that Jesus passed away. He tries to prove with different evidence that Jesus was not killed, and argues that he was not ascended to heaven and will not return at the end time. We can say that this claim is based on the view that the Mahdī and the Messiah are the same person. Because he claims to be Mahdī by reducing the concept of two saviors in Islamic thought to the idea of a single savior. In order to legitimise his claim of Mahdism, he interpreted the verses in accordance with his views and interpreted the hadith narrations to reconcile them with himself. However, there is no verse regarding the idea of Mahdism, and the hadith narrations on the subject are evaluated in the aḥad khabar category. Therefore, the idea of Mahdism does not fulfil the conditions of being a basis of belief. For this

reason, his claim of Mahdism does not have any certainty in terms of Islamic belief.

Ghulâm Aḥmad claimed to be a prophet after his claim of Mahdism. One of the concepts he put forward while making this claim is muhaddath. Ghulâm Aḥmad claimed that he began to have dreams at an early age, that he was chosen and commanded by Allah to convey His commands, and that Allah sent down blessings upon him. As a result of successive revelations, he realized that he had been chosen for Islam. In order to prove the continuation of the institution of prophethood, Ghulâm Aḥmad makes extreme interpretations of verses and hadith narrations to the point of distortion. Again, in order to legitimise this view, he interpreted issues related to the institution of prophethood such as inspiration, revelation, khatm-e-nubuwwah and miracle in different ways. He explains the concepts of nabi and rasul and defines a nabi as a prophet who does not bring shariah. Thus, it can be said that he prepared a suitable infrastructure for his claim of prophethood.

Ghulâm Aḥmad describes himself as the shadow of Muhammad and believes that his prophethood is not contrary to the belief that Muhammad is the last prophet. He also explains that in the revelation he claimed to have received, Allah used the words nabi, rasul and mursal nabi for him, and in another revelation he was called Muhammad and rasul. In this context, it is understood that he established a connection between his prophethood and Muhammad's prophethood by claiming that he was named with the name of the prophet and tried to legitimise his prophethood with some names and attributes. He tries to prove the continuity of prophethood with different concepts such as muhaddath, zilli/shadow prophethood and burūz prophethood. Since Ghulâm Aḥmad was the zilli /shadow and burūz of the Prophet Muhammad, his claim of prophethood does not undermine the understanding of khātam al-nabiyyīn. Ghulâm Aḥmad also interprets the verse stating that the Prophet Muhammad was the khātam al-nabiyyīn and states that only one of his ummah will continue the institution of prophethood. However, this interpretation means openly rejecting the fact that Muhammad is the last prophet, which is clearly and explicitly stated in the Quran and is a religious necessity.

Ghulâm Aḥmad also explains concepts such as inspiration, revelation and miracle in different ways. In this way, he closes the way for the events he experienced to be labelled as inspiration and wants to prove that he received revelation. In line with the understanding that a prophet must show miracles to prove his truth, he explains that he showed miracles within the scope of his own prophethood. According to him, the truth of his prophethood is revealed as a result

of the events he describes as miracles. However, when the events reported by Ghulām Aḥmad as miracles are evaluated, it is clear that no event that fulfils the condition of being extraordinary and challenged has taken place.

As a result, with the example of the Maḥdī movement that ended with the prophetic discourse of Mīrzā Ghulām Aḥmad, it can be seen that Maḥdī claims can find a response in geographies where some chaos is experienced. However, it is understood that the belief in the expected savior, especially Mīrzā Ghulām Aḥmad 's claim of being the Maḥdī, can lead to ideas and actions that contradict the principles of Islamic belief and has been a subject open to abuse in every period of Islamic history.

Hasan b. Ömer es-Sunkürî ve İslâm Mezheplerine Bakışı*

Hasan b. 'Umar al-Sunqürî And His Approach To Islamic Sects

Cebrail KÜLLÜ**

Öz

Bu çalışmada XIX. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Hasan b. Ömer es-Sunkürî'nin, *Zübdetü'l-akâid nuḥbetü'l-fevâ'id* adlı eseri bağlamında İslâm mezheplerine bakışı konusu ele alınmıştır. İslâm düşünce tarihinde itikadî ve siyasi gayelerle vücut bulan mezhepler farklı geleneklere mensup âlimler tarafından tavsif ve tasnif edilmişlerdir. Söz konusu mezheplerin tasnifi hususunda yetmiş üç fırka hadisi belirleyici bir etkiye sahip olmuştur. Farklı varyantları olan bu rivayeti esas alarak itikadî ve siyasi İslâm mezheplerine dair eser telif edenlerden biri de Hasan b. Ömer es-Sunkürî'dir. Hanefî-Mâtürîdî bir kimliğe sahip olan Sunkürî'nin, Eş'arî makâlât geleneğinin tasnif sistemini esas alarak telif ettiği *Zübdetü'l-akâid nuḥbetü'l-fevâ'id* adlı eseri bağlamında İslâm mezheplerine yaklaşımının arka planını yanı sıra ve eserin özgünlüğünü ortaya

Abstract

This study addresses the perspective of Hasan b. 'Umar al-Sunqürî, a 19th-century Ottoman scholar, on Islamic sects as presented in his work *Zubdat al-'aqâid nuḥbat al-fawâ'id*. In the history of Islamic thought, sects that emerged with theological and political objectives were classified and described by scholars from different traditions. The ḥadith of the seventy-three sects has played a significant role in the classification of these sects. One of the scholars who wrote about theological and political Islamic sects based on this narrative with its various versions, was Hasan b. 'Umar al-Sunqürî. Sunqürî, aligned with the Hanafî-Mâtürîdî school, wrote *Zubdat al-'aqâid nuḥbat al-fawâ'id* by following the classification system of the Ash'arite maqâlât tradition. In this study, which aims to reflect the backg-

* Bu makale, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda hazırlanan "Sunkürî'nin *Zübdetü'l-Akâid Nuḥbetü'l-Fevâ'id* Adlı Eserinin Tahlil ve Değerlendirilmesi" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi; İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye / eposta: kullucebrail@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0001-9133-4740>.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
17.09.2024	23.12.2024	31.12.2024

DOI 10.18403/emakalat.1551642

koyma amacına matuf olan bu çalışmada Sunkürî'nin; hayatı, ilmî şahsiyeti, eserleri vb. konular ele alınmış, İslâm mezheplerine yaklaşımı ve mezhepleri tasnifi üzerinde durulmuştur. Hanefî-Mâtürîdî bir âlimin, eserinde Eş'arî geleneğe ait tasnif sistemini benimsemesi ve fırka tasnifini bu geleneğe göre sistematize etmesi çalışmanın önemini ortaya koymakta olup onun, "Âmidî tasnifi" adıyla şöhrat bulan ve Adudüddîn el-İcî (ö.756/1355) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) ile Osmanlı medreselerinde yaygınlık kazanan tasnif sistemi bağlamında fırkaları ele aldığı sonucuna ulaşılmıştır. Söz konusu çalışmada tasvir edici/betimleyici anlatım esas alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm mezhepleri tarihi, Sunkürî, Zübdetü'l-'ağâid, makâlât, tasnif.

round of Sunqürî's approach to Islamic sects and to highlight the originality of his work. It explores his life, scholarly contributions, and writings, with a particular emphasis on his method of classifying sects. The significance of the study lies in the fact that a Hanafi-Mâtürîdî scholar adopts the classification system of the Ash'arite tradition in his work and systematizes the classification of sects according to this tradition. It has been concluded that he examined the sects within the framework of the classification system known as the "Âmidî classification" which gained popularity in Ottoman madrasahs through scholars such as 'Adud al-Dîn al-İjî (d. 756/1355) and Sayyid Sharîf al-Jurjânî (d. 816/1413). Descriptive narration is the primary method used in this study.

Keywords: History of Islamic Sects, Sunqürî, Zubdat al-'ağâid, maqâlât, classification.

Giriş

İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkmış olan siyasî ve itikâdî mezheplere ve bu mezheplerin tasniflerine dair, yetmiş üç fırka rivayetini¹ referans alarak telifte bulunan müellifler, bu sayıyı tamamlama adına farklı üslup ve metotları benimsemişlerdir.² Bu farklılıklar, beraberinde farklı geleneklerin oluşmasına sebep olmuştur.³ Nitekim rivayette geçen yetmiş üç sayısını hakiki anlamda ele alıp fırkaların sayısını yetmiş üçe tamamlamaya çalışan âlimlerin, bu sayıya ulaşma adına yapmış oldukları farklı formülasyonlar neticesinde; Doğu Hanefî, Yemen-Sünnî, Horasan Mu'tezilî ve Eş'arî fırka tasnif

¹ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı* (İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1996), 21-85.

² Halil İbrahim Bulut, "İslam Mezhepleri Tarihi Bilimi ve Temel Meseleleri", *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*, ed. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 22.

³ Keith Lewinstein, "Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar", çev. Sönmez Kutlu - Muzaffer Tan, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 99.

gelenekleri gibi farklı gelenekler oluşmuştur.⁴ Doğu Hanefî fırka tasnif geleneği; kurtuluşa eren firkanın haricinde 6 ana firkanın her birini on iki alt kola ayırmak suretiyle $6 \times 12 = 72 + 1 = 73$ şeklinde; Yemen-Sünnî gelenek, fırka-ı nâciye dışında 4 ana firkanın her birini on sekiz alt kola ayırarak $4 \times 18 = 72 + 1 = 73$ şeklinde bir formülasyonla yine Horasan Mu'tezilî gelenek ile Eş'arî gelenek ise karma bir usûl ile yetmiş üç sayısına ulaşmıştır.⁵

Yetmiş üç fırka rivayeti ekseninde bir tasnif metodunu benimseyen Eş'arî makâlât geleneği⁶, Seyfeddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) yeniden şekillendirmesiyle⁷ "Âmidî tasnifi"⁸ adını almış; geleneğin takipçilerinden Adudüddin el-İcî (ö.756/1355) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) ile yaygınlık kazanmıştır.⁹ Osmanlı medreselerinde de yaygınlık kazanan bu tasnif sistemini¹⁰ kullananlardan biri de Hâsan b. Ömer es-Sunkürî'dir.

XIX. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Sunkürî, hocası Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin (ö. 1894) *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye* adlı eserini tercüme edip bazı ilave ve kısaltmalarla, kendi yorumlarıyla ve kaynak eserleriyle *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id* adında -Eş'arî makâlât geleneğine göre- milel ve nihâl türü yeni bir eser telif etmiştir.

Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id adlı eseri özelinde yapılan bu çalışmada öncelikle Sunkürî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti, mezhebî ko-

⁴ Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdi Fırka Tasnifleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 100-102.

⁵ Detaylı bilgi için bkz. Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdi Fırka Tasnifleri*, 109-242.

⁶ Kadir Gömbeyaz, "İtikâdi Fırka Tasnifçiliğinde Âmidî'nin Yeri", *Uluslararası Seyfuddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Ahmet Erkol vd. (Ensar Neşriyat, 2009), 272.

⁷ Kadir Gömbeyaz, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhânevî'nin Kayıp Fırak Risalesi: en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye fi usûli'l-fırakı'l-İslâmiyye", *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhânevî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. İhsan Günaydın vd. (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013), 749.

⁸ "Âmidî tasnifi" ile ilgili bkz. Gömbeyaz, "İtikâdi Fırka Tasnifçiliğinde Âmidî'nin Yeri", 269-299.

⁹ Gömbeyaz, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhânevî'nin Kayıp Fırak Risalesi: en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye fi usûli'l-fırakı'l-İslâmiyye", 749. Ayrıca bkz. Kadir Gömbeyaz, "Fırak Literatürüne Dolaylı Ancak Etkili Bir Katkı: Âmidî Tasnifini Meşhur Eden Mütekellim: Adudüddin el-İcî", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş (İstanbul: İSAM Yay., 2017), 409-428.

¹⁰ Gömbeyaz, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhânevî'nin Kayıp Fırak Risalesi: en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye fi usûli'l-fırakı'l-İslâmiyye", 750.

numu, tasavvufî yönü ve eserleri gibi hususlar ele alınmıştır. Çalışmanın son bölümünde ise söz konusu eser bağlamında Sunkürî'nin İslâm mezheplerini tasnifi, ele alış şekli ve yaklaşımına yer verilmiştir. Hanefî-Mâtürîdî olan bir Osmanlı âliminin, Eş'arî geleneği esas alıp İslâm mezheplerine yaklaşımının arka planını yansıtma ve eserin özgünlüğünü ortaya koyma amacına matuf olan çalışmamızın temel kaynağını, Sunkürî'nin *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id* adlı milel ve nihâl türü eseri teşkil etmektedir. Çalışmamızda; birçok kütüphanede matbu olarak yer alan bu eserin, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı'nda bulunan nüshası esas alınmış olup ayrıca eserin yararlanmış olduğu kaynaklara da müracaat edilmiş ve bu bağlamda Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihal'i*, Âmidî'nin *Ebkârü'l-efkâr'ı*, İcî'nin *el-Mevâkıf'ı* ve Cürcânî'nin *Şerḥu'l-Mevâkıf'ı* kaynak olarak esas alınmıştır. Bu çalışmanın hazırlanması sürecinde araştırma ve yayın etiğine uyulmuştur.

1. Sunkürî'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti, Mezhebî Konumu, Tasavvufî Yönü ve Eserleri

1.1. Hayatı

XIX. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin müridi¹¹ ve talebesi¹² olan Sunkürî'nin, *Zübdetü'l-'akâid* isimli eserinde adı tam olarak “el-Ḥâc Ḥasan b. Ömer es-Sunkürî”¹³ şeklinde geçmektedir. Bir diğer ifade ile Sungurlulu Ömer oğlu Hacı Hasan Efendi'dir. Bu bilgiden hareketle müellifin, nispet edildiği yer itibarıyla Çorum'un Sungurlu ilçesinden olduğu anlaşılmaktadır.

Müellifimiz Sungurlulu Hacı Hasan Efendi'nin hayatı, ilmî şahsiyeti, eserleri hakkında kaynaklarda sınırlı bilgiler mevcuttur. Yapılan araştırma ve tetkikler neticesinde müellife, hayatına, ilmî şahsiyetine dair yeterli malumata ulaşılamamıştır. Bununla birlikte müellifin kendi eserlerinden, mürşidi ve hocası Gümüşhânevî üzerine yapılan çalışmalardan hareketle bazı bilgilere ulaşabildiğimizi de ifade etmeliyiz. Bu çalışmalar, müellifin hayatı ve ilmî kişiliği hakkında bazı sonuçlara ulaşmamız hususunda yol gösterici olmuştur. Söz gelimi Hü-

¹¹ Müellif, eserinde bizzat kendisi Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî'nin, kendisinin mürşidi olduğunu dile getirmiştir. Bkz.: Ḥasan b. Ömer es-Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id* (İstanbul: İbrahim Hakkı Litoğrafya Destgahı, 1281), 13.

¹² Rifat Türkel, “Netâciyü'l-İtikâdiyye fî Usûli'l-Fıraki'l-İslâmiyye İsimli Risâlenin İslâm Mezhepleri Tarihi Açısından Değerlendirilmesi”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 48 (Nisan 2016), 370.

¹³ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 12.

seyin Vassâf, eserinde Gümüşhânevî ile ilgili bilgiler verirken halifeleri arasında Hacı Hasan Efendi'yi de zikretmiş,¹⁴ bunun haricinde herhangi bir detay bilgi vermemiştir.

Bağdatlı İsmail Paşa'nın (ö.1920) *İzâhu'l-meknûn*'unda: "العقائد زبدة" ¹⁵ ونخبة الفوائد تأليف حسن بن عمر الصنقوري الرومي المدرس şeklinde bir bilgiye rastlanmıştır. Bu bilgiden hareketle Sunkûri'nin Anadolu'ya nispetle Rûmî diye anıldığı görülmekte, bu da onun Anadolu şehirlerinden Çorum'un Sungurlu ilçesine nispet edilmesinin doğruluğunu göstermektedir. Yine buradaki bilgi doğrultusunda Sunkûri'nin, müderris olduğu anlaşılmaktadır. Hocası ve müürşidi Gümüşhânevî'nin Bayezit ve Mahmudpaşa medreselerinde müderris¹⁶ olarak hizmet ettiği göz önünde bulundurulduğunda onun da bu medreselerde yetişip müderrislik seviyesine ulaştığını söylemek mümkün görünmektedir. Yine onun Osmanlı müderrislerinden olduğu iddiasını güçlendirecek bir başka delil ise karşılaşmış olduğumuz şu kayıttır: "...te'lif olunan işbu Zübde-i 'akâyid nâm risale ve derûnunda ve kenarında bazığarîbeler ile mecmû'a-yı merğûbe olup turâb-u ekdâmi'l-mesâkîn, dersi'âm ve dârü'l-hilâfeti'l-'aliyye müderrislerinden Sunkûri el-Hâc Hasan bin Ömer el-'arîf bi Şehînzâde -'amelehullâhu el-hüsnâ ve'z-ziyâde- dâ'îlerine mensûb olmağla..."¹⁷ Verilen bu malumat doğrultusunda Sunkûri'nin, yaşamış olduğu dönemin dersiâmlarından ve Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye medresesinin müderrislerinden olduğu bilgisine ulaşılmış oluyoruz. Bu ifadeler müellifin -karşılaşmış olduğumuz eserlerinin bulunduğu mecmuların tümünde sarîh bir şekilde yer almaktadır. Sunkûri'nin, dersiâmlık gibi üst düzey ilmî bir görev alması ve bunun yanında Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye medresesi gibi önemli bir kurumda müderris olarak hizmet etmesi onun ilmî açıdan yetkinliğine ve yaşadığı toplumda kabul gören bir âlim olduğuna işaret etmektedir.

Ayrıca Sunkûri'nin "Şehînzâde"¹⁸ ismi ile tanınan bir kimse olduğu bilgisine de ulaşılmış olup başka kayıtlarda da yine müellif için

¹⁴ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1999), 2/13.

¹⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945), 1/611.

¹⁶ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/341. Ayrıca bkz. İrfan Gündüz, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddin (k.s): Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1984), 18.

¹⁷ Risalenin yer aldığı mecmuanın 86. sayfasında geçmektedir. Mecmua içeri-
sindeki risalelerden bağımsız olarak yer almaktadır.

¹⁸ Bir önceki dipnotta verilen yerde geçmektedir.

“Şehinzâde” isminin kullanıldığı görülmektedir.¹⁹ Ancak bu isimlendirme üzerinden onun hayatına dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Sunkürî'nin hangi tarihte doğduğu bilgisine de ulaşılamamıştır. Ancak hocası ve müürşidi Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin yaşadığı dönem göz önünde bulundurulduğunda Sunkürî'nin XIX. yüzyılda yaşadığı -özellikle bu yüzyılın ikinci yarısında- yaşamış olduğu sonucuna ulaşılabılır. Ayrıca *Zübdetü'l-'akâid* adlı eserin matbu olarak basıldığı tarih, tüm mecmualarda hicrî 1281 yılı Şaban ayı olarak geçmektedir. Yani müellif bu tarihten önce hayattaydı. Ancak bu sınırlı bilgiler, müellifin doğum tarihi hakkında kesin olarak bir hükme varmamızı engellemektedir. Öte yandan müellifin ne zaman vefat ettiğiyle alakalı bir bilgiye de sahip değiliz.

Müellifin hayatı hakkında yapılan araştırma, inceleme ve tetkikler sonucu kısıtlı bilgilere ulaşılmış, müellifin -karşılaşmış olduğumuz- kendi eserleri ile müürşidi Gümüşhânevî hakkında yazılan eserler onun; babası, nispet edildiği yer, lakabı, eserleri, yaşadığı dönem, ilmî şahsiyeti gibi hususlar hakkında bazı çıkarımlarda bulunmamız noktasında yol gösterici olmuştur.

1.2. İlmî Şahsiyeti

Hayatı hakkında yeterli bilgi bulamadığımız Sunkürî'nin ilmî şahsiyeti hakkında, kendi eserleri ve hocası Gümüşhânevî ile ilgili yazılan eserler üzerinden ulaştığımız sınırlı bilgiler ışığında bazı değerlendirmeler yapabiliriz. Sunkürî'nin dersîâm ve Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye müderrislerinden olduğu bilgisini yukarıda paylaşmıştık. Dolayısıyla onun, medrese eğitimi aldığını, süreçleri başarılı bir şekilde tamamlayarak müderris olduğunu bilmekteyiz.

İslâm ilim-kültür geleneğinin geçmişten günümüze ulaşmasını sağlayan başlıca eğitim-öğretim kurumlarından²⁰ birisi de medreselerdir. Bu kurumun temel yapı taşlarından birini müderrisler oluşturuyordu.²¹ Bu kurumda ders veren hocalar müderris olarak²², bu kurumların yanında camide halka açık bir şekilde ders veren kimseler

¹⁹ Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Muhammed b. Habib en-Nisâbüri, *Devâü'l-'ebdân*, çev. Hasan b. Ömer es-Sunkürî (İstanbul, 1300), 12.

²⁰ Nebi Bozkurt, “Medrese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/323.

²¹ Mehmet İpşirli, “Medrese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/330.

²² Mehmet İpşirli, “Müderris”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/468.

ise dersiâm²³ olarak isimlendiriliyordu. Osmanlılarda bir kimsenin müderris olabilmesi için ilim ehli ve fazilet sahibi olması gerekirdi. Ayrıca medreseden icazetli kimseler müderrislik için aday olabiliyordu.²⁴ Müderrisler, medrese müfredatında yer alan belagat, mantık, kelam, sarf-nahiv, dil ve edebiyat, tefsir, hadis, fıkıh gibi dersleri okutuyorlardı. Bunun yanında Gazzâlî (ö. 505/1111), Nesefî (ö. 537/1142), Zemahşerî (ö. 538/1144), Râzî (ö. 606/1210), Beyzâvî (ö. 685/1286), İcî, Teftâzânî (ö. 792/1390), Cürcânî gibi âlimlerin eserlerini takrir ediyorlardı.²⁵

Genel hatlarıyla verilen bilgiler neticesinde müellifimiz Sunkürî'nin, İlmiye teşkilatına mensup olduğu ve onun bir müderris ve dersiâm olacak seviyede ilmî birikime sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ayrıca Sunkürî'nin, zikri geçen vasıfları haiz olduğu, medresede öğrencilere, camide halka klasik eserleri takrir edecek ve anlatacak seviyede müktesebatının olduğu söylenebilir.

Sunkürî'nin eserlerini muhteva tahliline tabi tuttuğumuzda bazı önemli bilgilere ulaşmamız mümkündür. *Zübdetü'l-'akâid*'in, milel ve nihâl türü bir eser olmasından hareketle müellifin İslâm mezhepleri ve kelamının yanı sıra diğer dinler ve mezhepler hakkında da bilgi sahibi olduğuna ulaşabiliriz. Ayrıca *Tâife-i Yahûd ve Nasârâ'nın Usûl ve İtikâdlarını Reddeden* bir risale telif etmesi onun bu konulardaki vukufiyetini göstermektedir. Müellifin, *Zübdetü'l-'akâid* adlı eserinde kelama dair konuları ele alması, her mezhebin kelamî görüşlerini zikretmesi onun bu alandaki yetkinliğini göstermektedir. Ayrıca müellifin, Arapça ve Farsçaya ciddi bir vukufiyetinin olduğu da anlaşılmaktadır. Arapça telif edilen eserleri Türkçe'ye tercüme etmiş olması; eserlerinin bazı bölümlerinde Farsça beyitlere yer verip bu beyitleri tercüme etmesi onun bu iki dile hakim olduğunun göstergesidir.

Sunkürî'nin eserlerinde birçok fıkıh, tefsir, hadis eserinden istifade etmesi onun bu ilimlere de vakıf olduğuna işaret etmektedir. Zira sûfi meşrep biri olan Sunkürî, *Gulât-ı sûfiyyenin bid'at-ı kabîhalarını red hakkında risâle* adında küçük hacimli bir risâle telif ederek burada, aşırı giden sûfilere dair hükümlerde bulunmuş²⁶, bu hükümlere ulaşırken birçok tefsir, hadis, fıkıh eserini kaynak olarak kullanmıştır. Müellifin, farklı mezheplere mensup âlimlerin eserlerinden istifade etmesi ve çok yönlü bir araştırma sonucu hüküm vermiş

²³ Mehmet İpşirli, "Dersiâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/185.

²⁴ İpşirli, "Müderris", 31/468.

²⁵ İpşirli, "Medrese", 28/328.

²⁶ Hasan b. Ömer es-Sunkürî, *Gulât-ı sûfiyyenin bid'at-ı kabîhalarını red hakkında risâle* (İstanbul: İbrahim Hakkı Litoğrafya Destgâhı, 1281), 78.

olması onun İslâmî ilimler alanında yetkinliğe sahip olduğunu göstermektedir. Sunkürî'nin, sūfî bir eğilime sahip olması ve bunun yanında bulunduğu dönemde aşırı giden bazı sūfî grupları incelemiş olması onun bu konulardaki yetkinliğini göstermektedir.

1.3. Mezhebî Konumu

Hayatı hakkında sınırlı bilgilere ulaşılmış olduğumuz Sunkürî'nin itikadî-amelî mezhebi ile ilgili her ne kadar kesin bilgi bulunmasa da elde edilen bazı bilgiler ışığında mezhebî aidiyeti hususunda bazı çıkarımlarda bulunulabilir. Öncelikle Sunkürî'nin, Hanefî-Mâtürîdî bir gelenekten gelmiş olması ve böyle bir toplumda yaşamış olması onun kimliği hakkında bazı ipuçları vermektedir. Onun hocası ve mürşidi olan Gümüşhânevî, Hanefî-Mâtürîdî kimliğe sahiptir.²⁷ Bu ekolden gelmiş olması her ne kadar onun bu mezhebe bağlı olduğuna işaret etse de bu bilgi kesin bir hüküm vermek için yeterli değildir. Zira Sunkürî, İslâm mezheplerini ele almış olduğu *Zübdetü'l-'akâid* adlı eserini Eş'arî makâlât geleneğinin tasnif sistemine göre telif etmiştir. Bu husus, onun Eş'arî olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

Sunkürî'nin mezhebî kimliğini tespit edebilmek için onun eserlerine müracaat etmek gereklidir. Zira eserlerinde değinmiş olduğu kelâmî konular ile fikhî konularda başvurmuş olduğu kaynak eserler ve söylemler bu hususta yol gösterici olacaktır. Bu bağlamda Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid* adlı eserinde fırka-i nâciye hakkında bilgi verirken, fiillerin yaratılması ve istitâat konusunda “teklif-i mâ lâ yutâk”ın caiz olmadığını belirterek Mâtürîdî bir anlayış sergilemiştir.²⁸ Zira Eş'arîler bunun aklen mümkün olduğunu belirtirlerken Mâtürîdîler bunu caiz görmezler.²⁹ Bunun haricinde Sunkürî; Allah'ın zatiyla kâim, ezeli, kadim sıfatlarından bahsederken bunların arasına tekvin sıfatını da dahil etmiştir.³⁰ Müellifin bu konuda vermiş olduğu bilgiler onun Mâtürîdî olduğunun kesin delilidir. Zira tekvin sıfatının Allah'ın zatiyla kâim, kadim ve müstakil bir sıfat³¹ olduğu

²⁷ Gömbeyaz, “Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Kayıp Fırak Risalesi: en-Netâyicü'l-'itikâdiyye fi usûlî'l-fırakî'l-İslâmiyye”, 750. Ayrıca bkz.: İrfan Gündüz, “Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/276-277.

²⁸ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 25.

²⁹ Mustafa Sinanoğlu, “Teklif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/386. Ayrıca bkz. Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 314.

³⁰ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 27.

³¹ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 314.

Mâtürîdiler tarafından kabul edilen ve dile getirilen bir husustur.³² Eş'ariler tekvîn sıfatını kudret ve iradenin taalluku olarak değerlendirmişler ve itibarî bir sıfat olarak kabul edip³³ müstakil bir sıfat olarak telakki etmemişlerdir.³⁴

İtikatta Mâtürîdi olduğuna kanaat getirdiğimiz Sunkürî'nin, amelde de Hanefî mezhebine bağlı olduğu görülmektedir. Zira eserlerinde fikhî bir hüküm ile ilgili başvurmuş olduğu kaynaklar Hanefî âlimlerine ait eserlerdir. Nitekim *Zübdetü'l-'akâid* adlı eserinde mürtedin hükmü ile ilgili İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eserinden istinbatta bulunması³⁵, bunun yanında Hanefî âlimlerinden Âlim b. Alâ'nın (ö. 786/1384) *el-Fetâva't-Tatarhâniyye* ile el-Bezzâzî'nin (ö. 827/1424) *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* adlı eserine atıflarda bulunmuş olması onun Hanefî olduğunun göstergesidir. Zira amelî konularda takipçisi olduğu mezhebin kaynaklarını esas alması anlaşılabilir bir durumdur. Bu bilgiler muvacehesinde Sunkürî'nin, Hanefî-Mâtürîdi olduğu rahatlıkla söylenebilir.

1.4. Tasavvufî Yönü

Osmanlı'nın XIX. yüzyıl âlimlerinden ve Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerinden³⁶ Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî'nin müritlerinden, talebelerinden ve halifelerinden³⁷ Sungurlulu Hacı Hasan Efendi'nin, tarikat ehli bir kimse olduğu görülmektedir. Zira onun, Nakşibendiyye tarikatının Hâlidîyye koluna mensup³⁸ olduğu bildirilmektedir. Sunkürî, mürşidi olan Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî'ye tabi olduğunu³⁹, bununla birlikte Hâlid-i Bağdâdî'ye ve Nakşibendî tarikatının Hâlidîyye koluna mensup olduğunu dile getirmektedir.⁴⁰

Sunkürî'nin bir mürşide ve tarikata bağlı oluşu etkisini eserlerinde de göstermektedir. Nitekim eserinin birçok yerinde tasavvufî motiflere rastlamak mümkündür. O, *Zübdetü'l-'akâid* adlı risalesinin

³² Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Mahmud eş-Şehâde (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanifiyye, 1440), 56.

³³ Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ketebe, 2022), 189-190.

³⁴ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 134.

³⁵ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 82.

³⁶ Gündüz, "Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddin", 14/276-277.

³⁷ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/343.

³⁸ Osman Aydın, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Mezhepler Tarihi Yazıcılığı* (Ankara: Hitit Kitap, 2008), 200.

³⁹ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 13.

⁴⁰ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 26.

bir bölümünde “iman ağacı”⁴¹ adını verdiği temsili bir ağaç çizmiş ve bu ağacı yetmiş dokuz şubeli bir hurma ağacına benzetmiştir. Bu ağacın altında açıklama sadedinde bazı bilgilere yer vermiş, imanın beş taraf üzerinde bulunduğunu ve neticede bunların imanın şubeleri olduğunu belirtmiştir.⁴² Bu beş şey Nakşibendiye geleneğinde letâif-i hamse (kalp-ruh-sır-hafî-ahfâ) olarak bilinen seyrüsülük metodudur.⁴³ Bu geleneğe mensubiyetinin vermiş olduğu etki böylelikle eserlerine de yansımıştır.

1.5. Eserleri

Yapılan araştırmalar neticesinde Sunkürî'nin, kütüphanelerde yazma eserleri tespit edilememiştir. Ancak matbu halde basılan eserlerinin olduğu görülmüştür. Bu eserlerden bazıları müellifin, başka eserleri tercümesi şeklinde iken bazıları bizzat kendi telifatıdır. Kütüphanelerde karşılaşılmış olduğumuz eserleri şunlardır:

1.5.1. Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id⁴⁴

⁴¹ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 17-18.

⁴² Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 18.

⁴³ Osman Türer, “Letâif-i Hamse”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/143.

⁴⁴ Eserin kendi ismiyle veya başka isimler altında kayıtlı olduğu bazı kütüphaneler ve kayıt özellikleri şöyledir:

(a-) İ.B.B. Atatürk Kitaplığı'nda Zübdetü'l-akaid, Nuḥbetü'l-fevaid [العقائد، زبدة] / es-Sungurî, Şahinzâde Hasan b. Ömer [عمر السنكوري، شاهين زاده حسن بن] adıyla, OE_TK_00965 demirbaş ve 297.4 SUN 1281 H/1864-1865 1 yer numarasıyla kayıtlı olup 24x16 cm fiziksel özelliklere sahiptir. Ayrıca hicri 1281, miladi 1864-1865 yılında İsmail Hakkı Litoğrafya Destgâhı'nda basıldığı da belirtilmiştir. Çalışmamızda bu nüshayı esas aldık.

(b-) Marmara Üniversitesi Nadir Eserler Koleksiyonu'nda Zübdetü'l-Akaid Nuḥbetü'l-Fevaid=Netayic-i İtikadiyye Ter. adıyla, 02330/023272 demirbaş ve 297.47 yer numarasıyla İlahiyat Fakültesi bölümünde kayıtlıdır. 86 sayfadan müteşekkildir. Yayın yeri ve tarihi hakkında bilgi verilmemiştir.

(c-) Marmara Üniversitesi Nadir Eserler Koleksiyonu'nda Zübdetü'l-Akaid Nuḥbetü'l-Fevaid=(Netayic-i İtikadiyye Ter. / çev.: es-Sunkuri Hasan b. Ömer adıyla, 02668/AR0458 demirbaş ve 297.47 yer numarasıyla İlahiyat Fakültesi bölümünün Arapçılı odasında kayıtlı olup 83 sayfadır. Eser, 1281'de İstanbul İbrahim Hakkı Litoğrafya Taşd.'da basılmıştır.

(d-) Marmara Üniversitesi Nadir Eserler Koleksiyonu'nda Elsine-i Nasda Kızılbaş Demekle Maruf Taife-i Rezile Hk. Ris. / es-Sunkuri el-Hac Hasan b. Ömer el-Halidi=Şahinzade, en-Nakşibendi adıyla, 02626/AR0261 demirbaş ve 297.63 yer numarasıyla İlahiyat Fakültesi bölümünün Arapçılı odasında kayıtlı olan bir mecmua içerisinde bulunmaktadır. Mecmuanın ilk risalesidir. 5 (s: 89-9 s. {not:Ekte-2} fiziksel özelliğe ve İstanbul İbrahim Hakkı Litoğrafya Taşd., 1281 yayın bilgisine sahiptir.

Sunkürî'nin İslâm mezheplerine bakışını yansıtmak amacıyla çalışmamızda esas aldığımız bu eser, birçok kütüphanede matbu olarak bulunmaktadır. Gümüşhânevi'nin, İslâm fırkalarını tasnif etmek amacıyla yazdığı *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye* adlı Arapça eser⁴⁵, Sunkürî tarafından *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id* şeklinde Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Toplam üç bölümden oluşan eser; bir mukaddime, sekiz bâb ve bir hâtîme üzerine tertip edilmiştir.⁴⁶ Mukaddime kısmında müellif; İslâm'dan uzak olan fırkalar, şeytan tasavvuru, ilk ihtilaflar, şecere-i imân ve şecere-i nîrân gibi konulara değinmektedir. Eserin ikinci bölümünde İslâm fırkalarını tasnif etmekte, hâtîme kısmında ise vermiş olduğu bilgileri toparlayarak genel bir özet şeklinde sunmaktadır.

Eserin yazılış amacı olarak müellif, ilim ve fazilet sahibi kimselerin yok olmaya yüz tutup sayılarının azalmasıyla insanlara amelî ve itikadî konularda önderlik edecek kimsenin kalmadığını belirtip insanların bu konulardaki cehaletleri sebebiyle dünyanın süsüne ve fani oluşuna aldanarak bidat ehline ve sapkın fırkalara girip kurtuluşa eren firkadan uzaklaştıklarını dile getirmiştir.⁴⁷ Bu insanlara faydalı olmak ve kurtuluşa eren firkanın itikadını sapkın fırkaların itikadından ayırmak için kısa ve özlü bir risale yazma amacında olduğunu bildirmiştir. Bu amacını gerçekleştirmek niyetindeyken mürşidi ve hocası Gümüşhânevi, telif etmiş olduğu *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye* adlı Arapça risaleyi kendisine vermiştir.⁴⁸ Sunkürî, uzun süreden beri fırka-i nâciye itikadını fırak-ı dâlîle itikadından ayırt edecek bir risale yazma amacına temel olan bu eserin, hocası tarafından kendisine verildiğini ve yine hocası tarafından Türkçe'ye tercüme edilmesinin istendiğini belirtmekte, bunu bir emir olarak telakki ederek Müslümanlara faydalı olacak bir eser kalması için bu emri yerine getirmek maksadıyla bir dakika bile kaybetmeden hemen eseri yazma işlemine başladığını vurgulamaktadır.⁴⁹

Bu eserin başlıca kaynağı, Gümüşhânevi'nin *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye* adlı eseridir. Sunkürî, fırkaların tasnifini yaparken bu eserin yanı sıra başka kaynaklara da başvurmuştur. Öncelikle yetmiş

⁴⁵ Gümüşhânevi'nin söz konusu eseri bağlamında mezhepler tarihçiliğine dair geniş bilgi için bkz. Nurcihan Ata, *İtikadî İslâm Mezhepleri Tarihçiliği Bağlamında Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 35-79.

⁴⁶ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 3.

⁴⁷ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 3.

⁴⁸ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 3.

⁴⁹ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 3.

üç fırka hadisi olarak bilinen⁵⁰ rivayeti esas almış ve tasnifi bu rivayet üzerinden gerçekleştirmiştir. Ayrıca Sunkürî, söz konusu eserin kaynakları arasında *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Şerhu'l-Makâşid* ve *el-Milel ve'n-nihâl*'i zikretmektedir.⁵¹ Sunkürî, İslâm fırkalarının asıllarının sekiz tane olduğunu dile getirmekte, bunların sırasıyla Mu'tezile, Şîa, Havâric, Mürcie, Cebriyye, Neccâriyye, Müşebbihe ve Nâciye olduğunu belirtmekte ve bu sayının, -her bir fırkanın alt kollarıyla beraber- toplamda yetmiş üçe ulaştığını zikretmektedir.⁵²

1.5.2. Tâife-i Yahûd ve Nasârâ'nın Usûl ve İ'tikâdlarını Reddeden Risâle

Kütüphane kayıtlarında Sunkürî tarafından telif edildiği belirtilen risâle, toplamda beş buçuk sayfadan oluşmaktadır. Bu risâle Türkçe yazılmış olup hicrî 1281 yılında basılmıştır. Eser içerisinde veya kenar kayıtlarında kim tarafından telif edildiği belirtilmemiştir. Ancak Sunkürî ile ilgili araştırmalarımızda bu eserin kendisine nispet edildiği görülmüştür.⁵³

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı âlimlerinin Yahudilik ve Hıristiyanlığa reddiye tarzında kitap ve risâleler kaleme aldıkları bilinmektedir.⁵⁴ Dönemin İslâm âlimleri, Batı medeniyetinin karşısında kaybetmişliğin verdiği bir halet-i ruhiye içinde Hıristiyanlığa eleştiriler yöneltmişlerdir. Müellifimiz de bu konuda eser telif etmiş, dönemin ilmî anlayışına ayak uydurmuştur. Müellif, esere Hıristiyanlar'ın bugün ellerinde bulunan dört İncil'in tahrif edilen İncil'ler olduğunu belirterek başlamış⁵⁵, dîn-i Nasârâ'nın, dîn-i İsa olmadığını dile getirmiştir.⁵⁶ Risâlenin dört sayfasını Hıristiyanlara ayırdıktan sonra son sayfayı Yahudilere ayırmış, Yahudiler ve Hıristiyanların ellerinde bu-

⁵⁰ Bu hadislerin tespit ve tahlili için bkz. Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, 21-51.

⁵¹ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 83.

⁵² Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 20.

⁵³ *Zübdetü'l-'akâid*'in fiziksel özellikleri ile ilgili kayıtlara bkz.

⁵⁴ Halil İbrahim Bulut, "Hacı Abdullah Petrici ve Risâle fî Reddi'r-Revâfız ve İsbâti Temâmiyyeti Kur'an-ı 'Azîmi's-Şân Adlı Risâlesinde Kur'an'ın Tahrif Edildiği İddialarına Karşı Eleştirileri", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2019), 3.

⁵⁵ Hasan b. Ömer es-Sunkürî, *Tâife-i Yahûd ve Nasârâ'nın Usûl ve İ'tikâdlarını Reddeden Risâle* (İstanbul: İbrahim Hakkı Litoğrafya Destgâhı, 1281), 83.

⁵⁶ Sunkürî, *Tâife-i Yahûd ve Nasârâ'nın Usûl ve İ'tikâdlarını Reddeden Risâle*, 87.

lunan Tevrat ve Zebur'un tahrif edildiğini ve kesinlikle kaynak olmayacaklarını belirtmiş, Yahudilerin ve Hıristiyanların tahrifatlarını ve itikatlarının bozuk oluşunu açıklamıştır.⁵⁷

1.5.3. *Elsine-i Nâsda Kızılbaş Demekle Ma'rûf Tâife-i Rezîlenin Hezeyânlarını Mübeyyin Bir Risâle*

Bu risâle altı sayfadan müteşekkil olup Türkçe olarak telif edilmiştir. Risâlenin girişinde bu eserin, el-Hâc Hasan b. Ömer'e ait olduğu belirtilmiştir.⁵⁸ Bu aidiyetin, bizzat müellifin kendisi tarafından dile getirmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Girizgâh sadedinde kısa açıklamadan sonra müellif, eserin üç bâb ve bir tenbihten oluştuğunu dile getirmektedir.⁵⁹ İlk bâbda bu taifenin bazı çirkin durumlarını beyan eden müellif, bu taifenin sapkın fırkalardan biri olup Kızılbaş adıyla bilindiğini belirtir. Haram olan şeyleri helal saymaları, vacip olan şeyleri de haram kabul etmeleri sebebiyle küfre düştüklerini beyan eder. Ayrıca ilk üç halifenin hilafetlerini kabul etmemeleriyle sapıklığa gittiklerini belirtir.⁶⁰ İkinci bâbda müellif; bu sapkın fırkanın, kat'î delillerle doğru yoldan sapıp küfre düştüklerini çeşitli fıkıh eserlerinden ve Kur'an'dan deliller getirip açıklamaktadır.⁶¹ Üçüncü bâbda Sunkûrî, bu gürûhun tekfir edilmesinden sonra üzerlerine terettüp eden şerî hükümler akabinde hasıl olan bazı faydalardan bahsetmekte, son olarak tenbih kısmında, bu gürûhun; ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'îyyât konularının birçoğunu inkar ettiklerini açıklamaktadır.⁶²

1.5.4. *Devâü'l-ebdân*

Ebü'l-Kâsım Muhammed en-Nisâbü'rî'nin (ö. 406/1016) Arapça olarak telif ettiği *Tıbbü'n-Nebî* adlı eserinin Sunkûrî tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiş halidir. Söz konusu eserin tercümesinin

⁵⁷ Sunkûrî, *Tâife-i Yahûd ve Nasârâ'nın Usûl ve İtikâdlarını Reddeden Risâle*, 88.

⁵⁸ Hasan b. Ömer es-Sunkûrî, *Elsine-i Nâsda Kızılbaş Demekle Ma'rûf Tâife-i Rezîlenin Hezeyânlarını Mübeyyin Bir Risâle* (İstanbul: İbrahim Hakkı Litoğrafya Destgâhı, 1281), 89.

⁵⁹ Sunkûrî, *Elsine-i Nâsda Kızılbaş Demekle Ma'rûf Tâife-i Rezîlenin Hezeyânlarını Mübeyyin Bir Risâle*, 90.

⁶⁰ Sunkûrî, *Elsine-i Nâsda Kızılbaş Demekle Ma'rûf Tâife-i Rezîlenin Hezeyânlarını Mübeyyin Bir Risâle*, 92.

⁶¹ Sunkûrî, *Elsine-i Nâsda Kızılbaş Demekle Ma'rûf Tâife-i Rezîlenin Hezeyânlarını Mübeyyin Bir Risâle*, 92.

⁶² Sunkûrî, *Elsine-i Nâsda Kızılbaş Demekle Ma'rûf Tâife-i Rezîlenin Hezeyânlarını Mübeyyin Bir Risâle*, 94.

Sunkürî'ye ait olduğu yine eserin içerisinde bizzat Sunkürî tarafından "...el-Hâc Hasan b. Ömer es-Sunkürî el-'arîf bi-Şehînzâde..." şeklinde dile getirilmiştir.⁶³ Sunkürî, en-Nisâbü'rî'ye ait olan Arapça eserin adının *Tıbbu'n-Nebî* olduğunu, kendisinin bu eseri tercüme edip "*Devâü'l-ebdân*" adını verdiğini bildirmektedir.⁶⁴ Tespit edebildiğimiz kadarıyla eser, toplamda kırk altı sayfadan ve kırk sekiz bâbdan oluşmaktadır. Bu bâbların tamamında Hz. Peygamber'e isnad edilen yüzden fazla hadis rivayeti bulunmaktadır. Her bâbın altında konuyla ilgili rivayetler verilmiştir.⁶⁵

1.5.5. *Gulât-ı sūfiyyenin bid'at-ı kabîhalarını red hakkında risâle*

Sunkürî'ye nispet edilen eserlerden biri "*Gulât-ı sūfiyyenin bid'at-ı kabîhalarını red hakkında risâle*" adlı Türkçe olarak telif edilen risâlesidir. Bu risâle bazı aşırı sūfilerin zikir esnasında dönmeleri, oynamaları, birbirlerini tepmeleri, kucaklaşmaları, el ele vurmaları, teğannî ile sesli bir şekilde zikirde bulunmaları gibi yapmış oldukları eylemlerin şeriatta makbul olmayıp yasaklandığını beyan etmek amacıyla telif edilmiştir. Bu husus risâle içerisinde müellif tarafından da dile getirilmiştir.⁶⁶

2. Sunkürî'nin İslâm Mezheplerine Bakışı

İslâm dünyasında ortaya çıkan siyasî ve itikadî mezheplerin sayısı, kimliği ve tasnifi meselesi geçmişten beri tartışılabilen hususlardan biri olmuş, mezheplerin tasnifi ve sayısı konusunda farklı tutumlar sergilenmiş, konuyu ele alan kimselerin mezhebî aidiyetleri, tasnif ve sayı meselesinde bakış açılarını etkilemiştir.⁶⁷ Konuya dair araştırma ve incelemede bulunarak çeşitli telif eserler meydana getiren âlimler, Hz. Peygamber'den farklı varyantlarla nakledilen meşhur rivayete dayanmışlardır. Bu rivayete göre Yahudi ve Hıristiyanlar yetmiş bir veya yetmiş iki fırkaya ayrılmış, Hz. Peygamber'in ümmeti ise yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan biri kurtuluşa erecek diğerleri ise cehenneme girecektir.⁶⁸ Farklı varyantları olan bu rivayetler, makâlât yazarları tarafından farklı şekillerde anlaşılmıştır. Malâtî

⁶³ Nisâbü'rî, *Devâü'l-ebdân*, 12.

⁶⁴ Nisâbü'rî, *Devâü'l-ebdân*, 12-13.

⁶⁵ Bkz. en-Nisâbü'rî, *Devâü'l-ebdân*, 10-55.

⁶⁶ Sunkürî, *Gulât-ı sūfiyyenin bid'at-ı kabîhalarını red hakkında risâle*, 44.

⁶⁷ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 63-67.

⁶⁸ Süleyman b. el-Eş'âs es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-'arabiy, ts.). Muhammed b. İsa Ebû İsa Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-türâsi'l-'arabiy, ts.). Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavut (Mü'essesetü'r-risâle, 1420), 14/124.

(ö. 377/987), Bağdâdî (ö. 429/1037-38), İcî gibi âlimler bu sayıyı hakiki anlamda alırken Râzî, Celaleddin ed-Devvânî (ö. 908/1502), Şâtıbî (ö. 790/1388) gibi âlimler bu sayının kesretten kinaye olduğunu, hakiki anlamda kullanılmadığını dile getirmiş ve eserlerini bu bağlamda telif etmişlerdir. Ayrıca rivayette zikri geçen kurtuluşa eren fırka ile sapkın fırkanın kimlikleri konusu da problemlili hususlardan biridir. Bu fırkaların özellikleri, âlimler arasında farklı şekillerde değerlendirilmiş ve bu değerlendirme çerçevesinde fırka-i nâciye ve firak-ı dâlle tanımlaması yapılmıştır.⁶⁹

Yetmiş üç fırka rivayetini esas alarak İslâm mezheplerini tasnife tabi tutan âlimlerden biri de Hasan b. Ömer es-Sunkürî'dir. Sunkürî, öncelikle bu fırkaların aslının sekiz tane olduğunu dile getirmiş, bu fırkaların her birinin alt fırkalara ayrılıp toplamda yetmiş üç sayısına ulaştıklarını, bunun kesretten kinaye olduğunu belirtmiş, bu sayının daha fazla olabileceğini vurgulamış, daha sonra ana fırkaları; Mu'tezile, Şîa, Havâric, Mürcie, Cebriyye, Neccâriyye, Müşebbihe ve Nâciye şeklinde sıralamıştır.⁷⁰ Bu taksimattan sonra müellif, Hz. Peygamber'den nakledilen ve "iftirâk hadisi" diye bilinen iki rivayeti zikrederek eserini, bu rivayete dayanmak suretiyle tasnif edeceğini henüz giriş kısmında ifade etmiştir.

Bu rivayetlerin ardından müellifin, -mezheplere ve mezhepleşmeye bakışını göstermesi bakımından- fırka-i nâciyenin dışında kalan yetmiş iki fırkayı sadece sapkın gruplar olarak isimlendirmekle yetinmeyip söz konusu fırkaları tekfir etmesi anlamlıdır. Nitekim o, bu fırkalardan yetmiş ikisinin batıl olduğunu, yapmış oldukları ibadetlerin bir geçerliliğin olmayacağını, zira akide sağlam olmadıkça amelin de sağlam olmayacağını, zarûrât-ı dîniyyeyi inkar etmeleri sebebiyle bu fırkaların, kılın hamurdan çıktığı gibi imandan çıktıklarını dile getirmektedir.⁷¹ Sapkın ve cehennemlik fırkaları tavsifinin akabinde müellif, kurtuluşa eren fırkayı kısaca tanıtmaktadır. Yetmiş üçüncü fırkanın hak olduğunu, bu konuda hata ihtimalinin olmadığını çünkü bu fırkanın, Hz. Peygamber'in ve ashabının yolu üzere olduklarını dile getirip bunlara "Ehl-i Sünnet", "Ümmet-i İttiba" ve "Fırka-i Nâciye" denildiğini belirtir.⁷²

Sunkürî'nin; İslâm fırkalarının sayısı, tasnifi ve kimliği hakkında yapmış olduğu girizgâh, onun bu konuda Hz. Peygamber'den nakle-

⁶⁹ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 63-66.

⁷⁰ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 20.

⁷¹ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 20-21.

⁷² Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 21.

dilen rivayetleri esas aldığını göstermektedir. Sunkürî, fırkaların sayısı ve taksimi konusunda hocasının eseri ve Cürçânî'nin eserinde yer alan sistemi aynı şekilde takip etmiş, anlatımı zenginleştirmiş ve kurtuluşa eren fırkayı kısaca tavsif edip farklı isimlendirmelere gitmiştir.⁷³ Ana fırkaların sayısını sekiz olarak belirleyen Sunkürî, bundan sonra her bir fırkayı bir bâb altında ele almış, öncelikle fırka-i nâciye ile başlamıştır.

Çalışmanın bu bölümde *Zübdetü'l-'akâid*'i bağlamında müellifin, İslâm fırkalarının asılları ve alt kolları hakkında vermiş olduğu bilgiler ele alınıp bu bilgiler doğrultusunda eserin, kaynaklarıyla mukayesesi yapılacaktır. Bu kaynaklardan özellikle *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*, *el-Milel ve'n-nihal* ve *Şerhu'l-Mevâkıf* esas alınacaktır. Bunların yanında gerekli görüldüğü hallerde *el-Mevâkıf* ve *Ebkârü'l-efkâr* gibi eserlere de değinilecektir. Böylelikle müellifin, İslâm mezheplerine dair görüşleri mukayeseli bir şekilde ortaya konulacaktır.

2.1. Fırka-i Nâciye

Sunkürî, İslâm mezheplerini sekiz ana başlık altında ele almış ve bu fırkalardan ilk olarak fırka-i nâciye hakkında bilgi vermiştir.⁷⁴ Sunkürî'nin, ilk bâbda fırka-i nâciyeyi ele alması, onun bu konuda *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'deki usulü takip ettiğini göstermektedir. Zira Gümüşhânevî de benzer girizgâhla eserine giriş yapmış ve ilk olarak fırka-i nâciyeyi ele almıştır.⁷⁵

“Kurtuluşa eren fırka”nın kimliğine dair açıklama yaparken Sunkürî'nin, rivayette geçen, “*Benim ve ashabımın yolu üzere olanlardır.*” mealindeki cümleyi esas aldığı anlaşılmaktadır. Bu ifadelerin, Ehl-i Sünnet'i gösterdiği hususunda onun hiçbir şüphesi yoktur. Fırka-i nâciye içerisinde Ehl-i Hadis'i özellikle zikretmeyip burada sadece Mâtürîdiler ile Eş'ariler'i dahil eden müellif, bu fırkaya mensup olan kimselerin, itikatta Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ile Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'ye (ö. 324/935-36) tabi olduklarını, bu iki zatın itikatta imam olduklarını ve onlardan birinin sözüne uyan kimsenin ehl-i necâttan olup ahiret mutluluğuna ulaşacaklarını belirtmiştir.⁷⁶ O, İmam Eş'arî'nin, Ebû Ali el-Cübbâî'ye (ö. 303/916) muhalefet eden ilk kişi olduğunu ve oradan Ehl-i sünnet ve cemaat mezhebine geçtiğini dile getirmiştir.⁷⁷ Bunların aynı zamanda amelî konularda Ebû

⁷³ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 21.

⁷⁴ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 21.

⁷⁵ Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye fî usûli'l-fıraki'l-İslâmiyye*, (Kütahya: Vahit Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 3121), 100a.

⁷⁶ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 21.

⁷⁷ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 21.

Hanîfe (ö. 150/767), İmam Şafîi (ö. 204/820), İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) tabi olduklarını ve hepsinin Ehl-i Sünnet olduklarını belirtip, itikat yönünden hepsinin bir olduğunu ve tüm peygamberlerin, meleklerin ve İslâm yoluna giren tüm ümmetin, bu itikat üzere olduklarını beyan etmiştir.⁷⁸ İtikadı, Ehl-i sünnet itikadına muhalif olan kimselerin, gece gündüz ibadet etmelerinin bir anlamının olmadığını zira bu ibadetlerin hiçbirinin kabul olmayacağını dile getiren müellif, yazmış olduğu risâleyi okuyan kimselere hitaben, manasını anlayıp Allah katında ve insanlar nezdinde mümin olabilmeleri için bu risâleye özen göstermeleri gerektiğini belirtmiştir.⁷⁹

Buraya kadar fırka-i nâciyenin kimliği hakkında bilgi veren müellif, bu malumattan sonra Ehl-i sünnet ve cemaat itikadı üzere olanların; ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'îyyâta dair ortak düşünce ve görüşlerinden bahsederek bu konularla, sonraki bölümlerde ele alacağı sapkın fırkaların dalaletlerini ortaya koymak için bir temel oluşturmuştur. Bu yöntemle onun, hak olan görüşleri ortaya koyup bunun dışında kalan görüşlerin bidat ve dalalete sevk ettiğini vurgulamak istediği anlaşılmaktadır.

İslâm fırkalarının asıllarının sekiz tane olduğunu belirten Sunkürî'nin, ilk olarak fırka-i nâciyeyi ele almış olması bu konuda *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'yi esas aldığını göstermektedir. Zira Gümüşhânevî, bu eserde İslâm fırkalarının aslını sekiz olarak zikretmiş ve ilk sırada fırka-i nâciyeyi ele almıştır.⁸⁰ Bununla birlikte Sunkürî, hocasından farklı bir kimlik tanımlamasına giderek kurtuluşa eren grubun Ehl-i sünnet ve cemaat olduğunu dile getirmiş, bunların itikatta İmam Mâtürîdî ve İmam Eş'arî'ye tabi olduklarını belirtmiş ve hocasına göre geniş bir anlatıma yer vermiştir.⁸¹ Nitekim Gümüşhânevî, "*Benim ve ashabımın yolu üzere olanlardır.*" hadisi doğrultusunda işaret edilenlerle; Eş'ariler, İlk Dönem Muhaddisler (es-Selef mine'l-muhaddisîn) ve Ehl-i sünnet ve'l-cemâat ile bunlara tabi olanların kastedildiğini belirtmiştir.⁸² Müellifin, kurtuluşa eren fırkanın kimliği hakkında hocasından farklı bir tutum izlemesi hariç tutulursa onun; bu fırkayı ilk bâbda ele almış olması, hadisin ilgili kısmını zikrederek konuya giriş yapmış olması gibi hususlar büyük oranda *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'den istifade ettiğini göstermektedir. Bu da *en-*

⁷⁸ Sunkürî, *Zübdetü'l-'ağâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 22.

⁷⁹ Sunkürî, *Zübdetü'l-'ağâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 23.

⁸⁰ Gümüşhânevî, *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye fi usûli'l-fıraki'l-İslâmiyye*, 3121, 100a.

⁸¹ Sunkürî, *Zübdetü'l-'ağâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 21.

⁸² Gümüşhânevî, *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye fi usûli'l-fıraki'l-İslâmiyye*, (3121), 100a.

Netâyic'in; Sunkürî'nin, ele almış olduğu konulara ve anlatımına temel teşkil ettiğini göstermektedir. Ancak Sunkürî, tamamen bu esere bağlı kalmamış, ele almış olduğu konuları geniş bir şekilde anlatmış, farklı kaynaklara atıfta bulunmuş, ayet, hadis ve çeşitli beyitlerden istifade etmiş ve neticede kendi üslubu ve metoduyla bir fırka-i nâciye perspektifi çizmiştir.

Eserin kaynaklarından *el-Milel ve'n-nihâl*'de fırka-i nâciyeye değinilmemiştir. Âmidî, İcî, Cürcânî gibi âlimlerin eserlerinde ise fırka-i nâciye son sırada ele alınmış ve bu fırkanın altında Eş'ariler, İlk Dönem Muhaddisler (es-selef mine'l-muhaddisîn) ve Ehl-i sünnet ve'l-cemâat zikredilmiştir.⁸³ Bu konuda müellifimizin, Ehl-i sünnet'in içeriği ve sınırlarına dair özgün bir tutum sergilediği görülmektedir.

2.2. Mu'tezile

İkinci bâbda Mu'tezile'yi ele alan Sunkürî, bu fırkaya mensup olanların, Vasıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) tabileri olduğunu, Vasıl b. Atâ'nın da Hasan Basrî'nin (ö. 110/728) öğrencisi olup büyük günah işleyen kimse hakkında farklı düşünmesi sonucu ayrıldığını ve Hasan Basrî'nin "Vasıl bizden uzaklaştı." demesiyle kendilerine Mu'tezile denildiğini bildirmektedir.⁸⁴ Bu fırkanın ayrıca; "kul, kendi fiillerinin hâlıkıdır." demeleri sebebiyle Kaderiyye diye isimlendirildiklerini beyan eden müellif, bunlar hakkında "*Kaderiyye, bu ümmetin Mecusi'sidir*" denildiğini dile getirmekte, bu fırkanın, kendilerini "Ashâb-ı adl ve't-tevhîd" diye isimlendirdiklerini belirtmekte ve bu fırkaya ait düşünce ve görüşleri dile getirip bunların batıl olduğunu açıklamaya çalışmaktadır.⁸⁵

Mu'tezile'nin alt kollarının sayısının yirmi olduğunu belirten müellif, bunların kendi aralarında ihtilafa düştüklerini ve birbirlerini tekfir ettiklerini dile getirmektedir.⁸⁶ Her bir fırkayı bir fasılda ele alan müellif, bu fırkaları sırasıyla; Vâsiliyye, Amriyye, Hüzeyliyye, Nazzâmiyye, Esvâriyye, İskâfiyye, Ca'feriyye, Bişriyye, Murdâriyye, Hişâmiyye, Sâlihiyye, Hâitiyye, Hadbiyye, Ma'meriyye, Sümâmiyye, Hayyâtiyye, Câhızıyye, Ka'biyye, Cübbâiyye, Behşemiyye şeklinde ele

⁸³ Seyfüddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi uşûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1424), 5/96. Adudüddin Abdurrahmân b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm* (Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, ts.), 429. Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâti (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419), 8/431.

⁸⁴ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 38-39.

⁸⁵ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 39.

⁸⁶ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 40.

almıştır.⁸⁷ Öncelikle her bir fırkanın kurucusunu zikrederek anlatıma başlayan müellif, sonrasında bu fırkaların kendi aralarında ihtilafa düştükleri hususları dile getirip taraflı ve reddedici bir üslupla bu fırkaların her birinin küfre düştüğünü belirtmektedir. Bunu da - bazı yerlerde- fırkaların iddialarını dile getirirken ayet ve hadislerden deliller getirerek beyan etmektedir.

Yapmış olduğu taksimle, fırkaları sıralamasıyla, vermiş olduğu bilgilerle ve Mu'tezile'yi ikinci sırada ele almasıyla Sunkürî'nin, hocasının eseri *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'yi esas aldığı görülmektedir. Zira Sunkürî'nin anlatım şeklinin, bu eserde var olduğu görülmektedir. Yine eserde zikredilen hadis ve ayetlerin aynı konu altında ve aynı alt fırka hakkında ele alındığı görülmektedir. Bunun yanında fırka isimlendirmesi noktasında farklılığın var olduğu görülmektedir. Gümüşhânevî, Mu'tezile'nin dokuzuncu fırkası olarak Mizdâriyye'yi⁸⁸ zikrederken Sunkürî, dokuzuncu fasılda bu fırkayı Müsrdâriyye⁸⁹ şeklinde zikretmektedir. Ancak bu farklılığın sadece isimlendirme noktasında olduğu görülmektedir. Zira bu fırkaların özellikleri ve temel paradigmaları noktasında aynı anlatım söz konusudur. Öyle ki her iki eserde de söz konusu fırkalarla ilgili aynı ayet ve hadisler yer verilmiştir. Birçok konuda aynı anlatım şeklinin hakim olduğu ve Sunkürî'nin, hocasının eserinden daha geniş bir anlatımı tercih edip eseri zenginleştirdiği görülmüştür.

Sunkürî'nin, İslâm fırkalarını sekiz ana kola ayırıp tasnif etmesi onun; Âmidî, İcî ve Cürcânî'nin eserlerindeki sistemi de dikkate aldığı göstermektedir. Ancak Mu'tezile'yi ikinci sırada ele alması tertip konusunda hocası Gümüşhânevî'nin *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'sini esas aldığını göstermektedir. Zira zikri geçen âlimler, ilk sırada Mu'tezile'yi ele almışlardır.⁹⁰ Bu farklılığın yanında Sunkürî'nin, Mu'tezile'yi yirmi alt fırkaya ayırmış olması, bu fırkaları isimlendirmesi ve bazı ortak bilgiler vermesi onun, bu eserlerden istifade ettiğini göstermektedir.

Bazı detay konularda Şehristânî'den istifade eden müellif, İslâm fırkalarının asılları ve alt kolları hususunda onun sistemini takip etmemiştir. Zira Şehristânî, altı ana fırkadan bahsetmiş ve taksimatı

⁸⁷ Sunkürî, *Zübdetü'l-'aķâid nuĥbetü'l-fevâ'id*, 40-53.

⁸⁸ Gümüşhânevî, *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye fî usûli'l-fıraki'l-İslâmiyye*, (3121), 102a.

⁸⁹ Sunkürî, *Zübdetü'l-'aķâid nuĥbetü'l-fevâ'id*, 46.

⁹⁰ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 5/40. Ayrıca bkz.: İcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keĻâm*, 415; el-Cürcânî, *Şerĥu'l-Mevâķıf*, 8/409.

bu minval üzere yapmıştır.⁹¹ Onun, Mu'tezile'yi ilk sırada ele alması, on iki alt fırkadan bahsetmesi vb. durumlar, müellifimizin sistemiyle örtüşmemektedir.

İslâm fırkalarından Mu'tezile'yi ikinci babda ele alan Sunkürî, taraflı ve reddedici bir üslupla, ayet ve hadisler çerçevesinde alt fırkaların görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymuş ve neticede bu fırkaların küfre ve dalalete düştüklerini beyan etmiştir. Alt fırkaların görüşleri ile ilgili bazı konularda bilgi verirken eserin kaynaklarından *Şerhu'l-Mevâkıf'a* ve *el-Milel ve'n-nihal'e* ayrıca atıfta bulunmuş ve bunu da dile getirmiştir. Neticede Sunkürî, temelini *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye'nin* oluşturduğu, *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *el-Milel ve'n-nihal* ile desteklenmiş, genişletilmiş ve zenginleştirilmiş bir Mu'tezile perspektifi çizmiştir.

2.3. Şîa

Sunkürî, üçüncü bábda İslâm fırkalarının asıllarından biri olan Şîa'yi ele almaktadır. Müellif bunların, Hz. Ali'ye olan sevgilerini izhar edip ona tabi olarak Hz. Peygamber'den sonra imametin, nass-ı celî veya hafî ile Hz. Ali ve evladının hakkı olduğunu iddia eden bir topluluk olduklarını dile getirmektedir.⁹² Şîa'nın; Gulât, Zeydiyye ve İmâmiyye şeklinde üç asıl fırkaya ayrıldığını, bunlardan Gulât'ın on sekiz, Zeydiyye'nin üç alt fırkaya ayrıldığını ve İmâmiyye'nin tek fırka olduğunu, toplamda yirmi iki fırkadan oluştuğunu beyan eden müellif, bu fırkalardan birbirlerini tekfir ettiğini dile getirmektedir.⁹³

Gulât'ın alt fırkalarının on sekiz tane olduğunu belirten Sunkürî, bu fırkaların her birini müstakil bir fasıl ile ele almıştır. Bu fırkalar: Sebeiyye, Kâmilîyye, Benâniyye, Muğiriyye, Cenâhiyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Ğurâbiyye, Ulyânîyye, Hişâmiyye, Zürâriyye, Yûnusîyye, Şeytâniyye, Zerrâmiyye, Mufavadiyye, Bedâiyye, Nusayriyye ve İshâkiyye, İsmâiliyye şeklinde ayrı fasıllar altında ele alınmıştır. On dokuzuncu fasılda Zeydiyye'yi ele alan Sunkürî, bu fırkanın da; Cârûdiyye, Süleymâniyye, Sâlihiyye/Tebriyye şeklinde üç alt fırkası hakkında bilgi vermektedir. Son olarak yirminci fasılda Sunkürî, İmâmiyye fırkası hakkında bazı açıklamalarda bulunmaktadır.

Sunkürî'nin, Şîa hakkında yapmış olduğu girizgâhla ve vermiş olduğu bilgilerle, *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye'yi* esas aldığı görülmektedir. Bu eserde de Gümüşhânevî, aynı bilgileri kısaca vermiş ve Şîa'nın üç

⁹¹ Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 55-185.

⁹² Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 53-54.

⁹³ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 54.

ana fırkasını sayıp bunların yirmi iki alt fırkaya ayrıldıklarını beyan etmiştir.⁹⁴ Gümüşhânevi'nin, ilk olarak Gulât fırkaları ile başlamış olması aynı şekilde Sunkürî'nin eserinde de görülmektedir.⁹⁵

Sunkürî, her bir firkanın kurucusu ile söze başlayıp bu fırkaların temel görüşleri ile devam etmektedir. Bu fırkaların birbirleriyle ayrı düştükleri hususları dile getiren Sunkürî, küfre düşmüş oldukları konuları da ayrıca belirtmektedir.

Şehristânî'den bazı hususlarda alıntılarda bulunduğu görülen Sunkürî, fırkaların tasnifi konusunda *el-Milel ve'n-nihal*'i esas almıştır. Zira Sunkürî'nin, İslâm fırkalarından üçüncü bâbda ele almış olduğu Şia'yı Şehristânî, altıncı sırada ele almış, farklı bir taksimata gitmiş ve Şia'nın ana fırkalarını; Keysâniyye, Zeydiyye, İmâmiyye, Gulât ve İsmâiliyye⁹⁶ şeklinde beş grup olarak zikretmiştir. Alt fırkalar konusunda da Şehristânî'de farklı gruplar yer almaktadır. Mesela İmâmiyye'nin alt fırkaları arasında zikredilen Bâkiriyye, Nâvûsiyye, Şümeiyiyye gibi fırkalar⁹⁷ müellifimizin eserinde yer almamaktadır.

Âmidî, İcî ve Cürcânî kaynaklı bir tasnif yaptığı görülen Sunkürî, bu âlimlerin eserlerinden dolayı da olsa istifade etmiştir. Onun, Şia hakkında girişte vermiş olduğu kısa ve öz bilgilerin tümüne Âmidî ve İcî'nin eserinde rastlanmamaktadır. Âmidî; Şia'nın yirmi iki fırkaya ayrıldığını, bu fırkaların da birbirlerini tekfir ettiğini belirtmiş ve ayrıca Şia'nın üç ana kola ayrıldığını, bunların Gulât, Zeydiyye ve İmâmiyye olduğunu ifade etmekle yetinmiştir.⁹⁸ Aynı bilgilerin İcî'nin *el-Mevâkıf* adlı eserinde de yer aldığı görülmektedir.⁹⁹ Ancak Cürcânî, zikri geçen iki âlime nispetle, bu konuya daha geniş malumatla başlamıştır.¹⁰⁰ Aynı sistem Gümüşhânevi'nin eserinde ve Sunkürî'nin eserinde yer almaktadır. Şia'nın ana fırkalarının Gulât, Zeydiyye, İmâmiyye şeklinde belirtilmesi ve bunların her birine ait alt fırkaların sayısı hakkında aynı bilgilerin verilmiş olması Sunkürî'nin, bu eserlerden de istifade ettiğini göstermektedir.

Toplamda yirmi fasıldan oluşan bu bölümde Sunkürî, Gulât'ın her bir fırkasını bir fasılda ele almış, on dokuzuncu fasılda Zeydiyye ve

⁹⁴ Gümüşhânevi, *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye fi usûli'l-fıraki'l-İslâmiyye*, (3121), 103a-103b.

⁹⁵ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 54.

⁹⁶ Şehristânî, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, 141.

⁹⁷ Şehristânî, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, 157-159.

⁹⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, 5/52.

⁹⁹ İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*, 418.

¹⁰⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/416-417.

alt kollarına yer vermiş¹⁰¹, yirminci fasılda ise İmâmiyye hakkında bilgi vermiştir.¹⁰² Bu fırkaların taksimi konusunda hocası Gümüşhânevî'nin eserini esas alan Sunkürî; Şehristânî, Âmidî, İcî, Cürcânî gibi âlimlerin eserlerinden de yararlanmıştı. Özellikle onun, bazı fırka isimleri hakkında Şehristânî'nin eserinden alıntılarda bulunduğu görülmektedir. Yine içerik ve muhteva bakımından *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye*'ye bağlı kalmış ancak Şehristânî'nin eserinden alıntılarda bulunarak eserini genişletmiştir. Kendine has taraflı ve reddedici üslubunu korumuş ve her bir fırkanın, küfre düşükleri hususları dile getirmiştir.

2.4. Havâric

Sunkürî, dördüncü bâbda büyük İslâm fırkalarından Havâric'e yer vermiştir. Müellif, gerek sahabe zamanında gerek tâbiün zamanında gerek tüm zamanlarda olsun ümmetin, üzerinde ittifak etmiş olduğu hak imama tabi olmayan kimselere Hâricî denildiğini belirterek konuya giriş yapmış ve bu tâifenin yirmi fırka olduğunu dile getirmiştir.¹⁰³ Her bir fırkayı müstakil bir fasılda ele alan müellif, bu bâbın toplam yirmi fasıldan oluştuğunu belirtmiştir.¹⁰⁴

Sunkürî'nin yapmış olduğu bu girizgâh ve alt fırkaların sayısı hakkında vermiş olduğu bu bilgi, *en-Netâyic*'de aynı şekilde yer almaktadır. Gümüşhânevî, bu eserinde Havâric'i, büyük İslâm fırkalarının üçüncüsü olarak zikretmiş ve bu fırkanın yedi alt fırkaya ayrıldığını belirtmiştir.¹⁰⁵ Bu yedi fırka; Muhakkimiyye, Beyhesiyye, Ezrâkiyye, Necedât, Asfariyye, İbâziyye, Acârîde şeklindedir. Havâric'in yedi fırkaya ayrıldığı konusu Âmidî, İcî ve Cürcânî'nin eserlerinde de aynı taksimatla yer almaktadır.¹⁰⁶

Sunkürî'nin yapmış olduğu girizgâh, benzer şekilde Şehristânî'nin eserinde yer almaktadır. *el-Milel ve'n-nihal*'de Şehristânî, hâricî tanımını yapmış ve sahabe dönemi, tâbiün dönemi veya herhangi bir dönemde toplumun ittifakı ile belirlenmiş ve haktan ayrılmayan imama karşı ayaklanan kimseye hâricî denildiğini belirtmiştir.¹⁰⁷ Bu da

¹⁰¹ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 65-66.

¹⁰² Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 67.

¹⁰³ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 67.

¹⁰⁴ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 68.

¹⁰⁵ Gümüşhânevî, *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye fî usûli'l-fraki'l-İslâmiyye*, (3121), 106a.

¹⁰⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 5/73. el-İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, 423. el-Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâkıf*, 8/424.

¹⁰⁷ Şehristânî, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, 115.

Sunkürî'nin, girizgâh sadedinde yapmış olduğu açıklamaları Şehristânî'den aldığı göstermektedir. Ancak Şehristânî'de Sunkürî'nin aksine Havâric'in büyük fırkaları sekiz olarak belirlenmiş ve bunlar; Muhakkime, Ezârîka, Necedât, Beyhesiyye, Acârîde, Seâlibe, İbâziyye, Sufriyyetü'z-Ziyâdiyye şeklinde sıralanmıştır.¹⁰⁸

Sunkürî'nin her birini müstakil bir fasılda ele aldığı fırkalar şunlardır: Muhakkime, Beyhesiyye, Ezârîka, Necedât, Asfariyye, İbâziyye, Hafsiyye, Yezîdiyye, Hârisiyye, Acârîde, Meymûniyye, Hamziyye, Şuaybiyye, Hâzımıyye, Halfiyye, Etrâfiyye, Ma'lûmiyye, Mechûliyye, Saltiyye, Seâlibe. Sunkürî, bu fırkaları fasıl başlarında zikrederken "*Havâric'in Muhakkime'sinden Beyhesiyye...*"¹⁰⁹ şeklinde bu fırkaların bir nevi asıllarını da belirlemiş olmaktadır. Bu bağlamda Muhakkime tâifesinden olduğunu dile getirdiği fırkalar: Beyhesiyye, Ezârîka, Necedât, Asfariyye, İbâziyye şeklindedir. Bundan sonraki fasılda İbâziyye'den olduğunu belirttiği fırkalar hakkında bilgi vermektedir. Bu fırkalar: Hafsiyye, Yezîdiyye, Hârisiyye, Acârîde şeklindedir.¹¹⁰ Daha sonra Acârîde taifesinden olan fırkaları ele alan Sunkürî, şu fırkaları zikretmektedir: Meymûniyye, Hamziyye, Şuaybiyye, Hâzımıyye, Halfiyye, Etrâfiyye, Ma'lûmiyye, Mechûliyye, Saltiyye, Seâlibe. Sunkürî'nin -bazı farklılıklar olsa da- bu sistemi hocası Gümüşhânevi'nin eserinden aldığı öngörülebilir. Nitekim Gümüşhânevi, eserinde Havâric'in ana fırkalarını yedi olarak belirledikten sonra "*الثانية من المحكمة البيهسية الفرقة*"¹¹¹ ve "*الثالثة من المحكمة الأزراقية الفرقة*"¹¹² şeklinde diğer fırkaları beyan etmektedir. Gümüşhânevi bu minval üzere; Beyhesiyye, Ezrâkiyye, Necedât, Asfariyye ve İbâziyye'yi, Muhakkimiyye'den olduklarını ifade ederek ele almıştır. Bu da Sunkürî'nin, hocasının metodunu benimsediğini göstermektedir.

Şehristânî, Âmidî, İcî, Cürcânî ve Gümüşhânevi gibi âlimlerin aksine Havâric'in ana fırkalarını belirleme yoluna gitmeyen Sunkürî, her bir fırkayı bir fasılda ele almak suretiyle Havâric'in yirmi fırkaya ayrıldığını göstermek istemiş olmalıdır. Zira zikri geçen eserlerde bu sayı genelde yirmiye aşmıştır. Ancak Sunkürî, bu usulü benimsemiş, ana fırka adı zikretmemiş ve her bir fırkayı ayrı ayrı ele almıştır. Her ne kadar ana fırkaların adı ve sayısı hakkında bir belirlemeye

¹⁰⁸ Şehristânî, *Mîlel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, 116.

¹⁰⁹ Sunkürî, *Zübdetü'l-'ağâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 68.

¹¹⁰ Sunkürî, *Zübdetü'l-'ağâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 72.

¹¹¹ Gümüşhânevi, *en-Netâycü'l-i'tikâdiyye fî usûli'l-fıraki'l-İslâmiyye*, (3121), 106a.

¹¹² Gümüşhânevi, *en-Netâycü'l-i'tikâdiyye fî usûli'l-fıraki'l-İslâmiyye*, (3121), 106b.

gitmemiş olsa da Sunkürî, “*Havâric’in Muhakkime’sinden Beyhesiyye..*”, “*Havâric’in Acâride’sinden Etrâfiyye..*”¹¹³ şeklinde yapmış olduğu açıklamalarla bir üst fırka tayinine işaret etmiştir. O halde Sunkürî’nin yapmış olduğu bu açıklamalar doğrultusunda Havâric’in ana fırkalarını belirlemek mümkün gözükmemektedir. Buna göre Sunkürî’nin yapmış olduğu taksimat ışığında Muhakkime, İbâziyye, Acâride tâfelerinin, Havâric’in ana fırkaları olduğu söylenebilir.

Seâlibe’nin; Ahnesiyye, Şeybâniyye, Ma’bediyye, Mükremiyye şeklinde dört alt fırkaya ayrıldığını belirten Sunkürî, bu fırkaları yirminci fasıl altında ele almıştır.¹¹⁴ Bu fırkalar aynı şekilde Âmidî, İcî, Cürçânî ve Gümüşhânevi’nin eserinde yer almaktadır. Ancak Şehristânî, Seâlibe’yi asıl fırkalardan saymış bu firkanın altında Ahnesiyye, Ma’bediyye, Rüşeydiyye, Şeybâniyye, Mükremiyye, Ma’lûmiyye ve Mechûliyye, Bid’iyye şeklinde yedi tane alt fırka zikretmiştir.¹¹⁵ Bu bilgiler de Sunkürî’nin, Havâric’e ait fırkaların tasnifi ve isimleri konusunda Âmidî, İcî, Cürçânî ve Gümüşhânevi’yi esas aldığını göstermektedir.

Her bir fırkayı bir fasılda ele alan Sunkürî, öncelikle bu fırkaların kurucu şahsiyetlerini zikretmiş daha sonra bu fırkalara ait görüş ve düşüncelere yer vermiştir. Bu görüş ve düşüncelere yönelik bilgileri çoğunlukla Gümüşhânevi’nin eserinden ve Şehristânî’nin eserinden alıntılar yaparak zikretmiştir. Her bir firkanın farklı görüşlerine değinen Sunkürî, ayet ve hadisler ışığında bu görüşlerin yanlışlığını ortaya koymuş ve bu fırkaların küfre ve dalalete düştüklerini dile getirmiştir.¹¹⁶

2.5. Mürcie

İslâm fırkalarından Mürcie’yi beşinci bâbda ele alan Sunkürî, öncelikle bu firkanın isminin nerden geldiği, hangi kelime veya kelimelerden türediği konusuyla giriş yapmıştır. Bu bağlamda Mürcie isimlendirmesinin, “ircâ”dan geldiğini belirten müellif, “ircâ” kelimesinin “tehir etmek-geciktirmek veya ümit vermek” manalarına gelebileceğini dile getirmektedir.¹¹⁷ Dolayısıyla müellife göre bunlara; rütbe ve niyette amelî geciktirmeleri sebebiyle veya “küfürle beraber tâat fayda vermediği gibi imanla beraber masiyet zarar vermez, dünyada mümin

¹¹³ Sunkürî, *Zübdetü’l-‘aķâid nuķbetü’l-fevâ’id*, 75.

¹¹⁴ Sunkürî, *Zübdetü’l-‘aķâid nuķbetü’l-fevâ’id*, 76-77.

¹¹⁵ Şehristânî, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, 128-130.

¹¹⁶ Sunkürî, *Zübdetü’l-‘aķâid nuķbetü’l-fevâ’id*, 73.

¹¹⁷ Sunkürî, *Zübdetü’l-‘aķâid nuķbetü’l-fevâ’id*, 77.

ve kafir kimselerin cennet ehli veya cehennem ehli oldukları hususunda hüküm vermeyiz, bunu Allah'ın iradesine havale ederiz, dilerse cennete dilerse cehenneme sokar" deyip hükmü geciktirmeleri sebebiyle veya Hz. Ali'yi birinci dereceden dördüncü dereceye ertelemeleri sebebiyle Mürcie denilmiştir.¹¹⁸

Müellifin, Mürcie hakkında girizgâh sadedinde sunmuş olduğu bu bilgilerin *el-Milel ve'n-nihal*'den¹¹⁹, *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan¹²⁰ ve *en-Netâyic*'den¹²¹ alındığı görülmektedir. İlk iki eserde, Sunkûri'nin vermiş olduğu bilgilere nispetle daha kısa ve öz bilgilere yer verilmiştir. Ancak içerik ve üslup olarak aynı niteliği taşımaktadırlar. Bu bilgiler benzer şekilde çok kısa ifadelerle *el-Mevâkıf*'ta¹²² ve *Ebkârü'l-efkâr*'da¹²³ yer almaktadır. Ancak Sunkûri'nin; Âmidî, İcî, Cürcânî ve Gümüşhânevî'ye nispetle bu fırka hakkında daha geniş bilgiler vermesi, bu konuda Şehristânî'den yararlandığını göstermektedir.

Mürcie'nin toplamda beş alt fırkaya ayrıldığını belirten Sunkûri¹²⁴, bu alt fırkaların her birini bir fasılda ele almış ve bu bâb altında toplamda beş fasla yer vermiştir. Bu beş fırka sırasıyla şöyledir: Yunusiyye, Ubeydiyye, Gassâniyye, Sevbâniyye, Sevmeniyye (Tümeniyye). Bu firkanın beş alt fırkaya ayrıldığı konusu Âmidî, İcî, Cürcânî ve Gümüşhânevî'de de yer almaktadır. Bu âlimler, Sunkûri'nin zikretmiş olduğu şekilde bu alt fırkalara yer vermişlerdir. Şehristânî ise bunlardan farklı olarak Mürcie-i Hâliisa içerisinde bu beş fırkaya Sâlihiyye'yi de eklemek suretiyle toplamda altı alt firkadan bahsetmektedir.¹²⁵ Bu konuda Sunkûri'nin, Şehristânî'yi esas almadığı görülmektedir. Ancak Sunkûri'nin bâbın sonunda bu beş fırkayı, Mürcie-i Hâliisa¹²⁶ olarak nitelendirmesi Âmidî, İcî, Cürcânî ve Gümüşhânevî'nin eserlerinde de yer almaktadır. Dolayısıyla Sunkûri'nin, bu konuda zikri geçen âlimlerin eserlerini esas aldığı ve aynı anlatımı tercih ettiği söylenebilir.

Sunkûri, her fasılda bir alt fırkaya yer vermiş, bu fırkaların kurucu şahsiyetlerini belirtmiş ve temel argümanlarını sunarak her bir

¹¹⁸ Sunkûri, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 77-78.

¹¹⁹ Şehristânî, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, 135.

¹²⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/428.

¹²¹ Gümüşhânevî, *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye fî uşûli'l-firâki'l-İslâmiyye*, 3121, 107b.

¹²² İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, 427.

¹²³ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî uşûli'd-dîn*, 5/84-85.

¹²⁴ Sunkûri, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 78.

¹²⁵ Şehristânî, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, 135-140.

¹²⁶ Sunkûri, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 80.

fırkanın görüşlerini dile getirmiştir. Bu konuda da müellif, Cürcânî ve Gümüşhânevi'nin eserini esas almış, bazı yerlerde Şehristânî'den alıntılarda bulunmuş ve ele almış olduğu fırkaların bazı söylem ve eylemlerinin mahza küfür olduğunu taraflı ve reddedici bir üslupla dile getirmiştir.¹²⁷

2.6. Neccâriyye

Sunkürî, İslâm fırkalarından Neccâriyye'yi altıncı bâbda ele almış, bu fırka mensuplarının, Hasan b. Muhammed el-Buhârî adında bir kimseye tabi olduklarını dile getirmiş ve bu fırkanın “tüm filler, kulun kesbi ve Allah'ın yaratmasıdır” diyerek ef'âl-i ibâd ve istitâ'at konusunda Ehl-i sünnet ve cemaate muvafakatta bulduklarını; ancak “Allah'ın sıfatları yoktur, kelâmullâh hâdistir yani kul kelâmı gibidir, Allah'ı görmek caiz değildir” diyerek Mu'tezile'ye uyduklarını beyan etmiştir.¹²⁸

Sunkürî, Neccâriyye'nin üç alt fırkasının olduğunu dile getirip¹²⁹ her fırkayı bir fasılda ele almış ve altıncı bâbda toplamda üç fasla yer vermiştir. Bu üç fırka: Burğusiyye, Za'feraniyye, Müstedrike'dir. Bu tasnif sistemi aynı şekilde Âmidî, İcî, Cürcânî ve Gümüşhânevi'nin eserlerinde de yer almaktadır. Bu fırka *el-Milel ve'n-nihal*'de müstakil bir fırka olmayıp Cebriyye'nin alt fırkalarından biri olarak yer almaktadır.¹³⁰

Neccâriyye'nin alt kolları, tasnifi, isimlendirmesi ve bu fırkalarla ilgili vermiş olduğu bilgiler noktasında Âmidî, İcî, Cürcânî ve Gümüşhânevi'nin eserlerinden alıntılarda bulunduğu görülen Sunkürî, her bir fırkayı bir fasılda ele almış ve bu fırkaların görüşlerine yer vermiştir. Gümüşhânevi'nin kısa tuttuğu anlatımı biraz daha uzun olarak verdiği görülen Sunkürî, fırkaların görüş ve düşüncelerini zikrettikten sonra bazı ayet ve hadisler doğrultusunda reddedici ifadelerle bu fırkaların küfrünü ve sapkınlığını ortaya koymaya çalışmıştır.¹³¹ Sunkürî'nin fırkalar hakkında dile getirmiş olduğu değerlendirmelere ve yargılara zikri geçen eserlerde rastlanmaması onun, yöntem ve metodu ile eserinin önemine işaret etmektedir.

2.7. Cebriyye

Sunkürî, yedinci bâbda Cebriyye'yi ele almıştır. Cebir kelimesinin anlamını açıklayarak giriş yapan Sunkürî, bu kavramı; kulun fiilini

¹²⁷ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 78-79.

¹²⁸ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 80.

¹²⁹ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 80.

¹³⁰ Şehristânî, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, 87.

¹³¹ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 80.

(hayır veya şer) Allah'a isnat etmektir, şeklinde tanımlamış, bu tanımdan sonra Cebriyye'nin; Mutavassıta ve Hâlısa olmak üzere iki kısım olduğunu dile getirmiştir.¹³² Sunkürî'nin yapmış olduğu cebir tanımı; Şehristânî, Âmidî, İcî, Cürcânî ve Gümüşhânevî'nin eserlerinde yer almaktadır.¹³³ Ancak Sunkürî'nin bu tanıma eklemiş olduğu "hayır ve şer" ifadesine zikri geçen eserlerde rastlanmamaktadır.

Sunkürî'nin yapmış olduğu taksim aynı şekilde Şehristânî, Âmidî, İcî, Cürcânî ve Gümüşhânevî'de de yer almaktadır. Sunkürî, Cebriyye-i Hâlısa ile Cebriyye-i Mutavassıta hakkında bilgi vermekte ve onların görüşlerini eleştirerek bazı konularda küfre düştüklerini belirtmektedir.¹³⁴

Şehristânî, Hâlısa ve Mutavassıta taksimini yapıp genel bilgiler verdikten sonra Cehmiyye, Neccâriyye ve Dırâriyye'yi, Cebriyye'nin fırkaları arasında saymıştır.¹³⁵ Bu anlatım Sunkürî'de yer almamaktadır. İcî, Cürcânî ve Gümüşhânevî, Cebriyye hakkındaki anlatıma Mutavassıta ile başlamışken Şehristânî ve Âmidî, Hâlısa ile başlamıştır. Sunkürî'nin de Hâlısa ile başlamış olması bu eserlerden etkilenmiş olduğunu göstermektedir. Ayrıca Cebriyye-i Hâlısa'ya, Âmidî, İcî, Cürcânî ve Gümüşhânevî'nin eserlerinde Cehmiyye¹³⁶ örneği verilirken Sunkürî herhangi bir örnek vermemiş, sadece görüşleri ele almıştır. Sunkürî'nin benimsemiş olduğu anlatım aynı şekilde Şehristânî'nin eserinde yer almaktadır. Zira Şehristânî de aynı şekilde ikili taksim yapmış ve fikirleri öne sürmüştür. Yine Mutavassıta ile ilgili olarak Şehristânî, bu grubunun görüşlerini dile getirip herhangi bir fırka adı vermemektedir. Ancak Âmidî, Eş'ariyye, Neccâriyye, Dırâriyye, Hafsiyye'yi¹³⁷; İcî, Eş'ariyye'yi¹³⁸; Cürcânî ve Gümüşhânevî, Eş'ariyye, Neccâriyye, Dırâriyye'yi¹³⁹ örnek göstermektedir.

¹³² Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 81.

¹³³ Şehristânî, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, 87. el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, 5/91. el-İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*, 428. el-Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâkıf*, 8/429. Gümüşhânevî, *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye fi usûli'l-fıraki'l-İslâmiyye*, 3121, 108a.

¹³⁴ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 81.

¹³⁵ Şehristânî, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, 87.

¹³⁶ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, 5/91. el-İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*, 428. el-Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâkıf*, 8/429. Gümüşhânevî, *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye fi usûli'l-fıraki'l-İslâmiyye*, 3121, 108a.

¹³⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, 5/91.

¹³⁸ İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*, 428.

¹³⁹ Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâkıf*, 8/429. Gümüşhânevî, *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye fi usûli'l-fıraki'l-İslâmiyye*, (3121), 108a.

Bu konuda aynı anlatımı benimsemeyen Sunkürî, Mutavassıta'nın görüşlerini dile getirip iki kısma ayırmakta ve ilk grup için İmam Eş'arî'yi ve bazı sapkın fırkaları örnek göstermektedir.¹⁴⁰ Bu fırkaların isimlerini zikretmemiş sadece "bazı fırka-ı dâlle.." demekle yetinmiş, diğer grubun da Mu'tezile'ye uyduğunu dile getirmekle yetinmiştir.¹⁴¹ Bu grupların görüşlerini ayetler ışığında ve Ehl-i sünnetin getirmiş olduğu deliller doğrultusunda reddeden Sunkürî bunların küfre düştüklerini belirtmiştir.

2.8. Müşebbihe

Sunkürî, İslâm fırkalarından Müşebbihe'yi sekizinci ve son bâbda incelemiştir. Bu fırka mensuplarının, Allah'ı cisme benzetip bazı organları olduğuna inandıklarını dile getiren Sunkürî, bunların teşbihte ittifak ettiklerini ancak teşbih metodunda ihtilaf ettiklerini belirtmektedir.¹⁴² Bunları Gulât-ı Şîa Müşebbihesi, Ehl-i Hadis'in Haşvîlerinin Müşebbihesi ve Kerrâmiyye Müşebbihesi şeklinde farklı gruplara ayıran müellif, bunların görüşlerini vermektedir.¹⁴³ İcî, Cürçânî ve Gümüşhânevî'nin büyük İslâm fırkalarının yedincisi olarak zikrettikleri Müşebbihe, bu âlimlerin eserlerinde; Gulât-ı Şîa Müşebbihesi, Haşviyye Müşebbihesi ve Kerrâmiyye Müşebbihesi şeklinde taksim edilmiştir.¹⁴⁴ Bu taksim Âmidî'nin eserinde de yer almaktadır.¹⁴⁵ Ancak Cürçânî ve Gümüşhânevî'de Gulât-ı Şîa Müşebbihesi'ne örnek olarak getirilen Sebeiyye, Beyâniyye, Muğîriyye gibi fırkalardan sadece Sebeiyye'yi zikreden Sunkürî, Haşviyye için bu eserlerde de geçen Mudar, Kehmes ve Ahmed el-Hüceymî isimlerini zikretmektedir.¹⁴⁶ Âmidî ise bunları daha geniş biçimde ele almış Gulât-ı Şîa Müşebbihesi altında yukarıda geçen üç fırkaya ek olarak Cenâhiyye, Hattâbiyye, Zemmiyye, Hişâmiyye, Zürâriyye, Nusayriyye ve İshâkiyye gibi fırkaları da zikretmiştir.¹⁴⁷ Şehristânî, Müşebbihe'yi sıfatları kabul ettikleri için Sifâtiyye'nin altında ele almıştır.¹⁴⁸

¹⁴⁰ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 81.

¹⁴¹ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 81.

¹⁴² Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 81.

¹⁴³ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 81.

¹⁴⁴ İcî, *el-Mevâkıf fi'İlmi'l-kelem*, 429. el-Cürçânî, *Şerḥu'l-Mevâkıf*, 8/430. Gümüşhânevî, *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye fi usûli'l-fıraki'l-İslâmiyye*, (3121), 108a.

¹⁴⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, 5/93.

¹⁴⁶ Sunkürî, *Zübdetü'l-'akâid nuḥbetü'l-fevâ'id*, 81.

¹⁴⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, 5/93.

¹⁴⁸ Şehristânî, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, 103.

Müşebbihe'nin bu üç grubu (Gulât-ı Şia Müşebbihesi, Ehl-i Hadis'in Haşvilerinin Müşebbihesi ve Kerrâmiyye Müşebbihesi) hakkında kısaca bahseden müellif, bunların sonuncusu olan Kerrâmiyye'nin Müşebbihesi'ni ele almaktadır. Bunların, Abdullah b. Muhammed b. Kerrâm'ın takipçileri olduğunu belirten Sunkûri, teşbih konusunda on iki fırkaya ayrıldıklarını dile getirmektedir. Bunları; Mücessime, Haddî, Hulûliyye, Şâkiyye, Târikiyye, Kavliyye, İlâhiyye, Amudiyye, Sâibi, Sârikiyye, Beyhî, Haşviyye şeklinde ayrı ayrı kısaca ele alan Sunkûri¹⁴⁹, sayı konusunda Şehristânî'yi esas almıştır. Ancak bu fırkaların içeriği hususunda hangi eseri esas aldığı bilinmemektedir. Zira Âmidî, İcî, Cürcânî ve Gümüşhânevî'nin eserlerinde böyle bir taksim ve malumat yoktur. Kerrâmiyye'yi, Sifâtiyye'nin alt fırkası olarak ele alan Şehristânî, bu fırkanın on iki alt fırkadan oluştuğunu belirtmiştir. Ancak bunlardan önemli gördüğü şu altı fırkayı zikretmiştir: Âbidiyye, Tûniyye, Zerîniyye, İshâkiyye, Vâhidiyye, Heysâmiyye.¹⁵⁰ Bu fırkaların ismini vermekle yetinen Şehristânî, her birinin görüşüne ayrı ayrı yer vermemiş fırkanın ortak görüşlerini zikretmiştir. Bağdâdî, bu fırkalardan Hakâikiyye, Tarâikiyye ve İshâkiyye'yi¹⁵¹, Râzî ise Tarâikiyye, İshâkiyye, Âbidiyye, Yûnâniyye, Süremiyye, Heysamiyye'yi¹⁵² zikretmektedir. Sunkûri'nin zikretmiş olduğu alt fırkaların, Eş'arî geleneğin önemli temsilcilerinin eserlerinde yer almadığı görülmektedir. Ancak Müşebbihe hakkında verilen bilgiler, yapılan taksim ve verilen örnekler açısından Sunkûri'nin, Gümüşhânevî ve Cürcânî'den etkilendiği söylenebilir.

Sonuç

İslâm dünyasında itikadî ve siyasî gayelerle vücut bulan mezheplerin tasnifi meselesi geçmişten beri ele alınan konulardan biridir. İftirâk hadisinin etkisi ile eser telif eden müellifler, ilgili rivayetlerde geçen yetmiş üç sayısını tamamlama adına çeşitli uğraşlarda bulunmuşlardır. Bu hadis bağlamında İslâm mezheplerini tasnif etmek üzere eser telif edenlerden biri de XIX. yy Osmanlı âlimlerinden Hasan b. Ömer es-Sunkûri'dir.

Sunkûri'nin hayatına dair sınırlı bilgilere ulaşılmıştır. Doğum ve vefat tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmayan müellifin; XIX. yüzyılda yaşamış olduğu, Çorum'un Sungurlu ilçesinden olduğu ve

¹⁴⁹ Sunkûri, *Zübdetü'l-'aķâid nuĥbetü'l-fevâ'id*, 81-82.

¹⁵⁰ Şehristânî, *Milel ve Nihal: Dînler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, 107.

¹⁵¹ Abdülkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fıĥlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2014), 160.

¹⁵² Fahreddin er-Râzî, *İtikâdâtü fırâkı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1402), 67.

“Şehinzâde” ismiyle bilinen bir kimse olduğu görülmüştür. Kendi ifadeleri doğrultusunda Sunkürî’nin, Nakşibendî tarikatının Hâlidiyye koluna mensup olduğu ve Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerinden Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî’nin talebesi ve müridi olduğu görülmektedir. Ayrıca Dârü’l-Hilâfeti’l-‘Aliyye medresesinin müderrislerinden ve dersiâmlarından olması onun, medreselerde yetişerek eğitim süreçlerini başarılı bir şekilde tamamlayıp müderrislik ve dersiâmlık seviyesine ulaştığını ve neticede İlmiye sınıfına mensup bir âlim olduğunu göstermektedir. Yine Sunkürî’nin kelam, İslâm mezhepleri, tasavvuf, dinler tarihi vb. alanlarda eserler telif etmiş olması onun ilmi yetkinliğine işaret etmektedir.

Kendi eserlerinde dile getirmiş olduğu görüşleri bağlamında Hanefî-Mâtürîdî olduğu görülen Sunkürî, *Zübdetü’l-‘akâid nuḥbetü’l-fevâ’id* adlı eserini yetmiş üç fırka hadisini referans alarak Eş’arî makâlât geleneğine göre telif etmiştir. Hocası Gümüşhânevî’nin, *en-Netâyicü’l-i’tikâdiyye* adlı eserini tercüme edip müstakil bir eser meydana getiren Sunkürî, fırkaları sekiz ana gruba ayırmış ve her bir fırkanın alt kollarını zikrederek reddedici ve dışlayıcı bir üslupla yetmiş iki fırkanın cehennemlik olduğunu, fırka-i nâciyenin ise kurtuluşa eren fırka olduğunu bildirmiştir. Eserini Eş’arî geleneğin “Âmidî tasnif metodu”na göre telif ettiği anlaşılan Sunkürî, tamamen bu geleneğin eserlerine bağlı kalmamış tasnifte bazı farklılıklara yer vermiştir.

Müstakil başlıklar altında sekiz bâbda ana fırkaların sıralanması, alt kolların isimleri ve sıralanışı ile bu alt kollara ait görüşler hususunda Sunkürî’nin, hocası Gümüşhânevî’nin eserini esas aldığı görülmektedir. Zira her iki eser de fırkaların tasnifi konusunda fırka-i nâciye ile başlayıp Müşebbihe ile son bulmaktadır. Ancak Sunkürî tamamen hocasının eserine bağlı kalmamış, söz konusu eseri, çalışması için temel kaynak edinmiş ve başka eserlerden istifade ederek yeni bir eser ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Âmidî, Seyfüddîn. *Ebkârü’l-efkâr fî uşûli’l-d-dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kahire: Dârü’l-kütüb ve’l-vesâiki’l-kavmiyye, 2. Basım, 1424.
- Ata, Nurcihan. *İtikâdî İslâm Mezhepleri Tarihçiliği Bağlamında Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Aydın, Osman. *Osmanlı’dan Cumhuriyete Mezhepler Tarihi Yazıcılığı*. Ankara: Hitit Kitap, 2008.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fıglalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 7. Basım, 2014.

- Bozkurt, Nebi. "Medrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/323-327. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bulut, Halil İbrahim. "Hacı Abdullah Petrici ve Risâle fi Reddi'r-Revâfız ve İsbâti Temâmîyyeti Kur'ân-ı 'Azîmî's-Şân Adlı Risâle-sinde Kur'ân'ın Tahrif Edildiği İddialarına Karşı Eleştirileri". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2019), 3-43.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ketebe, 2. Basım, 2022.
- Bulut, Halil İbrahim. "İslam Mezhepleri Tarihi Bilimi ve Temel Meseleleri". *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*. ed. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâti. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1419.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'âs es-Sicistânî. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'arabiy, ts.
- Gömbeyaz, Kadir. "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi'nin Kayıp Fırak Risalesi: en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye fi usûli'l-fıraki'l-İslâmiyye". *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. İhsan Günaydın vd. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Gömbeyaz, Kadir. "Fırak Literatürüne Dolaylı Ancak Etkili Bir Katkı: Âmidî Tasnifini Meşhur Eden Mütekellim: Adudüddin el-İcî". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*. ed. Eşref Altaş. İstanbul: İSAM Yay., 2017.
- Gömbeyaz, Kadir. *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Gömbeyaz, Kadir. "İtikâdî Fırka Tasnifçiliğinde Âmidî'nin Yeri". *Uluslararası Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu Bildirileri*. ed. Ahmet Erkol vd. Ensar Neşriyat, 2009.
- Gümüşhânevi, Ahmed Ziyâeddin. *en-Netâyicü'l-i'tikâdiyye fi usûli'l-fıraki'l-İslâmiyye*. Kütahya: Kütahya Vahit Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 3121.
- Gündüz, İrfan. "Gümüşhânevi, Ahmed Ziyâeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/276-277. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Gündüz, İrfan. *Gümüşhânevi Ahmed Ziyâeddin (k.s): Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1984.

- İcî, Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*. Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, ts.
- İpşirli, Mehmet. "Dersiâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/185-186. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- İpşirli, Mehmet. "Medrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/327-333. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İpşirli, Mehmet. "Müderriş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/467-468. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- İsmail Paşa, Bağdatlı. *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945.
- Lewinstein, Keith. "Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar". çev. Sönmez Kutlu - Muzaffer Tan. *İmam Mâturîdî ve Maturîdîlik*. Ankara: Otto Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Nisâbü'rî, Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Muhammed b. Habîb. *Devâü'l-ebdân*. çev. Hasan b. Ömer es-Sunkürî. İstanbul, 1300.
- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*. İstanbul: Nün Yayıncılık, 1996.
- Râzî, Fahreddîn. *İtikâdâtü fırakı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1402.
- Sâbü'nî, Nureddin. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Mahmud eş-Şehâde. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, 1440.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Teklif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Sunkürî, Hasan b. Ömer. *Elsine-i Nâsda Kızılbâş Demekle Ma'rûf Tâife-i Rezîlenin Hezeyânlarını Mübeyyin Bir Risâle*. İstanbul: İbrahim Hakkı Litoğrafya Destgâhı, 1281.
- Sunkürî, Hasan b. Ömer. *Gulât-ı sūfiyyenin bid'at-ı kabîhalarını red hakkında risâle*. İstanbul: İbrahim Hakkı Litoğrafya Destgâhı, 1281.
- Sunkürî, Hasan b. Ömer. *Tâife-i Yahûd ve Nasârâ'nın Usûl ve İtikâdlarını Reddeden Risâle*. İstanbul: İbrahim Hakkı Litoğrafya Destgâhı, 1281.
- Sunkürî, Hasan b. Ömer. *Zübdetü'l-'aķâid nuĥbetü'l-fevâ'id*. İstanbul: İbrahim Hakkı Litoğrafya Destgahı, 1281.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2017.

- Tirmizî, Muhammed b. İsa Ebû İsa. *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-türâsi'l-'arabiy, ts.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Türer, Osman. "Letâif-i Hamse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/143. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Türkel, Rifat. "Netâciyü'l-İtikâdiyye fi Usûli'l-Fıraki'l-İslâmiyye İsimli Risâlenin İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Değerlendirilmesi". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 48 (Nisan 2016).
- Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1999.

Extended Summary

In the history of Islamic thought, various political and theological sects (firaq) have emerged, leading to diverse arguments and classifications concerning these groups (political and theological sects). One of the arguments that used in classification systems is the "Narration of the Seventy-Three Sects" that is also known as "iftirâq". Scholars who authored works on the subject based their classifications on this narration of the seventy-three sects adopted different methodologies and approaches to account for the number seventy-three mentioned in the narration. These variations gave rise to distinct traditions of classification, including the Eastern- Hanafî (Hanafî-Mâturidî) maqâlât tradition, the Aşh'arite sectarian (firaq) classification tradition, the Mu'tazilit sectarian (firaq) classification tradition, and the Yemen-Sunnî sectarian (firaq) classification tradition.

One of the sectarian classification traditions that emerged in the history of Islamic thought is the Aşh'arite maqâlât tradition. Aşh'arite maqâlât tradition developed a classification method centered on the "Narration of the Seventy-Three Sects" and became systematized with the work of one of the Aşh'arite scholar 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî (d. 429/1037-38) in his book *al-Farq bayn al-firaq*. As a matter of fact, al-Baghdâdî organized sects systematically based on this narration of the seventy-three sects. Following this work of al-Baghdâdî, another key representative of the Aşh'arite tradition, Saif al-Dîn al-Âmidî (d. 631/1233), refined the classification system by utilizing both al-Baghdâdî's *al-Farq bayn al-firaq* and 'Abd al-Karîm b. Ahmad al-Shahrastânî's (d. 548/1153) *al-Milal wa'l-nihal*. al-Âmidî's approach resulted in a more coherent and systematic classification. This system gained prominence through figures like Ağud al-Dîn al-İjî (d. 756/1355) and Sayyid Sharîf al-Jurjânî (d. 816/1413), whose works *al-Mawâqif fi 'ilm al-kalâm* and *Sharh al-Mawâqif* were widely adopted

as textbooks in Islamic seminaries. Consequently, the classification system, along with the Aṣḥ'arite theological approach, spread to different regions, including Ottoman madrasas, where al-Jurjānī's *Sharḥ al-Mawāqif* was a standard textbook.

One of the Ottoman scholars who utilized this classification system was Ḥasan b. 'Umar al-Sunqūrī, the subject of this study. Limited information is available about al-Sunqūrī's life; he was a 19th-century Ottoman scholar, likely from Sungurlu in Çorum, and known by the title "Shehīnzāde." Based on his own statements, al-Sunqūrī was affiliated with the Khālidiyya branch of the Naqshbandī Şūfī order and was a disciple of Aḥmad Ziyā' al-Dīn Gümüşhanevī (d. 1894). Despite the scarcity of detailed information about his life and scholarly contributions, certain aspects of his career suggest that he achieved significant academic credentials, serving as a mudarris (teacher) and dars-i 'āmm (senior scholar) at the Dār al-khilāfat al-'aliyyah madrasah, one of the important madrasahs of the Ottoman period. These roles indicate his successful completion of the rigorous educational processes required for membership in the Ottoman scholarly class ('ilmiyyah). Furthermore, his authorship of works on theology (kalam), Islamic sects, şūfism, and the history of religions demonstrates his scholarly and scientific proficiency, position and qualification.

al-Sunqūrī translated his teacher Gümüşhanevī's *al-Natā'ij al-Itiqādiyya* into Turkish, supplementing it with additional commentary, abridgements, and references to other sources, resulting in a new work entitled *Zubdat al-'aqāid nuḥbat al-fawā'id*. This work modeled on the Aṣḥ'arite maqālāt tradition as developed by al-Jurjānī, al-Ījī, and al-Āmidī represents a contribution to the milal wa'l-niḥal genre. Despite his Ḥanafī-Māturīdī background, al-Sunqūrī adopted the Aṣḥ'arite classification system in this work, reflecting a synthesis of traditions and demonstrating the scholarly flexibility of Ottoman intellectuals.

This study, divided into two sections, examines al-Sunqūrī's approach to Islamic sects and the originality of his work. The first section explores his life, scholarly background, sectarian affiliation, Şūfī orientation, and writings. The second section focuses on his classification of Islamic sects, emphasizing his reliance on the Aṣḥ'arite tradition. The fact that a Ḥanafī-Māturīdī scholar adopted the classification system of the Aṣḥ'arite tradition in his work and systematized the classification of sects according to this tradition reveals the importance of the study. In short, the significance of al-Sunqūrī's work *Zubdat al-'aqāid nuḥbat al-fawā'id* lies in his adoption of the "Āmidī

classification,” popularized in Ottoman madrasas by figures like al-İjî and al-Jurjânî.

A descriptive method was employed to analyze al-Sunqûrî’s classification system objectively, comparing his work with relevant sources to highlight its originality and importance. The primary source for this study is al-Sunqûrî’s *Zubdat al-‘aqâid nuḥbat al-fawâ'id*, supplemented by his other works. This text was compared with Gümüşhanevî’s *al-Natâ’ij al-İtiqâdiyya* to identify al-Sunqûrî’s additions and modifications. Additionally, key texts from the Ash‘arite tradition, such as Abu’l-Ḥasan al-Ash‘arî’s *Maqâlât al-Islâmiyyîn*, al-Baghdâdî’s *al-Farq bayn al-firaq*, al-Shahrastânî’s *al-Milal wa’l-nihal*, al-Âmidî’s *Abkâr al-afkâr*, al-İjî’s *al-Mawâqif*, and al-Jurjânî’s *Sharḥ al-Mawâqif*, were consulted to contextualize al-Sunqûrî’s work.

al-Sunqûrî’s classification of major sects and their subdivisions in eight sections closely follows Gümüşhanevî’s structure, beginning with “firka al- nâdjîya” and concluding with Muşabbihah. However, al-Sunqûrî did not merely replicate his teacher’s work; he incorporated insights from other sources to produce an original contribution to the milal wa’l-nihal tradition.

İmam Eş'ari ve Eş'arilik

Imam Ash'ari and Ash'arism

Mehmet Keskin, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 1. Baskı, 2013, 320 sayfa.

Büşra Altıparmak GÖKÇEK*

Öz

Türkiye'de çağdaş araştırmalar söz konusu olduğunda farklı disiplinlerin perspektifinden hem mezheplerin hem de fırkaların araştırma konusu yapıldığını görmekteyiz. Bu çalışmalara konu olan yapılardan biri de itikadî sahada varlık kazanmış olan Eş'ariliktir. Bu doğrultuda çalışmamızda Eş'arilik adlı fırka ile ilgili olarak Mehmet Keskin tarafından kaleme alınan İmam Eş'ari ve Eş'arilik başlıklı kitabın tanıtımı yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, İmam Eş'ari, Eş'arilik, Fırka, Mezhep.

Abstract

When it comes to contemporary research in Turkey, we see that both sects and parties are the subject of research from the perspective of different disciplines. One of the structures that are the subject of these studies is the Ash'ari school, which has gained its existence in the field of faith. In this context, in our study, the book titled Imam Ash'ari and Ash'arism, written by Mehmet Keskin, about the sect called Ash'arism, will be introduced.

Keywords: History of Islamic Sects, Imam Ash'ari, Ash'arism, Sect, Madhab.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye / altiparmakbusra92@gmail.com / <http://orcid.org/0000-0002-0564-1937>.



Türkiye’de çağdaş araştırmalar söz konusu olduğunda farklı disiplinlerin perspektifinden hem mezheplerin hem de fırkaların araştırma konusu yapıldığını görmekteyiz. Bu çalışmalara konu olan yapılardan biri de itikadî sahada varlık kazanmış olan Eş’arilik’tir. Öncelikle Eş’ariliğin kavramsal olarak ifade ettiği anlam alanının tespit edilmesinin önemli olduğunu düşünmekteyiz. Eş’arilik söz konusu olduğunda kurucusuna nispetle anılan bir fırka karşımıza çıkmaktadır. Bu doğrultuda bir tanım yapacak olur ise Eş’arilik, İslam düşünce tarihinde IV./X. ve V./XI. yüzyıllarda Ebu’l- Hasan el- Eş’arî (ö. 324/936) ve fikirleri etrafında oluşmuş kelâmî bir düşünce

ekolüdür.¹ Tanımdan anlaşıldığı üzere Eş’arilik kavramının, bir mezhebî kimlik olarak kullanılmaya başlanması Eş’arî’den sonra gerçekleşmiştir.²

İslam coğrafyasında geniş bir alana yayılmış ve Ehl-i Sünnet kavramının itikadî boyutunu oluşturan iki fırkadan biri olarak karşımıza çıkan Eş’arilik, çok yönlü dinamik yapısı sayesinde farklı kesimlere hitap edebilmiş ve onlar tarafından kabul görerek geniş bir toplumsal tabanda temsil imkânı bulmuştur. Bu sayede o, doğuşundan günümüze kadarki süreç içerisinde değişerek ve dönüşerek güncelliğini her dönemde korumayı başarabilmiştir. Günümüzde de ilahiyat alanında yapılan çalışmalar içerisinde Eş’ariliğin payının giderek artmış olması, söz konusu güncelliğin en önemli kanıtı olma niteliğine sahiptir.

Tanıtımına yer vermiş olduğumuz kitabın müellifi Prof. Dr. Mehmet Keskin’in çalışmaları, genel olarak İmam Eş’arî ve Eş’arilik üzerine odaklanmaktadır. Bu çerçevede muhtelif makaleleri, sempozyum bildiri kitaplarında yer alan tebliğleri, kitap ve kitap

¹ Mehmet Kalaycı, “Eşarilik”, *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat vd. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 391.

² Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik - Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023), 56.

bölmeleri bulunmaktadır.³ Değerlendirmemize konu olan bu kitabı da Eş'arı'nın, Eş'ariliğin teşekkül sürecindeki başat rolünün tespiti amacıyla kaleme alınmıştır. Bu yönüyle ilgiyi hak ettiği düşünülmektedir.

Değerlendirmesine yer verdiğimiz eser, Prof. Dr. Mehmet Keskin tarafından 2005 yılında, Prof. Dr. Hasan Onat danışmanlığında Ankara Üniversitesi'nde tamamlanan *Eş'ariliğin Teşekkül Süreci 'el-Eş'arı Dönemi'* başlıklı doktora tezinin yeniden gözden geçirilerek 2013 tarihli birinci baskısı olan *İmam Eş'arı ve Eş'arilik* başlıklı kitabıdır. Kitapta İslam coğrafyasında geniş kabul gören Eş'ariliğin teşekkül süreci İmam Eş'arı ile sınırlandırılarak Eş'arı'nın hayatı, eserleri, fikri merhaleleri, görüşleri ve onun fikirleriyle Eş'arilik içerisindeki konumu⁴ ele alınmıştır. Böylelikle yazar, Eş'arı ve onun takipçileriyle aralarında farklılıklarının olup olmadığı hususunu aydınlatmayı amaçlamıştır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde incelemiş olduğumuz kitabın, şahıs merkezli bir çalışma olduğunu söylememiz mümkündür.

Eser giriş, sonuç ve kaynakça dışında üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde yazar, genel hatlarıyla çalışmaya hazırlık mahiyetinde konulara değinmiştir. Üç başlık şeklinde kurgulanan kitabın giriş bölümünün ilk başlığı olan "Konunun Önemi ve Sınırlandırılması" başlığı altında yazar, Eş'ariliğin, İmam Eş'arı ile sınırlandırılarak ele alınmış olduğunu ifade ederek hicri IV. asrın sonları ile V. ve VI. asırları içine alan Eş'arı sonrası Eş'ariliği kapsam dışında bıraktığını belirtmektedir. Kaldı ki yazarın ifadesiyle bu dönem, Eş'ariliğin sistemli bir kelamî yapı hüviyeti kazandığı ve İslam

³ Müellifin yayınları için bkz. Mehmet Keskin (makaleler), *İmam Eş'arı'nın İman Risalesi* (2022), *Eş'arı Mu'tezile'den Neden Ayrıldı* (2017), *İmam Eş'arı ve Ehl-i Sünnet Mezhebine Katkısı* (2016), *Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Makalat Geleneği 'el-Eş'arı ve el-Belhî Örneği'* (2014), *Eş'arı Düşünce Sisteminde İman Anlayışı* (2007), (kitap ve kitap bölümleri), *İmam Eş'arı'nın Hayatı* (syf.28-107, 2016), *İmam Eş'arı ve Eş'arilik* (2013), (tebliğiler), *Eş'arı Vehhabî Mücadelesi: Ebu Hamid b. Merzûk'un "Berâetü'l-Eş'ariyyin min Akaidi'l-Muhaltifin" Eseri* (syf. 30-32, 2019), *Erken Dönem Müfrit/Ekstrem Bir Eleştiri Örneği: el-Ahvâzi'nin Eş'arı Eleştirisi* (syf. 223-234, 2019), *Harici Fırkalar Bağlamında Eş'arı ve Malati'nin Mezhepler Tarihi Yazıcılığının Mukayesesi* (syf. 413-426, 2018), *Eş'arı Düşünce Sisteminde İnsanın Özgürlük ve Sorumluluk Sınırları* (syf. 331-352, 2018), *İmam Eş'arı ve Mezhebi Hakkındaki Galat-ı Meşhurlar Üzerine Bir İrdeleme* (syf. 259-272, 2014), *İlk Dönem Şafii- Eş'arı İlişkileri Üzerine Bir Değerlendirme* (syf. 345-368, 2014), *İmam Eş'arı: Geleneğe Dönüş el-İbane* (syf. 69-83, 2009).

⁴ Mehmet Keskin, *İmam Eş'arı ve Eş'arilik* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 14.

coğrafyasında geniş bir alana yayılması ile ilgili bir süreç olduğu için çalışmanın sınırlarını aşmaktadır.⁵

Buradan hareketle dikkat çekmek istediğimiz ilk husus, çalışmanın başlığı ile ilgili olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmanın doktora tez başlığı ile onun kitap olarak basılmış halinin başlığı, birbirinden farklıdır. Öncelikle doktora tezinin başlığı üzerinden bir değerlendirme yapacak olur isek *Eş'ariliğin Teşekkül Süreci 'el-Eş'arî Dönemi'* başlıklı ifadeden Eş'ariliğin, İmam Eş'arî döneminde teşekkül ettiği anlaşılmaktadır. Oysaki bu durum, İslam Mezhepleri Tarihi perspektifinden sorunludur. Çünkü hiçbir mezhep, kurucu figürün hayatta olduğu dönemde teşekkül etmez. Ayrıca İmam Eş'arî, bir mezhep kurma iddiasıyla ortaya çıkmamıştır. Aksine Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra mevcut kelamî birikimiyle birlikte orta yolu temsilen Ehl-i Sünnet'in ilk kelamcıları sayılan Küllâbilerin saflarına katılmıştır. Vefatından yıllar sonra Küllâbi gelenek, isim değişikliği yaşayarak ve Eş'arî'nin bu gelenek içerisindeki karizmatik kişiliğine binaen onun adına nispetle Eş'arilik olarak anılmaya başlanmıştır.⁶ Bu sebeple teşekkül sürecini Eş'arî dönemi ile sınırlı bir şekilde ele almak, mezheplerin değişen, dönüşen, gelişen yapılar olduğunu ve teşekkül süreçleri ile ilgili tarihi gerçeklikleri göz ardı etmek anlamına gelmektedir.

Eş'arilik söz konusu olduğunda Eş'arî'nin fırka içerisindeki konumunu taban olarak ifade etmek mümkündür. Çünkü Eş'arî'nin görüşlerinin üzerine yeni bir şeyler katan takipçileri, Eş'ariliği sistemli bir yapı hüviyetine kavuşturmuşlardır. Bu bağlamda özetle ifade edilebilir ki kurucu figür olarak sunulan insanlar, aslında fikir hareketlerinin değil o fikir hareketlerini besleyen zihniyet ve kavramların kurucularıdır.⁷ Bu sebeple kanaatimizce Eş'ariliğin fikirlerinin kaynağı olarak İmam Eş'arî'yi görmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Yazarın kitapta bu sorunun farkına vararak başlık değişikliğine gitmiş olduğunu görmekteyiz. Ancak başlık değişikliğinin tek başına yeterli olmadığını hemen belirtmemiz gerekmektedir. Çünkü kitabın içeriğinde Eş'ariliğin gelişimini Eş'arî döneminde tamamladığı ön kabulü ile söz konusu yaklaşım devam ettirilmektedir.

⁵ Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arilik*, 14.

⁶ Konu ile ilgili detaylı bilgi için bakınız Mehmet Kalaycı, "Eş'ariliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbilik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (Ağustos 2010), 399-431.

⁷ İsmail Akkoyunlu, "Çok Uzak Çok Yakın: İbn Teymiyye ve Selefilik", *Din ve Hayat Dergisi* 47 (Temmuz 2023), 57.

Giriş kısmı içerisinde yer alan ikinci başlık olan “Metot” başlığına gelindiğinde ise İslam Mezhepleri Tarihi disiplinin perspektifinden “fikir-hadise irtibatı”, “fikirler ve şahıslar üzerinde derinleşme” ve “betimleyici tasvir”⁸ usul ilkelerinden faydalanarak objektif bir tutumla çalışmanın vücut bulduğunu görmekteyiz. Yazar, bu kısımda ayrıca Eş’arî’nin fikirlerini kendi eserlerini esas alınarak tespit etmeye çalıştığını belirtmektedir.⁹

Giriş bölümünün son kısmı olan “Kaynaklar” başlığı ise üç alt başlıkta incelenmiştir. Eş’arî’nin görüşlerinin tespitinde ilk olarak Eş’arî kaynaklar, onlar içerisinde de öncelikle Eş’arî’nin kendi eserleri esas alınmıştır.¹⁰ İkinci alt başlıkta Eş’arî olmayan kaynaklardan konu ile ilgileri bağlamında faydalanılmıştır.¹¹ Üçüncü alt başlıkta ise Eş’arî üzerine yapılan çağdaş araştırmalara değinilmiştir.¹²

Eserin birinci bölümü “Eş’arî’nin Fikri Arka Planı” başlığını taşımaktadır. İki alt başlık altında incelenen bölümde öncelikle “Sosyo-Politik ve Kültürel Durum” başlığına yer verilmekte, sonrasında ise “Dini Durum” başlığına geçilmektedir. Bu ilk bölümde yazar, genel olarak sosyokültürel açıdan Eş’arî’nin yaşadığı dönem ve o dönemdeki dini durumu Mu‘tezile, Ashâbu’l-Hadis ve Küllâbiler üzerinden ele alarak Eş’arî’nin fikrî arka planını ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Eş’arî, Abbasi devletinin siyasi anlamda gerileme sürecine girdiği ancak ilmi ve kültürel açıdan parlak olan ikinci dönemde yaşamıştır.¹³ Basra ve Bağdat gibi önemli ilim merkezlerinde yetişen Eş’arî’nin yaşadığı zaman diliminde bölgede etkili olan iki önemli yapı Mu‘tezile ve Ashâbu’l-Hadistir. Yazarın da dikkat çektiği üzere nakilden çok aklı öncelemesi Mu‘tezile’nin, nassın zahirine bağlı kalarak akla ve yoruma yönelenleri bid‘atçılıkla suçlaması Ashâbu’l-Hadis’in en belirgin özelliğidir.¹⁴ Bu iki grubun orta yolunu temsilen hem Ehl-i Sünnet’in ilk kelamcıları hem de Eş’arîlerin öncüleri olarak kabul edilen Küllâbiler de o dönemde karşımıza çıkan gruplardan biridir. Bu çerçevede ele alındığında yazarın da işaret ettiği gibi Eş’arî düşüncüyü etkileyen, onun doğuşuna zemin hazırlayan ve fikrî oluşumunda önemli paya sahip

⁸ Keskin, *İmam Eş’arî ve Eş’arîlik*, 15-16.

⁹ Keskin, *İmam Eş’arî ve Eş’arîlik*, 16.

¹⁰ Keskin, *İmam Eş’arî ve Eş’arîlik*, 17-42.

¹¹ Keskin, *İmam Eş’arî ve Eş’arîlik*, 42-44.

¹² Keskin, *İmam Eş’arî ve Eş’arîlik*, 44-48.

¹³ Keskin, *İmam Eş’arî ve Eş’arîlik*, 56.

¹⁴ Keskin, *İmam Eş’arî ve Eş’arîlik*, 59.

olan grupların Mu'tezile, Ashâbu'l-Hadis ve Küllâbiler olduğunu¹⁵ ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Bu noktada Eş'arî ve Eş'arîliğin adı geçen gruplar ile ilişkisinin mahiyetinin ne ölçüde olduğu sorusu akla gelmektedir. İmam Eş'arî'nin önceleri Mu'tezile'ye mensup olması ve hayatının o döneminde elde etmiş olduğu kelimî birikiminin bir yansıması olarak o ve takipçileri, kelamî cedel aracı olarak kullanmıştır. Bu noktada Eş'arîliğin, Mu'tezileyle metot benzerliğine sahip olduğunu söylememiz mümkündür.

Akıl-nakil dengesini sağlamaya çalışırken nakle verdikleri önem hususunda Ashâbu'l-Hadis ile Eş'arîlik arasında bir yakınlık söz konusudur. İmam Eş'arî, Ashâbu'l-Hadis'in görüşlerinden bir kısmına muhalefet etmiş olsa da bir kısmına ise katılıp kelimî delillerle temellendirmeye çalışmıştır. Özellikle Ashâbu'l-Hadis'in önemli iki fıkıh mezhebi olan Şâfilik ve Mâlikilik, Eş'arîlik ile etkileşime girerek onun toplumsal tabanının genişlemesine yardımcı olmuştur. Eş'arîliğin itikadî temelinin oluşumunda ise uzlaşmacı bir tavır sergileyen Küllâbiliğin payı büyüktür.

Eserin ikinci bölümü "Eş'arî'nin Hayatı, Eserleri ve Fikri Merhaleleri" başlığını taşımaktadır. Üç alt başlık altında incelenen bölümde sırasıyla "Eş'arî'nin Hayatı", "Eş'arî'nin Eserleri" ve "Eş'arî'nin Fikri Merhaleleri" başlıklarına yer verilmiştir. Soy, doğumu, vefatı, kişiliği, hocaları ve talebeleri hakkında bilgilerin yer aldığı ilk başlık altında Eş'arî'nin tüm yönleriyle hayatı ele alınmıştır. Özellikle hocaları hakkında bilgilerin verildiği kısımda Eş'arî'nin hem Mu'tezilî gelenek hem de Ehl-i Hadis mensubu hocalardan ders aldığı dikkat çekmektedir. Bu husustan hareketle müstakil bir başlık altında incelenen Eş'arî'nin fikri değişim sürecinde Şâfiî hadis ve fıkıh hocalarının etkisinin olabileceği düşünülmektedir.

Eserin ikinci bölümünün ikinci başlığı altında Eş'arî'nin eserleri incelenmektedir. Eş'arî'nin eserlerinin sayısı hakkında birbirinden farklı rivayetlerin olması sebebiyle yazar, bu kısımda öncelikle Eş'arî'nin eserlerinin tespiti noktasında esas alınan kaynaklar olarak İbn Asâkir'in (ö. 571/ 1176) *Tebyin* ve İbn Fûrek'in (ö. 406/ 1015) *Mucerredü Makâlât* adlı eserlerine temas etmektedir.¹⁶ Bu çerçevede Eş'arî'ye nispet edilen kırk bir eser ismine yer veren yazar, bazı eserlerin içerikleri hakkında bilgiler verirken bazılarını ise ismen zikretmektedir. Ayrıca bu başlığın son kısmında yazar, Eş'arî'nin eserleri arasında en çok bilinen ve onun fikirlerinin tespiti

¹⁵ Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, 62.

¹⁶ Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, 113.

noktasında en çok başvurulan eserler olarak *Risâle ila Ehl-i Sağr*, *İstihânu'l-Havd*, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, *el-Luma'* ve *el-İbâne* isimli eserlerini belirtmektedir.¹⁷

Eş'arî'nin geçirdiği fikri değişim sürecinin ele alındığı ikinci bölümün üçüncü başlığı ise kendi içerisinde “Eş'arî'nin Mu'tezile Dönemi”, “Eş'arî'nin Mu'tezile'den Dönüşü ve Nedenleri”¹⁸ ve “Eş'arî'nin Mu'tezile Sonrası Dönemi” şeklinde üç alt başlıkta incelenmiştir. Eş'arî'nin fikri merhalelerinin ilki olarak ittifakla kabul edilen Mu'tezile mensubu olduğu dönem hakkında kaynaklarda yeterli bilginin bulunmadığını belirten yazara göre hocası Cübbâî'nin yanında yetişmesi ve zaman zaman onu temsilen tartışmalarda görevlendirilmesinden hareketle Eş'arî'nin o dönemde Cübbâî ile aynı görüşleri paylaştığı ifade edilebilir.¹⁹ Eş'arî'nin Mu'tezile'den dönüşü ve nedenleri ile ilgili kısımda ise yazar, konuyu rüyalar, tartışmalar ve mevcut ortam başlıkları altında ele alarak konuyla ilgili farklı görüşleri birbirleriyle karşılaştırmalı olarak sunmuştur. Bütün bu görüşlerden hareketle yazar, Eş'arî'nin Mu'tezile'den dönüşünü tek bir nedene bağlamanın doğru olmadığını belirterek bu durumun kişisel ve psikolojik sebeplere bağlı bir olgu olduğuna dikkat çekmektedir.²⁰ Ayrıca yazar, Eş'arî'nin yeni sistemini oluştururken hem Mu'tezile'den almış olduğu akli metot hem de Ehl-i Hadis'ten aldığı tamamen nakle dayalı düşünce sisteminden faydalandığını ifade etmektedir.²¹ Yazar, farklılıkların ayrılığı tetiklediğinden hareketle Eş'arî'nin farklı düşünmesi ve problemlere farklı yaklaşmayı keşfetmiş olmasının onun dönüşünün asıl nedeni olduğunu vurgulamaktadır.²²

Eş'arî'nin fikri merhalelerinin incelenmiş olduğu başlığın son alt başlığında ise onun Mu'tezile'den ayrıldıktan sonraki dönemi ele alınmıştır. Bu dönem hakkında Eş'arî'nin *el-Luma'* ve *el-İbâne* isimli eserlerindeki metot, içerik, üslup ve diğer açılardan birbirleriyle zıt unsurları içermesinden kaynaklı olarak genel bir ihtilaf söz konusudur. Yazar, söz konusu bu iki eserin birbirleriyle olan tutarsızlığı, aidiyet noktasında Eş'arî ile olan ilişkileri ve tarihlendirilmesi gibi problemlerin çözümü amacıyla her iki eseri

¹⁷ Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, 125.

¹⁸ Konu ile ilgili detaylı bilgi için bakınız Mehmet Keskin, “Eş'arî Mu'tezile'den Neden Ayrıldı?”, *İlahiyat Akademi* 5 (Temmuz 2017), 93-112.

¹⁹ Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, 127.

²⁰ Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, 144.

²¹ Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, 144.

²² Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, 145.

mukayeseli bir biçimde analiz etmiştir. Yazar, *el-İbâne* eseri ile ilgili problemlerin çözüme kavuşturulmasının belirleyici konumda olduğunu ifade etmektedir.²³ Çünkü *el-İbâne* genel görünüm itibarıyla hem Eş'arî'nin hem de onun takipçilerinin eserleriyle fikrî çelişki içermektedir. Sadece bu eser üzerinden değerlendirildiğinde Eş'arî'nin, Ehl-i Hadis ile aynı görüşleri paylaştığı yönünde bir algı oluşmaktadır. Buradan hareketle *el-İbâne*'nin, Eş'arî'nin fikirlerini tespit etme noktasında tek kaynak olarak kullanılmayıp başka kaynaklarla mukayeseli bir şekilde desteklenmesi gereği zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.

el-İbâne ve *el-Luma'* eserlerini karşılıklı analize tabi tutan yazar, Eş'arî'nin fikirlerini tespit noktasında *el-İbâne*'yi tek başına esas almanın sakıncalarını ortaya koyduktan sonra Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonraki dönemde tek bir merhalesi olduğunu ifade etmektedir.²⁴ Eş'arî'nin kullandığı kelimî metot göz önüne alınacak olur ise onun, İbn Küllâb'ın yolundan giderek akıl ve nakil dengesini sağlayan bir sistem kurduğu ortaya çıkmaktadır. Yazar, Eş'arî'nin Mu'tezile sonrası dönemdeki fikrî merhalesi hakkındaki kanaatini bu doğrultuda açıkladıktan sonra söz konusu dönem ile ilgili iki farklı görüşün olduğunu belirterek bunları açıklama yoluna gitmiştir.²⁵ Bunlardan ilki Eş'arî'nin Mu'tezile sonrası dönemde tek bir fikrî merhalesinin olduğu, ikincisi ise birbirinden farklı iki ayrı merhalesinin olduğudur.

Eş'arî'nin Mu'tezile sonrası dönemde tek bir merhalesi olduğunu söyleyenler üç görüş altında ayrılmıştır.²⁶ İlk görüşe göre Eş'arî'nin, İbn Küllâb'a tabi olarak orta yolu temsilen kelimî deliller ile desteklediği adına nispetle anılan Eş'arîliğin oluştuğu tek merhalesi vardır. İkinci görüşe göre Eş'arî, İbn Küllâb'ın yolu üzere yürümekle beraber Ahmed b. Hanbel'e intisap etmiş ve kendisinde halen itizalden kalma bazı izler söz konusudur. Üçüncü görüşe göre ise *el-İbâne*'de ifade ettiği üzere Eş'arî, Ahmed b. Hanbel'e tabi olmuştur.

Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra birbirinden farklı iki merhaleye sahip olduğunu söyleyenler ise iki ayrı görüş ortaya atmaktadır. Bu görüşte olanlar Eş'arî'nin toplamda üç fikrî merhalesinin olduğunu söyleyerek ilk merhalesinin Mu'tezile dönemi olduğunda ittifak etmektedirler. Ayrıştıkları nokta ise Mu'tezile'den ayrıldıktan sonraki dönemde Eş'arî'nin önce Ashâbu'l-Hadis'e mi

²³ Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, 149.

²⁴ Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, 163.

²⁵ Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, 163.

²⁶ Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, 164.

yoksa Küllâbilere mi bağlı olduğu hususunda karşımıza çıkmaktadır.²⁷ Bu bağlamda birinci görüşe göre Eş'arî ilk olarak İbn Küllâb'ın yolundan giderek eserler kaleme almıştır. Sonrasında vefatına yakın Bağdat'a gelerek *el-İbâne* isimli eserini yazmış ve Ashâbu'l-Hadis'e bağlılığını ilan etmiştir. İkinci görüş ise öncekinin tam tersidir. Eş'arî ilk olarak Ashâbu'l-Hadis'e katılmış ve bu dönemde *el-İbâne* isimli eserini yazmıştır. Sonrasında ise orta yolu temsilen Küllâbilere bağlanmış ve kendi sistemini oluşturmuştur. Bu dönemde de *el-Luma'* isimli eserini kaleme almıştır.

Yazar bu farklı görüşlerden hareketle Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonraki dönemi ile ilgili bütün sorunların *el-İbâne* isimli eserin tarihlendirilmesi ve içerik açısından değerlendirildiğinde başta *el-Luma'* isimli eser olmak üzere Eş'arî ve Eş'ariliğin diğer eserleri ile çelişkiler arz etmesinden kaynaklandığını belirterek söz konusu hususu bu çalışma içerisinde aydınlatmayı amaçladığını vurgulamaktadır.²⁸

Eserin üçüncü ve son bölümü ise "Eş'arî'nin Fikirlerinin Eş'ariliğin Temel Prensiplerine Dönüşmesi" başlığını taşımaktadır. Üç alt başlık altında incelenen bölümde öncelikle "Tevhid" başlığı altında Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve ru'yetullah konularına yer verilmiştir. İkinci olarak "Fiiller, İnsan Özgürlüğü ve Kesb Teorisi" başlığı altında Allah'ın fiilleri, insan fiilleri ve hüsün-kübuh (güzellik ve çirkinlik) konularına değinilmiştir. Son olarak da "Diğer Konular" başlığı altında nübüvvet, iman ve imamet konularından bahsedilmiştir. Diğer bölümler ile kıyaslandığında hacimli oluşuyla dikkat çeken son bölümde genel olarak Eş'arî ve Eş'arilerin konular hakkındaki görüşleri belirtilerek benzeştikleri ve ayrıştıkları hususlar ortaya çıkarılmıştır.

Eserin sonuç kısmına gelindiğinde ise yazar, eser içerisinde başından beri savunduğu tez olan Eş'ariliğin teşekkül sürecinin aydınlatılması noktasında kilit isim olarak konumlandığı Eş'arî üzerinde derinleşmenin önemini bir kez daha belirtmektedir.²⁹ Yazara göre Eş'arilik teşekkülünü İmam Eş'arî döneminde tamamlamış sonraki dönemlerde ise siyasi gücün desteğiyle toplumsal düzeyde temsil alanını genişletmiştir.³⁰ Öncesinde de ifade etmiş olduğumuz üzere bizim bu husus hakkındaki kanaatimiz ise hiçbir mezhebin, kendisine nispet edilen kurucu şahıslar hayattayken teşekkülünü tamamlamamış olduğudur. Çünkü söz

²⁷ Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arilik*, 169.

²⁸ Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arilik*, 172.

²⁹ Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arilik*, 307.

³⁰ Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arilik*, 307.

konusu bu sınırlı bakış açısı, değişen ve dönüşen yapılar olarak varlık bulan mezhep olgusunu belirli kalıplara hapsetmek anlamına gelmektedir. Ayrıca ifade edilmelidir ki bir mezhebin kurucu figürünün hayatta olduğu kısa dönem içerisinde teşekkül etmesi, zamansal açıdan mümkün değildir.

Eserin içeriğinde Eş'arî'nin *el-İbâne* isimli eserinin temel alınarak onun fikrî evrelerinin kategorize edilmesinin sakıncalarını başarılı bir şekilde ortaya koyan yazar, sonuç kısmında bu eserin esas alınarak Eş'arî'nin fikrî değişim süreci üzerine ileri sürülen tezlerin geçerliliğinin olmadığını belirtmektedir. Yazarın elde ettiği bulgular üzerinden varmış olduğu sonuç ise Eş'arî'nin biri Mu'tezile mensubu olduğu diğeri ise Mu'tezile sonrası olmak üzere iki fikrî döneminin mevcut olduğudur. Mu'tezile sonrası dönemi ise yöntemsel olarak İbn Küllâb'ın yolundan ilerleyerek Eş'arîliğin tarih sahnesine çıktığı fikrî merhalesidir.³¹

Sonuç bölümünde yer alan önemli tespitlerden bir diğeri ise Eş'arî'nin, Ahmed b. Hanbel'e tabi olduğu bir dönemin söz konusu olmayışıdır. Bu hususun en önemli kanıtı ise iki kesim arasındaki mevcut metod farklılığıdır.³² Eş'arî, fikirlerini temellendirme noktasında kelama başvururken Ahmed b. Hanbel'in anlayışında ise kelama karşı bir tepki vardır. Tespit edilen son husus ise Eş'arî ve onun takipçileri olan Eş'arîler arasında fikirler üzerinden büyük farklılıkların olmayışıdır.³³

Eş'arîliğin ilk dönemine klasik kaynaklardan hareketle ışık tutan kıymetli bir çalışma olan eser, bazı hususlarda eleştiriye açık hale gelmektedir. Bunlardan biri, bir bütün olarak incelendiğinde kitabın, tez hali ile yüksek oranda benzerlik göstermiş olmasıdır. Detaylı bir inceleme neticesinde tez ve kitap hali arasında hacimsel olarak çalışmanın içeriğinin değişmemiş olduğunu görmekteyiz. Bununla bağlantılı olarak dikkat çeken bir diğer husus ise tez çalışmasının hazırlandığı tarih ile kitap olarak basıldığı tarih arasında sekiz yıllık zaman zarfının mevcut olmasıdır. Bu zaman zarfında değişen, dönüşen ve yenilenen bilgiler ışığında içerikte değişiklikler yapmak kaçınılmaz olmaktadır. Ayrıca içerikte çalışmanın tez halinden kalan ifadelerin gözden geçirilmemiş olması da dikkat çekmektedir. Bu haliyle eserin gereken yenilemeler yapılmayarak güncellenmeden basılmış olduğunu ifade etmemiz mümkündür.

Tanıtımını yapmış olduğumuz *İmam Eş'ari ve Eş'arilik* isimli eser, İmam Eş'arî özelinde önemli analizler neticesinde çarpıcı tespitler

³¹ Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, 308.

³² Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, 308.

³³ Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, 310.

yaparak Eş'ariliğin ilk dönemi hakkında birçok konuya açıklık getirmeyi amaçlamış ve bu amaca ulaşırken sistematik bir şekilde konuyu ele almış olduğu için okunmayı hak etmekte ve alan araştırmaları açısından önemli bir konumda bulunmaktadır. Metnin öne çıkan bir başka yönü ise Eş'ariliğin tarihi ve oluşumu açısından İmam Eş'arî, eserleri ve zihniyetine odaklanılmış olmasıdır. Her ne kadar hiçbir fırka ya da mezhep, kurucu figürün hayatta olduğu dönemde teşekkül etmese de Eş'arilik söz konusu olduğunda İmam Eş'arî ve görüşleri, diğer yapılara nazaran daha fazla öne çıkmaktadır. Eserin alana yapmış olduğu ve zikretmemiz gereken en önemli katkısı ise erken sayılabilecek bir dönemde İmam Eş'arî'nin geniş bir çerçevede farklı kesimlerle olan ilişki bağlamları üzerinden zihniyet analizini yaparak Eş'ariliğin fikrî yapı taşlarını aydınlatmayı amaçlamış olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında da metin, kendine özgü bir konum elde etmekte ve Eş'arilik araştırmaları içerisinde önemli bir yer edinmektedir. Son olarak ifade edilmelidir ki tanıtımına yer verdiğimiz eser, Eş'ariliğin oluşum sürecini İslam Mezhepleri Tarihi disiplininin temel usûl ilkelerini merkeze koyarak ele almış olması nedeniyle de ilahiyat araştırmaları açısından dikkat çekmektedir.

Kaynakça

- Akkoyunlu, İsmail. "Çok Uzak Çok Yakın: İbn Teymiyye ve Selefilik". *Din ve Hayat Dergisi* 47 (Temmuz 2023), 55-58.
- Kalaycı, Mehmet. "Eş'ariliğin Tarihsel Arka Planı: Küllabilik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (Ağustos 2010), 399-431.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eş'arilik - Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Baskı, 2023.
- Keskin, Mehmet. *İmam Eş'arî ve Eş'arilik*. İstanbul: Düşün, 1. Basım, 2013.
- Onat, Hasan vd. (ed.). *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker, 10. Basım, 2021.

Hanbelîliğin Eş'arileşmesi Hicrî IV-VI. Yüzyılda Bağdat Örneği

Mustafa KARATAY, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024, 239 sayfa.

The Ash'arization of Hanbalism: The Case of Baghdad in the 4th-6th Centuries AH

Elif OĞUZ*

Öz

Mezhepler arası ilişkilerin zaman, mekân ve bağlam çerçevesinde incelenmesi, düşünce ekollerinin gelişim süreçlerinin ve kırılma noktalarının anlaşılmasında önemli bir perspektif sunmaktadır. İslam düşünce tarihinde itikadî meselelerde katı duruşuyla bilinen Hanbelî mezhebi, hicrî IV-VI. yüzyıllarda Bağdat'ta yaşanan siyasî ve entelektüel gelişmelerin etkisiyle önemli fikirsel dönüşümler geçirmiştir. Bu bağlamda Mustafa Karatay'ın *Hanbelîliğin Eş'arileşmesi: Hicrî IV-VI. Yüzyılda Bağdat Örneği* adlı eseri, Hanbelî mezhebinin Eş'arî düşünceyle olan etkileşimini detaylı bir şekilde ele almaktadır. Çalışma, mezhepler arası ilişkilere karşıtlık üzerinden değil, etkileşim açısından yaklaşmakta, Hanbelîlik ve Eş'arîlik arasındaki bu fikrî etkileşimi âlimler ve teolojik meseleler

Abstract

Examining inter-sect relations within the time, place, and context framework offers a crucial perspective for understanding the developmental processes and turning points of various intellectual traditions. In the history of Islamic thought, the Hanbali school, known for its rigid stance on theological matters, underwent significant intellectual transformations under the influence of political and intellectual developments in Baghdad during the 4th to 6th centuries AH. In this regard, Mustafa Karatay's work, *The Ash'arization of Hanbalism: The Case of Baghdad in the 4th-6th Centuries AH*, thoroughly examines the interaction between Hanbali and Ash'ari thought. This study approaches the relationship between the two schools not from an antagonistic perspective but rather in terms of interaction, analyzing the

* Araştırma Görevlisi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Ana Bilim Dalı, Bayburt, Türkiye / e-mail: oguz.elif93@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-6823-4255>

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
21.11.2024	13.12.2024	31.12.2024

DOI 10.18403/emakalat.1589333

çerçevesinde analiz etmektedir. Karatay'ın bu eseri, Hanbelî mezhebinin Eş'arî düşünceye yönelme sürecini, dönemin ilmî ve siyasî dinamikleri doğrultusunda derinlemesine incelemekte ve bu iki ekol arasındaki etkileşime dair önemli bir bakış açısı sunmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Kalam, Hanbelilik, Eş'arilik, Bağdat.

intellectual exchange between Hanbalism and Ash'arism through prominent scholars and theological issues. Karatay's work provides an in-depth examination of the Hanbali school's orientation toward Ash'ari thought, framed within the scientific and political dynamics of the period, thus offering an insightful perspective on the interplay between these two schools of thought.

Keywords: Kalam, Hanbalism, Ash'arism, Baghdad.



İtikadî ve siyasî mezheplerin kendi bağlamlarında değerlendirilmesi, yaşanan süreci anlamlandırabilmek için önem taşımaktadır. Nitekim kendi bağlamında üretilmiş metinlerden kopuk kategorize edilmiş mezhep algısı, fikirlerin anlaşılmasını güçleştirmektedir. Bu güçlük mezhebî oluşumların metinlerinin mekân-zaman irtibatı kurulmadan değerlendirildiğinde ekol içerisinde fikri tutarsızlıklar yaşanmasına ya da tarihî okuma yapıldığında birbirinden alakasız mezhep tanımlamalarının oluşmasına zemin hazırlamaktadır.

Değerlendirmesini yapacağımız Mustafa Karatay'ın aynı zamanda doktora tezinden üretilen *Hanbelîliğin Eş'arîleşmesi Hicrî IV-VI.*

Yüzyılda Bağdat Örneği isimli eser giriş, üç ana bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Hanbelî mezhebinin Eş'arî mezhebiyle olan etkileşimini Bağdat merkezli ve hicrî IV-VI. asırları ile sınırlayan yazar, süreç içerisinde Hanbelîliğin Eş'arîleştiğini iddia etmiş ve bu iddiasını temellendirmeye çalışarak eserini tamamlamıştır.

Giriş bölümünde araştırmanın genel çerçevesi hakkında bilgi verildikten sonra itikadî bir mezhep olarak Hanbelî mezhebinin tarihi sürecinden bahsedilmiştir. Hanbelîlik ve Eş'arîlik arasındaki

etkileşim alanları da yöntem ve içerik alt başlıklarıyla bu bölüm içerisinde ele alınmıştır.

Yazar araştırmasında itikadî meselelerde katı tavır sergilemesiyle bilinen Hanbelî düşüncede Eş'arî etkinin olup olmadığı sorusu üzerine yoğunlaşmıştır. Bu minvalde de Hanbelîlik ve Eş'arîlik arasındaki etkileşimi siyasî, entelektüel, mekânsal, coğrafi ve kültürel faktörlere indirgeyerek üç başlık altında ele almıştır. Birinci bölümü oluşturan bu faktörlerde yazar, etkileşimin tek taraflı düşünülecek bir husus olamayacağını altını ısrarla çizmiştir. Bazen siyasî bazen bid'at olarak görülen karşıt bir ekole karşı ortak tavır sergileme hususunda bazen de aileden farklı bir mezhebe mensup olma ya da farklı mezheplere tabi olan hocalardan ders alma gibi etmenlerin varlığı belirtilmiştir. Yazar, değişen süreç içerisinde de aynı mezhebe mensup olan kimselerin kelamî konularda farklı düşüncelerinin doğal olacağına dikkat çekmiştir.

Kelâmî fikirlerin oluşmasında iktidarların resmî ideolojilerinin etkisinin olup olmadığını sorgulayan yazar, hicrî IV-VI. yüzyıllar arasında Bağdat'ta hâkim olan iktidarlar -Abbasiler, Büveyhîler ve Selçuklular- perspektifinden iki ekol arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Bu analiz neticesinde Abbasiler dönemini Hanbelî teolojinin yükselişi, Büveyhîler'i teolojik çok seslilik, Selçuklular'ı ise Eş'arî teolojinin zaferi başlıklarıyla isimlendirmiştir. İki ekol arasındaki etkileşimden hicrî 232-467 yılları arasında bahsedilemezken, hicrî IV. yüzyıldan itibaren yavaş yavaş söz edilmeye başlandığına dikkat çekilmiştir. Özellikle de Eş'arîlerin siyaseten desteklendiği dönemde hem nakli hem de akli delilleri kullanmalarının Hanbelî alimlerin katı tavırlarında esnemeye yol açtığını, böylelikle de iki ekol arasındaki etkileşimin oluşmasına zemin hazırladığını dile getirmiştir.

Etkileşimin entelektüel boyutunu Ebû Ya'la el-Ferra, Ebû'l Vefâ İbn Akil, Ebû'l Hattâb el-Kelvezânî, İbnü'z-Zağûnî ve Ebû'l Ferec İbnü'l Cevzî gibi alimler üzerinden değerlendiren yazar, bu alimler sayesinde Hanbelî düşüncedeki katı tavrın yumuşadığını tespit etmiştir. Söz konusu tespitlerini rivayet metoduyla dirayet metodunu sentezleme, te'vil yöntemini benimseme, kelamî istidlallerin kullanımı ve teolojik sağduyunun sağlanması gibi analizlerle okuyucuya sunmuştur.

Bağdat'ın o dönemde siyasetin ve ilmin merkezi olmasından ötürü Hanbelîlik-Eş'arîlik arasındaki etkileşimi bu çerçevede mekânsal, coğrafi ve kültürel faktörler başlığıyla ele almıştır. İki ekol arasında metodolojik hususlar başta olmak üzere fikrî ayrılıklar olmasına rağmen, bazı konularda ortak tavır sergilemelerinin temelinde coğrafi, mekânsal unsurun devrede olmasının önemine dikkat çekmiştir. Ancak burada yazarın etkileşime dair verdiği mekânsal,

coğrafi faktörün örneklemelerini sınırlı tuttuğunu söylememiz gerekir. Halbuki iki ekol arasında etkileşimin olup olmadığı konusunda daha açıklayıcı örneklerle bölümün zenginleştirilmesi sağlanabilirdi. Zira buradaki örnekler İbn Haldûn'un yedi iklim nazariyesinden, Bağdat'ın ilmi yönünden ve siyasî olarak yaşadığı kırılmalardan ibaret kalmıştır.

Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat düşüncesinin iki mezhep arasındaki etkileşime yansımalarının irdelendiği ikinci bölümde yazar, Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat fikrini kavramsal çerçevede incelemeye başlayarak teşekkül sürecini ele almıştır. Bu kavram neticesinde Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat çatısı altında yer alan Hanbelilik ve Eş'ariliğin etkileşimine zemin hazırlayan ortak teolojik tutumlar, Mu'tezile karşıtlığı ve Şîa karşıtlığı olarak iki başlık altında derinlemesine analiz edilmiştir. Her iki ekolün Mu'tezile ve Şîa karşıtlığına yönelik benzer nitelikte eserler kaleme aldığını belirten yazar, kendileri gibi görmedikleri ve zikredilen mezhep mensupları tarafından muhalif olarak görülmelerinin Sünnilik çatısı altında toplanılması fikrini daha da güçlendirdiğini ve bunun da mezhep taraftarlarını ortak tavır sergilemeye sevk ettiğini ileri sürmüştür.

Karatay, hicrî IV-VI. yüzyıllarda mezhepsel kimliklerin ve tarafların belirginleştiğini, tartışmaların yoğun olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu zaman diliminde mezhepler arası gerilimler yaşansa da aynı zamanda başka saiklerin devreye girmesiyle ekoller arası yakınlaşmaların da olduğuna dikkat çekmektedir. Hanbelilik ve Eş'ariliğin ortak düşman olarak kabul ettikleri kesimlere karşı birleşerek etkileşim sergilemelerini bu açıdan değerlendirmektedir. Fakat yazarın iki mezhep arasındaki etkileşimi Bağdat merkezli ele aldığını belirtmemiz gerekmektedir. Nitekim Sünnilik çatısı altında yer almalarına rağmen birbirlerine karşı oldukça sert tavırlar sergiledikleri başka bölgelerin varlığına literatürde işaret edilmektedir.

Çalışmanın en özgün boyutu olarak kabul edilebilecek üçüncü bölümünde ise yazar Hanbelilikte Eş'arileşme temayülünün oluştuğu teolojik meselelere değinmiştir. Bu teolojik meseleleri marifetullah, Allah'ın varlığıyla ilgili aklî deliller, Allah'ın sıfatları, kelâmullah tartışmaları, rü'yetullah, halku ef'ali'l-ibâd, istitâat ve teklif-i mâ lâ yutâk alt başlıklarıyla derinlemesine incelemiştir. Eserin muhtevasının en geniş olduğu bu bölümde, iki mezhep mensupları arasındaki teolojik meselelere yaklaşımı Ebû Ya'la el-Ferra, Ebü'l Vefâ İbn Akîl, Ebü'l Hattâb el-Kelvezânî, İbnü'z-Zağûnî ve Ebü'l Ferec İbnü'l Cevzî gibi alimler ve onların eserlerinden örnekler vererek okuyucunun istifadesine sunmuştur.

Geleneğe sıkı bir şekilde bağlı olan Hanbelilerde itikadi konularda söz söylemenin dahi bid'at sayılması, yaygın düşünce şeklidir. Hicrî IV-VI. yüzyıllara gelindiğinde ise durumun değiştiği, Hanbeli alimlerin eserlerinde sadece kelmî konuların ele alınmadığı, üstelik bu konular hakkında tartışmanın ve aklı istidlallerin yapıldığı Karatay tarafından ifade edilmiştir. Örneğin marifetullah hakkında Ebu Ya'la el-Ferra, Allah'ın bilinmesinin vacip kılındığını söylemiş, fakat mükellefin sorumlu olabilmesi için Peygamber gelmesi gerektiğini savunmuştur. İbn Akîl de marifetullahın hem sem' hem de akıl ile bilinebileceğini belirtmiştir. Bu fikirler, Hanbelilerin bazı konularda Eş'arilerle ortak düşündüklerini göstermesi bakımından önemlidir.

Hanbeli alimlerin kelmî konularda yaptıkları yorumlar, ekol içerisinde eleştirilmelerine de sebep olmuştur. Bu durum sadece zikredilen alimler ve ekol içerisindeki diğer alimler arasında gerçekleşmemiş, aynı zamanda ifade edilen alimler arasında da bazı konularda uzlaşma sağlanamamıştır. Örneğin İbnü'l Cevzî istivayı Allah'ın zatına ait bir sıfat olarak kabul edenlerden İbn Hamid, İbnü'z-Zâğûnî ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ gibi alimlere şiddetle karşı çıkmış ve bu alimlerin kendi mezhebinden olmasına şaşırıldığını dile getirmiştir.

Yazar, teolojik meselelerde Hanbeli alimlerin daha çok Eş'ari alimlerle benzer fikirlere sahip olmaları noktasına odaklanmıştır. Bu minvalde de meseleler hakkında Eş'arilerle ortak söyleme sahip olan alimlerin fikirlerini zikretmiş, etkileşimin açık örnekliği olarak okuyucuya sunmuştur.

Sonuç bölümünde tarihsel süreç içerisinde Hanbeli mezhebinin kimliğinde değişimler olduğunu dile getiren yazar, Hanbelilerin zamanla, değişen şartlar doğrultusunda katı tavırlarından vazgeçerek kelm ilmine ve kelmâcılara olumlu tutum sergilediğini belirtmiştir. Özellikle Ehl-i Sünnet çatısı altında birleşerek Ehl-i Bid'at olarak gördükleri gruplara karşı reddiyeler kaleme almalarıyla bu etkileşim sürecinin hızlandığını ve itikadi meselelerde müttefik olduklarını ifade etmiştir. Hanbelilerin itikadi meselelerdeki temayülünün Eş'arilerle benzeşmesini, Hanbelilerin itikadi açıdan Eş'arileşmesi olarak yorumlamıştır.

Mustafa Karatay tarafından hicrî IV-VI. yüzyılları arasındaki Hanbelilik Eş'arilik etkileşimini Bağdat merkezli ele alan çalışma, iki ekol arasındaki ilişkiyi karşıtlık perspektifi üzerinden değil de etkileşim açısından değerlendirmesi oldukça kıymetlidir. Kelmî fikirlere genellikle mezhepler arasındaki mücadeleler -karşıtlık merkezli- zaviyesinden bakıldığında kategorize edilmiş mezhep algısının ötesine geçilmesi pek mümkün olmamaktadır. Kategorize

edilmiş mezhep algısı da ekole rengini veren etmenler dışına çıkıldığında mezhep tanımının ve kriterlerinin esneyemediği unsurlara dönüşmektedir. Bu nedenle etkileşimin doğallığını, hazır şablonlara indirgemek yerine mezhep içerisindeki farklı renkler olarak tanımlamak daha doğru bir tutum olacaktır.

Karatay'ın çalışması, tarihi süreçten ziyade kelimî meselelere odaklanmasıyla önem arz etmekte olup, özellikle Hanbelî mezhebinin itikadî konularda Eş'arileştiği yönündeki tespitiyle dikkat çekmektedir. Zira mezhepler arasında karşıtlık ya da yakınlaşma olması ekol içerisinde bir evrilmenin olduğunu gösterir mi? Karatay'ın argümanlarından Hanbelîler ve Eş'ariler arasında özellikle Ehl-i Sünnet çatısı merkezli bir etkileşim olduğu açık olmakla birlikte bu etkileşimi dönüşüme yorumlamak ne kadar doğru bir yaklaşım olur, bunun sorgulanması gerekmektedir. Nitekim yaşanan dönemin siyasî ve ilmî hareketliliği iki ekol arasındaki etkileşimi ortak zeminde ilerleme şeklinde yorumlamaya sevk ederken, Bağdat dışındaki bölgelerde mezhepler arasındaki çatışmanın oldukça şiddetli geçtiği, Hanbelî alimler arasında teolojik fikirler noktasında Eş'arilerle aynı düşünmeyen alimlerin varlığı da bilinmektedir. Bu nedenle yöntemsel olarak bu ortak fikir temayülünü mezhebi dönüşüm olarak yorumlamanın çok doğru olmayacağı kanaatindeyiz.

Literatürde Hanbelîlik-Eş'arîlik ekollerini ele alan çalışmaların çoğunluğu iki grup arasındaki çatışmaya odaklanarak süreci analiz etmektedir. Bu çalışmalardan biri olan ve İsa Koç tarafından kaleme alınan *Mezhepler Arası Mücadele Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi* isimli eser, Karatay'ın çalışması ile benzerlik arz etmektedir. Ancak Koç, iki ekol arasındaki ilişkiyi hicri III-V. yüzyıllar arasında sınırlamaktadır. Zikredilen yüzyıllar Hanbelîlik-Eş'arîlik mezhepleri arasındaki mücadelenin zirve yaptığı dönemi teşkil etmekte ve bu sebeple de etkileşimden ziyade çatışmaya odaklanmaktadır.¹ Karatay ise IV-VI. yüzyıllar arasında meseleyi irdelemekte, mezhepler arasındaki ilişkiyi ise etkileşim açısından ele almaktadır. Etkileşim odaklı yaklaşımıyla literatürdeki diğer çalışmalardan ayrılmakta ve özgün bir bakış açısı sunmaktadır.

Değerlendirmesini yaptığımız bu eser, dil ve üslup açısından akıcı olmakla birlikte, kaynak kullanımı açısından da zengin bir bibliyografyaya sahiptir. Etkileşimi merkeze aldığı özgün bakış açısıyla yeni çalışmalara oldukça katkı sağlayacaktır.

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. İsa Koç, *Mezhepler Arası Mücadele Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021).

Kaynakça

Karatay, Mustafa. *Hanbelîliğin Eş'arileşmesi Hicrî IV-VI. Yüzyılda Bağdat Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024.

Koç, İsa. *Mezhepler Arası Mücadele Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

Dinin İktidarı İktidarın Dini Hilafet, Siyaset ve İslâm (750-833)

Nagihan DOĞAN, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2021, 336 sayfa

The Power of Religion The Religion of Power: Caliphate, Politics and Islam (750-833)

Metin AVCI*

Öz

Hız. Peygamberin vefatı sonrası yaşanan bazı siyasi hadiseler, itikadî İslam mezheplerinin ortaya çıkışını doğrudan etkilemiştir. Özellikle Muâviye b. Ebî Süfyan'ın temellerini attığı Emevîler Hilafeti ve ezeli hasımları olan Şia ve Abbasoğulları iş birliğiyle kurulan Abbâsiler Hilafeti dönemlerinde cereyan eden bazı hadiseler, İslam Mezhepler Tarihi'ni yakından ilgilendirmektedir. "Dinin İktidarı İktidarın Dini Hilafet, Siyaset ve İslâm (750-833)" adlı kitap çalışması, Nagihan Doğan'ın hazırladığı doktora tezini ilave bilgiler ve okumalarla zenginleştirilmesi sonucu literatürdeki yerini almış, yazarın din-siyaset ya da din-iktidar ilişkisine dair tarihi süreç içerisinde Müslüman toplumların en tartışmalı konularından birisini gerek birincil kaynaklar gerekse konuyla ilgili

Abstract

The emergence of theological Islamic sects was directly influenced by certain political events that occurred following the Prophet's death. Certain events occurring under the Umayyad Caliphate, founded by Mu'awiya b. Abi Sufyan, and the Abbasid Caliphate, formed with the collaboration of its eternal enemies, the Shi'a and the Abbasids, are intimately associated with the history of Islamic sects. The book study entitled 'Religious Caliphate, Politics, and Islam (750-833)' has established itself in the literature due to Nagihan Doğan's enhancement of her doctoral thesis with supplementary information and readings. The author effectively addresses one of the most contentious issues within Muslim societies throughout history concerning the interplay between religion and pol-

* Dr. Öğretim Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Eskişehir / metin.avci@ogu.edu.tr / <https://orcid.org/0000-0002-8651-0321>.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
23.09.2024	09.12.2024	31.12.2024

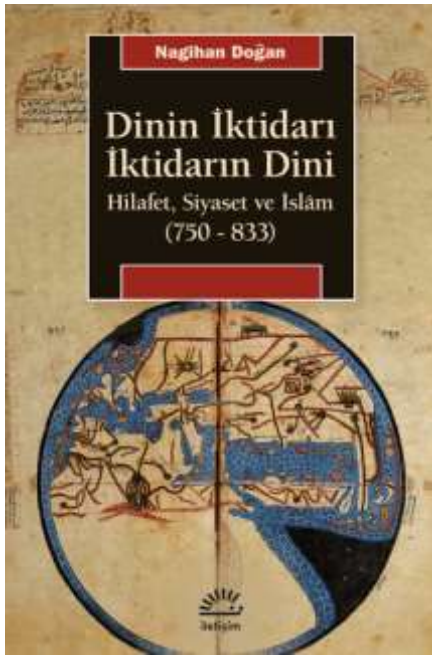
DOI 10.18403/emakalat.1554515

araştırma eserlerinden harmanlayarak başarılı bir şekilde ortaya koyması sonucu, İslam Mezhepleri Tarihi alanına da katkılar sunacak bir içeriğe ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Hilafet, Siyaset, Emeviler, Abbasiler.

itics or power, integrating both primary sources and scholarly research on the topic, thereby producing content that will contribute to the field of history of Islamic sects.

Keywords: History of Islamic Sects, caliphate, politics, Umayyads, Abbasids.



Müslüman toplumların erken tarihinden itibaren dinin siyasetle içkin bir yapı arz ettiği bilinen bir husustur. Çünkü bu iki alanı birbirinden ayırma hususunda seküler toplumlara nazaran bir isteksizlik göze çarparken, İslâm toplumlarında dine siyasî anlam yüklendiği ve siyasî mücadelelerin sanki din uğruna verilen birer uğraş görünümü arz ettiği, tarihin tanıklığı ile sabittir. İşte tam da bu noktada devletin hilafet, milletin ümmet, savaşın cihat, hukukun ise şeriat kavramlarıyla temsil edildiği görülür ki aslında bu geçmişteki İslâm siyasetinin, kültürünün ve düşünce mirasının olduğu gibi yaşatılma gayretidir.

Bir tarihçinin günümüz aktüel tartışma konuları arasında kendine yer bulan cihat, siyasî liderlik ve mezhep kavgalarının köklerini İslâm tarihinin erken dönemlerinde araması biraz da onun entelektüel merakına bağlanabilir. Bu merakla sahip araştırmacılardan biri Nagihan Doğan'dır. O günümüz İslâm dünyasının Sünnî ve Şii şeklinde ikiye bölünmesinin sebeplerini, Hz. Peygamberin vefatından sonra cereyan eden hilafet/imamet tartışmalarında aramakta, bu mücadelenin günümüze siyasî liderlik meselesi olarak geldiğini söylemektedir. "Dinin İktidarı İktidarın Dini Hilafet, Siyaset ve İslâm (750-833)" adlı bu çalışma, onun Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak'ın danışmanlığında hazırladığı doktora tezini ilave bilgiler ve okumalarla zenginleştirmesi sonucu literatürdeki yerini almıştır.

Yazar hemen kitabının başında kaynakça ve transliterasyona dair kısa bir not aktarıcı yaptıktan sonra, 100/718-719 yılında Hâşimiyeye propagandasını başlatan ve 218/833 yılında Mihne hareketinin ilanı ve Halife Me'mûn'un ölümüyle biten bir kronoloji sunmaktadır ki bunun okuyucu açısından oldukça faydalı olduğu söylenebilir. Keza Kureyş'e dair verdiği şecere son derece faydalıdır. Yazar Sünnî hilafet doktrinine ait genel prensiplerinin birçoğunun o dönemde şekillendiğini temellendirmeye çalışarak, araştırmasını Abbâsî erken dönemi olan 132-750/218-833 yıllarıyla sınırlandırmıştır. Yer yer kronolojik yer yer tematik bir anlatı sunumunu tercih eden yazar, ilk İslâm imparatorluğunu kuran Emevîler ve dinî argümanlarla dolu olduğu kadar gerektiğinde silahlı çatışmaya dayanan bir ihtilal propagandası neticesinde onları tahttan indiren Abbâsîlerin tarih sahnesindeki konumlarına işaret etmiştir. Hatta biraz daha ötesinde bu iki devletin, kendilerinden sonra kurulacak olan Sünnî devletlerin ideolojilerine örneklik teşkil edişlerine ve tesirlerine dikkat çekmiştir.

Yazar kitabını girişten sonra önemli başlıklar altında on bölümden oluşturmuştur. İlk bölümde Emevîler'i tahttan indiren Abbâsî ihtilalini tüm boyutlarıyla aktarmış, ihtilale giden süreci gerek İslâm tarihinin temel kaynaklarından gerekse bu konuda önemli çalışmalar yapan modern dönem araştırmacılarının eserlerinden başarılı bir şekilde betimlemiştir.

İkinci bölümde; Abbâsîleri, "er-Rızâ min âli Muhammed" sloganı başta olmak üzere ihtilalin amacına ihanet etmekle suçlayan Şiîlerin ihtilal sonrası uyguladığı muhalefeti ve Abbâsîlerin meşruiyet tartışmalarını yansıtmaya çalışan yazar, "da'vet" sloganının bariz bir şekilde Şiî bir imamı çağırıştırmış olmasına rağmen halifenin Alioğullarından değil de Abbasoğullarından çıkmış olmasının, Emevîleri tahttan indirirken iş birliği yapan bu iki aileyi birbirine düşman yaptığını belirtmiştir. Abbâsîler Ali'yi tahkime razı olmakla, Hasan'ı hilafeti para karşılığında Muâviye'ye satmakla, Hüseyin'i ise Küfelilerin oyununa gelerek hilafeti ele geçirmede başarısız olmakla suçlarken, Şia ise onları ehl-i beyte ihanet etmekle suçlamış, Hz. Peygamberin oğulları olduklarını hatırlatarak ehl-i beytin katledildiği ve imamet haklarının gasp edildiği argümanını kullanıp tıpkı Emevîler'e karşı yürüttükleri propaganda gibi Abbâsîler'e karşı da insanları Allah'ın kitabı ve Peygamber'in sünnetine davet etmeye devam etmişlerdir.

Kitabın üçüncü bölümünde giderek fanatikleşen ve imamın aslında *nass* ile tayin edildiğini söylemeye başlayan Şia'nın marjinal tutumu karşısında, Emevî geçmişini meşrulaştıran Ehl-i Sünnet'in bu refleksinin kısmen de olsa Abbâsî halifelerince onaylandığını ele alan yazar, halife Me'mûn hariç Abbâsîlerin Şiî tehlikeye karşı Sünnî çizgiye tutundukları kanaatine ulaşmıştır. İhtilal öncesinde

Muâviye'yi oğlu Yezid'i halef tayin ederek sünnetten sapan ve hilafeti krallığa dönüştüren kişi olarak ilk dört halifenin sahip olduğu meşruyetten mahrum gören Abbâsiler, Emevileri gâsıp, günahkâr, sefih, cahiliye dönemine dönmeyi arzu eden dinsiz insanlar olarak nitelendirmiş, ancak hilafeti ellerine geçirdikten sonra Emevî taraftarlarının kendileri açısından Şîa kadar tehlike oluşturmadığını fark etmiş olmalıdırlar. Diğer taraftan Şîilerin hilafetteki hak iddialarını dogmatik bir gerçek olarak sunmaları, Sünnîler açısından dinin tahrif edilmesi anlamına gelmekteydi. Nitekim Peygamber'de bile olmayan bazı vasıflarla imamlarını vasıflandırmış olmaları, Ehl-i Sünnet'i rencide etmiş ve Emevî hilafetinin tüm geçmişini meşrulaştıran bir reaksiyon doğurmuştur. Böylece Ehl-i Sünnet'i temsil eden ve ağırlıklı olarak Ahmed b. Hanbel'in başını çektiği Ashâbü'l-Hadîs, Emevileri sorgulamak yerine onların iktidara gelişini haklılaştırarak Muâviye ve Emevîlerin konumunu güçlendirmiş, böylece Şîa'nın hilafetteki hak iddialarını çürütmeye çalışmıştır.

Yazar kitabın dördüncü bölümünde, Halife Me'mûn'un kendi oğlunu değil de Şîi bir imamı veliaht olarak tayin etmesinin perde arkasındaki olasılıkları tartışmıştır. Halife Hârûnürreşîd'in oğulları olan Emîn ve Me'mûn arasındaki iktidar mücadelesinde, Me'mûn'un mücadeleyi kazanmış olmasına rağmen Bağdat'ta bulunan hilafet merkezini Merv'e taşıması ve İmâmiyye Şîa'sının sekizinci imamı Ali b. Mûsâ'yı Medine'den Merv'e getirterek er-Rızâ lakabıyla veliaht tayin etmesi, onun bugün bile kesin sebepleri bilinmeyen uygulamaları olarak hafızalarda kalmıştır.

Kitabın beşinci bölümünde Abbâsîlerin kendi iktidarlarını meşrulaştırmak adına halife ve hilafet kavramlarının içeriğini nasıl doldurdıklarını ve bu kavramları nasıl yorumladıklarını irdeleyen yazar, Sünnî hilafet anlayışının tarihsel köklerini bu dönemle irtibatlandırmıştır. Yazara göre ilk halifeler dinsel otorite iddiasında bulunmamış, bilakis Müslümanların birlik, uyum ve muhafazasına dair pratik ihtiyaçlar için devletleşme yoluna gitmişlerdir. Nitekim dogmatik olmayan hilafet meselesinin saf dinî bir kurum haline dönüştürülmesi daha sonraları olmuştur. Bu dönüşümde, Emevî ve Abbâsî halifelerinin Şîa ile olan rekabetin de etkisiyle imametteki hak iddialarını dinî terim ve argümanlarla savunmaya çalışmış olmaları önemli rol oynamıştır. Özellikle Abbâsî halifelerinin ilahî bir misyona sahip olduklarını düşünmeleri ve bu sebeple el-Mehdî, el-Kâim, el-Mühtedî, el-Murtazâ, el-Mansûr, el-Hâdî, el-Merdî, er-Reşîd gibi resmi hükümdarlık isimleri kullanmaları bunun göstergesidir.

Kitabın altıncı bölümü; Abbâsîlerin ihtilal propagandasını yürüttükleri süreçte vadettikleri "hilafeti dinsiz Emevîlerin elinden kurtararak İslâm'ın gerektirdiği aslına döndürme" sözlerinin yerine gelip gelmediği, en azından standardı yakalama hususunda başarılı olup

olmadıkları üzerine yapılan analizden oluşmuştur. Kur'ân ve sünnete uygunluğu açısından hilafetin ilk otuz yılı altın çağ olarak kabul edilirken, Emeviler dönemi bir nevi seküler mülk, Abbâsiler dönemi ise altın çağa tam bir dönüş olmasa da İslâm'ın hak ettiği saygınlığa kavuştuğu bir dönem olarak varsayılmış, ancak bunun doğru olmadığını gösteren bir sürü emareye işaret edilmiştir. Örneğin Emevilerin imametin kendilerine Allah tarafından bahşedildiği söylemi, Abbâsilerde de değişmemiştir. Nitekim Emevilerle ilişkilendirilen insanın fiillerinde özgür olmadığını iddia eden Cebriyye görüşü, Abbâsilerde insanın yapıp ettiklerini Allah'ın yazdığı kadere bağlama şeklinde karşımıza çıkmıştır. Abbâsi rejimi bu yönleriyle Emevilerin ideolojik bir devamı sayılabilir.

Yazar kitabın yedinci bölümünde; Abbâsilerin hakimiyet alanı içinde ve dışında kalan gayrimüslimlere yönelik yürüttükleri politikayı ele alarak, Abbâsi hükümetinin İslâm dinini yaymaya yönelik çabaların sınırlı kaldığını ve hakimiyet alanı içinde kalan gayrimüslimleri de din değiştirmeye zorlamadığını ifade etmiştir. Ona göre Abbâsi döneminde zımmilere yönelik bazı kısıtlama ve yaptırımlar uygulamaya konmuş ve ara ara zımmî memurların işlerine son verilmiş olsa da Abbâsilerin iktidara gelişi ile birlikte zımmî nüfusun durumunda dramatik bir kötüleşme olduğu söylenemez. Zira gayrimüslimlerle ilgili kısıtlamalar her zaman titizlikle uygulanmadığı gibi Abbâsiler zaruretten dolayı gayrimüslim devlet memuru istihdam etmeyi sürdürmüşlerdir.

Kitabın sekizinci bölümünde halifelerin dinî otoritelerinin sınırlarına işaret eden yazar, "Yasama ve Yargı" konularının tanzimini ele alarak, şer'î hukukun tedvin ve tahkik yetkisini analiz etmiştir. Şer'î ahkâmın bütün teferruatının keşfedilmesinin fakihlerle iş birliğine giden iktidarın desteği ile sağlanması ve fikhın gelişiminin devletten bağımsız bir süreç olmadığını ileri süren teze karşı, halifelerin ve âlimlerin iş birliğinin sembolik olduğunu ve her iki tarafın farklı otorite alanları geliştirdiklerini ve din-devlet ayırımı yaptıklarını ileri süren tezi mukayese eden yazar, her iki düşüncenin de mutlak doğruluğa ulaşamadığını iddia etmiştir. Ayrıca yazar, halifelerin kamu düzeni ve idareyi ilgilendiren konulardaki yargılama yetkisine ilaveten mezâlîm mahkemelerinde yüksek hâkim sıfatını haiz olduklarının da altını çizerek bu mahkemeler vasıtasıyla halifelerin adliye üzerinde doğrudan kontrol yetkilerinin oluşuna da işaret etmiştir.

Yazar kitabın dokuzuncu bölümünde; Müslümanların dinî yaşamlarına yön veren ritüel ve kuralların araştırılmasının ve bunların Allah'ın iradesine uygunluğunun tayini yetkisinin din âlimlerine ait olduğunu, her ne kadar kadılık yapmaktan kaçınıp bu görevi hoşnutsuz bir şekilde kabul etseler hatta halifelere karşı mesafeli dursalar dahi yine de yöneticiler tarafından saygı gördükleri ve dinî otoritenin

önemli bir kısmını temsil ettikleri kanaatine varmıştır. Kadılık vazifesinden kaçınan âlimlerin camia içinde methedildiklerine, kadılık yapanların ise hicvedildiklerine dikkat çekerek, kadılık yapmanın o dönemde kişinin itibarını yerle bir eden bir teslim oluş anlamına geldiğini belirtmiştir.

Kitabın son bölümü olan onuncu bölümde yazar; Halife Me'mûn'un Ashâbu'l-hadîs'i hedef alan Mihne hareketini analiz etmiştir. Bu soruşturma hareketinin konusu; Mu'tezile'nin inanç esaslarından birisi olan *halku'l-Kur'ân* meselesidir. Halife Me'mûn, ölümden kısa süre önce Kur'ân'ın yaratılmışlığı tezine dayanan bu doktrin üzerinden Bağdat başta olmak üzere ülke sınırları içindeki kadı, fakih ve hadisçilerinin sorgulanmasını emretmiştir. Kur'ân'ın yaratılmışlığını kabul etmeyenler, Kur'ân'ın ezeli olduğunu savunarak sadece Allah'a izafe edilebilecek olan yaratılmamışlık sıfatını Kur'ân'a da izafe ederek Allah'ın tek ezeli oluşuna hâlel getiren, dolayısıyla şirke ve küfre düşen cahil kimseler olarak kabul edilmişlerdir. Bu yüzden Mihne döneminde idarî görev üstlenmekten, hadis rivayet etmekten ve kadılık yapmaktan men edilmişlerdir. Bunun da ötesinde bu kimselere şiddet uygulanmış ve ölüm tehdidiyle karşı karşıya kalmışlardır.

Yazar, "Değerlendirme ve Sonuç" kısmında; bazı çalışmalarda gündeme getirilen İslâm dinini siyasetle iç içe bir din olduğundan hareketle teolojiden uzaklaşıp siyasî meselelere daha çok karıştığı, Hristiyanlığın ise İslâm'a nazaran daha uhrevî bir din olduğu şeklindeki kıyaslamadan söz etmiştir. Ardından bu kıyaslamaya, her iki kültürde din-siyaset ilişkisi konusunda farklı düşüncelerin ortaya çıkışını ve farklı deneyimlerin yaşanmış olmasını dogmatik bir meseleden ziyade tarihsel bir olgu olarak ele alınması gerektiğini söyleyerek itiraz etmiştir. Zira İslâm'ın devletsiz bir kabile toplumu içinde ortaya çıkması, Müslümanlara kendi devletlerini kurma imkânı vermişken Roma İmparatorluğu gibi güçlü bir devlete tâbi olan Hristiyanların uzunca bir süre siyaset ile ilgilenmeleri mümkün olmamış ve onlar devlet değil kilise kurumu altında örgütlenmişlerdir. Her iki deneyim de sonraki süreçte din-siyaset arasındaki ilişkilerin formüle edilmesindeki en önemli etken olmuştur. Dolayısıyla İslâm dünyasındaki din-siyaset ilişkisi meselesi [önemini atlamamak gerekse de] teolojiden daha çok tarihin konusudur ki yazarın kitap boyunca verdiği sayısız örnek bunu ispat etmeye matuftur.

Kanaatimizce; beşerî ve tarihsel olan hilafet müessesine sahip olmadığı bir anlam yükleyip kaynağı Kur'ân ve sünnete dayanan bir kavram kimliği kazandırma çabaları, *nassın* siyaset hakkında açık ve bağlayıcı kurallar koymadığı, işin Müslümanların içtihadına bırakıldığı gerçeğine ters düşmektedir ki bu yazarın da temel tezlerinden

biridir. Nitekim vahiy ve sünnetten Peygamber'in yerine geçecek kişinin tam olarak kim olduğu konusunda faydalanamayan Müslümanlar, geleneksel kriterlerine dönmek durumunda kalmışlar ve kabile adetlerinin de göz önünde bulundurulduğu bir seçimle başa geçecek halifeyi tayin yoluna gitmişlerdir. Yazarın, böyle bir siyasetin şekillenmesinde tarihsel koşulları dinî ilke ve düsturlardan çok daha belirleyici sayması, Müslüman liderlerin kutsal metinlerden daha ziyade pratik ihtiyaçları dikkate aldıklarını vurgulaması doğru bir tespittir. Buna göre hilafetin dinî bir kurum olup halifenin otoritesinin Allah'a dayandığı, dolayısıyla yöneticiye itaat etmenin ilahi bir emir olduğu şeklindeki inancın kökleri vahiy ve sünnetten ziyade tarihi koşul ve zaruretlerde aranmalıdır. Zaten hilafet beşerî ve tarihsel bir müesseseden fazlası olmayıp, din-siyaset ya da din-iktidar ilişkisi teolojiden çok tarihin konusu olarak bilimselliğini korumalıdır.

Emevî ve Abbâsî taraftarlarının kendi aralarında ve Şîa ile karşılıklı birbirlerini acımasızca eleştirmelerine rağmen, Abbâsî rejiminin Emevîlerin ideolojik devamını anımsatan uygulamaları, cebri anlayışın büyük oranda kaderî anlayışa dönüşmesi, Şîa'nın marjinallikte ileri gitmesine Ehl-i Sünnetin gösterdiği reaksiyon ve daha birçok konuda yazarın tespitleri elimizdeki çalışmanın sadece İslam Mezhepleri Tarihi alanına dair değil aynı zamanda Kelam alanına dair önemli konuları bünyesinde barındırdığının delilleridir. Özellikle İslam mezheplerinin teşekkül dönemini oluşturan beşerî ve tarihi olayların, Temel İslam Bilimleri alanı dışındaki bir araştırmacının bakış açısıyla mukayese etme imkânı sunması açısından bu çalışmayı önemsiyoruz. Ancak yazarın kendi alan disiplini açısından kullandığı terminolojinin doğruluğunu kabul etmekle birlikte, zaman zaman halife için "Cemaat lideri", rivayet kelimesi için "hikâye", Küfe'de teşekkül eden Keysâniyye fırkası için "başka bir Şîi muhalif parti" ifadelerini kullanması dikkat çekicidir. Ayrıca "Muâviye ve ardılları", "Peygamberin dinsel karizması", "Mekke aristokrasisi" gibi kullanımlarının yanında; Abbâsî da'vet hareketini bir nevi misyonerlik hareketi olarak nitelemesi ve uydurma hadisler için "dolaşıma sokuldu" ifadesini birkaç yerde tekrarlaması, alanımıza özgü olmayan kullanımlar olarak kaydedilmelidir.

Yazar araştırması boyunca gerçekleştirmek istediği amaç ve hedeflerine başarılı bir şekilde ulaşmış, ideolojik olmaktan ziyade akademik bir üslup sergilemiştir. Zaten kitap bu yönüyle genel okuyucu kitlesinin üzerinde araştırmacılara ve akademisyenlere hitap etmektedir. Bununla birlikte çalışmada sade ve akıcı bir dil kullanılmış yazarın ele aldığı konular, İslam Mezhepleri Tarihi alanına özellikle sorgulayıcı ve eleştirel bakış açısıyla bu konuların yeniden gözden geçirilmesi bakımından önemli katkılar sunmuştur. Bu bakımdan kitap, İslam Mezhepleri Tarihi alanında çalışanların ilk elden okuması gereken özellikle de lisansüstü çalışanların mutlaka faydalanması gereken bir kitaptır.

Neticede yazar, din-siyaset ya da din-iktidar ilişkisine dair tarihi süreç içerisinde Müslüman toplumların en tartışmalı konularından birini ele almış, tatmin edici izahlarıyla okuyucuda merak uyandırmayı başaracak ve beklentilerini fazlasıyla karşılayacak bir çalışma ortaya koymuştur. Bu kitap, aynı zamanda İslam Mezhepler Tarihi ve Kelam Anabilim Dallarının konularını içeren, son şeklini alana kadar alanının uzmanı olan pek çok akademisyenin çalışmalarının ve birincil kaynakların yanında konuyla ilgili diğer araştırma eserlerinin tetkik edilerek yoğun bir çaba ve özveriyle metne yansıtılmaya çalışıldığı başarılı bir doktora çalışmasıdır.

Şii Kaynaklara Göre On İki İmamın Aşırı Şiilere Yaklaşımı*

The Approach of The Twelve Imams to Shiite Extremists

Ubeyd FUTUVVET**

Öz

İslam mezhepleri tarihi kaynakları, Müslümanlar arasında çıkan fırkaların daha çok Şia fırkaları içerisinde tezahür ettiğini vurgulamaktadır. Bu çalışmanın amacı, aşırı Şii fırkaların ortaya çıkışı, ortaya çıkış sebepleri, onların ileri sürdükleri fikir ve düşünceleri, İsnâaşeriyye imamlarının aşırı Şii fırkalar ve onların liderleri ile irtibatları, imamların onlara karşı tavır ve tutumlarını incelemektir. Yöntem olarak ilgili veriler önce incelenmiş, konuyla alakalı kısımlar değerlendirilmiştir. Tez özeti mahiyetinde olan bu çalışmada Müslümanlar arasında meydana gelen aşırı Şii görüşlerin hicri birinci asırda ortaya çıktığı ancak yoğun olarak hicri ikinci asrın ikinci çeyreğinde zuhur ettiği, aşırı Şii fırka liderlerinin bazılarının önce imamlarla yakın ilişkisi olup daha sonra imamlar

Abstract

The sources of the history of Islamic sects emphasize that the extremist sects that have emerged among Muslims have mostly emerged within the Shi'a sects. The aim of this article, which is a summary of the thesis, is to examine the emergence of the extremist Shi'a sects, the reasons for their emergence, the ideas and thoughts they put forward, the Isnâashariyya imams' contacts with the extremist Shi'a sects and their leaders, and the imams' attitudes and attitudes towards them. As a method, the relevant data were first analyzed and the relevant parts were evaluated. In this research, which is in the form of a thesis summary, it has been determined that the extreme Shiite views that emerged among the Muslims emerged

* Bu çalışma, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı 2018 yılında yüksek lisans tezi olarak savunulan "On İki İmam'ın Aşırı Şiilere Yaklaşımı" başlıklı Tezin özetidir.

** Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye / obaid_ftuz@hotmail.com / <https://orcid.org/0009-0002-1491-704X>.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
08.11.2024	28.12.2024	31.12.2024

DOI 10.18403/emakalat.1581798

tarafından reddedildikleri tespit edilmiştir. Ayrıca bu fırkaların ulûhiyet, nübüvvet, hulûl, tenasüh, teşbih, bedâ gibi düşüncelere sahip oldukları da çalışmanın bulgularındandır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Şîa, Gulât, Aşırı Fırkalar, On İki İmam.

in the first century of the Hijri, but intensely emerged in the second quarter of the second century of the Hijri, and that some of the leaders of the extreme Shiite factions first had close relations with the imams and then were rejected by the imams. In addition, the findings of the study also show that these factions hold ideas such as divinity, prophethood, hulûl, tenasuh, tashbîh, and bedâ.

Keywords: History of Islamic Sects, Shi'a, Ghulât, Extremist Sects, Twelve Imams.

Özet

İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in vefatından birkaç yıl geçtikten sonra Müslümanların üçüncü Halifesi Hz. Osman (ö. 35/656) döneminde Müslümanlar arasında birtakım siyasi ve itikadi ayrılımların meydana geldiği görülmektedir. Bu ihtilaflar neticesinde Hz. Osman muhalifleri tarafından şehit edilmiştir. Daha sonra Hz. Ali (ö. 40/661) Müslümanların halifesi olarak seçilerek göreve devam etmiştir. Hz. Ali döneminde de Sıffin, Cemel vakaları gibi birtakım na hoş olaylar gerçekleşmiştir. Sonra Hz. Ali'nin Hâriciler tarafından şehit edilmesi, Emevîlerin iktidara gelmesi, Hz. Hüseyin (ö. 61/680) ve beraberindeki 70 kişinin Kerbelâ'da Emevîler tarafından şehit edilmesi ve İslam coğrafyasının genişleyerek farklı kültür ve inançlara mensup insanların İslam dinine geçmeleri ile beraber Müslümanlar arasındaki siyasi ve itikadi ayrılımlar daha da çoğalmıştır.

İmametin dinin esaslarından olduğunu savunan, Hz. Muhammed'in vefatından sonra imametin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu ve ondan sonra imametin nass ile Hz. Ali ve Fatıma'dan doğan imamlara geçtiğini ileri süren fırkaya, Şîa adı verilmiştir. İlk dönemden itibaren zaman zaman bu fırka içerisinde Hz. Muhammed, Hz. Ali, İmamlar ve diğer bazı şahıslara karşı ilahlık atfeden, İslam çizgisi dışarısına çıkan sapık ve aşırı düşünceler sergileyen kişi ve fırkalar ortaya çıkmıştır. Mezhepler tarihi kaynaklarında bu tür aşırı görüşlere sahip olan fırka ve kimseler için "Gâli" ve "Gulât" kelimeleri kullanılmıştır.

Aşırı görüşlü fırkaların ortaya çıkmasına sebep olan bazı etkenler vardır. Bunlardan biri, psikolojik etkindir. Zira insanların düşünce algıları farklı olup öğrendikleri nesnelere, manevi yönden tesir ettiği gibi tavır ve davranışları da etkilemektedir. Bir diğer neden ise sevgide aşırılıktır. Zira sevgide ifrat etmek ve bir şeye haddinden fazla ilgi göstermek kişinin sevdiği şeye karşı bakış açısını değiştirir ve onu

yüceltmeye çalışır. Bir diğer neden, bilgisizliktir. Cahil veya eksik bilgiye sahip olan kimse öğrendikleri bilgiyi eksik öğrenebilir veya kişilerin tavır ve davranışlarını farklı algılayabilir. Bunların yanında toplumsal ve siyasi etkenler de kişilerin aşırı görüş sergilemelerine neden olabilmektedir. Şii fırkaların içerisinde aşırı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olan bir başka husus, Yahudilik, Hıristiyanlık, Hinduizm ve Eski İran dinleri gibi İslam dışı dinlerdir.

Fırak türü klasik kaynaklara bakıldığında Şia mezhebi içerisinde birçok aşırı fırkanın adının geçtiği görülmektedir. Bu fırkaların çoğu aşırı görüşü ileri süren ve fırkaya liderlik eden şahısların adları, lakap veya künyeleri ile isimlendirilmiştir. Aşırı Şii fırkaların başında "Sebeiyye" fırkası gelmektedir. Bu fırkanın ismine Hz. Ali döneminde geçtiği söylenen ve Hz. Ali'ye ilahlık mertebesi atfeden Abdullah b. Sebe'ye nispetle Sebeiyye denilmiştir. Abdullah b. Sebe ile ilgili hem Eh-i sünnet hem de Şia mezhebine bağlı kaynaklar bilgi vermekteler. O Hz. Ali döneminde ortaya çıkıp kendisinin Hz. Ali'nin taraftarı olduğunu söylemiş daha sonra Hz. Ali hakkında ilahlık iddiasında bulunmuştur. Bundan rahatsız olan Hz. Ali onu beraberindeki kişilerle birlikte hendeğe atarak yakmıştır. Bir diğer rivayette onu sürgün ettiği zikredilmiştir. Abdullah b. Sebe, Hz. Ali'nin şehadet haberini duyunca kabul etmeyip onun ölmediğini iddia etmiştir. Bazı kaynaklarda Abdullah b. Sebe'nin aslen Yahudi olup Hz. Osman dönemindeki ihtilafların asıl figürü olduğu zikredilmiştir. Aşırı Şia fırkalarından bir diğeri Keysâniyye veya Muhtâriyye fırkasıdır. Bu fırkanın ismi, hicri 61 yılında Emeviler tarafından şehit edilen Hz. Hüseyin'in intikamını almak için Kûfe'de Muhammed b. Hanefiyye'nin (ö. 81/700) imameti adı altında Emevilere karşı ayaklanan Muhtâr es-Sekafi'ye (ö. 67/687) nispetle verilmiştir. Keysâniyye'nin kurucusu Muhtâr es-Sekafi ve takipçileri imamet teorisini kabul etmiş ancak Hz. Hüseyin şehit edilince Hz. Ali'nin diğer oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin imam olduğunu savunarak onun adına hareket başlatmıştır. Muhammed b. Hanefiyye öldükten sonra onun gizlendiğini ileri sürerek mehdi olarak geri döneceğine inanmıştır. Ayrıca o Şia arasında bedâ düşüncesini ortaya koymuştur. Aşırı Şii fırkalarından bir diğeri ise Beyâniyye'dir. Bu fırka Keysâniyye'nin alt guruplarından biri olarak bilinir. Kurucusu Temîm kabilesine mensup olan Beyân b. Semân'a (ö. 119/737) nispetle Beyâniyye denilmiştir. Beyân b. Semân, Hz. Ali, Muhammed b. Hanefiyye ve oğlu Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed'e (ö. 98/716-17) aşırılık ifade eden sözlerde bulunmuştur. Yine o hulûl ve tenasühe inanmış kendisine ilâhî cüzün hulûl ettiğini iddia etmiştir. Kendisini takip edenler onun nebi olduğuna inanmış ve onun hakkında aşırı sözler sergilemişler. Şia fırkaları içerisinde zuhur eden bir diğer aşırı fırka Muğiriyye'dir. Muğiriyye fırkası da adını kurucusu olan Muğire b. Saïd el-İclî'ye (ö. 119/737)

istinaden almıştır. Asıl mesleği sihirbazlık olan Muğire b. Saîd, Şîa'nın beşinci imamı Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733) döneminde yaşamıştır. O Muhammed el-Bâkır hakkında ilahlık iddia ederek kendisinin nâibi yani nebisi olduğunu ileri sürmüştür. O kendi düşüncesi ile hadis uydurarak imamlardan rivayet edildiğini iddia etmiştir. Takipçileri ise onun peygamber olduğunu, ismi azamı bildiğini ve Cibril'in kendisine vahiy getirdiğini savunmuşlardır. Diğer bir aşırı fırka ise Ebû Mansûr el-İclî'nin (ö. 123/741) kurduğu Mansûriyye'dir. O da aşırı görüşler sergileyerek insanları sapıtmaya çalışmıştır. Allah'ın kendisini miraca çıkardığını, kendisiyle konuştuğunu, Farsça veya İbrânicede kendisine "ey oğul!" diyerek hitap ettiğini söylemiştir. Ayrıca imamların da peygamber olduğunu iddia etmiştir. Ebû Mansûr da diğer aşırı görüşlü şahıslar gibi sapık fikirleri ortaya koymaya çalışmıştır. O cennet ve cehennem olmadığını iddia ederek tevil etmiş, mahremlerin kendi ahabına helal olduğunu söylemiş, Kur'an'da haram olarak zikredilen şeylerin mubah olduğunu beyan etmiştir. Aşırı Şîa fırkalarından diğer bir fırka ise Cenâhiyye'dir. Bu fırka Abdullah b. Muaviye'nin (ö.129/747) taraftarlarından oluşmuştur. Bu fırka da hulûl ve tenasüh inancına sahipti. Allah'ın ruhunun Peygamberler ve Abdullah b. Muaviye'ye hulul ettiğini iddia etmişlerdir. Ayrıca onlar kıyametin zuhur etmeyeceğine, kıyametin dünyadaki yer ve gök olduğuna, iyi insanların göğe yükselirken kötü insanların yerde sürüneceklerine inanmışlardır. Yine onlar Abdullah b. Muaviye'nin ilah ve nebi olduğunu savunmuşlardır. Aşırı Şîa fırkalarından bir diğeri ise Ebu'l-Hattâb el-Esedî'nin (ö. 138/755) tesis ettiği Hattâbiyye'dir. Ebu'l-Hattâb, Şîa'nın altıncı imamı Ca'fer es-Sâdık (ö.148/765) döneminde Küfe'de yaşamıştır. Kendisini Ca'fer es-Sadık'a yakın olduğunu söyleyerek onun adına yalan uydurmalarla bulunmuştur. O da diğer gâliler gibi imamların ilah ve nebi olduklarını iddia etmiştir. Ayrıca Ebu'l-Hattab Batınîliğin (İsmâiliyye) kurucularından olduğu söylenmektedir. Hattâbiyye taraftarları diğer bazı aşırı Şiîler gibi haram olan şeyleri mubah saymışlar ve kendi arzu isteklerine göre bazı ayetleri tevil etmişlerdir. Bu fırkalar dışında Bezîgiyye, Umeyriyye, Muammeriyye, Mufaddaliyye, Muhammise, Beşiriyye gibi aşırı görüşlü fırkaların olduğu da bilinmektedir.

Yukarıda adı zikredilen fırkaların farklı inanç anlayışlarına sahip oldukları tespit edilmiştir. Bu anlayışların bazıları, ulûhiyet, nübüvvet, hulûl, tenasüh, teşbih, tefviz, vasilik, mehdilik, bedâ gibi inançlardır. İsimleri zikredilen aşırı görüşlü bu fırkalar, Şîa grupları arasından zuhur etmiştir. Bu fırkaların ortaya çıkışının her ne kadar Hz. Ali döneminden itibaren olduğu söylene de aşırı görüşlü fırka ve şahısların çoğunluğu Muhammed el-Bâkır ve oğlu Ca'fer es-Sadık döneminde ortaya çıkmıştır. Bu zatların bazılarının Muhammed el-Bâkır veya Ca'fer es-Sadık'ın etrafında olan yakın taraftarlarından

olduğu bilinmektedir. Ancak Şia kaynaklarının birçoğu Aşırı fırkaların Şia ile hiçbir alakaları olmadığını savunmuşlar. Şia imamları önceleri yakın irtibatları olsa da haklarında iddia ettikleri yalan ve aşırı sözlerinden dolayı aşırı görüşlü şahıs ve fırkaları reddetmiş, taraftarlarından onlara güvenmemelerini ve onlardan uzak durmalarını istemişlerdir. Bu doğrultuda özellikle Şia kaynaklarında imamlardan nakledilen birçok rivayet geçmektedir. İbn Hayyun'un naklettiği bir rivayette Feyz b. Muhtâr adında biri Ca'fer es-Sadık'ın yanına gelerek fırkalar arasında olan ihtilaflardan şikayet eder. Bunun üzerine Ca'fer es-Sadık şöyle der: *"evet! insanlar devamlı bizim hakkımızda yalan uydurmaya çalışmaktadırlar. Sanki bu işi Allah onlara farz kılmış gibi. Bunun dışında başka bir şey yapmıyorlar. Ben onların birine bir söz söylüyorum ancak yanımdan uzaklaşınca sözümü hakiki anlamından çıkartarak tevil ediyor."* Tûsî'nin naklettiği bir diğer rivayette Ca'fer es-Sadık şöyle der: *"kim kendine ben nebiyim derse veya ki ki bu konuda şüphe ederse Allah'ın laneti üzerine olsun."* Bu araştırmada Şia mezhebi içerisinde zuhur eden özellikle Hz. Muhammed, Hz. Ali, Ehl-i beyt ve bazı şahıslara karşı ilahlık, nübüvvet gibi sözler ifade eden grup ve fırkalar araştırılmıştır. Aşırı Şii fırkaların tarihsel süreci, ortaya çıkış sebepleri ve ileri sürdüğü fikir ve düşüncelerine değinilmiştir. Yöntem olarak araştırmayla ilgili tüm veriler toplanarak analiz edilmiş sonra konuyla alakalı kısımlar değerlendirilmiştir. Bu araştırmada daha çok klasik Şia kaynakları merkeze alınarak tarih bilimi yöntemi çerçevesinde bilgiler incelenmiştir. Bu araştırma neticesinde on iki imamın bazılarının döneminde Şia fırkaları içerisinde ve özellikle kendilerini imamlara yakın gösterdikleri şahıslar arasında aşırılığa kaçan şahıs ve gruplar teşhis edilmiş, imamların onları kabul etmeyerek onlara karşı sert sözler ifade ettikleri ve etrafındaki insanları onlardan uzak durmalarını istedikleri tespit edilmiştir. Tez özeti olarak hazırlanan bu çalışmada araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun biçimde hareket edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Şia, Gulât, Aşırı Fırkalar, On İki İmam.

Abstract

A few years after the death of the Prophet of Islam, Muhammad (pbuh), during the reign of Uthman (d. 35/656), the third Caliph of the Muslims, a number of political and theological divisions emerged among the Muslims. As a result of these disputes, Uthman was martyred by his opponents. Later, Hazrat Ali (d. 40/661) was elected as the caliph of the Muslims and continued in office. During the reign of Ali, some unpleasant events such as the incidents of Siffin and Jamal took place. Later, with the martyrdom of Ali by the Khârijîs,

the coming to power of the Umayyads, the martyrdom of Hussein (d. 61/680) and 70 people with him by the Umayyads in Karbala, and the expansion of the Islamic geography and the conversion of people from different cultures and beliefs to Islam, the political and theological divisions among Muslims increased.

The sect that defends Imamate as one of the fundamentals of the religion and claims that after the death of Prophet Muhammad, the Imamate is the right of Hazrat Ali and after him, the Imamate passes to the Imams born from Prophet Ali and Fatima with a certainty, is called Shi'a. Since the early period, from time to time, there have emerged within this sect people and sects who ascribed deity to Prophet Muhammad, Hazrat Ali, the Imams and some other individuals, and who exhibited deviant and extreme thoughts that went outside the Islamic line. In the sources of the history of sects, the words "Ghâli" and "Ghulât" are used for the sects and individuals with such extreme views.

There are some factors that led to the emergence of these extremist sects. One of them is the psychological reason. Because people have different perceptions of thought and the objects they learn affect their attitudes and behaviors as well as affecting them spiritually. Another reason is excessive love. Excessive love and showing excessive interest in something changes one's perspective towards the thing one loves and tries to glorify it. Another reason is ignorance. People who are ignorant or have incomplete knowledge may learn incomplete information or perceive people's attitudes and behaviors differently. In addition to these, social and political factors may also cause people to display extreme views. Another issue that causes the emergence of extremist views within the Shi'a sect is non-Islamic religions such as Judaism, Christianity, Hinduism and ancient Iranian religions.

When we look at the classical sources, it is seen that there are many extremist sects within the Shi'a sect. Most of these sects are named with the names, nicknames or identification tags of the individuals who put forward the extreme view and lead the sect. The "Sabaiyya" sect is one of the most extreme Shi'a sects. This sect was named Sabaiyya in reference to Abdullah Ibn Saba, who is said to have lived during the time of Hazrat Ali and who ascribed divinity to Hazrat Ali. Both Shi'a and Ahl al-Sunnah sources mention Abdullah Ibn Saba. He appeared during the reign of Hazrat Ali and said that he was a supporter of Ali then claimed divinity about Hazrat Ali. Hazrat Ali, who was disturbed by this, threw him into a ditch and burned him with his companions. In another narration, it is mentioned that he exiled him. When Abdullah Ibn Saba heard the martyrdom news of Hazrat Ali, he refused to accept it and claimed that he was not dead. Some sources mention that Abdullah Ibn Saba was originally

Jewish and was the main figure in the disputes during the reign of Hazrat 'Uthman. Another one of the extreme Shi'a sects is the Kaysâniyya or Mukhtâriyya sect. This sect was named after Mukhtâr al-Sakafi (d. 67/687), who revolted against the Umayyads under the imamate of Muhammad Ibn Hanafiyya (d. 81/700) in Kufa to avenge the death of Hazrat Hussein, who was martyred by the Umayyads. The founder of the Keysâniyya, Mukhtâr al-Saqafi and his followers accepted the theory of imamate, but when Hazrat Hussein was martyred, he started a movement on his behalf, arguing that Hazrat Ali's other son, Muhammad Ibn Hanafiyya, was the imam. After the death of Muhammad Ibn Hanafiyya, he believed that he would return as the Mahdi, claiming that he had concealed it. He also introduced the idea of bedâ among the Shi'a. One of the extreme Shi'a sects is the Bayâniyya. This sect is known as one of the sub-groups of the Keysâniyya. It is called al-Bayâniyya in relation to its founder al-Bayân Ibn al-Samân (d.119/737), who belonged to the tribe of al-Tamâm. Bayân Ibn Samân made extreme remarks against the Hazrat 'Ali, Muhammad Ibn Hanafiyya, and his son Abû Hâshim 'Abdullah Ibn Muhammad (d. 98/716-17). He also believed in hulûl and tawassu' and claimed that a divine body had come to him. His followers believed that he was a prophet and made extreme statements about him. Another extreme sect that emerged among the Shi'a sects was the Mughiriyya. The Mughiriyya sect was named after its founder, Mughire Ibn Sa'id al-Ijlî (d.119/737). Mughire Ibn Sa'id, who was a magician by profession, lived during the reign of Muhammad al-Baqir (d. 114/733), the fifth Imam of Shi'a. He claimed divinity about Muhammad al-Baqir and claimed that he was his messenger. He fabricated hadith in his own mind and claimed that they were narrated from imams. His followers, on the other hand, argued that he was a prophet, that he knew the name azam and that Jibril brought revelation to him. Another extremist faction is the Mansûriyya founded by Abû Mansûr al-Ijlî (d. 123/741). He also tried to lead people astray by exhibiting extreme views. He said that Allah took him to the miraculous ascension, spoke to him, and addressed him in Persian or Hebrew as O son! He also claimed that the imams were prophets. Abû Mansûr, like other extremists, tried to put forward deviant ideas. He claimed that there is no heaven and hell, he interpreted them, he said that the intimate parts are lawful for his companions, and he declared that what is mentioned as haram in the Qur'an is permissible. One of the extreme Shi'a sects is the Jannâhiyya. This sect was formed from the followers of Abdullah Ibn Mu'awiya (d.129/747). This sect also held the belief in hulûl and tenasuh. They claimed that the spirit of Allah visited the Prophets and Abdullah Ibn Mu'awiya. They also believed that the Day of Judgment

would not occur, that it would be the earth and the sky, and that good people would ascend to heaven while bad people would crawl on the ground. They also claimed that Abdullah İbn Mu'awiya was a god and a prophet. Another Shi'a extremist sect was the Khattâbiyya, founded by Abu al-Khattâb al-Asadî (d. 138/755). Abu al-Khattâb lived in Kufa during the reign of the sixth Imam of Shi'a, Ja'far al-Sâdiq (d.148/765). He claimed to be close to Ja'far al-Sadiq and fabricated lies in his name. He, like other ghâlîs, claimed that the Imams were gods and prophets. He is also said to be one of the founders of Batinism (Ismâ'iliyya). The followers of al-Khattâbiyya, like some other Shi'a extremists, considered what was forbidden as permissible and interpreted some verses according to their own desires. In addition to these sects, it is also known that there are other extremist sects such as Bezîgiyya, Umayriyya, Muammariyya, Mufaddaliyya, Mukhammisa, and Bashiriyya.

It has been determined that the above-mentioned sects have different conceptions of belief. Some of these beliefs include beliefs such as divinity, prophethood, hulûl, tanasukh, tashbîh, tawhîd, guardianship, mehdism and bedâ. As mentioned above, these extremist sects emerged from among the Shi'a groups. Although the emergence of these sects is said to date from the time of Ali, the majority of the extremist sects and individuals emerged during the reign of Muhammad al-Baqir and his son Ja'far al-Sadiq. Some of these figures are known to have been close followers of Muhammad al-Baqir or Ja'far al-Sadiq. However, most of the Shi'a sources have argued that the extremist factions have nothing to do with Shi'a. The Imams of Shi'a, although they had close relations with them at first, rejected the extremist individuals and sects because of the lies and extreme statements they claimed about them, and asked their followers not to trust them and to stay away from them. In this direction, we see that there are many narrations narrated from the imams, especially in Shi'a sources. In a narration narrated by Ibn Hayyun, a man named Feyz b. Mukhtâr came to Ja'far al-Sadiq and complained about the disputes among the sects. In response, Ja'far as-Sadiq said: "Yes! People are always trying to fabricate lies about us. It is as if Allah has made it obligatory on them. They do nothing else except this. I say a word to one of them, but when he walks away from me, he interpreted it away from its true meaning." In another narration narrated by al-Şûsî, Ja'far as-Sadiq said: "May the curse of Allah be upon him who calls himself a Prophet or whoever doubts about it." In this study, the groups and factions that emerged within the Shi'a sect, especially those who expressed words such as divinity and prophethood against Prophet Muhammad, Prophet Ali, Ahl al-Bayt and some individuals,

were investigated. The historical process, the reasons for their emergence, and the ideas and thoughts put forward by the Shi'a extremists have been mentioned. As a method, all the data related to the research were collected and analyzed, and then the relevant parts were evaluated. In this research, information was examined within the framework of the method of historical science by focusing more on classical Shi'a sources. As a result of this research, it has been determined that during the period of some of the twelve imams, individuals and groups who went to extremes among the Shi'a factions and especially among the people who presented themselves as close to the imams were identified, and it was determined that the imams did not accept them and expressed harsh words against them and asked the group around them to stay away from them. In this study, which was prepared as a summary of the thesis, the rules of research and publication ethics were followed.

Keywords: History of Islamic Sects, Shi'a, Ghulât, Extremist Sects, Twelve Imams.

Düzeltilme

Bu makale 17 cilt 1. Sayıda yayımlanmış yazının düzeltilmiş halidir.

e-makâlât www.emakalat.com ISSN 1309-5803
Mezhep Araştırmaları Dergisi 17, sy. 2 (Güz 2024): 929-956
Journal of Islamic Sects Research 17, no. 2 (Fall 2024): 929-956
Hakemli Araştırma Makalesi | Peer-reviewed Research Article

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 Alevîleri, Adana'da yaşayan en eski dinî gruplardan biridir. Arap Alevîlerinin Adana'daki varlığı, kimi kaynaklar tarafından 10. asra kadar götürülmektedir. Siyasi destekten yoksun olmalarına rağmen Arap Alevîlerinin 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 Alevîlerinin Adana'daki yakın tarihine ışık tutmayı amaçlamaktadır. Makalede tasvirici metot takip edilmiş, objektif olmaya özen gösterilmiştir. Konuyla ilgili yazılı kaynakların toplan-

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

* Dr., T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, Adana, Türkiye / ahmet_sonay@hotmail.com / <https://orcid.org/0000-0001-9913-1809>.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
12.10.2024	10.12.2024	31.12.2024
DOI	10.18403/emakalat.1609672	

ması için zorlu bir saha çalışması yapılmış, bunun yanı sıra, konuya vâkıf Arap Alevîsi kanaat önderleriyle temas kurularak onlardan tamamlayıcı şifahi bilgiler alınmıştır. Bu makale 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, Alevîlik, Nusayrîlik, Arap Alevîsi Âlimler, Adana.

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. 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 Alevîleri olarak tanınan Alevîlerin¹ Adana'ya ilk gelişleri hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Tavîl'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.

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 Emin Gâlib et-Tavîl, *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.

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 Kayışlı ve Karayusuflu gibi bazılarının 16. yüzyıldan kalma tapu kayıtlarında yer aldığı bilinmektedir.⁶

Tavîl, 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 tanıtmakta, bazılarının sadece isimlerini bilmekteyiz. Örneğin Şeyh Ali ed-

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 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 Tavîl, *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.

Dükkânî, 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 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-Hişşî adına yazılmış mersiyeleri içeren üç derlemeyi zikretmemiz gerekir. Boğa ailesine mensup âlimlerle ilgili bilgilere, bu ailenin tarihini ortaya koyan *Târîhü'l-Emîn li âli Bûğa ecma'in* adlı eser vasıtasıyla ulaştık.¹³ Eserin fikir babası Şeyh Muhammed Emîn Mustafa el-Bûğa 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 şifahî 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.

¹² 1872-1961 yılları arasında yaşamış olan bu önemli ilmi-edebî 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.

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, 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-Suvayri'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 Nâsır 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 ictimâî 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

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

methiye göndermiştir. Bu methiyede Şeyh Yakub'un yanı sıra Şeyh 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

el-Ahmed, *el-İmâm eş-Şeyh Süleyman el-Ahmed* (Dımaşk: Dârü'l-Ferkad, 2010), 17-37, 61-89, 103-15, 187-223.

¹⁸ Bu methiye için bk. Mudar Mustafa et-Tâcir - Vesîm Mahmud Hasan, *Câmi'u'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 Abdülhâlık (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.

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 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 işgal ettiği, güzel ahlakıyla büyük küçük herkesin sevgisini kazandığı belirtilmektedir. Sağlam karakteri, vakur duruşu, cömertliği, tatlı sözlülüğü ve dinî bilgisi sayesinde döneminin yüksek itibarlı şeyhleri arasında yer aldığı aktarılmaktadır.²⁵ Kendisine ithafen çok sayıda met-hiye ve mersiye yazılmış olması,²⁶ bu hususları destekler niteliktedir.

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, cömertlik, güzel ahlak ve yüksek karakteriyle tanındığı,²⁷ amcası Şeyh Ahmed Diyâb, Şeyh Mustafa el-Hasan ve Şeyh Ali Şaban'a vefa ve ihlasla bağlandığı, onlarla birlikte hareket ettiği anlatılmaktadır. Şeyh İbrahim Mustafa, toplumun bu dört şeyhin etrafında kenetlen-diğini, onların sözlerinden dışarı çıkmadığını söyler. Bu şeyhlerin, Adana'da Şeyh Ahmed İbrahim, Şeyh Ali Tobacık, Şeyh Sâlih el-Hâik, Şeyh Muhammed Meyhûb; Tarsus'ta Kâmil Paşa, Şeyh Saîd Muhammed el-Kubbe, Şeyh Muhammed el-Himsî, kardeşi Şeyh Yusuf el-Himsî, Şeyh Kâmil Derviş Abbûd, Şeyh İsmail el-Hatib, 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-Hayir ile iyi ilişkiler kurduklarını belirtir.²⁸

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'şısı civardaki Hz.

²⁴ Şeyh Hüseyin Muallâ'nın Şeyh Mustafa'ya ithafen yazdığı mersiye için bk. Muallâ, *ed-Divân*, 3/31-33.

²⁵ Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 143-144.

²⁶ Bunlardan yalnızca Şeyh Hüseyin Muallâ'nın Şeyh Ali Şaban'a ithaf ettiği mersiye ulaşabildik. Bu mersiye için bk. Muallâ, *ed-Divân*, 3/57-59.

²⁷ Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 145-146.

²⁸ Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 141-142.

Hızır makamının avlusuna taşınmıştır.²⁹ Şeyh Hüseyin Muallâ'nın divanında ona ithafen yazılan bir methiye ve bir mersiye bulunmaktadır.³⁰

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.³¹

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 Ceble 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'ye³² (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 eğitimine devam etmiştir. Aralarındaki iman bağının kuvveti sebebiyle gençliğinin baharını bu şeyh ile geçirmiştir.³³ İman, huşu, takva, ibadet, kerem ve tevazuda ileri düzeyde olduğu belirtilen Şeyh Ahmed'in ilim meclislerini sevdiği, bâtıla tahammül etmediği, hiçbir koşulda haktan taviz vermediği aktarılmaktadır.³⁴

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 Havzclubahçe Mahallesi'ne kadar gelmiştir. Burada kendisini Abbas Ağa ed-Denk karşılamıştır. Evi yakılan ve bazı adamları öldürülen

²⁹ Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 145-146.

³⁰ Muallâ, *ed-Divân*, 2/33-35, 3/69-71.

³¹ Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 209-210.

³² Arap Alevilerinin en büyük âlimlerinden sayılan Mekzûn'un hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Es'ad Ahmed Ali, *Marifetullâh ve'l-Mekzûn es-Sincârî* (Beirut: Dârü'r-Râidi'l-Arabî, 1972), 2/305-353.

³³ Yusuf Ahmed İbrahim, *ed-Divân*, drl. Muhammed Celâl (İskenderun, y.y., 1987), 31.

³⁴ Yusuf Ali el-Hatib, *Târîhü's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatib*, nşr. Şaban Ali (Lazkiye: y.y., ts.), 150.

Ağa, Şeyh Ahmed'den yardım istemiştir. Şeyh Ahmed, Allah'a dua etmiş, böylece evdeki yangın sönmüştür. Alevî ileri gelenlerinden Kemal Bey³⁵ ve Fuad Efendi'nin³⁶ araya girmesiyle de daha fazla insanın öldürülmesi engellenmiştir.³⁷

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 Arap Alevîleri tarafından ilgi görmekte ve ziyaret edilmektedir. Şeyh Ahmed'e ithafen yazılan mersiyeler, Şeyh Hüseyin Muallâ tarafından 1935 yılında derlenmiştir.³⁸ 80 sayfadan oluşan derlemede 15 mersiye 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.³⁹ 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

³⁵ Halil Efendi'nin oğlu Kemal Bey, Adana'nın önde gelen Arap Alevîlerindendi. 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.

³⁶ 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 Harfûş, *Târîhü's-Şeyh Hüseyin Harfûş*, nşr. İbrahim Harfûş (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.

³⁷ İbrahim, *ed-Divân*, 32-33.

³⁸ *Merâsi's-Şeyh Ahmed İbrahim*, drl. Hüseyin Muallâ (Adana: y.y., 1935).

³⁹ Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 154.

mersiye 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.⁴⁰

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, ilmî seviyesini ve meziyetlerini dile getiren manzum ve mensur çok sayıda mersiye ithaf edilmiştir.⁴¹

7. Şeyh Abdullah İbrahim (ö. 1940):

Şeyh Abdullah b. İbrahim b. Hasan b. Muhammed b. Habib 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 tahminen 1870'li yıllarda Kayışlı köyüne göç etmiştir.⁴² 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.⁴³ Onun adını, oğlu Şeyh Muhammed (1904-1969) yaşatmıştır. İslamî ilimleri Şeyh Ali Bedir'den tahsil eden Şeyh Muhammed, dürüstlüğü ve cesaretiyle nam salmıştır. Çok sayıda kitap nesnetmiş, ilim ve irfanın taşıyıcılarından olmuştur.⁴⁴ 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.⁴⁵ Mersiyelerin sahipleri arasında Şeyh Muhammed Muhriz, Şeyh Süleyman Abdullah, Şeyh Salih el-Hatîb, Şeyh Yusuf Rızk, Şeyh Said Ali Bedir, Şeyh Mustafa Ali Bedir ve Şeyh Yusuf Ahmed İbrahim yer almaktadır.

⁴⁰ Bu iki mersiye için bk. *Merâsi's-Şeyh Ahmed İbrahim*, 1-4; *Merâsi's-Şeyh Ali Bedir*, drl. Hüseyin Muallâ (Adana: y.y., 1943), 26-30.

⁴¹ Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 155-156.

⁴² Sabahattin Bedir, *Güney Alevîleri ve Nusayrîlik Kavramı* (Adana: Velayet Yayıncılık, ts.), 262.

⁴³ Mustafa Ali Bedir, *Hadîkatü's-Şi'r* (Adana: y.y., 2010), 61.

⁴⁴ Hakkında yazılan bir mersiye için bk. Bedir, *Hadîkatü's-Şi'r*, 82-87.

⁴⁵ *Mecmû'atü'l-eş'âr*, drl. Muhammed Abdullah (Adana: y.y., 1965), 85-89, 92-94, 96-104.

8. Şeyh Ali Bedir (1868-1943):

Şeyh Ali b. Bedir b. Edîb 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.⁴⁶ Oğlu Şeyh Mustafa'nın aktardığına göre, toplumun birlik ve dirliğini gözeten, toplumsal müşkülâtı çözen, yoksulları koruyup kollayan Şeyh Ali, Arap Alevîsi toplumunun rükünlerinden ve fetva mercilerinden biriydi.⁴⁷ 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 heyet, tehciri önlemek için toplanan paraları zimmetine geçirmekle itham edilmişti. Şeyh Ali, yapılan geniş bir toplantıda, aralarında Doktor Salim Serçe (ö. 1957) gibi eğitilmiş Arap Alevîlerinin yer aldığı heyeti, makul sebepler göstererek bu ithamdan kurtarmıştı.⁴⁸

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.⁴⁹ Şeyh Ali'ye ithafen methiye yazan şairler arasında Suriye'den Şeyh Hasan Abbas Hasan el-Kırkaftî,⁵⁰ Tarsus'tan Şeyh Habîb 'Ablâ,⁵¹ Adana'dan Şeyh Hasan el-Hişşî⁵² 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

⁴⁶ Bedir, *Güney Alevîleri ve Nusayrîlik Kavramı*, 261.

⁴⁷ Bedir, *Hadîkatü's-Şi'r*, 181-182.

⁴⁸ Bu önemli bilgileri, Şeyh Ahmed Ali Bedir'e borçlu olduğumuzu belirtmemiz gerekir.

⁴⁹ 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.

⁵⁰ *Mecmû'atü'l-eş'âr*, 25-30.

⁵¹ Muallâ, *ed-Divân*, 1/21-23.

⁵² *Merâsi's-Şeyh Hasan el-Hişşî*, drl. İbrahim Saîd (Adana: y.y., 1954), 25-29.

genişletilip yenilenmiştir. Vefatından sonra kendisine ithafen yazılan mersiyeler Şeyh Hüseyin Muallâ tarafından bir kitapçıkta derlenmiştir.⁵³ 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.

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. 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.

1946 yılında vefat eden Şeyh Hasan, Akkapı Mahallesi'ndeki evinin civarında defnedilmiştir. Adına yazılan mersiyeler, oğlu Şeyh Halil Altınkol (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.⁵⁴

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 şöhet 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.⁵⁵ Cumhuriyet döneminde Nardalı soyadını

⁵³ *Merâsi'si-Şeyh Ali Bedir*, 1-25. Bu mersiyeler için ayrıca bk. *Mecmû'atü'l-eş'âr*, 104-115.

⁵⁴ *Merâsi'si-Şeyh Hasan el-Hişşi*, 1-25.

⁵⁵ Şahap Nardalı, *Obalar Müfrezesi Komutanı Şeyh Cemil Nardalı* (Adana: Karahan Kitabevi, 2022), 48-51.

almış, daha çok Şeyh Cemil adıyla tanınmıştır. 10 Kasım 1955 tarihinde vefat etmiş,⁵⁶ cenaze törenine devlet erkânı da katılmıştır.⁵⁷ Millî mücadele sırasında karargâh ve silah deposu olarak kullanılan 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.⁵⁸ 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.

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.⁵⁹ 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,⁶⁰ onu ahlak, iman ve takva sahibi bir şahsiyet olarak tasvir etmektedir.

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-Rüveys üzerinden Hasan b. Yusuf el-Mekzûn'a uzanmaktadır. Atalarından Şeyh Ali, meşhur Alevî velilerden Şeyh İbrahim Saîd el-Behlûliyye'nin

⁵⁶ Şeyh Hüseyin Muallâ'nın Şeyh Câmî' adına yazdığı mersiye için bk. Muallâ, *ed-Divân*, 3/303-305.

⁵⁷ 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.

⁵⁸ Nardalı, *Obalar Müfrezesi Komutanı Şeyh Cemil Nardalı*, 29.

⁵⁹ Şeyh Hüseyin Muallâ'nın ona ithafen yazdığı mersiye için bk. Muallâ, *ed-Divân*, 1/99-101.

⁶⁰ Muallâ, *ed-Divân*, 3/305-306; İbrahim, *ed-Divân*, 59-61; Bedir, *Hadikatü's-Şi'r*, 72-76.

(ö. 1302/1885) kardeşidir.⁶¹ Aile, Lazkiye'nin köylerinden Behlülüyye'de ikamet ettiği için el-Behlülüyye lakabını almıştır. Şeyh Süleyman'ın babası Şeyh Abdullah (ö. 1936), genç yaşında 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'ın⁶² yerini iki oğlu doldurmuştur: Şeyh Süleyman ve Şeyh İsa.⁶³ 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.⁶⁴

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 mersiyelerdir.⁶⁵ 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.⁶⁶

Şeyh Süleyman'ın kardeşi Şeyh İsa'nın da yüksek itibarlı bir âlim olduğu zikredilir. Mekzûn gibi önde gelen Alevî şairlerin kasidelerini ezbere bildiği, dinî mahfillerde güzel sesiyle bunları terennüm ettiği

⁶¹ 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.

⁶² Şeyh Hüseyin Muallâ'nın ona ithafen yazdığı mersiye için bk. Muallâ, *ed-Divân*, 3/100-102.

⁶³ Şeyh Hüseyin Muallâ'nın bu iki şeyhe ithafen yazdığı methiye için bk. Muallâ, *ed-Divân*, 2/312-314.

⁶⁴ Bu bilgileri bize aktaran, Şeyh Süleyman'ın oğlu Yümnü Akeloğlu'na teşekkür ederiz.

⁶⁵ *Mecmû'atü'l-eş'âr*, 101-102, 109-111.

⁶⁶ İbrahim, *ed-Divân*, 250-251; Bedir, *Hadikatü's-şi'r*, 102-106.

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 Mekzûn'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 Bedir'in birer mersiye yazdıkları bilinmektedir.⁶⁷

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.⁶⁸ Sevgi dolu bir aile ortamında yetişen Şeyh Halil, ömrü boyunca yakınlarının ve köyünün özlemine çekmiştir.⁶⁹

Şeyh Halil'in vakur, heybetli bir şahsiyet olduğu belirtilir.⁷⁰ Güçlü hafızası, geniş bilgisi ve fasih lisanı ile toplumun mercii konumuna yükseldiği aktarılır.⁷¹ Akkapı'daki evinin bir ilim merkezi olduğu, sohbetini dinlemek ve duasını almak isteyenlerle dolup taşıdığı anlatılır.⁷² Gıybet ve nemimeden iğrendiği, şer'î 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.⁷³

Şeyh Halil'in 150 sayfadan oluşan mahtut bir divanı, ayrıca kendisine yöneltilen soruları cevapladığı birkaç kitapçığı vardır.⁷⁴ 15 Eylül 1977 yılında vefat eden Şeyh Halil, Yüreğir'e bağlı İsmailiye köyünde, 1961 yılında tamamlanan türbesinde defnedilmiştir.⁷⁵ Canlı

⁶⁷ İbrahim, *ed-Divân*, 144-145; Bedir, *Hadikatü's-Şi'r*, 119-124.

⁶⁸ Mehmet Tevfik Özezen, *Hayâtü's-Ş-Şeyh Halil Hasan Ramadân* (Adana: y.y., 2002), 1.

⁶⁹ Özezen, *Hayâtü's-Ş-Şeyh Halil*, 7.

⁷⁰ Özezen, *Hayâtü's-Ş-Şeyh Halil*, 7.

⁷¹ Özezen, *Hayâtü's-Ş-Şeyh Halil*, 20.

⁷² Özezen, *Hayâtü's-Ş-Şeyh Halil*, 21.

⁷³ Özezen, *Hayâtü's-Ş-Şeyh Halil*, 20-21.

⁷⁴ Özezen, *Hayâtü's-Ş-Şeyh Halil*, 21.

⁷⁵ Özezen, *Hayâtü's-Ş-Şeyh Halil*, 19.

bir tarih, ölümsüz bir ışık ve nadir bir siret olarak nitelenen Şeyh Halil'in,⁷⁶ Arap Alevilerinin yüksek ilmî tabakasının Türkiye'deki son temsilcisi sayıldığı ve adının nesiller boyu yaşayacağı söylenmektedir.⁷⁷

Şeyh Halil'e ithafen yazılan çok sayıda methiye ve mersiye vardır. Onu methedenler arasında Lübnan'dan Şeyh Ali Mansûr,⁷⁸ Suriye'den Şeyh Muhammed Yusuf ile Şeyh Muhammed Abbas Kırfîs,⁷⁹ Antakya'dan Şeyh Hasan el-Haddâm ile oğlu Şeyh Ahmed el-Haddâm,⁸⁰ Tarsus'tan Şeyh Hüseyin Muallâ⁸¹ yer almaktadır. Adına mersiye yazarlar arasında ise Suriye'den Üstat Halil Ali Salih⁸² ile Şeyh Mahmud Süleyman el-Fıhh,⁸³ Antakya'dan Şeyh Selman Saylıca,⁸⁴ Adana'dan Şeyh Yusuf Ahmed İbrahimî⁸⁵ 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 kişiyle onu ziyarete gittim. Mersiyemi ona okudum."⁸⁶

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-Cencâniyye⁸⁷ (ö. 1020/1611) vasıtasıyla Şeyh Cevher'e (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)

⁷⁶ Özezen, *Hayâtü's-Ş-Şeyh Halil*, 25.

⁷⁷ Özezen, *Hayâtü's-Ş-Şeyh Halil*, 24.

⁷⁸ Muhammed Celâl, *Kitâbü'n-Neseb li ehli'l-İlmi vel-edeb* (İskenderun: y.y., 2007), 687-688.

⁷⁹ Özezen, *Hayâtü's-Ş-Şeyh Halil*, 25.

⁸⁰ Ramadân, *ed-Divân*, 122-125, 133-138.

⁸¹ Muallâ, *ed-Divân*, 2/134-138.

⁸² Özezen, *Hayâtü's-Ş-Şeyh Halil*, 27.

⁸³ İbrahim, *ed-Divân*, 46-49.

⁸⁴ Selman Saylıca, *ed-Divân* (Antakya: y.y., 2016), 83-87.

⁸⁵ İbrahim, *ed-Divân*, 52-56.

⁸⁶ Muallâ, *ed-Divân*, 3/84.

⁸⁷ Hakkında geniş bilgi için bk. Hatîb, *Târîhü's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatîb*, 223-224.

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.⁸⁸ 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."⁸⁹ Şeyh Hüseyin Muallâ tarafından Şeyh Muhammed'e ithaf edilen methiye,⁹⁰ 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.⁹¹

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-

⁸⁸ 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.

⁸⁹ İbrahim, *ed-Divân*, 149.

⁹⁰ Muallâ, *ed-Divân*, 2/138-141.

⁹¹ *Merâsi's-Şeyh Ahmed İbrahim*, 13-18; *Mecmû'atü'l-eş'âr*, 96-98, 107-109.

Saîdî,⁹² Şeyh Yusuf Ahmed İbrahim⁹³ ve Şeyh Mustafa Ali Bedir'e⁹⁴ 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.⁹⁵ Din, tarih, felsefe ve edebiyat kitaplarını derinlemesine mütalaa etmiş, fitrî zekâsının da yardımıyla geniş bir ilmi-edebî birikime sahip olmuştur.⁹⁶ Suriye'ye seyahat etmiş, orada Şeyh Sâlih Nâsır 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 Hıms, Sâfitâ ve Trablus'taki âlimleri de ziyaret etmiştir. Bazı âlimlerden istifade etmiş, bazılarını şiir ya da nesri ile övmüştür.⁹⁷

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*. 3. *en-Nazarâtü'l-ülmîyye fi'l-mebâhis ed-dîniyye*. Hüsniye 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-râğibin ve buğyetü't-tâlibin*. 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. 8. *ed-Dürrü'l-mensûr fi'l-haberi'l-me'sûr*. Hz. Peygamber'in atası Hâşim döneminden Hz. Hüseyin'in Kербela'daki şehadetine uzanan tarihsel süreci anlatan tarihî bir şiirdir. 9. *ed-Dürrü'l-muntazam fi tercümeti'l-meşâhir mine'l-ümem*. İnsanlık tarihinin önde gelen simalarını tanıtan, 2 ciltten oluşan biyografik bir eserdir. 10. *Târîhü'l-Emîn li âli Bûga ecma'in*. Boğa ailesinin 119 ferdini kısaca tanıtan biyografik bir eserdir. Eserin büyük bir

⁹² İbrahim, *ed-Divân*, 147-152.

⁹³ İbrahim, *ed-Divân*, 246-248.

⁹⁴ Bedir, *Hadikatü's-şi'r*, 124-126.

⁹⁵ Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 148.

⁹⁶ Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 282.

⁹⁷ Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 283.

kısmını Şeyh İbrahim, sonda yer alan küçük bir kısmını kardeşi Şeyh Muhammed yazmıştır.⁹⁸

Şeyh İbrahim, 1983 yılında vefat etmiştir. Cenazesi büyük bir kalabalığın eşliğinde Akkapı Mezarlığı'nda defnedilmiştir. Ölümünün yedinci günü münasebetiyle düzenlenen merasimde, Kur'an tilavetinden sonra adına yazılan mersiyeler okunmuştur.⁹⁹

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 Abdülâtîf İbrahim (ö. 1995) gibi önde gelen âlimlerle tanışmış ve takdirlerini kazanmıştır.¹⁰⁰

Şeyh Yusuf, mensur bir eser kaleme almasa da bir şiir divanı miras bırakmıştır. 263 sayfadan oluşan divanında, methiye ve mersiyelerin yanı sıra çeşitli vesilelerle kendisine gönderilen şiirler yer almaktadır. Bunlar arasında özellikle Cebile'ye bağlı Kırfis köyünden halasının oğlu Şeyh Mahmud Süleyman el-Fıhh'ın gönderdiği şiirler dikkat çekmektedir.¹⁰¹ Şeyh Ahmed İbrahim'in biyografisini içermesi, divanın değerini arttırmaktadır.¹⁰²

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

⁹⁸ Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 282.

⁹⁹ Mustafa - Mustafa, *Târîhü'l-Emîn*, 284.

¹⁰⁰ Şeyh Yusuf'a dair bu bilgileri, oğlu Şeyh Ali Altınbağ'dan edindiğimizi belirtmemiz gerekir.

¹⁰¹ Örnek olarak bk. İbrahim, *ed-Divân*, 180-182, 187-191, 194-199, 200-203.

¹⁰² İbrahim, *ed-Divân*, 31-33.

Saylıca ile Şeyh Yusuf Eyyûb, Adana'dan Şeyh Ahmed Hüseyin Bedir'i saymak mümkündür.¹⁰³

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.¹⁰⁴ 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 giyabından sonra, Arap Alevîsi toplumunun sayılı fetva mercileri arasında yer almıştır. Mütevazı kişiliği, ağırbaşlılığı, yardımseverliği ve hoşgörüsüyle çok sayıda insanın gönlünde yer edinmiştir.¹⁰⁵

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.¹⁰⁶

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 Alevîlikle ilgili yönelttiği 13 soruya verdiği cevaplar bunlardandır.¹⁰⁷ Bu bağlamda, Belçika'da biyokimya eğitimi alan Yusuf Morçimen'in dünyada kurulan ilk medeniyet ve evrim teorisine dair sorularına cevaben yazdığı dört sayfalık mektubu da zikretmek gerekir.¹⁰⁸ 28.11.1985 tarihli mektupta, Habbâbe el-Vâbiliyye'nin (ö. 3./9. yüzyıl) 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

¹⁰³ Henüz bir araya getirilmeyen bu mersiyeleri görmemize izin veren Şeyh Ali Altınbaş'a teşekkür ederiz.

¹⁰⁴ Bedir, *Güney Alevîleri ve Nusayrîlik Kavramı*, 262.

¹⁰⁵ Bu bilgileri, Şeyh Ahmed'i yakından tanıyan, Alevî Kültürünü Araştırma Derneği Başkanı Gökhan Yoldaş'tan edindiğimizi belirtmek isteriz.

¹⁰⁶ Şeyh Haydar'ın 8 beyitten oluşan bu şiirini bizimle paylaşan Şeyh İsa Bedir'e teşekkür ederiz.

¹⁰⁷ Ömer Uluçay, *Nusayrîlik* (Adana: Gözde Yayınları, 2011), 55-67.

¹⁰⁸ Bu mektubu bizimle paylaşan Yusuf Morçimen'e minnettarız.

düşünce, meşhur Arap filozof ve şairi Ebü'l-Alâ el-Maarri'ye (ö. 449/1057) atıfta bulunularak aklî 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.¹⁰⁹ 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.

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.¹¹⁰ 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.¹¹¹ 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 telife ve sosyal çalışmalara vermiştir. 1980'li yıllarda Hürsöz Gazetesi'nde bir yıl 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.¹¹²

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

¹⁰⁹ Bu törene biz de katılmış, Kur'an tilavetini ve mersiyeleri dinleme fırsatını yakalamıştık.

¹¹⁰ Özezen, *Hayâtü's-Ş-Şeyh Halil*, 21.

¹¹¹ Özezen, *Hayâtü's-Ş-Şeyh Halil*, 4.

¹¹² Mehmet Tevfik Özezen, *Muaviye Aldatmacası* (Adana: Dikici Basımevi, 2015), 625.

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.¹¹³ 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-edebeî 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.¹¹⁴ 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's-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 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.¹¹⁵

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

¹¹³ Henüz derlenmeyen bu mersiyeleri incelememize izin veren Şeyh Hasan Özezen'e teşekkür ederiz.

¹¹⁴ Üzüm, Arap Alevîsi 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.

¹¹⁵ Şeyh Muhammed, eserlerinde Mehmet Tefik Özezen unvanını kullanmıştır. Zira 1935'te soyadı kanunu yürürlüğe girdikten sonra Ramadân ailesi Özezen soyadını almıştır.

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. Müteaddit defa Suriye'ye gitmiş, oradaki âlim ve ediplerle fikir alışverişinde bulunmuş, onların beğeni ve takdirini kazanmıştır.¹¹⁶ 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'ş-şî'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 Bihannin ve Şeyh Selman Muhammed Saîd Âl Sultânî; İskenderun'dan Şeyh Mahmud Davud Reyhânî, Şeyh İsa Derviş ve Şeyh Muhammed Celâl'dir.¹¹⁷ Şeyh Mustafa'nın ikinci eseri, *Ehlibeyt Sevgisi Cennetin Anahtarıdır* adını taşımaktadır. Yedi bölümden oluşan eserin birinci bölümünde Ömer Uluçay'ın Alevîlere yöneltilen ithamlarla ilgili 20 sorusu cevaplanmaktadır. İkinci bölümde Hz. Peygamber dönemi, üçüncü bölümde ilk dört halife dönemi, dördüncü bölümde on iki imamlar, beşinci bölümde Emevîlerin 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 mersiyelerin okunacağı duyurulmuştur.

¹¹⁶ 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).

¹¹⁷ Bedir, *Hadikatü'ş-şî'r*, 197-216.

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-edebî 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-edebî 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 ilmî-edebî mirasının yeni nesillere aktarılmasını sağlayacak mekanizmanın sekteye uğradığı, bunun da hızlı bir dejenerasyonu tetiklediği müşahede 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 Alevileri hakkında hâlâ yeterli bilgiye sahip olmadığımızı, haklarında öğrenebileceğimiz daha pek çok şey bulunduğunu göstermiştir. Buna ek olarak, Arap Alevilerini daha yakından tanıyabilmek için onlarla doğrudan iletişim kurmanın önemini ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Ahmed, Ali Süleyman. *el-İmâm eş-Şeyh Süleyman el-Ahmed*. Dimaşk: Dârü'l-Ferkad, 2010.
- Ali, Es'ad Ahmed. *Marifetullâh ve'l-Mekzûn es-Sincârî*. Beyrut: Dârü'r-Râ'idî'l-'Arabî, 1972.
- Bedir, Mustafa Ali. *Hadikatü's-Şi'r*. Adana: y.y., 2010.
- Bedir, Mustafa Ali. *Ehlibeyt Sevgisi Cennetin Anahtarıdır*. Adana: Koza Matbaası, 4. Basım, 2016.
- Bedir, Sabahattin. *Güney Alevileri 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 Veli 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-Divân*. 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-Hişşî*. drl. İbrahim Saîd. Adana: y.y., 1954.
- Mertcan, Hakan. *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler*. Adana: Karahan Yayınevi, 2. Basım, 2014.
- Muallâ, Hüseyin. *ed-Divân*. 3 Cilt. Tarsus: y.y., ts.
- Mustafa, İbrahim - Mustafa, Muhammed. *Târîhü'l-Emîn li âli Bûga ecma'in*. Adana: y.y., 1945-1984.

- Nardalı, Şahap. *Obalar Müfrezesi Komutanı Şeyh Cemil Nardalı*. Adana: Karahan Yayınevi, 2022.
- Özezen, Mehmet Tefik. *Tarihî Hakikatler*. Adana: Sürat Basımevi, 1959.
- Özezen, Mehmet Tefik. *Basında Diyanet Olayı ve Alevîlik*. Adana: Öz Akdeniz Basımevi, 1992.
- Özezen, Mehmet Tefik. *Ehlibeyt'e Göre Cenaze Namazı ve Tarihçesi*. Adana: Koza Matbaası, 1998.
- Özezen, Mehmet Tefik. *Hayâtü's-Ş-Şeyh Halil Hasan Ramadân*. Adana: y.y., 2002.
- Özezen, Mehmet Tefik. *Muaviye Aldatmacası*. Adana: Dikici Basımevi, 2015.
- Procházka, Stephan. *Die Arabischen Dialekte der Çukurova (Südtürkei)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002.
- Ramadân, Halil. *ed-Divân*. drl. Ali Ahmed Abdülhâlık. İskenderun, y.y., 1945.
- Sa'ûd, Abdullatif - Hasan Şaban, Muhammed. *Hayâtü's-Ş-Şeyh Süleyman el-Ahmed*. Lazkiye: y.y., 1985.
- Saylıca, Selman. *ed-Divân*. 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 Müdiriyyetü'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 'Alawî scholars were wasted in the hands of unqualified people. However, the information in the article is still sufficient on the subject.

Arab 'Alawîs 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 'Alawîs 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.