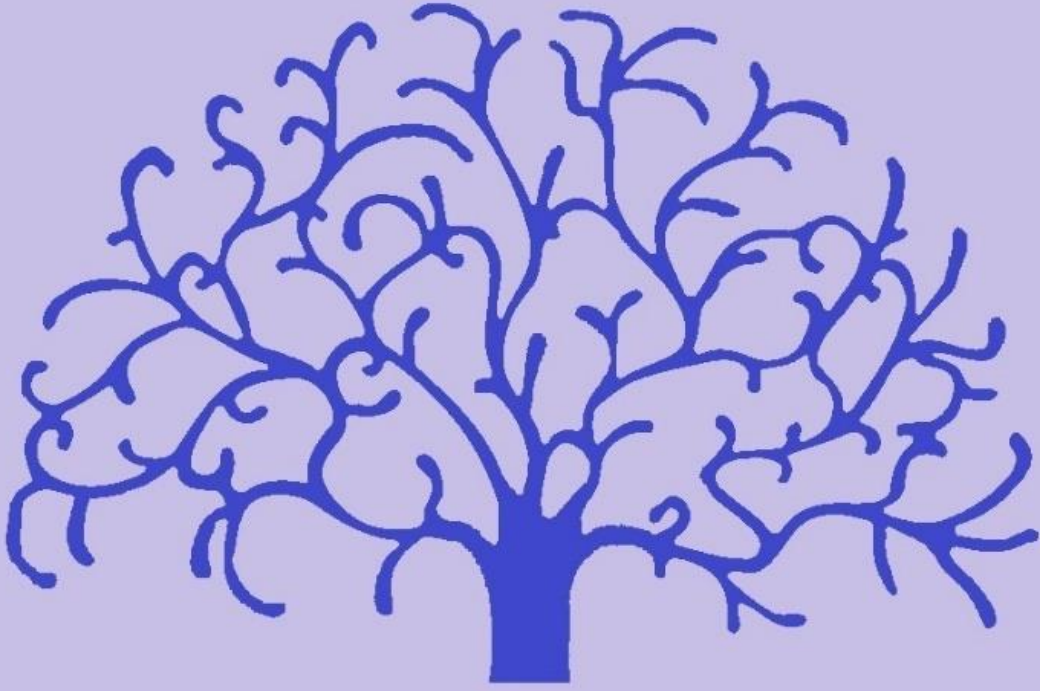


ISSN 1309 5803

# e-Makâlât

Cilt / Volume: 10 | Sayı / Issue: 2  
GÜZ / FALL 2017



**Mezhep Araştırmaları Dergisi**

**Journal of Research of Islamic Sects**

**E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERĐİSİ**

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 10 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2017

---

Editörler Kurulu / Editorial Board

Mehmet Saffet Sarıkaya, Prof. Dr.

(Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Ahmet İshak Demir, Prof. Dr.

(Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

---

Tasarım & Mizanpaj / Journal Design

Ahmet İshak Demir

---

İletişim / Mailing

emakalat@emakalat.com

Copyright (c) 2017 | www.emakalat.com | All Rights Reserved

---

www.emakalat.com

---

**E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 10 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2017

**İÇİNDEKİLER | CONTENTS**

**Makaleler | Articles**

- Büveyhiler Dönemi Şii Düşünürleri .....269-314**  
The Shi'ite Scholars and Theologians of the Buwayhids Period  
*Harun YILDIZ; Ferhat MADEN*
- Günümüz İran Şiiliğinde Kutsal Gün ve Geceler .....315-351**  
Sacred Days and Nights in Contemporary Iranian Shiism  
*Habip DEMİR*
- Zeydiyye Fırkası'nın Mehdilik Anlayışı.....353-388**  
Zaydiyya's Understanding of Mahdiyyah  
*İbrahim BAYRAM*
- Yemen Zeydî Devleti'nin Kurucusu Hâdî İle'l-hak ve İtikâdî-Kelâmî Konulara İlişkin Eserleri .....389-433**  
The Founder of Zaydi State of Yemen Hadi ilalhaq and His Works on Theology  
*Mehmet ÜMİT*
- Bir Etno-Dini İnanış Olarak İran'daki Yarsan İnanç Tarihi, Esasları ve Bugünkü Durumu .....435-454**  
Ethno-Religious Beliefs in Iran: History, Principles and Current State of Yarsan Faith  
*İsmail Numan TELCİ*
- İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalında Alevilik Üzerine Yapılan Alan Çalışmalarının Bilim Üretimine Katkısı.....455-470**  
Contribution of Case Work Conducted on Alevism Studies to Science Production in the History of Islamic Sects Main Science  
*Fezvi RENÇBER*
- Devvânî'nin Akâidu'l-Adudîyye Şerhi ve Kelâmcılığı.....471-530**  
Devvani's Exegesis of Akaidu'l-Adudiyye and His Theology  
*Mustafa AKMAN*
- Ateizme Yol Açan Başlıca Faktörler .....531-562**  
The Main Factors Leading to Atheism  
*Fatma AYGÜN*
- İtikadî Mezheplerde İlahiyyât ve Nübüvvet Bahislerinin Bütünlüğü Sorunu .....563-583**  
The Integrity Problem of Divinity and Prophethood's Issues in the Faith Sects  
*Muzaffer BARLAK*

**E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 10 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2017

**İÇİNDEKİLER | CONTENTS**

***Makaleler | Articles***

- Türkiye Algısı Bağlamında Makedonya'da Aşırı Dini Gruplar ve Türkiye Balkan İlişkilerine Etkisi (Vehhabilik/Selefilik Örneği) ..... 585-616**  
Within the Context on Turkey's Perceptions Radical Religious Groups in Macedonia and Effects on Balkans Turkey Relations (Wahabism/Salafism Example)  
*Mehmet DALKILIÇ; Ramazan BİÇER*
- Millî Görüş Hareketi'nin Temel Karakterleri..... 617-657**  
Basic Characters of the Milli Görüş (Islamic View) Movement  
*Talip TUĞRUL*

***Kitap Tanıtım | Book Review***

- Şiilerin Gözüyle Sünniler: İlk Dönem Şii Kaynaklarda Sünnî Algısı ..... 659-677**  
*Edip YILMAZ*
- Hakk Muhammed Ali Aşkî Adıyaman Alevileri ..... 679-686**  
*Muhammet Cihat ORUÇ*

**E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 10 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2017

## Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. A. Bülent Ünal <i>Dokuz Eylül Ü.</i>	Prof. Dr. Mehmet Kubat <i>İnönü Ü.</i>
Prof. Dr. Ahmet Ak <i>Sütçü İmam Ü.</i>	Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan <i>Atatürk Ü.</i>
Prof. Dr. Ahmet Turan <i>Ondokuz Mayıs Ü.</i>	Prof. Dr. Metin Bozan <i>Dicle Ü.</i>
Prof. Dr. Avni İlhan <i>Dokuz Eylül Ü.</i>	Prof. Dr. Metin Bozkuş <i>Cumhuriyet Ü.</i>
Prof. Dr. Cemil Hakyemez <i>Hitit Ü.</i>	Prof. Dr. Muharrem Akoğlu <i>Erciyes Ü.</i>
Prof. Dr. Ethem Ruhi Fırlalı <i>Dokuz Eylül Ü.</i>	Prof. Dr. Mustafa Ekinci <i>Harran Ü.</i>
Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut <i>İstanbul Ü.</i>	Prof. Dr. Mustafa Öz <i>Marmara Ü.</i>
Prof. Dr. Harun Yıldız <i>Ondokuz Mayıs Ü.</i>	Prof. Dr. Osman Aydınlı <i>Ankara Ü.</i>
Prof. Dr. Hasan Onat <i>Ankara Ü.</i>	Prof. Dr. Ömer Faruk Teber <i>Akdeniz Ü.</i>
Prof. Dr. İlyas Üzüm <i>Marmara Ü.</i>	Prof. Dr. Sayın Dalkıran <i>Uşak Ü.</i>
Prof. Dr. Mazlum Uyar <i>Marmara Ü.</i>	Prof. Dr. Seyit Bahçıvan <i>Necmettin Erbakan Ü.</i>
Prof. Dr. Mehmet Ali Büyükkara <i>Marmara Ü.</i>	Prof. Dr. Sıddık Korkmaz <i>Necmettin Erbakan Ü.</i>
Prof. Dr. Mehmet Atalan <i>Kastamonu Ü.</i>	Prof. Dr. Sönmez Kutlu <i>Ankara Ü.</i>
Prof. Dr. Mehmet Dalkılıç <i>İstanbul Ü.</i>	Prof. Dr. Yusuf Benli <i>Erciyes Ü.</i>

**E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 10 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2017

Sayı Hakemleri | Reviewers of the Issue

Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ <i>Hitit Ü.</i>	Doç. Dr. Hanifi ŞAHİN <i>Atatürk Ü.</i>
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT <i>İstanbul Ü.</i>	Doç. Dr. Mehmet KESKİN <i>Yüzüncü Yıl Ü.</i>
Prof. Dr. Harun YILDIZ <i>Ondokuz Mayıs Ü.</i>	Doç. Dr. Mehmet ÜMİT <i>Marmara Ü.</i>
Prof. Dr. Mehmet ATALAN <i>Kastamonu Ü.</i>	Doç. Dr. Yusuf GÖKALP <i>(2 adet) Çukurova Ü.</i>
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ <i>İstanbul Ü.</i>	Yrd. Doç. Dr. Rifat TÜRKEL <i>Dumlupınar Ü.</i>
Prof. Dr. Metin BOZAN <i>(2 adet) Dicle Ü.</i>	Yrd. Doç. Dr. Fevzi RENÇBER <i>(2 adet) Şırnak Ü.</i>
Prof. Dr. Metin BOZKUŞ <i>Cumhuriyet Ü.</i>	Yrd. Doç. Dr. Muzaffer BARLAK <i>Sinop Ü.</i>
Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU <i>Erciyes Ü.</i>	Öğr. Gör. Talip TUĞRUL <i>Muş Alparslan Ü.</i>
Prof. Dr. Musa KOÇAR <i>Süleyman Demirel Ü.</i>	
Prof. Dr. Osman AYDINLI <i>Ankara Ü.</i>	
Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER <i>(2 adet) Akdeniz Ü.</i>	
Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ <i>Necmettin Erbakan Ü.</i>	

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

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 10 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2017

---

### **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 değerlendirme, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.

### **Süreç**

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

### **Tarandığı Veri Tabanları**

- DOAJ: Directory of Open Access Journals
- EBSCOHOST: Academic Search Complete
- ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı
- SOBİAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini
- TDV İSAM İlahiyat Makaleler Veri Tabanı

**E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERĐİSİ**

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 10 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2017

---

***TeŐekkür***

*e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* sekizinci yılı olan 2015'ten itibaren TÜBİTAK ULAKBİM hizmeti olan DERĐİPARK AKADEMİK sunucularında barındırılmaktadır. Gerek sunucu gerekse ücretsiz DOI hizmetleri dolayısıyla kendilerine müteŐekkirimiz.  
DergiPark ana sayfa: <http://www.dergipark.gov.tr/>





## E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 10 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2017

---

### MAKALE YAZIM VE KAYNAK GÖSTERİM KURALLARI

e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında yurdumuzda dipnot sistemi olarak bilinen Chicago Sisteminin (The Chicago Manual of Style) aynen uygulanmasını istemektedir.

Kaynağın **1**-İlk geçtiği yer; **2**-Tekrar geçtiği yer ve **3**-Kaynakça (metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir) hali aşağıda örneklendirilmiş olan bu sistemin ayrıntıları için [http://www.chicagomanualofstyle.org/tools\\_citationguide.html](http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html) adresine bakılabilir.

#### Tek Yazarlı

1. Ethem Ruhi Fığlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008), 61.
2. Fığlalı, *İslâm Mezhepleri*, 35-53.
3. Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslâm Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008.

#### İki Yazarlı

1. Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 44.
2. Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri*, 44-53.
3. Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

#### Üç ve Daha Çok Yazarlı

1. Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 4: 36.
2. Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu*, 2: 44.
3. Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

#### Tercüme Kitap

1. William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 53.
2. Watt, *İslam Düşüncesi*, 34-54.
3. Watt, William Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.

## E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 10 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2017

---

### Kitap Bölümü veya Diğer Kısımlar

1. Rudolph Ulrich, “Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı”, çev. Ali Dere. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* içinde, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 29.
2. Ulrich, “Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı”, 18-39.
3. Ulrich, Rudolph. “Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı”. çev. Ali Dere. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* içinde, haz. Sönmez Kutlu. 154–186. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.

### Osmanlıca ve Arapça Eserler

1. Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fî tekâmüli's-Şekâik*, nşr. Abdülkâdir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 55.
2. Nev'îzâde, *Hadâiku'l-hakâik*, 34.
3. Nev'îzâde Atâî. *Hadâiku'l-hakâik fî tekâmüli's-Şekâik*. nşr. Abdülkâdir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
1. İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, nşr. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), 19-33.
2. Cüveynî, *el-İrşâd*, 32-56.
3. Cüveynî, *İmâmü'l-Harameyn. el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. nşr. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.

### Yazma Eser

1. Ebü'l-Hasan Rüstüġfenî, *el-Fevâid, Mecmû'u'l-havâdis ve'n-nevâzil* (Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, no. 000547), 53b
2. Rüstüġfenî, *el-Fevâid*, 78b
3. Rüstüġfenî, Ebü'l-Hasan. *el-Fevâid, Mecmû'u'l-havâdis ve'n-nevâzil*. Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, no. 000547, 53a-126b.

### Makale (Basılı)

1. Metin Bozan, “Şeyh Adî'siz Yezidîlik: Yezidîlerin Adî b. Musâfir Algısında Yaşanan Farklılaşmalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2012): 28.
2. Bozan, “Şeyh Adî'siz Yezidîlik”, 29.
3. Bozan, Metin. “Şeyh Adî'siz Yezidîlik: Yezidîlerin Adî b. Musâfir Algısında Yaşanan Farklılaşmalar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2012): 23-41.

## E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 10 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2017

---

### Makale (Online)

1. Mehmet Atalan, “Cenknemelerde Hz. Ali'nin Yeri”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2012): 23, erişim 22 Mart 2016, <http://emakalat.com/article/view/1085000108/1085000098>.
2. Atalan, “Cenknemelerde Hz. Ali'nin Yeri”, 17.
3. Atalan, Mehmet. “Cenknemelerde Hz. Ali'nin Yeri”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2012): 7-29. Erişim 22 Mart 2016. <http://emakalat.com/article/view/1085000108/1085000098>.

### Ansiklopedi Maddesi

1. Hasan Onat, “Makâlâtü'l-İslâmiyyîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27 (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 406-407.
2. Onat, “Makâlâtü'l-İslâmiyyîn”, 406.
3. Onat, Hasan. “Makâlâtü'l-İslâmiyyîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 406-407. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

### Arşiv Belgesi

1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh), 2079.
2. BOA, İ. Mes. Müh., 2079.
3. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh), 2079.

### Tez

1. Ahmet İshak Demir, “Mütekaddimin Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003), 46.
2. Demir, “Keşf ve İlham”, 53.
3. Demir, Ahmet İshak. “Mütekaddimin Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003.

### Ayet ve Hadis

Âyet mealleri italik yazılır ve el-Bakara 2/123 şeklinde gösterilir. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. *Buharî*, “İman”, 1.

**E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 10 | Sayı / Issue: 2 | GÜZ / FALL 2017

---

**Dikkat Edilecek Diğer Noktalar**

Kaynakça tek parça halinde verilmelidir. (Kitaplar, Makaleler, İnternet kaynakları gibi başlıklara bölünmemelidir.)

Kaynakçada aynı yazarın birden çok eseri varsa yazar tekrar edilmeli, -----, veya \_\_\_\_\_, gibi çizgiler kullanılmamalıdır.

Dipnot ve kaynakça da DİA, Yay. İst. gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır.

Aynı dipnotta birden çok kaynak kullanılıyorsa kronolojik sıraya uyulmalı ve her kaynak arası noktalı virgül (;) ile ayrılmalıdır.

**BÜVEYHİLER DÖNEMİ Şİİ DÜŞÜNÜRLERİ\***

The Shi'ite Scholars and Theologians of the Buwayhids Period

Harun YILDIZ\*\* | Ferhat MADEN\*\*\*

## Öz

Büveyhiler dönemi (932-1062), Şiiliğin, özellikle İmamiyye Şiası'nın tarihinde ilk defa devlet güç ve imkanına ulaşmış olduğu bir dönem olmasından büyük bir öneme sahiptir. Büveyhiler, sosyal ve siyasi şartların bir gereği olarak sadece Şiiliği önceleyen bir politika takip etmemişler; Sünniliği de her zaman dikkate alan pragmatik politika ve uygulamalar ortaya koymuşlardır. Bununla birlikte bu dönem, İmami/Şii düşüncesinin hem itikâdi hem de siyasi yönlerden gelişimi açısından oldukça önemlidir. Şiiliğin gelişimi açısından böylesine önemli olan Büveyhiler dönemini, bu makalede, özellikle bu dönemi yaşamış olan ve Şiiliğin gelişiminde ciddi rolleri bulunan düşünürler açısından ele almaya çalışacağız. Bu amaçla, tarihsel sıralamaya bağlı kalınarak aşağıda, İbn Cüneyd el-İskâfi, Şeyh Sadük, Şeyh Müfid, Şerif er-Radi, Şerif el-Murtazâ, Necâsi ve Ebû Ca'fer et-Tûsi gibi düşünürler üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede bu düşünürlerin öncelikle hayat hikayeleri ana kesitleriyle ifade edildikten sonra temel fikir yapıları ele alınarak İmamiyye Şiası'nın gelişimine yönelik

## Abstract

The Buwayhids period has a great importance due to the fact that Imamiyye Shi'a has reached the state power and possibilities for the first time in its history. The Buwayhids didn't pursue a policy that only preceded Shi'ism; they have always put forward pragmatic policies and practices that take Sunnism into account as a requirement of social and political conditions. However, this period has a great importance in terms of the development of Imami/Shi'i thought in both the religious and the political aspects. In this article, we will try to deal with the Buwayhids period which are so important for the development of Shi'ism, in terms of great scholars and theologians who have lived this period and have played a significant role in the development of Shi'ism. We have done the following, Great Shi'ite scholars and theologians such as Ibn Cunayd al-Iskâfi, Shaykh al-Sadûq, Shaykh al-Mufid, Sharif al-Radi, Sharif al-Murtazâ, an-Najâshi, Abu Ca'fer al-Tûsi who lived in this period adhering to the historical order. In this context, the life stories of these thinkers are expressed in their main sections, then basic ideas are taken into consideration and some evaluations are made on

\* Bu makale, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yapılmış olan doktora seminer çalışmasının yeniden gözden geçirilerek geliştirilmiş olan şeklidir.

\*\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hyildiz@omu.edu.tr.

\*\*\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Mezhepleri Tarihi doktora öğrencisi, ferhattmaden@hotmail.com

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
30.10.2017	18.12.2017	30.12.2017

DOI

katkıları üzerinde bazı değerlendirmeler yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Būveyhiler, Şeyh Sadūk, Şeyh Müfid, Ahbârilik, Usûlîlik

their contributions of the development of Imamiyye Shi'a.

**Keywords:** Buwayhids, Shaykh al-Sadūq, Shaykh al-Mufid, Akhbâriyya, Usūliyya

## GİRİŞ

Būveyhiler dönemi (320-455/932-1062), Şîliğın, özellikle en büyük kolu olan İmâmiyye Şîası'nın gelişimi açısından oldukça önemli bir dönemdir. Zira İmâmiyye Şîası, tarihinde ilk defa bu dönemde devlet güç ve imkanına ulaşmış ve devlet gücünün sağlamış olduğu imkanlara sahip olmuştur. Bu tarihsel gelişme, Şîiliğin tarih felsefesi açısından Gaybet-i Suğrâ (260/873) döneminin biterek Gaybet-i Kübrâ (329/941) döneminin yeni başladığı bir sürece tekabül etmektedir.

Şîi/İmâmi çevreler, bu süreçte her şeyden önce rahat hareket etme imkanını elde ettiği için inanç ve düşüncelerini serbest bir biçimde ifade etme ve yayma zeminine de sahip olmuştu. Yine bu dönemde Şeyh Sadūk (381/991), Şeyh Müfid (413/1022), Şerif er-Radî (406/1015), Şerif el-Murtazâ (436/1044-45) ve Ebû Ca'fer et-Tûsi (460/1067) gibi Şîi düşüncesinin oluşum ve gelişiminde çok önemli rolleri olan düşünürler yetişmişti. Laoust'un ifadesiyle, bu dönemde İsnâ-Aşerî nazari literatürü, hayret verici bir canlılık göstermişti.<sup>1</sup> Bunun bir yansıması olarak Şîi çevreler, temel kaynak olarak en önemli eserlerini bu dönemde yazmışlar; dolayısıyla itikad alanı başta olmak üzere tefsir, hadis ve fıkıh alanlarını da içine alan kendi literatürlerini önemli ölçüde bu dönemde oluşturarak önemli ve büyük bir literatüre kavuşmuşlardı. Yine bu dönem, Muharrem (Aşûre) matemi, Gadir-i Hum bayramı, Şîi ezanı ve kutsal mekanları ziyaret ritüelleri gibi Şîi kültür ve geleneğinde oldukça önemli yere sahip olan geleneksel bazı ritüellerin de ilk görüldüğü bir dönemdir. Tüm bunlardan dolayı Būveyhiler dönemi, Caferî Şîiliğin artık teşekkül ve kurumsallaşmasının önemli ölçüde tamamlandığı bir dönem olmuştur.

<sup>1</sup> Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Sabri Hizmetli, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), 197.

Büveyhîler döneminin diğer bir karakteristik özelliği, itikâdî olarak Şiîliği benimseyen bir hanedanın egemenliğinde farklı mezhep mensuplarının bir arada yaşamalarına imkan sağlayan siyasal ve toplumsal bir sistemin ortaya konularak böyle kendine özgü bir siyasal ve dinî kültürün oluşturulmasıdır. Bu dönemde uygulanmaya çalışılan mezhepler üstü politikalarla, özellikle belli merkezlerde farklı mezhebî grupların, bir arada yaşamanın ilk örneklerini verdiğini görmekteyiz. Örnek olarak böyle bir yapıya sahip olan Bağdat, bu yüzden olsa gerek, ilk örneklerin de ortaya çıkardığı yeni sorunlarla birlikte, sadece bu dönem değil, tarih boyunca çeşitli mezheplerin birbirlerine karşı rekabet ve mücadelelerine sahne olmuş olan bir şehirdir. Bu süreçte genellikle siyasal iktidarın desteğini arkalarına almayı başaramayan mezheplerin diğerlerine baskın çıktığı görülmüştür. Örnek olarak, Abbasîler'den Me'mun (218/833), Mu'tasım (227/842) ve Vâsık (232/847)'in iktidarları döneminde Mu'tezile'nin devlet desteğini bariz biçimde arkasına aldığından dolayı, diğer mezheplere karşı üstün bir pozisyonda olduğu görülmektedir. Ancak daha sonra Mütevekkil'le başlayan yeni süreçte bu desteği kaybeden Mu'tezile, giderek gücünü de kaybetmiş ve bundan sonra Hanbelîler'in başını çektiği Hadis taraftarları, bu konuma ulaşarak Mu'tezile'nin yerini almışlardır. Şiî grupların ise, bu dönemde Bağdat'ta azınlıkta olduğu ve zayıf durumda buldukları bilinmektedir. Öyle ki Şiî gruplar, Bağdat'ın batısındaki Kerh bölgesi gibi belli mahallelere sıkışmış vaziyette olup zaman zaman birtakım şiddet ve baskılara maruz kalıyorlardı.<sup>2</sup> 334/945 tarihinde Büveyhîler'in Bağdat ve çevresine hakim olarak İslam dünyasının yükselen yeni gücü haline gelmesiyle birlikte bu durum değişmiş, artık Şiî çevreler güçlenmeye başlamıştır.

Abbasîler'in merkezî otoritesinin iyice zayıflayarak iç ve dış isyan ve karışıklıklarla başa çıkamadığı bir dönemde bizzat Abbasî halifesi el-Müstekfi Billâh'ın daveti üzerine Bağdat'a gelerek Abbasîlerle uzlaşıp hem buraya hem de çevresine hakim olan Büveyhîler'le birlikte önceden zayıf konumda bulunan Şiî gruplar için yeni bir dönem başlamış ve Bağdat'ın siyasal yapısı başta olmak üzere sosyo-kültürel

<sup>2</sup> Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şiîlik*, (Sivas: Vizyon Matbaacılık, 2003), 93-94.

yapısı, artık Şii çevreler lehine değişmeye başlamıştır. Böylece birbirinden farklı iki siyasal güç, siyasal bir uzlaşmaya varmıştı. Ancak, öyle görünmektedir ki, hiç de gönüllü ve isteyerek olmadığı anlaşılan bu siyasal uzlaşma<sup>3</sup> döneminde bu şekilde yüzyılı aşkın bir süreçte hakimiyet tesis etmiş olan Büveyhiler, diğer mezhebî gruplara karşı Şii çevreler adına avantajlı bir ortam hazırlayarak hem onların inanç ve ritüellerini güven içinde uygulamalarına imkan sağlamış, hem de diğer gruplara karşı konjonktürel bir üstünlük kurma şansını elde etmelerine fırsat sunmuştur.<sup>4</sup> Bu süreçte bir taraftan, Büveyhî hakimiyetinin Ortadoğu coğrafyasında önemli bir güç haline gelmesi, diğer taraftan bir başka Şii hanedan olan Fâtımiler'in güçlü bir aktör olarak ortaya çıkmasından dolayı, hicrî dördüncü/miladî onuncu asır, tarihçiler tarafından önemli ölçüde “Şii Yüzyılı” olarak anılmıştır.<sup>5</sup>

#### A. Büveyhiler ve Şîlik

Büveyhiler, İran ve Irak'ta 320/932-455/1062 yılları arasında hüküm sürmüş olan Deylem<sup>6</sup> asıllı bir hanedandır. Hanedan, ismini Büveyh (Büye) b. Fennâ (Penâh) Hüsrev'den almakta olup Büveyh'e yaşadığı dönemde daha çok Ebû Şucâ' denilmiştir. Ebû Şucâ'nın ba-

<sup>3</sup> Ahmet Güner, “Büveyhiler Dönemi ve Çok Seslilik”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, (1999): 49-50.

<sup>4</sup> Erdoğan Merçil, “Büveyhiler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 6 (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 498.

<sup>5</sup> Marshall Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. Alp Aker, Birol Çetinkaya, (İstanbul: İz Yayınları, 1995), II, 38-41; Ahmet Güner, *Büveyhiler'in Şii-Sünnî Siyaseti*, (İzmir: Tibyan Yayınları, 1999), 3.

<sup>6</sup> *Deylem*, İran'ın kuzeyinde Hazar Denizi'nin güneybatısına denk düşen ve Kazvin'le Hazar Denizi arasında kalan dağlık bölgenin adıdır. Bkz., Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1397/1977), 2: 544.



likçilik ya da odun taşıyıcılığı ile geçindiği ve Deylem bölgesinin fakirlerinden biri olarak tanındığı kaynaklarda anlatılmaktadır.<sup>7</sup> Hanedanın esas kurucuları ise, Ebû Şucâ'nın çocukları olan Ali, Hasan ve Ahmed'dir.<sup>8</sup>

Büveyhiler'in soyu ve nesebi konusunda kaynaklarda farklı görüşler bulunmaktadır. Örnek olarak tarihçi İbnu'l-Esir, onların soyunu, Sâsânî hükümdarı Hüzmü'ün oğlu Yezdücerd'e dayandırırken<sup>9</sup>; bazıları, Sâsânî hükümdarı Behrâm-ı Gür'a dayandırır.<sup>10</sup> Öyle anlaşılmaktadır ki, geçmişlerinde fakirlik olan ve yoksul bir aileden gelen Büveyhiler, güçlenerek büyük bir iktidar haline geldikten sonra kendi soylarını Sasâniler'e bağlama ihtiyacını hissetmişlerdir. Böylece onlar, köklü bir sülaleden geldiklerini ortaya koymak suretiyle hem bölgenin diğer güçlü ailelerine karşı kendilerini savunmuşlar, hem de Hitti'nin ifade ettiği şekilde, bölge insanı nezdinde itibar sağlamak istemişlerdir.<sup>11</sup>

Büveyhiler'in mensup olduğu Deylem halkının İslam'la tanışması, Büveyhiler'in oluşumuyla hemen hemen aynı dönemlere denk gelmekte olup bu gelişme, önemli ölçüde Şii gruplar eliyle olmuştur. Nitekim önceleri Mecûsî ve putperest bir topluluk olan Deylemliler'in bu süreçte ilk dönemler İslam'a direndikleri anlaşılmaktadır. Ardından, IV/X. yüzyılın başlarında Taberistan Zeydilerinin önemli imamlarından ve adil hükümdarlarından biri olan Hasan b. Ali el-Utrûş (304/917)'un faaliyetleriyle önemli ölçüde müslüman olmuş ve İslamiyet'i Zeydilik kanalıyla benimsemişlerdi.<sup>12</sup> Deylemliler'in Zeydi imamlar eliyle İslam'ı kabul etmiş olmaları, Büveyhiler'in özellikle ilk

<sup>7</sup> İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fî'l-Târîh*, thk., Muhammed Yûsuf ed-Dekâk, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), VII, 87-88; Dwight M. Donaldson, *The Shi'ite Religion*, (London: Luzac Company, 1933), 272-274; Bozkuş, *Büveyhiler ve Şiilik*, 13.

<sup>8</sup> İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fî'l-Târîh*, 7: 87-90.

<sup>9</sup> İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fî'l-Târîh*, 7: 87.

<sup>10</sup> Bkz., Bozkuş, *Büveyhiler ve Şiilik*, 13; Merçil, "Büveyhiler", 496.

<sup>11</sup> Philip K. Hitti, *Siyâsi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), 2: 740.

<sup>12</sup> Bozkuş, *Büveyhiler ve Şiilik*, 35-37.

dönemler Zeydiliğe bağlı oldukları yolunda genel bir düşünce ve kanaati ortaya çıkarmış olsa da; öyle görünmektedir ki Büveyhiler, sonradan Bağdat'a hakim olmalarıyla birlikte mezhebî anlamda bir dönüştürme geçirmiş ve daha çok Irak'taki Şii çevreler arasında hakim durumda olan İmâmiyye Şîası'na bağlanmışlardır. Bununla beraber siyasi şartların etkisiyle olsa gerek Büveyhiler, mezhebî anlamda renklerini pek belli etmemişler; bu yüzden dönemden döneme farklı tavırlar sergilemiş ve pragmatik mahiyette siyasi ve dinî politikalar geliştirmişlerdir.

Ebû Şucâ'nın üç oğlunun askeri kabiliyetleri ve birbirleri ile olan sıkı ilişkileri sayesinde önemli işler başaran Büveyhiler için, özellikle Ahmed b. Büveyh'in Abbâsî halifesi el-Müstekfî Billâh tarafından 334/945 yılının Cemâziyelevvel ayında Bağdat'a davet edilmesi ve hemen arkasından halifenin onu Emîrül-Umerâ olarak tayin etmesi, önemli bir dönüm noktasıdır. Zira Büveyhiler'in Bağdat'a girmeleri ile birlikte artık hem onlar hem de Abbasiler için yeni bir sayfa açılmış ve İslam tarihinde eşine az rastlanan bir durum ortaya çıkmıştır. Bu şartlarda Büveyhiler'e çeşitli iltifatlarda bulunmak isteyen halife el-Müstekfî, Ahmed'e "Muizzüddeve", ağabeyi Ali'ye "İmâdüddeve", diğer ağabeyi Hasan'a da "Ruknüddeve" lâkaplarını vermiş; bununla da yetinmemiş, bu lâkapların dinar ve dirhemler üzerine basılmasını emretmiştir.<sup>13</sup> Ancak, bunlara rağmen halife el-Müstekfî, Muizzüddeve tarafından dinî ve siyasal bir takım gerekçelerle, gözlerine mil çekilerek hilâfetten azledilmiş, ölümüne kadar hapis cezası verilerek onun yerine Mûti' Lillâh hilafet koltuğuna oturtulmuştur (22 Cemâziyelâhir 334/29 Ocak 946).<sup>14</sup>

Büveyhiler'in en parlak döneminde devletin sınırları doğuda Rey, İsfahan ve Şiraz'dan batıda aşağı Fırat çölüne uzanmıştı. Ayrıca, Arap yarımadasının güneydoğusunda bulunan Uman coğrafyası da Büveyhiler'in hakimiyeti altına girmişti. Yine kuzeyde, özellikle Irak ti-

<sup>13</sup> İbnu'l-Esir, *el-Kâmül fi'l-Târîh*, VII, 205-206; ayrıca bkz., Bozkuş, *Büveyhiler ve Şîlik*, 49-52, 75-77; Muharrem Akoğlu, "Büveyhiler'in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine", *Bilimname*, 17/2, (2009): 127.

<sup>14</sup> İbnu'l-Esir, *el-Kâmül fi'l-Târîh*, 7: 206-207.

careti için çok önemli bir bölge olan Basra körfezi, Büveyhiler'in kontrolü altındaydı. Bu dönemde Büveyhiler, kuzeyde Bizans İmparatorluğu, batıda Fâtımiler ve doğuda Saman oğulları ile Gazneliler'le komşu olmuşlardı.<sup>15</sup> Bu yeni uzlaşma döneminde Büveyhiler açısından durum, ana hatlarıyla böyle avantajlı bir tablo ortaya koymakla birlikte, uzlaşmanın bir diğer parçası olan Abbasiler için gelişmeler, süreç içerisinde aynı anlama gelmiyordu. Tam tersine bu yeni dönemde halifelik, esas etkinliğini büyük ölçüde yitirerek siyasal güç ve işlevlerini kaybetmiş, sadece dinî alanda kendini sınırlandırarak sembolik bir makam haline gelmişti. Öyle ki bazen Abbasî halifeleri, Büveyhilerin elinde adeta oyuncak haline dönüşmüşlerdi. Yine bundan dolayı olsa gerek, Büveyhiler'in kimi dönemler yürütmüş olduğu siyasetin de etkisiyle, bu dönemde Bağdat'ta zaman zaman dinî ve siyasal krizler yaşanmış ve bu durum, Sünnî çevrelerle Şii'ler arasında ciddi tartışmalar, hatta kavga ve sıcak çatışmalara yol açmıştır. Bu çatışmalarda çok sayıda insan hayatını kaybetmiş, işyerleri yağmalanmış, evler ve mahalleler ateşe verilmiştir.<sup>16</sup> Gerçi bu süreçte başta vaizler ve kıssacılar olmak üzere, tarafları tahrik eden güçler, Şii ya da Sünnî olsun cezalandırılmışlardır.<sup>17</sup> Fakat bu tür tedbirler yeterli olmadığı için bu gelişmelerin doğal bir sonucu olarak Büveyhî hanedanı, Sünnî kitlelere karşı süreç içerisinde meşruiyet sıkıntısı yaşamış, artık otorite tesis etmekte zorlanmış ve bu noktada zaman zaman farklı mezhebî eğilimlerden gelen bürokratlarla siyasal krizleri aşmaya çalışmıştır. Büveyhiler'in siyaseten yükselişleri, çok da uzun süreli olmamış, coğrafi anlamda çok geniş bir alanda hüküm sürmelerine rağmen, belli dönemler hariç, mahallî bir hanedan olmaktan pek de öteye geçememişlerdir. Ekonomik anlamda da, esas bölgeleri olan Basra körfezi, Irak ve Batı İran'da ticari hayatı canlandırıp ciddi bir sıçrama yapamayınca, iktisadî açıdan zayıflayarak ücretli askerlerin maaşlarını ödeyemez hale gelmişlerdir. Tüm bu saiklerden hareketle değişik bölgelerde ortaya çıkan isyanları ve hanedan mensupları arasındaki iktidar kavgalarını önleyememişlerdi.<sup>18</sup> Zaman kazanmayı

<sup>15</sup> Merçil, "Büveyhiler", 498.

<sup>16</sup> Bkz., İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 7: 206-208; VIII, 49-50, 143-146.

<sup>17</sup> Güner, "Büveyhiler Dönemi ve Çok Seslilik", 59.

<sup>18</sup> Bkz., Merçil, "Büveyhiler", 498.

hedefleyen pragmatik politikalarına rağmen, önce Gazneliler'den 420/1029 yılında büyük bir darbe yiyen Büveyhiler, ardından Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in Bağdat'ı onların ellerinden almasıyla Sünnî dünya üzerindeki hakimiyetleri sona ermiştir (447/1055).<sup>19</sup>

Büveyhiler'in gelişimi siyasi açıdan ana hatlarıyla bu şekilde olmakla birlikte dinî/mezhebi açıdan daha değişik nitelikler taşımakta olup daha farklı boyutlara sahiptir. Bu anlamda Büveyhiler dönemi, İmamiyye Şîası'nın onikinci imam Muhammed Mehdi'nin kayboluşuyla beraber başlayan Gaybet-i Suğrâ (260/873) ve arkasından yaşanan Gaybet-i Kübrâ dönemiyle (329/941) birlikte ortaya çıkan düşünsel kırılmaya yön vermesi açısından dikkat çekmektedir. Bu süreçte kayıp bir imamın Şîi toplum ile olan ilişkileri ve bundan dolayı ortaya çıkan problemlerin çözümünü, sadece imamlardan gelen ahbârla (rivayetler) halletmeye çalışan Şîi/İmâmî alimler, imamın dönmeşi ve gaybetin uzaması ile zor duruma düşmüşlerdir. Bu sebeptir ki Büveyhiler dönemi, Şîiliğin tarihsel gelişimi açısından oldukça önemli ve dikkat çekici bir dönemdir. Zira bu dönem, Şîi çevreler tarihlerinde ilk defa akidelerini geliştirme ve serbestçe yayma imkanı bulmuşlardır. Şîiler açısından olumlu bir atmosfere dönüşen bu ortam, bir yandan Şeyh Sadûk, Şeyh Müfid, Şerîf el-Murtazâ, Şerîf er-Radî ve Tûsî gibi Şîi düşüncenin gelişiminde çok önemli rolleri olan düşünürlerin yetişmesine imkan sağlarken, öte yandan Şîi inanç ve kültürüne ait geleneksel eserlerin telif edilmesinin de önünü açmış ve kaynak eserlerin çoğu, bu dönemde ortaya çıkmıştır. Örnek olarak Şîi çevrelerce çok muteber sayılan ve kütüb-ü erbaa olarak adlandırılan hadis külliyyatının yanı sıra, Şîi/İmâmî itikad ve muamelâtına dair eserler de bu dönemde yazılmıştır.<sup>20</sup>

Büveyhiler, esasında Şîi olmakla birlikte, Şîilik onlar için siyasi anlamda ikinci planda görünmekteydi. Bu yüzden Şîilik temelinde mezhebî esaslara dayalı bir devlet kurmamışlardı. Bunun çok değişik sebepleri olmakla birlikte öyle anlaşılmaktadır ki, bu noktada onlar için önemli olan, Büveyhî iktidarının sürmesi idi. Bu yüzden zaman zaman birbirinden farklı tavırlar sergileyerek pragmatik politikalar

<sup>19</sup> İbnu'l-Esir, *el-Kâmül fi't-Târih*, 8: 322-323.

<sup>20</sup> E. Rûhi Fırlalı, *İmamiyye Şîası*, (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1984), 180-181.

geliştirmiş, kendileri açısından pragmatik uygulamalar ortaya koymuşlardı. Öyle ki Şii olmalarına, uzun yıllar Bağdat'a hükmetmelerine ve halifelik kurumunu ele geçirme imkanına sahip olmalarına rağmen, bu kuruma dokunmamışlar ve Sünnî/Abbasi halifesini işbaşında tutmakta tereddüt göstermemişlerdir.<sup>21</sup> Çok muhtemel olarak Büveyhîler'in hakim olduğu topraklarda yaşayan insan unsurunun önemli ölçüde Sünnî oluşundan böyle bir tercihte bulunmuşlardı. Zira Abbasi halifelerinin siyasal güçleri sona ermekle birlikte toplumsal ve manevi güçleri devam etmekte ve bu yeni statüko, onlara geniş halk kitleleri nezdinde meşruiyet kazandırmaktaydı. Güner'in ifadesiyle bu dönem, 'farklı siyasal ve dinî güçlerin ilginç bir şekilde bir araya geldiği ve bu birlikteliğin çok seslilik ve farklılıkların ifadesi açısından dikkate değer sonuçlar ortaya koyduğu bir dönemdir'.<sup>22</sup> Bu noktada Akoğlu'nun tespit ve değerlendirmeleri dikkat çekici bir özelliğe sahiptir;

"Büveyhîler'in ortaya koydukları siyasal tercih ve uygulamalar, - Zeydiye'ye nispetlerini tartışma konusu haline getirmekle birlikte- Şii-İmamî düşünceye mensup görülmelerini de şüpheli kılmaktadır. Nitekim bu konuda Büveyhî sultanları içerisinde hâkimiyet alanını kuzeyde Cürcan, güneyde Umman, batıda Cezire, doğuda da Kirman bölgelerini kapsayacak şekilde genişleten ve Büveyhî siyasal yapısını etkileyecek kadar kudret sahibi olan Aduddevle'nin uygulamalarına bakmakta yarar vardır.

Aduddevle, yönetimde bulunduğu süreç içerisinde fetih hareketlerine büyük önem verdi. Onun hâkimiyet alanı içerisinde, genişleyen coğrafyada Sünnî toplumlar ağırlık noktasını oluşturdu. Bununla birlikte Müslüman toplumu içerisinde kendisine alan bulan her tür mezhebî eğilimin yanında fikrî ve düşünsel klikler de temsil hakkı elde ettiler. Şüphesiz böylesine büyük bir coğrafyada, oldukça geniş düşünce ve inanç yelpazesinin var olduğu bir toplumun huzur içerisinde idaresi tek bir mezhep veya düşünce kalıbının resmî politika çerçevesinden dayatılmasıyla mümkün değildi. Böylesi bir yapıda tebaanın huzuru ancak, toplumsal insicamın gerçekleştirilebilmesi ve uzlaşî kültürünün yaygınlaştırılabilmesiyle sağlanabilirdi. Nitekim Aduddevle bunun için toplum içerisinde yer alan bütün mezhep müntesiplerine olabildiğince rahat

<sup>21</sup> Bu politikanın Büveyhîler açısından siyasal, toplumsal ve konjonktürel sebepleri için bkz., Bozkuş, *Büveyhîler ve Şiilik*, 107-117.

<sup>22</sup> Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", 47.

hareket edebilecekleri bir alan tanıdı. Bunu da her tür fikir ve düşünceyi kendisini en rahat şekilde ifade edebileceği ilim meclisleri sayesinde gerçekleştirdi. Bunu yaparken ilme hamilik yapan bir hükümdar profili çizdi. Hatta kendisi ilk sultanlık yeri olan Şiraz'dan Bağdat'a geldikten sonra fıkıhçılara, müfessirlere, kelamcılara, hadisçilere, nesep alimlerine, şairlere, nahivcilere, aruzculara, tabiplere, müneccimlere, matematikçilere, geometri alimlerine mezhebî duruşlarına bakmaksızın maaş bağladı... Çeşitli yerlere dağılmış olan ilim mensupları bir araya gelerek, ilmî ve fikrî düşüncenin inkişafına katkı sağlamaya başladılar. Nitekim onun çevresinde toplanan ilim adamlarının kimlikleri onun mezhebî eğilimi/duruşu ve siyasal uygulamaları hakkında önemli bir bakış açısı sunmaktadır. Bu isimlerin bir kısmı ve mezhebî eğilimleri şunlardır: Maliki fıkıhında döneminin reisi ve Bâkılânî'nin de fıkıhta hocası olan Ebherî (375/985), Maliki mezhebinden Bâkılânî, Mâlikî fakihî İbn Umm Şeybân Muhammed b. Salih el-Hâşimî (369/979), Bağdat'ta Hanefî fıkıhının en önemli simalarından Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cassâs (340/951), Şafîî fıkıhının önemli isimlerinden Ebûl-Kasım Abdülaziz b. Abdillâh ed-Dârekî (375/986), Hanbelî mezhebinin önemli isimlerinden Abdulvahid b. el-Hâris b. Esed Ebû'l-Fazl et-Temimî (410/1020), Mu'tezile'nin önemli isimlerinden Ebû Abdillâh el-Basrî el-Cu'al (367/977), Kadı Abdulcabbar (415/1025), Bağdat Mu'tezile reisi Ahdab ve Basra Mu'tezilesi reisi Ebû İshak en-Nusaybinî, İmamiyye Şiasından önemli bir hadis âlimi Şeyh Saduk diye meşhur olan Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin b. Musa b. Bâbeveyh el-Kummî, İbnu'l-Muallim veya Şeyh Müfid diye meşhur olan Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'man (413/1022), Cerîriyye (Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin fıkıh mezhebî) mezhebine mensup ve döneminin en önemli temsilcisi Ebû'l-Ferec el-Mu'âfâ b. Zekerîyya en-Nahravânî (390/1000) ve daha pek çok isim.

Büveyhîler'in mezhebî eğilimleri/politikaları bağlamında fikir verebilecek Adududdevle'ye ait başka uygulamalar da vardır. Şüphesiz bunlardan biri, sultanın vefatından sonra tekrar uygulamaya konulduğu ifade edilse de, Muizzüddeve'nin başlattığı ve Büveyhîler'in mezhebî eğilimleri/duruşları/ politikaları bağlamında Şii-İmamî düşünceye nispet edilmelerine zemin oluşturan Sebbü's-Sahabe, Âşûre Mâtemi ve Gadîr-i Hûm Bayramı gibi uygulamaları Bağdat yönetimini ele aldıktan sonraki bir süreçte yasaklamış olmasıdır. Nitekim onun döneminde bu uygulamaların inkıtaya uğramış olması, Büveyhîler'in mezhebî eğilimleri/politikaları/duruşları açısından önemli bir durumu açığa çıkarmaktadır. Çünkü bahsi geçen uygulamalar ve yasaklamalar, Büveyhîler'in Şii-İmamî temelli mezhebî bir duruşu öncelemekten ziyade politik öncelikli yaklaşımların sahibi oldukları düşüncesini ortaya çıkarmaktadır.

Büveyhîler'in mezhebî eğilimleri/politikaları hususunda dikkat çeken farklı uygulamalar arasında onların, dinî veya mezhebî eğilimlerine bakmaksızın farklı düşünce mensuplarını önemli devlet kademelerine getirmeleri de zikredilebilir. Nitekim bu bağlamda Mu'tezilî Ebû Sa'd Bîşr b. el-Hüseyin'in Kadı'l-Kudat, Hanefî fakihî Ebû Bekir b. Şâhaveyh'in (361/971-972) kadı olarak atanması dikkat çekicidir. Yine aynı şekilde siyasi açıdan tamamen Adududdevle'ye bağlı olan kardeşi Müeyyidüddeve'nin yönetimindeki Cibâl bölgesinde Rey Kadılığına Mu'tezile'nin önemli simalarından Abdulcabbar'ın atanması da kayda değer hadiseler arasındadır. Ayrıca Adududdevle'nin, oğluna Ehl-i Sünnet kelamını öğretmek üzere Bakıllânî'yi görevlendirdiği hususu da gözlerden kaçmamaktadır. Hatta ilmî yeterliliğini takdir ettiği, bu nedenle de hep saygı ve hürmet gösterdiği Bakıllânî'yi 371/981 yılında Bizans'ın başkentine bizzat kendi elçisi sıfatıyla göndermesi, Büveyhîler'in mezhebî politikaları hususunda oldukça önemlidir... Bütün bunlar, bir Büveyhî sultanı olarak Adududdevle'nin, belli bir dinî-mezhebî düşünceyi önelemekten ziyade, sosyal ve siyasal şartların gerektirdiği şekilde toplumsal barışı esas alan, siyasal öncelikler çerçevesinden politik uygulamalar geliştiren bir sultan olduğunu göstermektedir. Aksi takdirde onun ortaya koyduğu, farklı din ve mezhep müntesipleri karşısında yansız ve tarafsız uygulamalarının izahı mümkün olamayacaktır".<sup>23</sup>

Büveyhîler, imkan ve güçleri varken hilafeti devralmamaları bir yana, Şîî kimliklerine zıt biçimde, o dönemde bir diğer Şîî güç olan İsmailî/Fatımî halifeliğine de yakın durmamışlar, hatta Fatımî politikalarına açıkça karşı çıkmışlardır. Öyle anlaşılmaktadır ki, hem siyasi hem mezhebî sebeplerden dolayı, Fatımîler'le aralarında ciddi bir gerginlik ve çekişme yaşanmaktaydı. Öyle ki hem aynı dönem ve şartların birbirine rakip güçleri idiler, hem de mezhebî anlamda biri İsmailî, diğeri de İmâmî Şîîsi idi, bu yüzden takip ettikleri genel siyaset gereği İsmailî Fâtımîler'e tabi olmayı istemiyorlardı. Bu bağlamda Bağdat'taki Sünnî Abbasî halifesi Kadîr Billâh'ın Fatımîler'in soyunun Hz. Fatma'ya dayanmadığına dair hazırladığı beyannameye, muhtemel olarak Zeydîler'le beraber destek verdikleri gibi (402/1011-12), ayrıca Musul'da Fatımîler adına hutbe okuyan Ukaylî emirine asker gönderilmesini isteyen halifeye destek vererek burada

<sup>23</sup> Akoğlu, "Büveyhîler'in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine", 134-136.

tekrar Sünnî halife Kadir Billâh adına hutbe okunmasını sağlamışlardır (417/1026).<sup>24</sup>

Büveyhiler'in iktidarda kaldıkları süre boyunca, yukarıda ifade edildiği gibi, mezhebî anlamda renklerini pek belli etmedikleri anlaşılmaktadır. Bu yüzden İmâmiyye Şiası da dahil olmak üzere hiçbir mezhebi öne çıkarmamışlar, hiçbir mezhebi resmi anlamda bütünüyle desteklememişlerdir. Onların daha çok kamu düzeni ve toplumsal huzuru korumak amacıyla olsa gerek, İslam'ın tanıdığı meşruiyet ölçü ve sınırlarını zorlamamak amacıyla, toplumda yaygın olan farklı dinî grup ve anlayışlara yönelik geniş bir hürriyet alanına imkan sağlayan bir ortam hazırladıkları anlaşılmaktadır.<sup>25</sup> Büveyhiler'in böylesine pragmatik siyasetleri sayesinde oluşan yeni konjonktürde İmâmî/Şîî çevreler de, diğer dinî gruplar gibi, mezheplerini geliştirip güçlendirmek için yeni imkan ve fırsatlar bulmuşlardır. Hatta bazı Büveyhî emir ve vezirleri, zaman zaman Aşure Mâtemi ve Gadîr-i Hum bayramı gibi Şîliğe ait tören ve ritüellerin icra edilmesini desteklemişler; böylece bu tür törenler, artık geleneksel hale gelmiştir. Ayrıca, Şîî kelimcilerin daha rahat hareket ederek dinî inanç ve düşünceleriyle ilgili eser telif etmelerine yardımcı olmuşlardır.<sup>26</sup> Zira Büveyhî yöneticileri, Sünnî olsun Şîî olsun, her iki zümreye de eşit mesafede davranmaya çalışmış, tarafsız bir politika izlemeye çalışarak, bir tarafı serbest bırakırken diğer tarafı yasaklama yoluna gitmemişlerdir. Bu serbestlik ortamı, İmâmiyye Şiası'nın Irak'ta bu dönemde hızla yayılarak güçlenmesine yol açmıştır. Ayrıca Bağdat

<sup>24</sup> Bkz., İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 8: 73, 156-157; Syed Waheed Akhtar, *The Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, (New Delhi: Ashish Publishing House, 1988), 178; Mehmet Azimli, "Sünnî Hilafete Tahakküm Kurmuş Bir Şîî Hanedan: Büveyhiler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2, (2005): 31; ayrıca İbnu'l-Esîr, Abbasî halifesinin hazırladığı beyannameye destek verenler arasında Ebû Hâmid el-İsferâyîni ve İbnu'l-Ekfânî gibi Sünnî alimlerin yanında Şerif el-Murtazâ, Şerif er-Radî, İbnu't-Tahâvî, Ebû Abdillâh b. Nu'man, Saymerî ve İbnu'l-Ezrak el-Müsevî gibi önemli Şîî alim ve devlet adamlarının da bulunduğunu söylemektedir. Bkz., İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 8: 73.

<sup>25</sup> Bozkuş, *Büveyhiler ve Şîilik*, 102; Güner, "Büveyhiler Dönemi ve Çok Seslilik", 53-54.

<sup>26</sup> Büveyhiler'in dönemden döneme farklı içerikler kazanarak değişen Şîiliği güçlendirme ve yayma politikaları için bkz., Bozkuş, *Büveyhiler ve Şîilik*, 103-152.



gibi Sünnî, Mu'tezilî ve Şîî olan farklı mezhep mensuplarının buluştuğu çoğulcu bir kültür ortamında farklı mezheplere mensup alimlerden ders alarak yetişen ve böylece problemlere farklı yönlerden bakan düşünürlerin ortaya çıkmasıyla Şîî/İmâmî düşüncesi farklı bir mecraya doğru kaymıştır. Bu dönemde, özellikle Mu'tezile'den etkilendiği anlaşılan Şîî düşünürler, ortaya çıkan problemlerin çözümünü noktasında akla daha fazla önem vermek suretiyle kendi içlerinde yeni bir çığır açmışlar, dolayısıyla sadece ahhbâra dayalı donuk ve durağan bir fikrî düzeyden, yine ahhbâra dayanmakla birlikte, biraz da akılcı sayılabilecek bir düşünce zeminine doğru yönelmişlerdir.

Büveyhîler, bu icraatlarıyla beraber genel anlamda İslam kültür ve medeniyetinin gelişimine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Her şeyden önce ademi merkezîyetçi siyasal bir yapıya sahip olduklarından dolayı Bağdat'ın dışında çok sayıda idari ve kültürel merkezin ortaya çıkmasını ve bunlarla birlikte şehir hayatının gelişmesini sağlamışlardır. Bu süreçte Bağdat'ın yanında Rey, Isfahan, Hemedan ve Şiraz gibi şehirler ortaya çıkmış ve gelişmişlerdir. Yine Büveyhî devlet adamlarının ilme ve ilim adamlarına verdikleri değer ve destekten dolayı Rey, Şiraz ve Musul gibi önemli merkezler, ilim ve kültür alanında Bağdat'la yarışır hale gelmiştir.<sup>27</sup>

### **B. Büveyhîler Dönemi Şîî Düşünürleri**

Şîî düşünce geleneğinde Gaybet-i Suğrâ olarak ifade edilen Onikinci imam Muhammed Mehdi'nin kayboluşundan sonraki dört sefir döneminin sonlarında ortaya çıkan Büveyhî iktidarı, siyasal bir güç olarak Gaybet-i Kübrâ olarak ifade edilen sonraki süreçte İmâmîyye Şîî'sinin fikrî ve kültürel gelişimi noktasında önemli ve can alıcı katkılar sağlamıştır. Bu açıdan bu dönem, Şîî/İmâmî düşüncesinin gelişimi noktasında adeta bir sıçrama dönemi olmuştur.

Gaybet dönemleri, Şîî düşüncesinin şekillenmesi ve gelişiminde son derece önemli dönemlerdir. Zira Şîî dünyada ilim ve düşünce alanında otorite olarak kabul edilen pek çok düşünür bu dönemlerde yaşadığı gibi, Şîî/İmâmî literatürün en kıymetli eserlerinin çoğu, yine bu dönemlerde telif edilmiştir. Ayrıca, hem Şîî düşüncesinin gelişimi

<sup>27</sup> Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", 61.

noktasında önemli bir kırılmaya işaret etmesi, hem de Büveyhîler döneminde yetişen düşünürlerin genel profil ve eğilimini anlamak açısından, İmâmiyye Şîasi içerisinde bu dönemde Ahbârîlik ve Usûlîlik olarak adlandırılan iki farklı ekol, ortaya çıkmıştır. Bu dönemi görmüş olan düşünürlerin bu iki ekolden biri ile bir şekilde ilişkileri olmuştur.

Ahbârîlik, Oniki imam Şîasi'nda dinî bilgi ve düşüncenin kaynağı olarak sadece imamların ahbârına (rivayetler) dayanıp akla ve ictihadla karşı olan düşünce geleneğine verilen isimdir. Bu yüzden imamların otoritesine mutlak bağlılıktan hareketle, onlardan nakledilen yazılı ve sözlü rivayetler, akaid ve fıkıh gibi alanlarda tek ve bağlayıcı kaynak olarak kabul edilmiştir.<sup>28</sup> Bu geleneğe yönelik ciddi eleştiriler getirerek farklılaşan Usûlîlik, dinî hükümlerin kaynağı olarak imamlardan gelen haberlere dayanmanın yeterli olmadığını düşünerek özellikle kelim ve fıkıh alanlarında akli esas alıp aklın verilerinden geniş ölçüde faydalanan yeni anlayış ve eğilimin adıdır.<sup>29</sup>

Bu akımlardan karakteristik olarak Şîi geleneğini daha çok temsil eden Ahbârîlik, önemli ölçüde muhafazakâr bir niteliğe sahiptir. Ahbârî anlayışa göre gaybet döneminin kısa süreceği beklenildiğinden bu süreçte Şîi toplumunun bütün problem ve ihtiyaçları, imamlardan gelen ahbâra dayanılarak çözülecektir. Dolayısıyla rey, akıl yürütme ve ictihad, bu gelenekte asla kabul edilemeyecek şeylerdir. Ancak, Şîi toplumu açısından sonraki gelişme süreci, beklenildiği gibi olmayıp ğâib (beklenen) imam (mehdî muntazar)ın bir türlü ortaya

<sup>28</sup> Bkz., Robert Gleave, *Scripturalist Islam The History and Doctrines of the Akhbârî Shî'i School*, (Leiden: Brill, 2007), 1-30; Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîasi'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 64-66; Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 23-24; M. Cevâd Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, çev. M. Mahfuz Söylemez, Mehmet Ümit, Cemil Hakyemez, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 38-40; Metin Yurdağür, "Ahbârîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1 (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 490-491.

<sup>29</sup> Bkz., Ahmed Küşti Abdu'r-Rahim, *es-Surâ' beyne'l-Ahbârîyyîn ve'l-Usûliyyîn Dâhili'l-Mezhebi's-Şîi el-İsnâ Aşeri*, (London: Tekvîn li'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs, 1436/2010), 18-19; Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, 554-557; Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, 549; Öz, "Usûliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 42 (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 214-215.

çıkmasıyla gaybetin uzaması, ahbârla yetinen muhafazakâr anlayışın, Şii toplumunun ihtiyaç ve problemlerine cevap veremeyeceği gerçeğini ortaya çıkarmıştır. Böylece zaman içerisinde ortaya çıkan problemlerin sadece imamlardan gelen haberlerle çözülemeyeceği daha iyi anlaşılmıştır. İşte bu durum, hicrî dördüncü yüzyılın sonları ile beşinci yüzyılın başlarına doğru Usûlî düşüncenin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış ve Usûlîlik, sonraki süreçte Şii toplumlarda yaygınlaşmıştır.<sup>30</sup> Usûlîlik yaygınlaştıkça Ahbârî anlayış, zayıflamış ve güç kaybetmiştir.

Büveyhîler döneminde yaşayan ve Şii düşüncesinin oluşum ve gelişiminde önemli rolleri olan bilgin ve düşünürler, İbn Cüneyd el-İşkâfî, Şeyh Sadûk, Şeyh Müfid, Şerîf er-Radî, Şerîf el-Murtazâ, Necâşî ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'dir. Bunların içinde Kummî lakabıyla tanınan Şeyh Sadûk hariç hepsinin Usûlî çizgiyi takip ettikleri görülmektedir.

### 1. İbn Cüneyd el-İşkâfî (381/991)

İmâmîyye Şîası içerisinde Usûlî ekolün öncülerinden olan İbn Cüneyd, hem kelim hem de fıkıhla ilgilenmiş olan bir düşünürdür. Doğum tarihi kesin olarak bilinmeyen İbn Cüneyd'in esas ismi, Ebû Ali Muhammed b. Ahmed b. el-Cüneyd'dir. İlk Büveyhî devlet başkanı olan Muizzüddeve döneminde yaşamış olup hayatı boyunca Nişabur'a seyahatinin dışında Irak dışına pek çıkmadığı ifade edilmektedir. Bu yüzden Irak'ın fikir ve kültür hayatının onun üzerinde ciddi biçimde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Çağdaşı olan Şeyh Sadûk gibi 381/991 yılında Rey şehrinde vefat etmiştir.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Uyar'ın ifadesiyle, Ahbârîliğin onikinci imamın gaybetinden hemen sonraki ve Safevîler dönemindeki kısa süren hakimiyeti hariç olmak üzere İmâmî Şiiğin geri kalan dönemleri, Usûlî düşünce tarafından temsil edilmiştir. Bkz., Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 9.

<sup>31</sup> Muhsîn el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, thk., Hasan el-Emîn, (Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1406/1986), IX, 101; Halil İbrahim Bulut, *Şeyh Müfid ve Şîa'da Usûlî Farklaşma Süreci*, (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2005), 92; Uyar, "İbnü'l-Cüneyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 21 (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 6.

İbn Cüneyd'in mensup olduğu İskâfî ailesi, Bağdat'ın önde gelen ailelerinden olup bu ailenin Büveyhî iktidarı ile iyi ilişkiler içinde olduğu bilinmektedir. Bu yüzden iyi bir eğitim almış olup hadis ilmini Humeyd b. Ziyad, Abdülvahid b. Abdullah el-Mevsûlî ve Ahmed b. Muhammed el-Âsımî gibi alimlerden; kelam ilmini ise, çağdaşı İbn Ebî Akîl el-Umanî'den öğrenmiştir. Küleynî (329/940-41) ve Şeyh Sadûk (381/991-92)'un çağdaşı olup dördüncü sefir olan Ali b. Muhammed es-Samarraî (329/941) ile de tanışmaktadır. Ayrıca Şeyh Müfid başta olmak üzere, Şerif el-Murtazâ, Şerif er-Radî ve Necâşî'ye ders verdiği ve hocalık yaptığı bilinmektedir.<sup>32</sup>

Daha çok fıkıh alanında tanınmış olup bu yüzden fakih olarak bilinen İbn Cüneyd, fıkıh usûlü konusunda da eserler yazmış ve bu alanda ilk metot ve prensipleri ortaya koymuştur.<sup>33</sup> Fıkıh usulünün yanında değişik konularda eser telif eden İbn Cüneyd'in eserlerinden hiçbiri günümüzde mevcut değildir.<sup>34</sup> Ayrıca o, hocası İbn Ebî Akîl ile birlikte Şîi/İmâmî gelenekte "*kadîmeyn*" olarak isimlendirilir.<sup>35</sup> Nitekim her iki düşünürü bir araya getiren ortak noktanın, özellikle fikhî hükümlerin elde edilmesinde akli tefekkür, rey ve istidlâl metotlarından yararlanmaları olduğu anlaşılır. Bu yüzden bazı Şîi düşünürler, Şîi düşünce geleneğinde ictihad kapısını açan ilk kişinin İbn Cüneyd olduğunu ileri sürerken, bazıları da bunu İbn Ebî Akîl'in yaptığını söylerler. Ne var ki bu noktada, İbn Ebî Akîl'in usûl alanında hiçbir eser kaleme almadığı, İbn Cüneyd'in ise bu alanda pek çok esere imza attığı düşünüldüğünde ilk görüşün doğruluğu kendiliğinden ortaya çıkar.<sup>36</sup> Ancak o, bu düşünce geleneğinde fıkıh usûlüne dair önemli bir katkı sunmakla birlikte kendisinden sonra gelen, özellikle Şeyh

<sup>32</sup> Bulut, *Şeyh Müfid ve Şîa'da Usûlî Farklılaşma Süreci*, 92; Uyar, "İbnü'l-Cüneyd", 5.

<sup>33</sup> Yahyâ b. Huseyn el-Bahrânî, *Risâle fî Meşâyihî's-Şîa*, thk., Nizâr el-Hasen, (Beyrut: Müessesetu'l-Belâğ, 1430/2009), 25.

<sup>34</sup> İbn Cüneyd'in eserleri için bkz., İbn Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrâhîm Ramadân, (Beyrut: 1994), 242-243; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-Fihrist*, thk. Cevâd el-Kayyûmî, (Kum: Müessesetu Neşri'l-Fekâhe, 1429/2008), 209-210; Bulut, *Şeyh Müfid ve Şîa'da Usûlî Farklılaşma Süreci*, 92-93; Uyar, "İbnü'l-Cüneyd", 5-6.

<sup>35</sup> Bulut, *Şeyh Müfid ve Şîa'da Usûlî Farklılaşma Süreci*, 92-93; Uyar, "İbnü'l-Cüneyd", 6.

<sup>36</sup> Uyar, "İbnü'l-Cüneyd", 6.

Müfid ve takipçilerinde olduğu gibi sistematik bir metot ortaya koymamıştır.<sup>37</sup>

Usûl ve fûrû' konularında Ehl-i Sünnet'in kaynaklarından etkilenerek buna bağlı biçimde kıyas ve reyi öne çıkarması sebebiyle kendi dönemindeki Ahbâriler tarafından ağır bir şekilde tenkit edilen İbn Cüneyd, akla, akli tefekküre ve istidlâl metotlarına önem vermesinden dolayı Usûli anlayışın öncüsü olarak kabul edilmektedir. Nitekim o, bu noktada hem öğrencisi olan hem de Usûli ekolün esas kurucusu sayılan Şeyh Müfid'in örnek aldığı bir düşünürdür. Öyle anlaşılmaktadır ki İbn Cüneyd el-İskâfi, Şii gelenek içerisinde rey ve kıyasın kabulü yönünde ciddi bir çaba sarf etmiştir.<sup>38</sup> Ne var ki, İbn Cüneyd'in kıyas ve reyi kabul eden yenilikçi fıkıh anlayışı, ilk Usûliler tarafından bile eleştirilmiştir. Örnek olarak öğrencisi Şeyh Müfid, hocasının fıkıh alanındaki donanımını takdir etmekle birlikte, bu derecede kıyas ve reye vermiş olduğu önemden dolayı onu tenkit ederek müstakil risaleler kaleme almıştır.<sup>39</sup> Bu noktada Ahbâriler, İbn Cüneyd'i Usûli olduğunu ileri sürerek yönteminden dolayı eleştirirlerken; Usûliler de, kıyas ve reyi bu derece öne çıkarıp bunlarla amel etmesinden dolayı ortaya çıkan Ehl-i Sünnet'i taklit ettiği algısından hareketle onun görüşlerini benimsediklerini açıkça söylemekten çekinmişlerdir. Bu yüzden olsa gerek, İbn Cüneyd'in görüşlerine daha geç bir dönemde ilk defa Usûli alimlerden İbn İdris el-Hillî (598/1202) atıfta bulunmuş, daha sonra gelen İbn Mutahhar el-Hillî (726/1325) de eserlerinde onun düşüncelerine geniş bir yer vermiştir. Dolayısıyla ilk Usûliler'in bile cesaret edemeyip benimsemediklerini izah etme durumunda kaldığı İbn Cüneyd'in görüşleri, sonraki Usûliler tarafından artık böyle bir şeye gerek kalmadığı düşüncesiyle sahiplenilerek Usûliliğin düşünce sisteminin öncülerinden biri olarak kabul edilmiştir.<sup>40</sup> Bu şekilde Usûliliğin gelişiminde onun görüşlerinden büyük ölçüde faydalanılmıştır.

<sup>37</sup> Bulut, *Şeyh Müfid ve Şia'da Usûli Farklılaşma Süreci*, 93.

<sup>38</sup> Bahrâni, *Risâle fi Meşâyihî's-Şia*, 25; ayrıca bkz., Cemil Hakyemez, "Şii İmâmiyye Fıkhının Teşekkül Süreci ve İmamet", *Hittit Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/13, (2008): 24-25.

<sup>39</sup> Ebû Ca'fer et-Tûsi, *el-Fihrist*, 209; Bulut, *Şeyh Müfid ve Şia'da Usûli Farklılaşma Süreci*, 92-93; Uyar, "İbnü'l-Cüneyd", 6.

<sup>40</sup> Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 22.

İbn Cüneyd'in Şii/İmâmî düşünce geleneği açısından ortaya koyduğu bu önemli ve dikkat çekici çabalar, Küleynî ve Şeyh Sadûk gibi Ahbârîler'in çok güçlü olduğu bir ortam ve dönemde onlara muhalefet ettiği de düşünüldüğünde, Şii/İmâmî düşüncesinin o dönemde içine girmiş olduğu krizi aşma ve bu krizden kurtulma girişimi olarak değerlendirilebilir. Bu noktada ilk Usûlîler'in onu eleştirmiş olmaları, çok muhtemel olarak şartların gereği olmakla birlikte, Ahbârîler'in sadece ahbâra dayanan ve katı nakilci bir anlayışı savunan yapılarıyla Şii/İmâmî düşüncesinde yol açmış oldukları fikrî donukluk ve düşünsel kriz ile birlikte bu anlayışın sonraki gelişimi bir arada düşünüldüğünde, İbn Cüneyd'in Şii Usûlî düşüncesinin öncüsü olduğu daha iyi anlaşılır.

## 2. Şeyh Sadûk (381/991)

Asıl adı, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Huseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî olan Şeyh Sadûk'un doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, onikinci imamın üçüncü sefiri Ebû'l-Kâsım Huseyn b. Rûh en-Nevbahtî (326/936)'nin ilk döneminde Kum'da dünyaya geldiği ve 381/991 yılında Rey'de vefat ettiği bilinmektedir.<sup>41</sup> Daha çok Şeyh Sadûk ve İmâmu'd-Dîn ünvanları ile tanınmış olsa da, yaşadığı dönemi Şii muhaddislerinin en meşhuru olması sebebiyle *Râisu'l-Muhaddisîn* olarak kabul edilmektedir.<sup>42</sup> O, İmâmî/Şii düşünce geleneğinde büyük bir otorite olarak kabul edilir.

İlk eğitimini "es-Sadûku'l-Evvel" diye anılan ve devrinin önemli âlimlerinden biri olan babası Ali b. el-Huseyn İbn Bâbeveyh'ten aldığı anlaşılın Şeyh Sadûk, ayrıca döneminin büyük muhaddislerinden

<sup>41</sup> Muhsîn el-Emin, *A'yânü's-Şîa*, X, 24; Öz, "İbn Bâbeveyh (Şeyh Sadûk)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 19 (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 345.

<sup>42</sup> Akhtar, *The Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, 44; Bulut, *Şeyh Müfid ve Şîa'da Usûlî Farklaşma Süreci*, 87-88.

dersler almıştır.<sup>43</sup> Bu yüzden olsa gerek Ebû Ca'fer et-Tûsî, onun hadis ve ricâl ilmine güçlü derecede vâkıf olduğunu söyler.<sup>44</sup> Büveyhîler'le iyi ilişkileri olduğu anlaşılan Şeyh Sadûk'un, onikinci imamın üçüncü sefiri olan Ebû'l-Kâsım Huseyn b. Rûh en-Nevbahtî ile Irak'ta görüştüğü, daha sonra ise onunla değişik konularda yazıştığına dair rivayetler bulunmaktadır.<sup>45</sup>

Şeyh Sadûk, yaşadığı dönemin kültür ve geleneğine uyarak özellikle hadis almak amacıyla ilmî seyahatlere çıkmış; başta Nîşâbur olmak üzere Horasan'ın Merv, Semerkand, Belh, Fergana ve Serahs gibi değişik şehirlerini gezip görmüştür. Bu yüzden olsa gerek, Necâşî ve Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi önemli Şii düşünürleri tarafından *İmâmiyye Şîası'nın Horasan'daki yıldızı* olarak nitelendirilmiştir. Ayrıca, Horasan'dan Mâverâünnehir'e geçerek bu bölgeyi de gezmiş, arkasından Bağdat, Kûfe, Mekke ve Medîne'yi dolaşarak hac ibadetini yerine getirdikten sonra Bağdat'a gelmiştir. Burada Büveyhî hükümdarı Ruknüddevle'nin sarayına davet edilerek onun sohbetlerine katılmış ve Büveyhî hükümdarına Şîilik konusunda danışmanlık yapmıştır. Bu süreçte Bağdat'ta öğrenci yetiştirerek eserlerini de kaleme almıştır. Hayatının sonlarına doğru Rey şehrinin alimleriyle kurduğu temaslar sonucunda ve Rey halkının da ısrarlı isteği üzerine Rey'e gitmiş ve hayatının geri kalan kısmını orada geçirmiştir.<sup>46</sup>

Küleyni'den sonra İmâmiyye Şîası'nın en önemli düşünürlerinden biri olarak görülen Şeyh Sadûk, Şii düşünce geleneği içerisinde ortaya çıkan *Ahbârîlik-Usûlîlik* farklılaşmasında Ahbârîlik cephesinde yer alır, hatta bu ekolün önemli temsilcileri arasında sayılır. Kum ekolüne mensup gelenekçi Şii/İmâmî düşünürlerden biri olan Şeyh Sadûk'un düşünce yapısında imamlardan gelen haberler (ahbâr) önemli bir yer alır. Bununla birlikte Şeyh Sadûk, kendisinden önceki

<sup>43</sup> Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye (Şii-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, çev. E. Rûhi Fığlalı, (Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 4.

<sup>44</sup> Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-Fihrist*, 237.

<sup>45</sup> Bkz., Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri*, 81.

<sup>46</sup> Bahrâni, *Risâle fî Meşâyihî's-Şîa*, 28; Muhsîn el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 10: 25; Akhtar, *The Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, 43-44; Öz, "İbn Bâbeveyh (Şeyh Sadûk)", 345-346.

Ahbâriler'den, özellikle Küleynî'den biraz daha farklı bir yol takip ederek özellikle gaybetin uzamasından hareketle, ortaya çıkan alimlerin konumu ve humusun dağıtımı gibi bazı sorunlarla birlikte içeriden ve dışarıdan gelen bazı tehlikelere işaret etmiş ve sorunların çözümünde sadece ahbârla yetinilmemesi gerektiğini düşünerek bir takım akli izahlarda bulunmuştur. Bu çerçevede onun, Şîlik içerisinde olan fakat Caferîliğe muhalif fırkalar olan İsmâiliyye ve Zeydiyye'den gelen eleştirileri cevaplandırırken imametin gerekliliği, peygamberlerle imamların masumiyeti ve gaybet gibi konularda kısmî de olsa ortaya koyduğu akli yorumlar oldukça dikkat çekicidir. Bunlarla birlikte onun ağırlıklı olarak nassa ve dinî metinlere önem verdiği bilinmektedir. Dolayısıyla Şeyh Sadûk'un yer yer akli izahlara başvurmuş olsa da, akli müstakil bir bilgi kaynağı olarak kabul etmediği ortadadır. Bu noktada onun eserlerinde, kelimâ'ya ve özellikle Mu'tezile'ye yönelik eleştirileri, akla karşı olan tutumunu göstermesi açısından önemlidir.<sup>47</sup> Tüm bunlardan dolayı Şeyh Sadûk, geleneksel Ahbârî düşüncesinin önemli bir temsilcisi olarak kabul edilmelidir.

Şeyh Sadûk'un Şîi/İmâmî düşünürler içerisinde Ahbârî olarak değerlendirilmekle birlikte özgün bir yerinin olduğu görülür. O, Allah'ın görülmesi, va'd-va'id, peygamberlerin ve imamların şefaati, rec'at ve bedâ gibi konularda Ahbâriler'den ayrılarak Usûlîler'le aynı görüşleri paylaşmış; buna karşılık Hz. Peygamber'in namazda yanılabilmesi hususu, insana özgü ihtiyarî fiillerin yaratılması ile Allah'a karşı işlenen isyan fiillerinin yine O'nun kaza ve kaderi ile gerçekleştiğini belirtmekle Usûlîler'den ayrılmıştır. Ayrıca IV/X. yüzyılın sonlarına kadar Kur'an-ı Kerim'in tahrif edildiğine inanan birçok Ahbârî düşünürüne karşılık<sup>48</sup>, tam tersine, müslümanların elinde bulunan nüshanın tahrif olmayıp bunun tam ve eksiksiz olduğunu savunması, yine onu diğer Ahbâriler'den ayıran oldukça önemli bir noktadır.<sup>49</sup> İmâmîyye Şiası'nın itikâdî görüşlerinin sistemleşmesinde önemli yeri

<sup>47</sup> Uyar, *İmâmîyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri*, 82-83; ayrıca bkz., Yurdağur, "Ahbârîyye", 490-491.

<sup>48</sup> Bkz., Süleyman Ateş, "İmâmîyye Şiasının Tefsir Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20, (1972): 150-156.

<sup>49</sup> Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-İtikâdî'l-İmâmîyye*, 98-103; Uyar, *İmâmîyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri*, 83.



olduğu anlaşılan Şeyh Sadûk'un özellikle imamet anlayışına ve buna bağlı olarak ahirette imamların ve onların taraftarlarının durumuna ilişkin fikirleri, bütünüyle Şîi rivayetlere dayanmakta olup bunları kesin nakli delillerle temellendiremediği görülmektedir.<sup>50</sup>

Hem muhaddis, hem kalamcı, hem de bir Ehl-i Beyt tarihçisi olan Şeyh Sadûk'un iki yüzden fazla eserinin olduğu kaynaklarda ifade edilmekte olup bunların bir kısmı, günümüze ulaşmamıştır. Onun günümüze ulaşan eserleri arasında en önemlisi, kuşkusuz İmâmiyye Şîası'nın en muteber hadis kaynaklarından ikincisi olan *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*'tir. Şîi çevrelerde el-Kütübü'l-Erbaa adı verilen muteber hadis kaynaklarından biri olan bu eser, Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt'e mensup olan imamlara atfedilen 6000 civarında hadis rivayetini ihtiva etmektedir. Küleynî'nin *el-Kâfi*'sinden sonra Şîa'nın en muteber hadis kaynağı olarak kabul edilen eser, fıkıh bâblarına göre düzenlenen sünen tarzında bir eserdir. Şeyh Sadûk, bu eserde rivayetlerin senedlerini hazfetmek suretiyle hadis rivayetinde bulunmakta olup Şîi hadis geleneğinde bu tarz bir suretle hadis rivayet eden ilk kişinin, o olduğu söylenmektedir. Bunun yanında Şeyh Sadûk'un en çok tanınan ve çeşitli dillere çevrilerek şerh edilen eseri ise, *Risâletu'l-İtikâdât (Kitabu'l-İtikâdât)*'dir.<sup>51</sup> Bu eserinde İmamiyye Şîası'nın itikâdî düşüncelerini ilk defa derli toplu bir şekilde ele alıp işleyen Şeyh Sadûk, tevhid, adalet, Allah'ın sıfatları, insanın sorumluluğu ve fiilleri, irade, kader, kaza, vahiy, Kur'an, imâmet, ismet, takıyye, rec'at ve haşr (ölümden sonra dirilme) gibi Şîiliğin itikâdî esaslarına değinmiştir.<sup>52</sup> Onun bu eseri, İmâmî Şîiliğin inanç sisteminin tanınması noktasında en önemli kaynaklardan biridir. Şeyh Sadûk, Şîi dünyada haklı bir üne kavuşan bu eserde ileri sürdüğü fikirler dolaşısıyla Mu'tezile kalamcılarının şiddetli eleştirilerine maruz kalmış ve

<sup>50</sup> Öz, "İbn Bâbeveyh (Şeyh Sadûk)", 346.

<sup>51</sup> Öğrencisi Şeyh Müfid tarafından bu esere yönelik *Tashîhu'l-İtikâd (Şerhu Akâidi's-Sadûk)* adıyla yeni bir şerh yazılmıştır. Yine bu eser, Ethem Rûhi Fığlalı tarafından dilimize çevrilerek 1978 yılında *Şîi-İmamiyye'nin İnanç Esasları* adıyla yayınlanmıştır (Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yay., Ank., 1978). Aynı eseri Asaf A. A. Fyze, *A Süite Creed* adıyla İngilizce'ye çevirerek yayınlamıştır (Oxford University Press, Calcutta 1942).

<sup>52</sup> Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-İtikâdât*, thk., Isâm Abdi's-Seyyid, (Beyrut: Dâru'l-Müfid li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1414/1993), 21-126.

bu yüzden önceki eserini tamamlayıcı mahiyette olmak üzere, ayrıca İmamiyye Şiası'nın teşbih ve teccime inandığı şeklindeki iddiaların tutarsızlığını ortaya koymak amacıyla *et-Tevhîd* adlı bir eser de kaleme almıştır. Şeyh Sadûk'un bunların dışında *Meâni'l-Ahbâr*, *İkmâlû'd-Dîn ve İtmâmu'n-Ni'me fî İsbâti'l-Ğaybe ve Keşfi'l-Hayra*, *el-Mukni' fî'l-Fıkh* ile *Uyûnu Ahbâri'r-Rızâ* gibi başka eserleri de vardır.<sup>53</sup>

### 3. Şeyh Müfid (413/1022)

Kaynaklarda geçtiğine göre asıl adı, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî olan Şeyh Müfid, İmâmî Şiîliğin önde gelen kelâm, fıkıh ve hadis alimlerinden birisidir. Doğumu ile ilgili olarak farklı tarihler verilse de daha çok 338/949-50 yılında Bağdat'ın kuzeydoğusundaki Ukberâ'da dünyaya geldiği kabul edilmektedir.<sup>54</sup> Daha yaşadığı dönemde *İbnu'l-Muallim* ve *Şeyhu'r-Râfida* olarak da isimlendirilen Şeyh Müfid<sup>55</sup>, 413/1022 tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir.<sup>56</sup>

İlköğrenimini kendisi gibi alim olan babasından alan Şeyh Müfid, eğitim amacıyla daha küçük yaşta iken Bağdat'a yerleşmiştir. Ardın-

<sup>53</sup> Şeyh Sadûk'un eserleri için bkz., Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-Fihrist*, 237-238; Bahrâni, *Risâle fî Meşâyihî's-Şia*, 27-29; Muhsin el-Emin, *A'yânü's-Şia*, 10: 24-25; Fıglalı, *İmamiyye Şiası*, 180-181; Asaf A. A. Fyze, *A Shi'ite Creed*, (Calcutta: Oxford University Press, 1942), 12-17; Akhtar, *The Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, 46-53; Bulut, *Şeyh Müfid ve Şia'da Usûlî Farklaşma Süreci*, 88-91; Öz, "İbn Bâbeveyh (Şeyh Sadûk)", 346.

<sup>54</sup> Bahrâni, *Risâle fî Meşâyihî's-Şia*, 33; Muhsin el-Emin, *A'yânü's-Şia*, 9: 420; Muhammed b. Nu'mân el-Bağdâdî, *Muallimu's-Şia eş-Şeyh el-Müfid*, thk., Muhammed Hâdî el-Eminî, (Beirut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1413/1993), 15-16.

<sup>55</sup> Şeyh Müfid, babası Şii/İmâmîler'in Vâsıt'taki muallimlerinden biri olduğu için İbnu'l-Muallim lakabıyla tanınmış; öte yandan yine Şii/İmâmîler'in alimi olduğundan dolayı özellikle Sünnî kaynaklar tarafından Şeyhu'r-Râfiza şeklinde nitelenmiştir. Bkz., İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 178, 197; Bahrâni, *Risâle fî Meşâyihî's-Şia*, 33; Bulut, *Şeyh Müfid ve Şia'da Usûlî Farklaşma Süreci*, 72-74.

<sup>56</sup> Bahrâni, *Risâle fî Meşâyihî's-Şia*, 33; Bağdâdî, *Muallimu's-Şia eş-Şeyh el-Müfid*, 171; ayrıca kaynaklarda Şeyh Müfid'in, tâbiinin meşhur alimlerinden olan ve Haccâc tarafından şehit edilen Saîd b. Cübeyr'in torunu olduğu şeklinde bir bilgi de bulunmaktadır. Bkz. Bulut, *Şeyh Müfid ve Şia'da Usûlî Farklaşma Süreci*, 61.

dan yaşadığı dönemin önemli düşünürlerinden değişik dersler okuduğu görülen Şeyh Müfid, Şiîliğin dışında farklı çevrelere mensup alimlerden de dersler almıştır. Bu noktada öncelikle gelenekçi Şiîler olan Ahbârîler'in yanında Usûlî düşünürlerden, yine Sünnî ve Mu'tezilî alimlerden de dersler almıştır. Şiî gelenekten gelen Şeyh Sadûk, İbn Cüneyd el-İskâfî, Ebû'l-Ceyş Belhî, Ebû Abdillâh el-Basrî ve Ebû Yâsir, Türk asıllı bir Mu'tezilî olan Ebû'l-Hasan Ali b. İsa er-Rummânî ile Muhammed b. İmran el-Merzûbânî ve Sünnî olduğu ileri sürülen Ebû Bekr İbnu'l-Ciâbî, onun hocalarından birkaçıdır. Yine kelimî ilmini Mu'tezilî olan Ebû'l-Ceyş el-Muzaffer b. Muhammed el-Verrâk'tan önemli ölçüde öğrenmiş, ayrıca Bağdat Mu'tezile'sinin önemli alimlerinden olan Ka'bi'den de dersler almıştır.<sup>57</sup> Özellikle Mu'tezilî alimlerden ders almış olması, onun kelimî usûl ve metoduyla önemli bir etki yaparak Şiî/İmâmî düşünce geleneği içerisinde Usûlîliğin temellerini atma noktasında ona önemli imkanlar kazandırmıştır. Bu çerçevede Şeyh Müfid'in Usûlî anlayışının arkaplanında özellikle İbn Cüneyd el-İskâfî ile onun hocası olan İbn Ebî Akîl (IV-X. yüzyılın ilk yarısı)'in fikirlerinin bulunduğu söylenebilir.<sup>58</sup> Ayrıca, farklı çevrelere mensup hocalardan dersler almış olması, hem onu büyük bir ilim sahibi yapmış, hem de ona geniş bir ufuk kazandırmıştır; bu yüzden meselelere daha geniş bir açıdan farklı perspektiflerle bakabilmiştir.

Şeyh Müfid, yaşadığı dönemde özellikle kelimî konularda Şiî/İmâmî çevrelerin görüşlerine itibar etmiş olduğu önemli bir alim olarak kabul edilmiştir. Büveyhî iktidarı ile özellikle Büveyhî hükümdarı olan Adudüddavle ile olan iyi ilişkilerinin, ona bu anlamda önemli imkanlar sunduğu, görüşlerini serbestçe ortaya koyabilmesine uygun bir ortam hazırladığı söylenebilir. Bu serbest fikir ortamından yararlanmasını bilen Şeyh Müfid, Bağdat'ta düzenlenen ilmî

<sup>57</sup> Şeyh Müfid'in hocaları için bkz., Muhsîn el-Emîn, *A'yânü's-Şia*, 9: 421-422; Akhtar, *The Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, 83; Bulut, *Şeyh Müfid ve Şia'da Usûlî Farklılaşma Süreci*, 85-105; Avni İlhan, "Şeyh Müfid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 31 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 502.

<sup>58</sup> Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 22; Bulut, *Şeyh Müfid ve Şia'da Usûlî Farklılaşma Süreci*, 93-94.

tartışmalara sık sık katılarak fikirlerini paylaşmış, ayrıca değişik toplantı ve ev sohbetleri de yapmıştır. Öyle ki onun evinde farklı bilgilerin iştirakiyle Meclisu'n-Nazar (tartışma meclisi) düzenlenirdi.<sup>59</sup> Şüphesiz o, Bağdat'ta düzenlenen ilmi toplantı ve tartışmaların önde gelen isimlerindedir. Şeyh Müfid'in yaşadığı dönemde Kum ve Rey'den sonra en önemli Şii medresesi Bağdat'ta bulunuyordu ve o da bu medresenin lideri durumunda idi.<sup>60</sup> Büveyhî hükümdarı Aduddüdevle'den aldığı destekle buranın masraflarını karşılayarak çok sayıda öğrenci yetiştirmişti. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Şerif el-Murtazâ, Şerif er-Radi, Ebû Ca'fer et-Tûsî ve Ahmed b. Ali en-Necâşî gibi kendisinden sonraki süreçte oldukça önemli işler yapacak olan düşünürler de vardı. Bu arada geleneksel Şii düşünce ve yaklaşımlarını eleştirmekten de geri durmadı. Örnek olarak, Şiiler arasında yaygın olan Mehdi'nin gelişinden önce kurulan siyasal yönetimlerin meşrû olmadığı yönündeki geleneksel düşünceye karşı çıkarak bu çerçevede bazı şartlarda mevcut idareyle işbirliği yapılabileceğini ileri sürdü. Onun bu tür fikirleri, o dönemde etkisini göstererek özellikle siyasal anlamda Şii çevrelerde ciddi bir değişimin ortaya çıkmasına ve geleneksel Şii çevrelerin o dönemde iktidarda bulunan Büveyhiler'le yakınlaşmalarına yol açmıştı.<sup>61</sup>

Şeyh Müfid'in bu şekilde Büveyhiler'le iyi ilişkiler kurarak siyasal gücü arkasına almış olması, Şiiler arasında kendisine daha çok sempati duyulmasına ve pek çok taraftarının olmasına yol açmıştır. Ne var ki bu durum, ona her zaman fayda getirmemiş, bazan aleyhine gerçekleşen olayların yaşanmasına da yol açmıştır. Örnek olarak taraftarlarının kendisinden habersiz bir şekilde Bağdat'ta yapmış olduğu bir taşkınlık, ona çok olumsuz bir şekilde yansımış olup bu hadise, Bağdat'ta Şiilerle Sünnîlerin karşı karşıya gelmesine yol açmıştı. Hadisenin sebebi, Abdullah b. Mes'ûd'a ait olduğu iddia edilen ve tüm Mushaflara da muhalif bir içeriğe sahip olan bir mushafın Şiiler tarafından bulunduğu yolundaki iddialardı. Bu iddialar üzerine Sünnî çevreler, Şii çevrelerin Bağdat'taki önemli merkezlerinden biri olan ve Şeyh Müfid'in de ders yapmış olduğu Kerh semtindeki Barasa

<sup>59</sup> Güner, "Büveyhiler Dönemi ve Çok Seslilik", 63.

<sup>60</sup> Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 23-24.

<sup>61</sup> Akhtar, *The Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, 83; İlhan, "Şeyh Müfid", 502.

mescidine saldırmışlar, Müfid aleyhinde tezahüratta bulunmuşlar ve ona eziyet etmişlerdi. Bunun üzerine Şii çevreler de toplanıp Sünnî çevreler tarafından saygı duyulan Ebû Hâmid el-İsferâyîni ile İbnu'l-Ekfâni'nin evlerine saldırmışlardı. Bu hadiselerden dolayı Bağdat'ta büyük kargaşa ve çatışmalar yaşanmış, olayların faturası ağır olmuştu. Bu hadiseler üzerine halife Kadîr Billâh açmış olduğu bir soruşturma ile olayların yaşanmasına sebep olduğu gerekçesiyle Şeyh Müfid'i Bağdat'tan uzaklaştırarak sürgüne göndermiştir (398/1007).<sup>62</sup>

Şeyh Müfid, yaşamı ve fikirleri ile geleneksel Şii düşüncesinde özgün bir düşünür olarak dikkat çekmektedir. Bu noktada onun Abbasî halifesi Kadîr Billâh'ın öncülüğünde ve imamlarının nesebi ve inançları nedeniyle İsmâilî Fâtımîler'in soyunun Hz. Fatma'ya dayanmadığına dair hazırlanan beyannameyi diğer birçok alimle beraber onaylaması, bunun en önemli örneklerindedir.<sup>63</sup> Ayrıca o, yazmış olduğu eserlere bakıldığında Hâriciler, Mu'tezile, Mürcie ve Eş'arilik gibi Şii olmayan fırkalara ciddi eleştiriler getirdiği gibi, Zeydiyye, İsmâiliyye ve Gulât gibi genel anlamda Şia içerisinde değerlendirilebilecek fırkalara da reddiyeler yazarak ciddi eleştiriler getirmek suretiyle onlarla mücadele etmiştir.<sup>64</sup> Bu çerçevede onun Şii/İmâmî inançları savunarak akli tefekkür, rey ve istidlâl gibi yöntemleri kullanmak suretiyle İmâmîyye ekolünün itikâdî boyutuyla sistemleşmesi noktasında büyük katkı sağladığı görülür.

Yaşadığı dönemin en seçkin düşünürlerinden biri olan Şeyh Müfid, Şii/İmâmî düşünce geleneğinde Usûlîliğin kurucusu olarak kabul edilir. Bununla beraber kendisinden önce Usûlî düşünce, Nevbahtî ailesi, İbn Ebî Akîl ve İbn Cüneyd ile temsil edilmiş olmasına rağmen Usûlîliğin sistematik anlamda Şeyh Müfid ile başladığı tarih-

<sup>62</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 8: 49-50; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. Ahmed Abdullah Fetih, (Kahire: 1992/1413), 11: 338-339; ayrıca bkz., Bulut, *Şeyh Müfid ve Şia'da Usûlî Farklılaşma Süreci*, 215-220.

<sup>63</sup> İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 8: 73.

<sup>64</sup> Örnek olarak bkz., Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, thk., Şeyh İbrâhîm el-Ensârî, (Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1414/1993), 39-41, 67-69, 77-80; Bulut, *Şeyh Müfid ve Şia'da Usûlî Farklılaşma Süreci*, 185-194.

sel bir gerçek olarak önümüzde durmaktadır. Onun düşünce yapısında geleneksel Şii/İmâmî düşüncesi ile Bağdat Mu'tezile ekolünün sentezi oldukça önemli bir yer tutmaktaydı. Bu yüzden Şii/İmâmî gelenek içerisinde rasyonel sayılabilecek kelam anlayışının ciddi anlamda onunla başladığı ve Usûlî düşüncenin de onunla birlikte artık sistematik hale geldiği söylenebilir. Bu noktada Şeyh Müfid, Mu'tezile akılcılığında yararlanmak suretiyle Şii/İmâmî kelamında teşbih ve tescim gibi eleştirilerin odak noktası olan görüşleri içeren ifade eden Ahbârîliğin etkilerini önemli ölçüde ayıklamayı başarmıştır. O, aklın vahye muhtaç olduğunu kabul etmekle beraber akıldan mahrum bir imanın sağlam olmayacağı düşüncesindeydi. Yine o, Ahbârîler'e karşı çıkmakla birlikte akli bütünüyle müstakil bir delil olarak görmemiştir. Bu yüzden akli tefekkür, rey ve istidlâl gibi metotlara bütünüyle teslim olmamış ve bu noktada akli sadece nassı anlamının bir aracı olarak görmüştür. Bu şekilde onun gelenekçi Şeyh Sadük ile Basra Mu'tezilesi'ni takip eden öğrencisi Şerif el-Murtazâ arasında bir yol izlediği söylenebilir.<sup>65</sup>

Mu'tezile'nin Bağdat kolunu bazı noktalarda takip eden Şeyh Müfid, bununla birlikte Şii/İmâmîyye'nin kelam anlayış ve metodunun Mu'tezile'den daha farklı olduğunu savunmuş; bu noktada Mu'tezile ve Şîa arasındaki farklılıkları dile getirerek iki mezhebin kesin çizgilerle birbirinden ayrı olduğunu ortaya koymuş ve her iki mezhep arasında belirgin bir sınır çizmiştir. Ona göre Şîilik, daha çok Hz. Peygamber'in vefatından itibaren Hz. Ali ve evlatlarının imametini kabul etmek anlamına geldiği gibi; Mu'tezile ise, Vâsıl b. Atâ'nın icad etmiş olduğu el-Menzile beyne'l-Menzileteyn görüşü üzerinde birleşmek anlamına gelmekteydi. Bununla beraber Bağdat Mu'tezilesi'ni takip etmesini meşru gösterebilmek amacıyla da, söz konusu ekolün, bazı hususlarda imamlardan gelen öğretilerle uyum içinde olduğunu gösteren bir eser kaleme almıştır.<sup>66</sup>

Araştırmacı kişiliği ve yapıcı üslubuyla haklı bir şöhrete kavuşan Şeyh Müfid, başta yetiştirdiği öğrenciler olmak üzere kendisinden

<sup>65</sup> İlhan, "Şeyh Müfid", 502; ayrıca bkz., Uyar, "Akla Dayalı Şii Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 13/1, (2000): 101-103.

<sup>66</sup> Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 25.

sonraki Şii düşünürleri de fikrî planda önemli ölçüde etkilemiştir. Günümüzdeki Şii kelam ve fıkının onun kurduğu temeller üzerine bina edildiği ve bu alanda ortaya koyduğu Usûlî metodun günümüz Şii toplumlarında hâlâ etkilerini sürdürdüğü söylenebilir. Bu yüzden onun Şii dünyasında özel bir öneme sahip belli sayıdaki âlimlerden biri olduğu anlaşılmaktadır. Eserlerinin içinde imametle ilgili olanların önemli bir yekûn tutması, meselenin Şii çevrelerde taşıdığı hayati önem dolayısıyladır. Yine bu noktada gaybet konusuna ayrı bir ehemmiyet vermiş ve gaybet inancını akli temeller üzerine inşa etmeye özen göstermiştir. Bu yüzden kendisinden önceki Şii alimler, gaybetle ilgili problemleri imamların haberleriyle çözümlenmeye çalışırken Şeyh Müfid, gaybetle ilgili itiraz ve eleştirilere de akli ve mantiki cevaplar vererek daha farklı bir çizgi takip etmiştir.<sup>67</sup>

Oldukça üretken bir düşünür olduğu anlaşılan Şeyh Müfid'in başta kelam ve fık olmak üzere İslami ilimlerin hemen her alanında iki yüzün üzerinde eser yazdığı nakledilmektedir. Nitekim Hârizm, Nişâbur, Cürcân, Sâriye, Taberistan, Sagan, Dinever, Hûzistan, Fars, Rakka, Hâir ve doğum yeri Ukberâ gibi merkezlerden kendisine yöneltilen sorulara karşılık yazdığı risâleler, onun oldukça geniş bir çevrede tanındığını ve etkili olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Yazmış olduğu eserlerin içinde Şii/İmâmiyye ile Mu'tezile kelamının genel özelliklerini açıklayan *Evâilu'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtârât* oldukça önemli bir yere sahiptir. Yine Şeyh Sadûk'un Risâletü'l-İ'tikâdât adlı eserine yönelik yazmış olduğu tenkit mahiyetindeki şerh olan *Tashîhu'l-İ'tikâd (Şerhu Akâidi's-Sadûk)*, Şii fıkın usûlünde ilk kaynak olarak kabul edilen *et-Tezkira bi Usûli'l-Fık*, Şii inanç esasları ile ilgili olan *el-Emâlî (el-Mecâlis)*, Müfid'in en çok tanınmış olan ve on iki imamla ilgili bilgileri kapsamlı bir şekilde derlediği, onların hayat hikayelerini içeren monografi türü bir eser olan *el-İrşâd fi Ma'rifeti Hucecillahi ale'l-İbâd*, Hz. Ali'nin imametinin ispatı ve muhalif çevrelerin ileri sürdüğü delillerin reddi amacıyla yazmış olduğu *el-İfsâh fi'l-İmâme* gibi eserlerinin yanında *el-İhtisâs, en-Nüketu'l-İ'tikâdiyye, Risâletu'l-Muknia, el-Mesâilu'l-Aşera fi'l-*

<sup>67</sup> İlhan, "Şeyh Müfid", 502.

Ğaybe ile *el-Cemel ve'n-Nusrâ li-Seyyidi'l-Itre fi'l-Basra* adlı eserleri de vardır.<sup>68</sup>

#### 4. Şerîf er-Radî (406/1015)

Asıl ismi, Radyuddîn Muhammed b. el-Huseyn b. Mûsâ b. Muhammed olan Şerîf er-Radî, 359/970 tarihinde Bağdat'ta önemli bir ailenin mensubu olarak dünyaya gelmiştir. Soyunun Hz. Ali'ye, dolaşısıyla Hz. Peygamber'e dayandığı, bu yüzden Ehl-i Beyt'e mensup olduğu kabul edilir.<sup>69</sup> Babası Ebû Ahmed Huseyn el-Müsevî, hem Abbasî halifelerinin hem de Büveyhî hükümdarlarının nezdinde saygın bir konuma sahipti. Zira Bağdat'ta yaşayan Ehl-i Beyt soyundan gelen kişilerin Nakîbu'n-Nukebâ'sı idi. Bunun yanında babası, hem hac emiri, hem de mezâlîm (ceza) mahkemesinin reisi olarak çok önemli bir konumdaydı.<sup>70</sup>

<sup>68</sup> Şeyh Müfid'in eserleri için bkz., Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-Fihrist*, 238-239; Bahrânî, *Risâle fi Meşâyihî's-Şîa*, 33-34; Bağdâdî, *Muallimu's-Şîa eş-Şeyh el-Müfid*, 125-170; Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, IX, 423-424; Fıglalı, *İmâmiyye Şîası*, 181; Akhtar, *The Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, 88-93; Bulut, *Şeyh Müfid ve Şîa'da Usûlî Farklılaşma Süreci*, 136-172.

<sup>69</sup> Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medînetu's-Selâm*, (Beyrut: Trz), 2: 246; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, thk., İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1970), 4: 419; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab*, thk., Abdülkadir el-Arnaûd, (Beyrut: 1989), 5: 43; Akhtar, *The Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, 123-124.

<sup>70</sup> Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 9: 216; ayrıca *nakîb* ya da *nakîbu'l-esrâflık*, Hz. Peygamber'in soyundan gelen kişilerin bazı işlerini yürütenlere verilen isimdir. Nakîblerin görevleri, Hz. Peygamber'in soyuna mensup kişilerin kayıtlarını tutmak, evliliklerinde denklik kuralına uymalarını sağlamak, haklarını korumak, onların da başkalarının haklarına riayet etmesini sağlamak, fey ve ganimetlerden kendilerine düşen payları dağıtmak ve içlerinde suç işleyenlerin cezalarını belirlemektir. *Nakîbu'n-Nukebâ*, bu işleri yapanların başında bulunan kişiye verilen ünvandır. Yine bu kurum, bir takım menfaatler elde etmek amacıyla Peygamber soyundan geldiklerini ileri süren yalancı kişileri de cezalandırılarak Ehl-i Beyt'in istismar edilmesini önlemeye çalışmıştır. Abbasîler'in ilk dönemlerinde bu amaçlarla kurulan ve daha sonraki dönemlerde de varlığını devam ettiren bu kurum, tarih boyunca bu tür işlere bakarak yüzyıllar boyunca varlığını devam ettirmiştir. Nakîbu'l-Esrâflığın ortaya çıkışı ve daha sonraki dönemlerdeki gelişimi ile ilgili olarak bkz., Ebû'l-Hasan Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Velâyâtü'd-Dîniyye*, (Kahire: 1393/1973), 96-99; Murat Sarıcık, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakîbü'l-Esrâflık Müessesesi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003), 15-120.



Şeyh Müfid'in öğrencilerinden olan Şerif er-Radi, abisi Şerif el-Murtazâ'dan da ders almıştır. Küçük yaşta hâfız olan Şerif er-Radi, Ebû Bekr el-Hârizmî ile Ebû Muhammed el-Ekfânî'den Sünnî mezheplerin fikhını öğrenmiştir. Şerif er-Radi'nin en önemli ve üzerinde en fazla etkiye sahip olan hocası, Şeyh Müfid'dir. Bunun yanında Mu'tezile'nin önemli kaynaklarından olan Şerhu'l-Usûli'l-Hamse ile Kitâbu'l-Umde'yi bizzat Kâdî Abdülcebbâr'dan okuyarak Mu'tezile kelamı ile fıkıh usûlünü ondan öğrenmiştir. Yine Ali b. İsâ er-Rummânî, Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî, Ebû Saîd Hasan b. Abdullah el-Merzûbânî ve İbn Nübâte'den de dersler almıştır.<sup>71</sup> Bu şekilde tıpkı hocası Şeyh Müfid gibi, Şîî, Sünnî ve Mu'tezilî olmak üzere geniş bir çevreden dersler aldığı görülmekte olup bu durum, onun diğer mezhep mensuplarına karşı hoşgörülü olduğunu da göstermektedir. Yine onun bir Sâbiî olan Ebû İshak İbrâhîm el-Harrânî ile dostluk kurmuş olması da bunun göstergesidir.<sup>72</sup>

Şerif er-Radi'nin de tıpkı hocası Şeyh Müfid gibi, Şîî/İmâmî düşüncenin gelişimi noktasında önemli çaba ve katkıları olmuştur. Örnek olarak, Şerif er-Radi'ye kadar Şîî/İmâmî tefsir geleneği, önemli ölçüde rivayetçi bir karaktere sahipken o, bu mezhep geleneği içerisinde rey ile tefsir yazarak bunun ilk öncülerinden biri olmuş ve önemli bir çığır açmıştır. Ayrıca, hadis rivayeti ile de ilgilenmiş ve bu çerçevede İsâ b. Ali b. el-Cerrâh ve Sehl b. Abdullah ed-Dibâcî gibi kişilerden hadis rivayet etmiştir. Yine dönemin ilim geleneğine uygun biçimde pek çok öğrenci yetiştirmiş olup yetiştirdiği öğrenciler arasında Ebû Ca'fer et-Tûsî, Ebû'l-Meâlî Ahmed b. Ali b. Kudâme ve Muhammed b. Muhammed el-Ukberî ile Mihyâr ed-Deylemî gibi önemli bilginler bulunmaktaydı.<sup>73</sup> Şerif er-Radi'nin sadece Şîî/İmâmî inanç ve kültüründen değil, o dönemde tanınan ve yaygın olan Mu'tezile ve Sünnîlik gibi diğer mezheplerin de görüşlerinden haberdar olduğu

<sup>71</sup> Bahrânî, *Risâle fî Meşâyihî's-Şia*, 37; Muhsîn el-Emin, *A'yânü's-Şia*, 9: 271; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, IV, 414-415; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab*, 5: 43-44; Akhtar, *The Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, 128; Bulut, *Şeyh Müfid ve Şia'da Usûli Farklılaşma Süreci*, 109.

<sup>72</sup> Akhtar, *The Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, 129.

<sup>73</sup> Mustafa Özel, "Şerif er-Radi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 39 (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 4.

anlaşılmaktadır. Bu yüzden onun çok yönlü bir alim olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Düşünür kimliğinin yanında büyük bir servete sahip olduğu da anlaşılan Şerif er-Radî, Dâru'l-ilm adıyla kurduğu ilim merkezinde hem uzun yıllar öğrenci yetiştirmiş, hem de öğrencilerin ihtiyaçlarını kendisi karşılamıştır. Onun aynı isimle kütüphane tesis ettiği de bilinmektedir.<sup>74</sup> Yaşamını büyük ölçüde Bağdat'ta sürdüren Şerif er-Radî, son yıllarını sağlık problemleri ve hastalıklarından dolayı sıkıntı içinde geçirmiş ve 6 Muharrem 406/26 Haziran 1015 tarihinde yine Bağdat'ta vefat etmiştir.<sup>75</sup>

Şerif er-Radî, kısa sayılabilecek ömrüne önemli eserler sığdırmış bir düşünürdür. Yaşadığı dönemde o, hem kelam, hem de edebiyat düşünürü olarak tanınmış, Arap edebiyatı ve İslam kültürüne önemli katkıları olmuştur. Bu yüzden eserlerinde edebiyat ve şiirin önemli bir yeri vardır. Zira dokuz yaşından itibaren şiirle uğraşmış ve böylece kendisine *Ehl-i Beyt'in şairi* ünvanı verilmişti. 17.000'den fazla beyitten oluşan şiirlerini *Divân*'ın da bir araya getirmiştir.<sup>76</sup> Onun şiirlerinde geleneksel kalıpları kulanıp yine geleneksel temaları işlediği görülmektedir. En kıymetli eseri, Hz. Ali'ye nispet edilen konuşmaları, mektupları, öğütleri ve hikmetli sözlerinden derlemiş olduğu *Nehcü'l-Belâğa* olup ona asıl şöhret kazandıran eser de budur.<sup>77</sup> Ayrıca, *Hakâiku't-Te'vîl fî Müteşâbihi't-Tenzîl, Telhîsu'l-Beyân an*

<sup>74</sup> Akhtar, *The Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, 134; Laoust, *İslâm'da Ayrılkçı Görüşler*, 185; Bulut, *Şeyh Müfid ve Şia'da Usûli Farklaşma Süreci*, 109.

<sup>75</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 4: 419; Bulut, *Şeyh Müfid ve Şia'da Usûli Farklaşma Süreci*, 109.

<sup>76</sup> Muhsîn el-Emîn, *A'yânü's-Şia*, 9: 217.

<sup>77</sup> Şerif er-Radî'nin en önemli eseri olan *Nehcü'l-Belâğa*, Hz. Ali'ye ait olan konuşma, söz ve mektupları içeren elimizdeki en otantik kaynaktır. Her ne kadar İbn Teymiyye, bu eseri sahte vasfı ve bozuk stili dolayısıyla reddederse de (Laoust, *İslâm'da Ayrılkçı Görüşler*, 198; Sıddık Korkmaz, "Nehcü'l-Belâğa'nın Müellifi ve Metni ile İlgili Problemler", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi*, 23, (2007): 165-184), eser üzerinde çok sayıda şerh yapılmıştır. Bu bağlamda Muhsîn el-Emîn, 36 eser adı vermektedir (*A'yânü's-Şia*, 1: 544-545). Bu şerhler arasında Mu'tezili/Zeydi bir düşünür olan İbn Ebî'l-Hadîd (656/1258)'in yazmış olduğu *Şerhu Nehci'l-Belâğa* isimli Arapça şerh de, neredeyse eserin kendisi kadar tanınmış olan bir çalışmadır. Yine Fahreddin er-Râzi ile Muhammed Abduh'un yaptığı şerhler de önemli olup bunlar, Sünnî dünyada okunan eserler arasında yer almaktadır. Eser, dilimize

*Mecâzâtî'l-Kur'an, el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye, Hasâisu'l-Eimme, el-Hicâziyyât* ile *Ahbâru Kudâtı Bağdâd* başta olmak üzere pek çok eseri vardır.<sup>78</sup>

### 5. Şerîf el-Murtazâ (436/1044-45)

Kaynaklarda geçtiğine göre esas ismi, Alemu'l-Hüdâ Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Huseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî olan Şerîf el-Murtazâ, Şîi/İmâmiyye'nin Büveyhiler döneminde yaşamış olan önemli düşünürlerinden biridir. Çok yönlü bir düşünür olduğu anlaşılmaktadır; zira fıkıh ve kelam ilimleriyle ilgilenmesinin yanında iyi bir edebiyatçı olarak da tanınmıştır.<sup>79</sup> Babası ile kardeşi Şerîf er-Radî gibi Bağdat'ta yaşayan Ehl-i Beyt mensuplarının nakibi olan Şerîf el-Murtazâ, 355/966 yılında Bağdat'ta dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini aile çevresinden aldıktan sonra özellikle İmâmiyye fıkıhı ile kelimasını, dönemin önde gelen düşünürlerinden biri olan Şeyh Müfid'den öğrenmiştir.<sup>80</sup>

Şerîf el-Murtazâ, iyi bir şekilde yetiştikten sonra hem ilmi, hem de siyasî açıdan Şîi dünyasında döneminin önde gelen şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden hocası Şeyh Müfid'in ölümünden sonra Şîi/İmâmiyye'nin dinî ve ilmi mercii olmuş ve onlara liderlik yapmıştır. Ünlü Arap dili alimi olan Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî

---

Abdülbâki Gölpınarlı tarafından tercüme edilmiş olup bu çeviri, eserin dilimizdeki ilk sağlam çevirisi olma özelliğine sahiptir (Der Yayınları, İstanbul, 1970). Ülkemizde son dönemlerde eser üzerinde yapılan güzel bir çalışma ise, Adnan Demircan tarafından yapılmıştır (Beyan Yayınları, İstanbul, 2006).

<sup>78</sup> Şerîf er-Radî'nin eserleri için bkz., İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 4: 414-419; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, 5: 44-45; Bahrânî, *Risâle fî Meşâyihî's-Şia*, 37-38; Muhsîn el-Emîn, *A'yânü's-Şia*, 9: 218-219; Akhtar, *The Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, 139-140; Bulut, *Şeyh Müfid ve Şia'da Usûlî Farklılaşma Süreci*, 110-111; Özel, "Şerîf er-Radî", 4-5; Yavuz Köktaş, "Hadislerin Anlaşılmasında Mecâz Bilgisi: eş-Şerîf er-Radî ve el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye", *EKEV Akademi Dergisi*, 3/2, (2001): 175-189.

<sup>79</sup> Öyle ki Tûsî, onun 1000 beyti geçen bir divanının olduğunu söylemektedir. Bkz., Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-Fihrist*, 164; ayrıca bkz., Zirikli, *el-A'lâm*, (Beyrut: 1992), 4: 278-279.

<sup>80</sup> Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-Fihrist*, 164-165; Bahrânî, *Risâle fî Meşâyihî's-Şia*, 36; Muhsîn el-Emîn, *A'yânü's-Şia*, 8: 213-214.

(392/1002), Mu'tezile eğilimli Şii düşünür Muhammed b. İmran Merzubânî (384/994) ile İbn Bâbeveyh el-Kummî (381/991)'den de dersler almıştır. Yine Mu'tezile ile ilgili bilgilerini önemli ölçüde Kâdî Abdülcebbâr (415/1025)'dan aldığı bilinmektedir.<sup>81</sup>

Bağdat'ta yaşayan Şii/İmâmî çevreler içinde özellikle Şeyh Müfid ile ortaya çıkan Usûlî ekol, onun döneminde daha da güçlenmiştir. Öyle ki Bağdat'taki Mu'tezilî düşünce ortamını takip eden hocası Şeyh Müfid'in sem'î deliller olmadan aklın dinî bir hükme varamayacağı şeklindeki düşüncesine karşı çıkararak dinin temel hakikatlerinin tespitinde akla büyük pay verilmesinin gerektiğini söylemiş, böylece hocasından daha farklı bir yol takip ederek Mu'tezile'nin diğer kolu olan Basra ekolüne yakın bir yaklaşım ortaya koymuştur.<sup>82</sup> Yine bu çerçevede özellikle Ahbârîler'in itibar ettiği bazı Şii rivayetleri kabul etmeyip Kur'an'ın elde mevcut nüshasının, Hz. Peygamber devrindeki metinle aynı olduğu düşüncesinde olan Şerîf el-Murtazâ, Şii/İmâmî rivayetlerin sıhhatinin hem akıl, hem de Kur'an'dan elde edilen delillerle belirlenmesi gerektiğine işaret etmiştir. Bu noktada ona göre, Kur'an'ı mahlûk olarak nitelenmek doğru bir yaklaşım değildir.<sup>83</sup>

İtidalli şahsiyeti ve geniş bilgisi ile yaşadığı dönemde siyasal ve sosyal yaşamın etkili düşünürlerinden biri haline gelen Şerîf el-Murtazâ, özellikle siyasî alandaki rasyonalist tavır ve uygulamalarıyla dikkat çekmektedir. Öyle ki bu çerçevede o, zalim hükümetle ilişki meselesine dair yazmış olduğu bir risalede emr-i bi'l-ma'rûf yapıldığı müddetçe, zalim yönetimle iyi ilişkiler kurulmasının meşru olacağını savunmuştur.<sup>84</sup> O'nun bu görüşü, öyle anlaşılmaktadır ki yaşadığı dönemde meydana gelen Sünnî-Şii gerginliğini nispeten azaltmaya yöneliktir.

<sup>81</sup> Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-Fihrist*, 165; Muhsin el-Emin, *A'yânü's-Şia*, 8: 214-215; Bulut, *Şeyh Müfid ve Şia'da Usûlî Farklaşma Süreci*, 112-113.

<sup>82</sup> Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 36.

<sup>83</sup> Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-Fihrist*, 165; Öz, "Şerîf el-Murtazâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 38 (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 587; ayrıca Şerîf el-Murtazâ'nın Kur'an yorumu için bkz., M. Zülfi Cennet, *Şii/Usûlî Geleniğin Kur'an Yorumu (Şerîf Murtaza Örneği)*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 85-344.

<sup>84</sup> Wilfred Madelung, "A Treatise of the Sharif al-Murtada on the Legality of Working for the Government", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 43, (1980): 22-30.

Kardeşi Şerif er-Radi'nin ölümü (406/1015) üzerine onun yerine geçerek onun hac emirliği, mezâlim (ceza) mahkemesi reisliği ve Şii toplumunun liderliği gibi önemli vazifelerini yerine getirmiş, böylece Şii topluluğu açısından onun bıraktığı boşluğu doldurmuştur. Bağdat'ın Kerh bölgesinde 420/1029 yılından itibaren ortaya çıkan Sünnî-Şii çatışmalarında Şiiler'in sözcülüğünü üstlenen Şerif el-Murtazâ'nın, gerek Büveyhî emirleri gerekse halife nezdinde önemli teşebbüslerde bulunarak ihtilâfların çözümü için çaba sarf etmiş olması<sup>85</sup>, yaşadığı dönemde sözü geçen ve görüşlerine önem verilen bir kanaat önderi olduğunu göstermektedir.

Daha çok kelim sahasında tanınan Şerif el-Murtazâ, fıkıhla ilgili meselelerde de rasyonel prensipleri öne çıkararak dinî gerçeklere ulaşmadaki kabiliyetini yazmış olduğu eserlerle ispat etmiştir. Bu noktada onun *ez-Zerîa fî Usûli'l-Fıkh* adlı eseri Şii/İmâmî fıkıh usûlüne dair yazılan ilk eserlerden biri olarak kabul edilir.<sup>86</sup> Bu eserde Ahbâriler'e karşı oldukça belirgin eleştiriler getiren Şerif el-Murtazâ, on iki imamlardan geldiği ileri sürülen rivayetlere yönelik olarak diğer Usûli düşünürlerden daha katı bir tutum sergilemiş, bu çerçevede sadece İmâmiyye'ye ait olanları değil, Sünnî hadis kaynaklarını da tenkit ederek bunların hepsinin pek çok zayıf ve uydurma hadislerle dolu olduğunu söylemiş, mevcut İmâmî rivayetlerinin hem Kur'an ayetleri, hem de akılla sıhhatinin belirlenmesi gerektiğini ileri sürmüştür.<sup>87</sup>

Şerif el-Murtazâ'nın Şii/İmâmîlerin gelenekçi kanadı olan Ahbârî ekole yönelik eleştiri ve muhalefeti, bununla da kalmayarak bizzat hocası Şeyh Müfid'in fıkıh ve fıkıh usûlü konusunda destekleyici bir unsur olarak kabul etmiş olduğu âhâd haberleri reddetmeye kadar varmıştır. Âhâd haberlere karşı tavizsiz bir yaklaşıma sahip olduğu anlaşılan Şerif el-Murtazâ, âhâd haberlerle fikhî hükümlerde bile

<sup>85</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12: 2; Akhtar, *The Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, 177-178; ayrıca bkz., Bulut, *Şeyh Müfid ve Şîa'da Usûli Farklılaşma Süreci*, 112-113.

<sup>86</sup> Şerif el-Murtazâ, *ez-Zerîa fî Usûli'l-Fıkh*, thk., Ebû'l-Kâsım Çerçi, (Beyrut: Müessesetu Âli Beyt, 1346).

<sup>87</sup> Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-Fihrist*, 165; Uyar, *Şîi Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 34-35.

amel edilemeyeceği; edilmiş olsa bile verilen hükümlerin geçerliliğinin olmadığı düşüncesindedir. Ayrıca ona göre âhâd haber, sika bir ravi kanalıyla bile gelse, bu o haberin sıhhatine delil teşkil etmez. Çünkü ona göre, şer'î hükümlerde şüpheyle değil, sadece yakîn ve kesin bilgiyle amel edilebilir.<sup>88</sup> Ayrıca Şerif el-Murtazâ, fikhî hükümlerin elde edilmesinde haber-i vahid'den yararlanmanın haram olduğuna dair kendisinden önceki Şii/İmâmî alimler arasında icma olduğunu da iddia etmektedir.<sup>89</sup> Ancak onun âhâd haberlerle ilgili düşünce ve yaklaşımlarının Şii/İmâmî çevrelerde pek kabul gördüğü söylenemez.

Şerif el-Murtazâ'nın akılcı yönü, Şia'nın inanç sisteminde önemli bir yere sahip olan imamet, gaybet ve ismet gibi konuların izahında açık bir biçimde görülmektedir. Bu noktada hocası Şeyh Müfid'in imametın akıl ve vahyin birlikte kullanılması ile açıklanabileceği görüşünü reddederek imametın gerekli oluşunun akılla tek başına ispatlanabileceğini ileri sürmesi, oldukça dikkat çekicidir. Onun bu görüşü, insanın akıl vasıtasıyla bir kısım ahlakî sorumlulukları kavrayabileceğini savunan Basra Mu'tezilesi'ni takip etmesi sonucu vardığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden ona göre akıl, doğal olarak bütün zamanlarda masum bir imamın bulunması gerektiği hükmüne varmaktadır. Zira aksi halde toplumun masum olmayan bir imamı kabul etmesi durumunda, genel ihtiyaçlarını karşılaması mümkün olmayacağı gibi, pek çok problemini de çözemeyecektir.<sup>90</sup>

Yine onun Allah'ın taklid ile değil, sadece akıl yoluyla bilinebileceğini söylemesi de, akılcı yönünün en önemli tezahürlerinden biridir. Esasında Şerif el-Murtazâ, burada taklide karşı çıkarak yine Ahbârîler'in bu konudaki yaklaşımlarını eleştirmektedir. Zira ona göre, Allah'ın varlığının taklid yoluyla kavranması durumunda insan, Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getiremeyecektir.<sup>91</sup>

<sup>88</sup> Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 35; Öz, "Şerif el-Murtazâ", 587.

<sup>89</sup> Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 35.

<sup>90</sup> Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 36.

<sup>91</sup> Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 37.

Şerif el-Murtazâ'nın akli ve akılcılığı bu derece ön plana çıkarmasına ve bu noktada hocası Şeyh Müfid'den daha ileri noktalara ulaşmasına rağmen ilginç bir şekilde felsefi düşünceye karşı çıkarak felsefecileri şiddetle eleştirdiği görülmektedir. Yine aynı paralelde astrolojiyle ilgili bütün inançların yanı sıra rüyaların çoğunun anlamsız olduğunu söylemiş, rüyaları "ruhun aslı âlemine yükselmesi" şeklinde açıklayan felsefi izahları gülünç bulmuştur.<sup>92</sup>

Böylesine akılcı görüşlere sahip olmasına rağmen Şerif el-Murtazâ'nın Şii/İmâmiyye geleneğine sıkı bir şekilde bağlı bulunduğu görülür. Öyle ki o, bu noktada Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından tayin edilmiş vasî oluşunu ya da diğer imamlardan herhangi birinin imametini reddeden kimsenin küfre gireceği görüşündedir. Bundan dolayı olsa gerek, birçok muhafazakâr Şii düşünürü gibi ashabın büyük çoğunluğunu nifakla itham etmiştir.<sup>93</sup>

Hayatı boyunca İmâmiyye Şîası'nın en önemli alimlerinden biri olarak tanınan Şerif el-Murtazâ, maddi açıdan da oldukça iyi durumda olduğundan dolayı, Bağdat'ta büyük bir kütüphane kurmuş ve pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Öyle ki kurduğu kütüphanenin 80.000 ciltlik kitaba sahip olduğu anlatılmaktadır. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Ebû Ca'fer et-Tûsî, Ahmed b. Ali en-Necâşî, Kâdî Abdülazîz b. Berrâc et-Trablusî, Ebû'l-Feth el-Kerâceki ile Ebû's-Salâh el-Halebî gibi önemli şahsiyetler bulunmaktadır.<sup>94</sup> Ayrıca Şerif el-Murtazâ, başta kelam ve fıkıh olmak üzere İslâmî ilimlerin hemen her sahasında eserler vermiştir. Kardeşi Şerif er-Radî gibi tanınmış bir şair olan Şerif el-Murtazâ, edebiyat ve şiir sahasında da hatırı sayılır bir yeri sahip olup aynı zamanda büyük bir hatipti. Eserlerinden bazıları şunlardır: *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, *el-Usûlü'l-İ'tikâdiyye*, *ez-Zerîa fi Usûli'l-Fıkh*, *İnkâzu'l-Beşer mine'l-Cebri ve'l-Kader*, *Ğuraru'l-Fevâil ve Düraru'l-Kalâid (Emâli el-Murtazâ)*, *el-Muhkem ve'l-Müteşâbih*,

<sup>92</sup> Öz, "Şerif el-Murtazâ", 587.

<sup>93</sup> Öz, "Şerif el-Murtazâ", 587.

<sup>94</sup> Akhtar, *The Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, 179, 184-185; Öz, "Şerif el-Murtazâ", 587.

*İrşâdu'l-A'vâm, Tenzîhu'l-Enbiyâ, el-Fusûlü'l-Muhtâre, el-Muknî fî'l-Ğaybe, el-İntisâr, Dîvânu Ali b. Ebî Tâlib ve ez-Zahîra fî İlmi'l-Kelam.*<sup>95</sup>

## 6. Necâşî (450/1058)

Büveyhîler döneminde yaşayan bir başka İmâmî/Şîî düşünür, esas ismi Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbâs olan Necâşî'dir. 372/982 yılında Bağdat'ta doğan Necâşî, esasen Kûfe kökenli kültürlü bir aileden gelmektedir. Zira babası, Şeyh Sadûk'un öğrenciliğini yapmış; dedesi de aynı şekilde alim bir kişi olarak tanınmaktadır.<sup>96</sup> Öncelikle babasından ders alan Necâşî, babasının yanı sıra Şeyh Müfid, Ebû Abdullah Huseyn b. Ali el-Ğadâiri ve Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Cündî gibi Şîî düşünürlerden de dersler almıştır. Derslerini takip ettiği çok sayıda hocasının rivayetlerini ve kitaplarını nakletme icazeti almış, böylece İmâmî/Şîî inanç ve düşünce yapısını öğrenerek yeni kuşaklara aktarmıştır.<sup>97</sup> Necâşî'nin yine Büveyhîler döneminde Ahvaz'da valilik yaptığı ifade edilmektedir.<sup>98</sup>

Daha çok ricâl (biyografi) ve tarih alanlarında tanınmış olan Necâşî'nin Necef başta olmak üzere Kûfe ve Samarra gibi şehirlere yapmış olduğu ilmî seyahatlerle birlikte başta Ahmed b. Nüh es-Seyrâfi, Ahmed b. Abdûn, Ahmed b. Cündî, Hüseyin b. Ubeydullah el-Ğadâiri ve Küleynî'nin bir grup öğrencisi ile kurmuş olduğu irtibatların, onun sahip olduğu bilgi ve deneyim üzerinde büyük etkileri

<sup>95</sup> Şerîf el-Murtazâ'nın eserleri için bkz., Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-Fihrist*, 164-165; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 3: 313-316; Bahrânî, *Risâle fî Meşâyihî's-Şîa*, 35-37; Muhsîn el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 8: 219; Bulut, *Şeyh Müfid ve Şîa'da Usûli Farklılaşma Süreci*, 114-15; Öz, "Şerîf el-Murtazâ", 587-88.

<sup>96</sup> Muhsîn el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 3: 30; Bulut, *Şeyh Müfid ve Şîa'da Usûli Farklılaşma Süreci*, 118.

<sup>97</sup> Necâşî, *Kitâbu'r-Ricâl*, nşr., M. Cevâd en-Nâinî, (Beyrut: 1408/1988), 327; Öz, "Ahmed b. Ali Necâşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 32 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 475.

<sup>98</sup> Ağa Radiyuddin Kazvîni, "Tarih-i Meşâhir-i İmamiyye (İmamiyye'nin Önde Gelen Alimleri)", çev. Metin Bozan, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2, (2006): 341.



vardır.<sup>99</sup> Ebû Ca'fer et-Tûsi'nin hem çağdaşı, hem de yakın bir arkadaş olarak tanınmıştır. Bilgi ve donanımını aktardığı öğrencileri arasında yine yakın arkadaşı olan Tûsi'nin yanında, Ebû's-Samsâm Zül-fikâr b. Ma'bed el-Hasenî ve Ebû'l-Hasan Süleyman b. Hasan es-Sih-reştî gibi İmâmî/Şîi geleneğinde yetişmiş önemli isimler vardır.

Yazmış olduğu eserlerin içinde en önemlisi, *Kitâbü'r-Ricâl* ya da *Ricâlü'n-Necâşî* ismiyle bilinen eser olup Ricâlü'n-Necâşî, müellifin günümüze ulaşan tek eseri olarak bilinmektedir.<sup>100</sup> Necâşî, bu eserini Ebû Ca'fer et-Tûsi'nin el-Fihrist ve Ricâl'i ile Keşşî'nin İhtiyâru'r-Ricâl gibi İmâmî/Şîi biyografi eserlerinden yararlanarak yazmıştır.<sup>101</sup> Eserinde Şîi düşünürler hakkında değerli bilgiler veren Necâşî, sayıları 1270'e ulaşan İmâmî/Şîi musannif, müellif ve raviyi, ilmî durumları, bırakmış oldukları eserler ve başkalarının onlar hakkında yaptıkları değerlendirmelerle birlikte ele almaktadır. Bu yüzden Şîi ricâliyle ilgili bilinen eserler içinde önemli bir yere sahip olan bu çalışma, hem metodu hem de kişileri inceleme tarzı açısından benzerlerinden daha önemli bir konumda görülmektedir. Ayrıca Necâşî, eserin mukaddimesinde ifade ettiği gibi, bu eseri, bir Şîa muhalifinin "İmâmiyye'nin selefleri arasında eser veren müellif yoktur" şeklindeki sözü üzerine kaleme almıştır. Bu yüzden bazı alimler tarafından bu eser, Şîa ricâliyle ilgili eserler içinde, metodu ve kişileri inceleme tarzı itibarıyla benzerlerinden üstün sayılmıştır.

Yine Büveyhiler döneminde Sünnî çevrelerle Şîi çevreler arasında yaşanan tartışmalar dikkate alındığında, bu süreçte Necâşî'nin yazmış olduğu bu eserin özellikle İmâmî/Şîiler açısından önemi daha iyi anlaşılacaktır. Zira Sünnî çevrelerin Şîiliğe yönelik tarihsel anlamda getirmiş olduğu eleştirilere cevap verme noktasında Şîiler adına bu eserin önemli bir destek işlevi görmüş, onları çok rahatlatmıştır. Necâşî'nin bu eserin dışında *el-Kûfe ve Mâ fihâ mine'l-Âsâr ve'l-Fedâil*, *Ensâbu Benî Nasr b. Ku'ayn ve Eyyâmühüm ve Eş'ârühüm*, *el-Cum'a ve Mâ Verade fihî mine'l-A'mâl*, *Muhtasaru'l-Envâr*, *Mevâzu'n-Nücûm*

<sup>99</sup> Öz, "Ahmed b. Ali Necâşî", 475.

<sup>100</sup> Kazvinî, "Tarih-i Meşâhir-i İmamiyye (İmamiyye'nin Önde Gelen Alimleri)", 341.

<sup>101</sup> Bulut, *Şeyh Müfîd ve Şîa'da Usûlî Farklılaşma Süreci*, 119.

*elleti Semmethâ el-Arab ve Ahbâru'l-Vükelâi'l-Erbâa* gibi eserleri de bulunmakta olup bu eserler, günümüze ulaşmamıştır.<sup>102</sup>

### 7. Ebû Ca'fer et-Tûsî (460/1067-68)

385/995 yılında Horasan'ın Tûs şehrinde dünyaya gelen Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin asıl ismi, Muhammed b. el-Hasen b. Ali b. el-Hasen'dir. Ebû Ca'fer et-Tûsî, hayatının ilk dönemlerini Horasan'da geçirmiş olup bu süreçte kendi memleketi olan Tûs başta olmak üzere, Meşhed ve Nişâbûr gibi şehirlerde daha çok İmâmî/Şîî bilginlerden Arap dili, fıkıh, tefsir, hadis ve kelim gibi dinî ilimlerde dersler almıştır.<sup>103</sup> Ders aldığı hocaların bir kısmının Sünnî olması, çok muhtemel olarak Sünnî çevrelerin çoğunlukta olduğu yerlerde yaşamasından kaynaklanmaktadır. Bu durum, aynı zamanda Hanefilik ve Şâfilik gibi Sünnî mezhepleri tanımasını sağlamış; böylece hem Ca'ferî, hem de Sünnî fıkıhında derinleşme imkanı bulmuştur.

Ebû Ca'fer et-Tûsî, 408/1017-18 yılında Büveyhiler'in hüküm sürdüğü Bağdat'a göç etmiştir.<sup>104</sup> Burada İmâmî/Şîî çevrelerle daha fazla temasta bulunma imkanına sahip olduğundan dolayı Şîîliğe yönelik birikimini genişletme imkanı buldu. Bu süreçte daha çok ilişkide bulunduğu çevre, Ahbârîliğe göre rasyonel olarak görülebilecek Mu'tezilî düşünceye yakın olan Usûlî Şîî düşüncesinin hakim olduğu medrese çevresidir. Zira o, Usûlî ekolün gelişmesini sağlayan Şeyh Müfid ve Şerîf el-Murtazâ gibi önemli alimlerden biridir. Bağdat'a geldiğinde ilk olarak Şeyh Müfid'in öğrencisi olmuş, beş yıl boyunca ondan değişik dersler okuyarak onun gözde öğrencisi haline gelmiş ve hocasının 413/1022'deki ölümüne kadar yanından ayrılmamıştı. Bu süreçte Şeyh Müfid'in yanı sıra Hüseyin b. Ubeydullah el-Ğadâirî, Ebû'l-Hasen b. Ebî Cûd, Ahmed b. Muhammed el-Ahvâzî ile Ebû Abdullah b. Abdûn gibi Şîî alimlerden de dersler almıştır. Şeyh Müfid'in

<sup>102</sup> Necâşî'nin eserleri için bkz., Muhsîn el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 3: 36-38; Öz, "Ahmed b. Ali Necâşî", 475.

<sup>103</sup> Bahrânî, *Risâle fî Meşâyihî's-Şîa*, 35; Muhsîn el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 9: 159; Ali Rıza Şehravî, *et-Tûsî Şeyhu't-Tâife*, arapça çev. Kemâl Seyyid, (Müessesetu Ensâriyân: 1416/1995), 19-21; Öz, "Ebû Ca'fer et-Tûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 41 (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 433.

<sup>104</sup> Muhsîn el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, 9: 159; Şehravî, *et-Tûsî Şeyhu't-Tâife*, 24.

ölümünden sonra ise onun öğrencilerinden olan Şerif el-Murtazâ'nın derslerine devam ederek uzun yıllar Murtazâ'nın yanında öğrencilik yapan Tûsî, hocasının himayesinde Bağdat'ta yaşamını sürdürerek eserlerinin çoğunu bu dönemde kaleme almıştır.<sup>105</sup>

Şerif el-Murtazâ'nın 436/1044-45 tarihinde vefat etmesi üzerine hocasının yerine geçen Tûsî, Usûlî düşünceyi temsilen Şeyhu't-Tâife lakabını alarak özellikle Bağdat çevresindeki İmâmî/Şîi çevrelerin artık dinî anlamda önderi olmuştur. Hocası Şerif el-Murtazâ'nın vefatından sonra Bağdat'ta beş yıl kalan Tûsî, bu süre içerisinde hem Büveyhî emirleri, hem de Abbâsî halifeleri ile iyi ilişkiler kurmaya çalışmıştır. O, bu süreçte Büveyhîler'in güvenini kazanmasının yanında Abbâsî halifesi Kâim Biemrillah, kendisini takdir etmiş ve ona kelimeler ve irşad dersleri için bir kürsü hediye etmişti.<sup>106</sup> Ancak, Selçuklular'ın Bağdat'a girmesi, Büveyhîler gibi Tûsî açısından da iyi olmamış, zira bu süreçte meydana gelen hadiseler esnasında hem evi, hem de kütüphanesi yakılmıştı.<sup>107</sup> Bundan sonra artık Necef'e göç etmek zorunda kalmış, burada yapmış olduğu ilmî faaliyetlerle Necefî İmâmî/Şîi çevrelerin ilim merkezi haline getirmiştir.<sup>108</sup>

Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin ilmi anlamda, özellikle fıkıh ve kelimeler alanlarındaki metodu birbirine yakın ve aynı doğrultuda gelişmiş olup onun daha çok hocaları olan Şeyh Müfid ile Şerif el-Murtazâ'nın metotlarını birleştirme eğiliminde olduğu anlaşılır. Her ikisinin de Usûlî anlayışı benimsemelerine karşın Şeyh Müfid'in nakli akla göre daha çok ön plana çıkarması; buna karşılık Şerif el-Murtazâ'nın nakle önem vermeyip akli daima ön planda tutması, Tûsî'nin daha farklı bir yol benimsemesine sebep olmuştur. Bu noktada Tûsî, Şîi-İmâmîyeye fıkıh geleneğinde yeni bir bakış açısı geliştirerek kendine özgü bir usûl ve metot ortaya koymuştur. Onun Usûlîlik ile Ahbârîlik arasında orta bir yol takip etmek suretiyle özellikle Şîi fıkıhının gelişiminde yeni bir çığır açtığı görülmektedir. O, Usûlîlerin rasyonel

<sup>105</sup> Necâşî, *Kitâbu'r-Ricâl*, 332; Şehravî, *et-Tûsî Şeyhu't-Tâife*, 24-29; Öz, "Ebû Ca'fer et-Tûsî", 434.

<sup>106</sup> Şehravî, *et-Tûsî Şeyhu't-Tâife*, 31-32; Öz, "Ebû Ca'fer et-Tûsî", 434.

<sup>107</sup> Laoust, *İslâm'da Ayrılkçı Görüşler*, 199.

<sup>108</sup> Şehravî, *et-Tûsî Şeyhu't-Tâife*, 36-37; Bulut, *Şeyh Müfid ve Şîa'da Usûlî Farklılaşma Süreci*, 116-117.

yaklaşımlarından taviz vermemekle birlikte Kur'an'dan sonra ikinci kaynak olarak gördüğü ahbâr'dan da vazgeçmemiştir. Tûsî'nin özgün yönü, işte buradadır. Böylece ahbâr'a hocalarından daha fazla yer vermek suretiyle Küleynî ve Şeyh Sadûk tarafından temsil edilen Ahbârîlerle, Şeyh Müfid ve Şerif el-Murtazâ tarafından oluşturulan Usûlî düşüncenin metotlarını bir araya getirmiş ve İmâmî/Şîi toplumu açısından daha mutedil bir anlayışın temellerini atmıştır.<sup>109</sup> Onun bunu yaparken Sünnî fıkhıtan da faydalandığı anlaşılmaktadır. Tüm bu meseleleri önemli ölçüde fıkıhla ilgili yazmış olduğu *el-Mebsût fi Fıkhı'l-İmâmiyye* isimli eserinde kaleme almıştır. Böylece o, Şîi/İmâmî fıkının fikri çerçevesini çizerek teorik yapısının oluşmasını ve sistematik hale gelmesini sağlamıştır.

Tûsî, kelim alanında da benzer bir yaklaşım ortaya koyarak akıl ve vahiy dengesini gözetmiş, bu şekilde hocası Şeyh Müfid'in usûlünü devam ettirmiştir. Örnek olarak Şeyh Müfid'in tavsiyesi üzerine kaleme aldığı Kitâbü'l-Ğaybe adlı eserinde akli delillerin yanı sıra nakli delillere de yer vermek suretiyle, Şerif el-Murtazâ'nın bütünüyle akli delillere dayanan metodunu nakli delillerle destekleme yoluna gitmiştir.<sup>110</sup>

Necef'te 22 Muharrem 460 (2 Aralık 1067) tarihinde vefat etmiş olan Tûsî, Laoust'un ifadesiyle, Şîi/İmâmîlerin Büveyhîler dönemindeki son büyük nazariyecisidir.<sup>111</sup> Zira o, kelim, fıkıh, fıkıh usûlü, tefsir, hadis, ahlak ilimleri ile ricâl/tabakât gibi alanlarda çok sayıda eser vermek suretiyle İmâmî/Şîi çevrelerde kalıcı bir etki bırakmıştır. Onun Tefsir alanında yazmış olduğu *et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'ân* isimli eseri, İmâmiyye Şiası'nın klasik dönem en önemli tefsir kaynaklarından biri olarak kabul edilmektedir. Yine Tûsî, İmâmî/Şîi'lerin hadis alanındaki en muteber dört kaynağından ikisi olan Tehzîbu'l-Ahkâm ve el-İstibsâr Mâ Uhtulife fihi mine'l-Ahbâr adlı eserleri kaleme almıştır. Bunlardan Tehzîbu'l-Ahkâm, Şeyh Müfid'in er-Risâletü'l-

<sup>109</sup> Uyar, *Şîi Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 44-45; Hakyemez, "Şîi İmâmiyye Fıkının Teşekkül Süreci ve İmamet", 30-31.

<sup>110</sup> Şhravî, *et-Tûsî Şeyhu't-Tâife*, 58; Bulut, *Şeyh Müfid ve Şia'da Usûlî Farklılaşma Süreci*, 118.

<sup>111</sup> Laoust, *İslâm'da Ayrılkçı Görüşler*, 199.

Muknia adlı fıkıh kitabı esas alınarak ilgili konulara ait 13.590 hadisin derlenip şerh edilmesiyle meydana getirilmiştir. İkincisi ise Tehzîb'in özeti olup yaklaşık 5.500 hadis ihtiva etmektedir. Bu iki eser, Şii çevrelerde üzerlerine çok sayıda şerh ve hâşiye yazılan eserlerdir.<sup>112</sup> Esasında sadece bu iki eser, onun İmâmiyye Şiası açısından ne denli önemli bir düşünür olduğunu ortaya koyar.

Kelam alanında Temhîdu'l-Usûl fi İlmi'l-Kelam, el-İktisâd fimâ Yetalleku bi'l-İ'tikâd, Telhîsu's-Şâfi ile Kitâbu'l-Ġaybe, onun yazmış olduğu önemli eserler arasındadır. Bunların yanında Tûsî'nin el-Udde fi Usûli'l-Fıkh, el-Mebsût fi Fıkhı'l-İmâmiyye, el-Cümel ve'l-Ukûd, er-Ricâl ile el-Fihrist (Fihristü't-Tûsî) gibi önemli eserleri de bulunmaktadır.<sup>113</sup> Bütün bu eserler, onun İmâmî/Şii düşüncesinin ve özellikle Usûlîliğin gelişimi açısından sahip olduğu yeri ve önemini ortaya koymaya yeterlidir.

## SONUÇ

Büveyhîler dönemi, hem genel anlamda İslam tarihinin, hem de Şii düşüncesinin gelişimi açısından ilginç bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki arkaplanı itibarıyla pek nüfuzlu olmayan Deylem kökenli bir ailenin kurmuş olduğu devlet yapılanması, Bağdat'a girinceye kadar Zeydîliğe bağlı kalmış, Bağdat'a hakim olduktan sonra Şîlik içerisinde mezhep değişikliğine gitmek suretiyle İmâmiyye Şiası artık kabul edilmiştir.

Sosyal ve siyasal şartların bir gereği olarak Büveyhîler'in İslam tarihindeki özgün konumları, 334/945 tarihinde Abbasi halifesi el-Müstekfi Billâh'ın daveti üzerine Bağdat'a girmeleri ile bir Şii hanedan olarak Sünnî dünyanın o dönemdeki lider gücü olan ve köklü bir devlet geleneğine sahip Abbasiler'in siyasi egemenliğine son vermeleri sayesinde. Bu şekilde iki farklı siyasal güç arasında zoraki de olsa

<sup>112</sup> Şehravî, *et-Tûsî Şeyhu't-Tâife*, 45-46.

<sup>113</sup> Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin eserleri için bkz., Necâşî, *Kitâbu'r-Ricâl*, 332-333; Bahrâni, *Risâle fi Meşâyihî's-Şia* 34-35; Muhsîn el-Emîn, *A'yânü's-Şia*, 9: 161-66; Şehravî, *et-Tûsî Şeyhu't-Tâife*, 43-68; Öz, "Ebû Ca'fer et-Tûsî", 434-435.

<sup>113</sup> Muhsîn el-Emîn, *A'yânü's-Şia*, 9: 159; Şehravî, *et-Tûsî Şeyhu't-Tâife*, 24.

<sup>113</sup> Necâşî, *Kitâbu'r-Ricâl*, 332

siyasal bir uzlaşma sağlanmıştı. İslam dünyasında daha önce benzerine rastlanmayan bu ilginç ve sıra dışı durum, yaklaşık olarak 110 yıl sürecek ve Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'in Bağdat'a girmesiyle Buveyhîler'in Sünnî dünya üzerindeki hakimiyeti sona erecektir.

Başta siyasi olmak üzere dinî ve sosyal şartların bir sonucu olarak Būveyhîler, sadece Şiîliği önceleyen bir politika izlememişler; Sünnîliği de her zaman dikkate alan pragmatik politika ve uygulamalar ortaya koymuşlardır. Bu yüzden her şeyden önce onlar, siyaset ve siyasal şartları önceleyen bir politik anlayışın temsilcisi olmuşlardır. Bu dönem, mezhebî anlamda Şiîlik bütünüyle öne çıkarılmasa da, Şiî/İmâmî düşüncesinin hem itikâdî hem de siyasi yönlerden gelişimi açısından oldukça önemli bir dönemdir. Zira daha önce zaman zaman değişik baskı ve problemlerle karşılaşan ve bu problemlere yönelik takıyye inancını geliştiren Şiî/İmâmî çevreler, bu dönemde artık takıyye yapma gereğini duymayarak kendilerini daha rahat ifade etmişlerdir. Bu yeni durum, Şiî/İmâmî düşüncesinin hem itikâdî, hem de fikhî anlamda ciddi bir değişim geçirmesine yol açmış; Şiî çevreler, artık eski içine kapanık/topluluk dışı tavırlarını bırakıp inanç ve düşüncelerini serbest bir biçimde ifade etmek suretiyle pek çok alanda kendilerini geliştirmişler ve bu önemli sürecin tabii bir sonucu olarak gündelik ve sosyal yaşamda görünürlük kazanmaya başlamışlardır.

Būveyhî iktidarı sayesinde oluşan bu yeni serbestlik ortamı, aynı zamanda değişik inanç, fikir ve görüşlerin ifade edilip tartışılmasını beraberinde getiren bir rekabet ortamını meydana getirmiştir. Bu süreçte Şiî/İmâmîler, bir yandan İbn Cüneyd el-İskâfî, Şeyh Sadûk, Şeyh Müfid, Şerîf er-Radî, Şerîf el-Murtazâ, Necâsî ve Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi önemli düşünürlerle Şiî düşüncesinin gelişimini sağlarken, diğer yandan inanç, kültür ve edebiyatlarına ait pek çok kaynak eser, telif edilmiştir. Böylece itikad alanı başta olmak üzere tefsir ve hadis gibi önemli alanlardaki literatürleri de büyük ölçüde bu dönemde oluşmuştur. Öte yandan, bu dönemde İmâmîyye Şîası, kendi iç dinamik ve tartışmalarından hareketle Ahbârîlik ve Usûlîlik şeklinde iki ana bünyeye ayrılmak suretiyle sonraki süreçte kendi içinde bu iki farklı ekolü izleyerek, daha çok Usûlîlik şeklinde tarihsel gelişimini sürdürmüştür. Nitekim ele aldığımız düşünürlerin içinde Şeyh

Sadûk hariç olmak üzere diğer tamamı, Usûlî düşüncenin temsilcileridir. Böylece Şîi toplum, kendi içinde önemli bir dönüşüm geçirerek ahabârla yetinen donuk bir yapıdan biraz olsa kurtularak nispeten daha rasyonel bir yapıya kavuşmuştur. Ayrıca, bu dönemde Muharrem (Aşûre) matemi, Gadir-i Hum bayramı, Şîi ezanı gibi Şîi inanç ve kültüründe önemli yeri olan geleneksel bazı ritüeller ilk defa uygulanmaya başlanmıştır. Bu gelişmelerle birlikte Şîi/İmâmîlik, artık teşekkül ve kurumsallaşmasını önemli ölçüde tamamlamıştır. Büveyhiler döneminin sona ermesiyle birlikte, İmâmîyya Şiası'nın artık altın çağı da sona eriyordu.

#### KAYNAKÇA

- Abdu'r-Rahîm, Ahmed Kûştî, *es-Sirâ' beyne'l-Ahbâriyyîn ve'l-Usûliyyîn Dâhili'l-Mezhebi's-Şîi el-İsnâ Aşerî*. London: Tekvîn li'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs, 1436/2010.
- Akhtar, Syed Waheed. *The Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*. New Delhi: Ashish Publishing House, 1988.
- Akoğlu, Muharrem. "Büveyhiler'in Mezhebi Eğilimleri/Politikaları Üzerine". *Bilimname* 17/2 (2009): 123-138.
- Ateş, Süleyman. "İmamiyye Şiasının Tefsir Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1972): 147-172.
- Azimli, Mehmet. "Sünni Hilafete Tahakküm Kurmuş Bir Şîi Hane-dan: Büveyhiler". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005): 19-32.
- el-Bahrânî, Yahyâ b. Huseyn, *Risâle fi Meşâyihî's-Şîa*. thk. Nizâr el-Hasen. Beyrut: Müessesetu'l-Belâğ, 1430/2009.
- Bozkuş, Metin. *Büveyhiler ve Şîilik*. Sivas: Vizyon Matbaacılık, 2003.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şeyh Müfîd ve Şîa'da Usûlî Farklılaşma Süreci*. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2005.
- Cennet, M. Zülfi. *Şîi/Usûlî Geleneğin Kur'an Yorumu (Şerif Murtaza Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Donaldson, Dwight M. *The Shi'ite Religion*. London: Luzac Company, 1933.
- el-Bağdâdî, Muhammed b. Nu'mân, *Muallimu's-Şîa eş-Şeyh el-Müfîd*. thk. Muhammed Hâdî el-Eminî. Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1413/1993.

- et-Tûsî, Ebû Ca'fer, *el-Fihrist*. thk. Cevâd el-Kayyûmî. Kum: Müessesetu Neşri'l-Fekâhe, 1429/2008.
- Fıġlalı, Ethem Rûhi. *İmâmiyye Şiası*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1984.
- Fyzee, Asaf A. A. *A Süte Creed*. Calcutta: Oxford University Press, 1942.
- Gleave, Robert. *Scripturalist Islam The History and Doctrines of the Akhbârî Shî'î School*. Leiden: Brill, 2007.
- Güner, Ahmet. *Büveyhîler'in Şii-Sünnî Siyaseti*, İzmir: Tıbyan Yayınları, 1999.
- Güner, Ahmet. "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999): 47-72.
- Hakyemez, Cemil. "Şii İmâmiyye Fıkhının Teşekkül Süreci ve İmamet". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2008): 7-36.
- Hatîb el-Baġdâdî, *Târihu Baġdâd ev Medînetu's-Selâm*. Beyrut, Trz.
- Hitti, Philip K. *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuġ, İstanbul: Boġaziçi Yayınları, 1989.
- Hodgson, Marshall. *İslam'ın Serüveni*. çev. Alp Aker, Birol Çetinkaya, İstanbul: İz Yayınları, 1995.
- İbn Hallikân, Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*. thk. İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru Sâdır, 1970.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. nşr. Ahmed Abdullah Fetih, Kahire, 1992/1413.
- İbn Nedîm, Ebû'l-Ferac Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*. nşr. İbrâhîm Ramadân, Beyrut, 1994.
- İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fî'l-Târih*. thk. Muhammed Yûsuf ed-Dekâk, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbnu'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdu'l-Hayy, *Şezerâtu'z-Zehab*. thk. Abdülkadir el-Arnaûd, Beyrut, 1989.
- İlhan, Avni. "Şeyh Müfid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 502-503. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Kazvîni, Aġa Radiyuddin. "Tarih-i Meşâhir-i İmamiyye (İmamiyye'nin Önde Gelen Alimleri)". çev. Metin Bozan. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2006): 338-345.
- Korkmaz, Sıddık. "Nehcu'l-Belâġâ'nın Müellifi ve Metni ile İlgili Problemler". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007): 165-184.



- Köktaş, Yavuz. "Hadislerin Anlaşılmasında Mecâz Bilgisi: eş-Şerîf er-Radî ve el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye". *EKEV Akademi Dergisi* 3/2 (2001): 175-189.
- Laoust, Henry. *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*. çev. E. Ruhi Fırlalı, Sabri Hizmetli, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Madelung, Wilfred. "A Treatise of the Sharif al-Murtada on the Legality of Working for the Government". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43 (1980): 22-30.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Velâyâtü'd-Dîniyye*. Kahire, 1393/1973.
- Merçil, Erdoğan. "Büveyhiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 496-500. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Meşkûr, M. Cevâd. *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*. çev. M. Mahfuz Söylemez, Mehmet Ümit, Cemil Hakyemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Muhsîn el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*. thk. Hasan el-Emîn. Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1406/1986.
- en-Necâşî, Ahmed b. Ali, *Kitâbu'r-Ricâl*, nşr. M. Cevâd en-Nâinî. Beyrut, 1408/1988.
- Öz, Mustafa. *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Öz, Mustafa. "Ahmed b. Ali Necâşî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 475. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Öz, Mustafa. "Ebû Ca'fer et-Tûsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41: 433-435. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Öz, Mustafa. "İbn Bâbeveyh (Şeyh Sadûk)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 345-348. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Öz, Mustafa. "Şerîf el-Murtazâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 586-588. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Öz, Mustafa. "Usûliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 214-215. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Özel, Mustafa. "Şerîf er-Radî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 4-5. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Sarıcık, Murat. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakîbü'l-Eşrâflık Müessesesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.
- Şehravî, Ali Rıza, *et-Tûsî Şeyhu't-Tâife*. arapça çev. Kemâl Seyyid. Müessesetu Ensâriyân, 1416/1995.
- Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerîa fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Ebû'l-Kâsım Çerçî. Beyrut: Müessesetu Âli Beyt, 1346.

- Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*. thk. Şeyh İbrâhîm el-Ensârî. Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1414/1993.
- Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-İ'tikâdât*. thk. Isâm Abdi's-Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Müfid li't-Tıbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1414/1993.
- Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-İ'tikâdâti'l-İmâmiyye (Şî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*. çev. E. Rûhi Fığlalı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Uyar, Mazlum, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Uyar, Mazlum, *Şîi Ulemanın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.
- Uyar, Mazlum, "Akla Dayalı Şîi Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2000): 101-112.
- Uyar, Mazlum, "İbnü'l-Cüneyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 5-6. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977.
- Yurdagür, Metin, "Ahbâriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 490-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

**GÜNÜMÜZ İRAN ŞİİLİĞİNDE KUTSAL GÜN VE GECELER**

Sacred Days and Nights in Contemporary Iranian Shiism

Habip DEMİR\*

## Öz

Mezhepler, belli bir coğrafyada ve zaman diliminde ortaya çıksa da farklı kültür ve havzalarla karşılaştıkça bulunduğu yerin kalıbını alarak gelişip farklılaşmaktadır. Her din/mezhep için sembol ifade eden önemli zaman dilimleri mevcuttur. Zira bir mezhep toplumsal hayata ne kadar nüfuz ederse kalıcılığı ve inandırıcılığı da o ölçüde artacaktır. Diğer bütün dinlerde/dini hareketlerde olduğu gibi İslam mezheplerinde de sosyal birlikteliği sağlamak, kutsalı güncel tutmak amacıyla özel önem verilen zaman dilimleri bulunmaktadır. Söz konusu kutsal zamanlara yapılan vurgunun en çok Şiilik'te olduğu görülmektedir. Şiiliğin kutsal gün ve gecelere verdiği önem mezhebin tarihsel süreçte yenilenerek güncellenmesini ve günümüze kadar toplum üzerinde etkinliğinin sürmesini sağlamıştır. Çalışmamız günümüz İran'ı ve dolayısıyla İmamiyye Şia'sı özelinde bir yıl boyunca kutsal kabul edilen gün ve geceler ile bunların önemini açıklamayı amaçlamaktadır. Ancak burada satır aralarında kalmış ve sadece takvim yapraklarında gösterilen gün ve geceler değil, İran'ın dini hayatında gözle görülür etkisi olanları tercih edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İran, Şiilik, İmamiyye, Kutsal Zaman, Gün ve Geceler

## Abstract

The sects emerge in a certain geographical region within a certain time period. However, when they encounter different cultures and basins, they develop and differentiate by taking the place where they are. There are important time periods for each religion/religious movements, which are symbolic. The more persistence of a sectarian societal life, the more persistence and persuasiveness it will increase. As in all other religions/religious movements, there are also time periods in Islam that give special importance to keep social consensus among the members of the people and to keep them holy up to date. Among the Islamic sects, the emphasis on holy times seems to be mostly in Shiism. The importance of sacredness to holy days and nights has been renewed and renewed in the historical process of the sect, and it has continued to be active in society as much as the day. Our work aims to explain the importance of today's days and nights, which are considered holy for one year in Iran, and therefore the Shia of Imamiya. However, the lines between them stayed and were not only the days and nights shown on the calendar leaves, but those with visible effects in Iran's religious life were preferred.

**Keywords:** Iran, Shiism, Imamiyya, Sacred Time, Day and Nights

\* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, habibdemir06@gmail.com

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
18.11.2017	18.12.2017	30.12.2017

## GİRİŞ

Tarihte yer edinmiş bütün dinler/dini hareketler, ortaya çıktıkları ilk dönemin izlerini taşımakla birlikte tarihsel süreç içerisinde çeşitli toplumsal ve siyasal sâiklerin etkisiyle/baskısıyla yenilenmek ve gelişmek zorunda kalmışlardır. Yeni olgulara ve toplumsal değişime ayak uyduramayan dini hareketlerin zaman içinde müntesiplerinin ihtiyaçlarına cevap veremez duruma gelerek yok olma sürecine girdikleri bilinen bir gerçektir. Dinin anlaşılma biçimi olarak değerlendirilen mezhepler için de durum bundan farklı değildir. Mezhepler, belli bir coğrafyada belli bir zaman diliminde ortaya çıkarlar. Ancak tarihsel süreçte farklı kültür ve havzalarla karşılaştıkça bulunduğu coğrafyanın kalıbını alarak gelişip farklılaşırlar. Bu bağlamda bir mezhebin geniş kitleler tarafından kabul edilmesi, onun farklı kültürlere eklenilebilme yeteneğine bağlıdır.

Her din/mezhep için sembol ifade eden önemli zaman dilimleri bulunmaktadır. Dinler/mezhepler, bu zaman dilimleri aracılığıyla inananlarını ve taraftarlarını belli semboller etrafında birleştirip, ortak sevgi ve hüznü paylaşımını sayesinde dinamiklerini koruyarak hayatîyetlerini devam ettirmek isterler. İnançların ve bunların kurumsallaşmış hali olan dinlerin gelecek nesillere aktarılmasında bilgi boyutu önemli olmakla birlikte bunları kalıcı hale getirmede duygu ve görselliğin daha çok önem arz ettiği muhakkaktır. Bu nedenle dinlerin en önemli dayanağı olan “*kutsal*” kavramının somutlaşarak geniş halk kitlelerinin belirli ritüeller etrafında toplanması ve halkın tahayyülünde yer etmesi gerekmektedir.

### **Mezheplerin Güncellenmesinde Kutsal Gün ve Gecelerin Önemi**

Mezheplerin nesiller arası aktarımı ancak sosyal hadiselerin bireylerin zihinlerinde güncellenmesiyle mümkün olabilir. Bir mezhep toplumsal hayata ne kadar nüfuz ederse kalıcılığı ve inandırıcılığı o ölçüde artacaktır. Mezhebin kalıcılığında edebiyat/bilgi birikimi önemli olsa da toplumun en küçük yapıtaşlarına nüfuz edememiş bir mezhebin hayatta kalması mümkün değildir. Öyle ki geçmişten günümüze mezhep hareketleri ele alındığında sayıca az olmalarına rağmen müntesipleri arasında nesiller boyu devam eden bir bağ kurabilmiş

mezheplerin yaşamaya devam ettikleri görülmektedir. Bunun aksine sadece bilgi boyutuyla kalan ve toplumsal tabana yayılamayan mezheplerin ise yok oldukları bilinmektedir. Bu bağlamda Şiiğin “yaşayan bir mezhep” olması onun asırlar boyunca toplumla iç içe bulunmasının doğal bir sonucu olsa gerektir.

Dini ya da mezhebi sosyal hayatta etkin kılmamanın en önemli araçlarından birisi kutsal zamanlardır. Gelmiş geçmiş bütün dinlerde “kutsal zaman” anlayışı birbirine paralellik arz etmektedir. Dinlerde kutsal zamanlara yapılan vurgu Mısır, İran ve Hint medeniyetlerinin uzun geçmişleri boyunca izlenebilir. Bu medeniyet havzaları, sonradan ortaya çıkmış bütün dini hareketleri kutsal zaman algısı bakımında da etkilemiştir. Eski Mısır’da Tanrılarla ilişkilendirilerek kutsallaştırılan çeşitli günlerin olduğu,<sup>1</sup> Hinduizm’de Rama, Krişna gibi din büyüklerinin ve avatarların doğum günlerine verilen özel ilginin çeşitli dinler içerisinde farklı boyutlarda ve niteliklerde devam ettiğini söylemek mümkündür.<sup>2</sup>

Dinlerin belirli zamanları kutsallaştırma eğiliminde olmaları biza-tihi zaman kavramının nasıl algılandığıyla ilgilidir. Antik dönemde dünyanın ezeli ve ebedi olduğu öngörüsüyle hareket eden filozoflara göre zaman doğrusal bir zeminde sonsuza kadar uzanmaktadır. Bu özelliğiyle zaman, sürekli bir değişimi ve gelişimi ortaya çıkarır. Ancak dindar insana göre zaman türdeş değildir.<sup>3</sup> Ona göre dünya, yıllık olarak yenilenen döngüsel bir karaktere sahiptir. Yani yaratıcının elinden çıktığında sahip olduğu kökensel “kutsallığa” her yıl yeniden kavuşmaktadır.<sup>4</sup> Böylece her seferinde “ilk an” ın coşkusunu yaşama imkânına kavuşmuş olacaktır. Hem ilk ana dönme hem de kutsalın sonsuzluğunu sağlamak amaçlanır.<sup>5</sup> Bu bağlamda dinlerde özel önem verilen yeni yıl kutlamaları aslında evrenin her yıl yeniden yaratıldığına, saf ve temiz hale geldiğine olan inanç dolayısıyladır. Her

<sup>1</sup> Mustafa Ünal, *Dinlerde Kutsal Zamanlar* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, 2008), 25.

<sup>2</sup> Ünal, *Dinlerde Kutsal Zamanlar*, 28.

<sup>3</sup> Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece Yayınları, 1991), 48.

<sup>4</sup> Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, 55.

<sup>5</sup> Ünal, *Dinlerde Kutsal Zamanlar*, 18.

yeni yılda evrenin yaradılışı taklit edilmekte, dünya yeniden yaratılmakta ve bunu yaparken aynı zamanda “Zaman” da yaratılmakta, ona yeniden başlanarak diriltilmektedir.<sup>6</sup>

Yeni yılın kutlanması dışında dinlerde bayram adı verilen ve yıllık olarak tekrarlanan kutsal günler de büyük önem arz etmektedir. Eliade, dinlerde bayram uygulamasıyla geçmişte yaşanmış efsanevi bir olayın kutlanması değil, onun yeniden güncelleştirilmesinin amaç edinildiğini belirtir.<sup>7</sup> Böylece bayrama katılanlar tarihin belli döneminde kalmış efsanevi olayın çağdaşları haline gelmektedirler. Başka terimlerle ifade edildiğinde bunlar tarihsel zamanlarından -yani dindışı, kişisel ve kişiler arası olayların toplamı tarafından meydana getirilen zamandan- “çıkmakta” ve her zaman aynı olan, ebediyete ait olan ilksel zamana kavuşmaktadırlar.<sup>8</sup>

İşte bu nedenle modern dönemde çeşitli meşguliyetler tarafından doldurulan ve sürekli bir akış halinde olan zaman, kutsal zamanlar ile bir süreliğine durdurulmakta böylece ilgi dine ya da mezhebe çekilmektedir. Bu ilgi, bir yandan kişiye ve topluma hayatın kargaşasından bir süreliğine de olsa uzaklaşma fırsatı verirken; diğer yandan dinin/mezhebin kendini sürekli gündemde tutmasına yardımcı olmaktadır.

Diğer bütün dinlerde/dini hareketlerde olduğu gibi İslam’da da mensupları arasında sosyal birlikteliği sağlamak, kutsalı güncel tutmak amacıyla başta Ramazan ayı olmak üzere, bayram günleri, Kadir gecesine gibi özel önem verilen önemli zaman dilimleri bulunmaktadır. Bu zaman dilimlerinin dayanaklarını Kur’an ve hadislerde sıkça bulmak mümkündür. Örneğin kendisine başlı başına süre ayrılmış da olan Kadir gecesinin bin aydan hayırlı bir ay olduğu, meleklerin o gece yeryüzüne indiğinden bahsedilmektedir. Bunun dışında ortak değer olarak Hz. Peygamber’in doğum yıldönümleri “Mevlit” adı altında uzunca bir süredir İslam âleminde çeşitli şekillerde kutlanmaktadır.

<sup>6</sup> Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, 85.

<sup>7</sup> Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, 61.

<sup>8</sup> Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, 67.

### Şii Geleneğin Kutsal Zaman Algısı

İslam mezhepleri söz konusu olduğunda zaman ve mekâna atfedilen kutsallaştırma olgusunun en açık örneğini İmamiyye/İsnâaşeriyye Şia'sında görmekteyiz.<sup>9</sup> Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin ve on bir evladının açık ya da gizli bir nass yoluyla Müslümanların din ve dünya işlerini yönetmek üzere halife olarak görevlendirildiğini iddia eden İmamiyye mensupları, bugün dünya Müslümanlarının yaklaşık yüzde 12'lik kesimini oluşturmaktadır. Arkasında siyasi gücün hissedilmediği dönemlerde daha çok içe kapanık bir yapı arz eden İmamiler, iktidarın desteğini aldıkları dönemlerde toplumun bütün hücrelerine nüfuz edecek bir mezhebî kimliği inşa edebilmeyi başarmışlardır. Bunu gerçekleştirirken mezhebin en sık kullandığı yöntemlerden biri de tarihi olaylara duygusal açıdan fazlaca atıf yapması ve bu olaylar üzerinden bir tarih ve ideoloji inşa faaliyetini zihinlerde sürekli kılmasıdır.

Şii geleneğin kutsal zamanlara verdiği önemi, bu konuda oldukça yoğun bir birikimin görüldüğü dua literatürü üzerinden takip etmemiz mümkündür. Şii gelenek, ilk asırlardan itibaren dua eserlerine büyük önem vermiş, yıl, ay, hafta, gün ve hatta günün saatlerine özel duaların olduğu birçok eser meydana getirmiştir.<sup>10</sup> Bunun yanında yılın önemli günlerini belirten takvim türü eserler de oluşturulmuştur. Bu eserler aracılığıyla tarihsel süreçte Şii geleneğin kutsal kabul ettiği gün ve geceleri ve bunlar arasındaki değişimi takip etmek mümkündür. Geçmişten günümüze İmamiyye'nin özel önem atfettiği gün ve geceleri tespit eden çalışmalar mevcuttur. Bunlardan Şeyh Müfid (ö. 413/1032) ve Şeyh Bahâî (ö. 1030/1621)'nin takvimleri Mehmet Ali Büyükkara tarafından yayınlanmış ve bu konuda önemli bir boşluğu doldurmuştur.<sup>11</sup> Bunun yanı sıra Şii gelenek açısından oldukça

<sup>9</sup> Şiilik hem bir çatı kavram hem de özel anlamda İmamiyye Şia'sı için kullanılmaktadır. Makalemiz boyunca Şia/Şii kavramıyla İmamiyye Şia'sı kastedilmektedir.

<sup>10</sup> Şii geleneğin dua literatürü ile ilgili bir çalışma için bkz. Resul Caferiyan, "Şia'da Dua Edebiyatı", çev. Habip Demir, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, (Ekim 2015): 209-237.

<sup>11</sup> Bu eserlerden en önemli iki tanesi neşredilmiştir. Bkz. Mehmet Ali Büyükkara, *İmâmiyye Şiası'na Göre Önemli Tarih, Gün ve Geceler (Şeyh Müfid ve Şeyh Bahâî'nin Takvimleri)* (Çanakkale: 1999).

önemli sayılan dua türü eserlerde özel gün ve gecelere sıklıkla değinilmiştir. Bu bağlamda makalemizde dua literatürünün en önemli eserleri arasında sayılan Şeyh Tûsî (ö. 460/1067)'nin *Misbâhu'l-muteheccid*,<sup>12</sup> İbn Tâvûs (ö. 664/1266)'un *el-İkbâlu'l-a'mâl*,<sup>13</sup> Allâme Meclisî (ö. 1110/1698)'nin *Zâdu'l-meâd*<sup>14</sup> ve Şeyh Abbas Kummî'nin *Mefâtihu'l-cinân*'i<sup>15</sup> merkeze alınarak bu süreç takip edilmeye çalışılmıştır.

Büveyhiler dönemine (932-1062) kadar siyasi baskılar nedeniyle içe kapalı bir yapı arz eden ve mezhebin sosyal boyutuna dair işaretleri gösteremeyen Şiiler, bu dönemle birlikte gerek ritüeller gerekse de farklı etkinliklerle toplumsal nüfuzlarını artırmışlardır. Çok eskiden beri idrak edilmelerine rağmen Bağdat'ta Büveyhiler'in desteğiyle resmi olarak başlatılan Gadir-i Hum ve Aşura merasimleri kısa sürede diğer bölgelere de yayılmış, böylece mezhebin pratik boyutu ilk kez gözler önüne serilmiştir. Aşura matemi ve Gadir Bayramı şeklinde iki etkinlikle başlayan ve kendilerini Sünni gruplardan farklılaştırmaya yarayan bu zaman dilimleri, Şiiler için aynı zamanda bir güç gösterisi anlamına gelmekteydi.<sup>16</sup> Şiilerin toplumsal düzlemde hayata geçirdiği birçok bayram, tören gibi etkinlikler Sünni çoğunluğun da bunlara çeşitli şekillerde cevap vermesini doğurmuş ve bu dönemde ülkede Büveyhilerin de teşvik etmesiyle çok seslilik hâkim olmuştur.<sup>17</sup>

Şii geleneğe ait ilk dua metinlerinde bütün Müslümanlar tarafından ortak bir şekilde benimsenen özel zaman dilimlerine daha çok

<sup>12</sup> Ebü Cafer Muhammed b. el-Hasen Şeyh Tûsî (ö. 460/1067), *Misbâhu'l-muteheccid* (Beyrut: Müessesesi-i Fıkh-ı Şîa, 1411/1990).

<sup>13</sup> Ali b. Musa İbn Tavus (ö. 664/1266), *el-İkbâlu bi'l-a'mali'l-hasene fî mâ ya'melu merraten fî's-sene*, thk. Cevad Kayyûmî İsfehânî (Kum: Mektebu'l-A'lâmî'l-İslâmî, 1414).

<sup>14</sup> Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî el-Meclisî (ö. 1110/1698), *Zâdu'l-meâd*, thk. Alauddin A'lâmî (Beyrut: Müessesetu el-A'lâmî li'l-Matbûât, 1423).

<sup>15</sup> Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu'l-cinân* (Kum: Âyin-i Dâniş, 1386/2007).

<sup>16</sup> Ahmet Güner, "Büveyhiler Dönemi ve Çok Seslilik", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, (1999): 56-57.

<sup>17</sup> Güner, "Büveyhiler Dönemi ve Çok Seslilik", 56.



vurgu yapıldığını görmekteyiz.<sup>18</sup> Bunun yanı sıra Şiiler için özel anlam ifade eden ve kendilerine has olan Aşura, Gadir ve Mübâhele günlerine yapılan vurgularla Şii toplumunun farklılaşmaya başladığı görülmektedir. Diğer yandan Şiilik, farklı coğrafyalara özellikle Hint coğrafyasına yayılması neticesinde yeni kültürleri de bünyesine adapte etmiştir. Bâtını dünya görüşünün egemen olduğu Hint dinlerinin kutsal zamanlara diğer dinlere nazaran oldukça fazla yer vermesi Şiiliğin kutsal zaman algısını da değiştirmiş olmalıdır. Örneğin Hindistan'da bir velinin ölüm yıldönümü olarak anılan ve "Urs" adı verilen etkinlikler yanında çeşitli din büyüklerini anmaya yönelik çok sayıda etkinliğin de olduğu bilinmektedir.<sup>19</sup> Özellikle Safeviler'in İran'da yönetime gelmesi ile birlikte Şiiliğin bu bölgeyle daha yakın temas kurması, önceleri sınırlı sayıda kutlanan gün ve gecelerin sonraki asırlarda on iki imamın her birinin doğum ve ölüm yıldönümlerini de içine alacak şekilde genişletildiği anlaşılmaktadır.<sup>20</sup> Safeviler dönemindeki kutsal gün ve gecelerin devletin resmi politikası sonucu artırılmış olduğunu vurgulayan Ali Şeriatî bu olguyu Hristiyanlığın tesirine bağlamaktadır.<sup>21</sup> Şeriatî bu olguyu Hristiyanlığın tesirine

<sup>18</sup> Bu zaman dilimleri arasında Recep, Şaban, Ramazan ve Zilhicce gibi önemli aylar ve bunlar içerisinde zikredilen Namaz, Hac, Oruç, Sadaka gibi ibadetler yer almaktadır.

<sup>19</sup> Annemarie, Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2004), 105.

<sup>20</sup> Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, 106.

<sup>21</sup> Şeriatî bu konuda şu tespiti yer vermektedir: "Şia, Âli Bûye yönetiminin kısa dönemi ve Serbedariler gibi geçici yönetimler dışında hiçbir zaman bağımsız olamadığı ve toplumsal görünüm kazanamayarak takiyye altında yaşadığı için henüz nasıl ve ne gibi toplu formlarda ve genel görünümde görüneceğini bilemez. Toplumsal sembolü, alametleri ve törenleri yoktur. Safevi rejiminin bunlara ihtiyacı olduğu sırada bir şeyler yapmalıdır. Bu iş çok basitçe gerçekleşti. Resmi bir vezirlik makamı oluştu. Ravza Okuma İşleri Veziri adıyla bu işleri düzenlemek için bir kişi görevlendirildi....Ravza okuma ve Taziye İşleri Veziri, Batı Avrupa'ya gitti (ki o sıralarda Safeviler'in onlarla çok yakın ve gizemli ilişkileri vardı) ve oranın dini törenleri ve teşrifatlarıyla ilgili olarak inceleme ve araştırmalarda bulundu. Hristiyanlığın gelenekler, toplu dini törenler, gösteriler, programlar, Mesih'in, havarilerin ve Hristiyan tarihinin şehitlerinin musibetlerini dile getirme gibi unsurlardan birçoğunu, ayrıca bu dini mahfillere ve kiliseye özgü dekorları, bu törenlere özgü araçları iktibas ederek hepsini İran'a getirdi. Burada, Safevi rejimine bağlı ruhanilerin yardımıyla, bu formları ve gelenekleri Şiiliğe, Şiilik tarihine ve İran'ın dini ve ulusal çıkarla-

bağlıyor olsa da bu tür tesirlerin Hristiyanlığa batinî zihniyetin ege-men olduğu Hint kültür havzasından taşındığını düşünmekteyiz. Her ne sebeple olursa olsun Safeviler döneminde Şiiğin toplumsal ta-bana daha fazla nüfuz etmesinin kutsal gün ve geceler yoluyla ger-çekleştiğini söylememiz mümkündür.

### **Günümüz İran'ında Önemli Gün ve Geceler**

Safeviler döneminde yaygınlaşmaya başlayan ve devlet desteğiyle toplumsal tabana yayılan etkinliklerin günümüz İran'ında da artarak devam ettiği görülmektedir. Öyle ki imamların ya da mezhebin önemli karakterlerinin doğum veya ölüm yıldönümünün birden fazla tarih olarak kaydedilmesi bu etkinliklerin yıl boyu devam etmesine yol aç-maktadır. Bu sayede yılın bütün aylarında mezhebi pratikler yoluyla halkın muhayyilesinin canlı tutulmasına yardımcı olunmaktadır.

Şii geleneğin yapısı açısından yılın neredeyse bütün günlerinin herhangi bir bakımdan da olsa önem arz ettiği ve bunların da bu amaçla hazırlanmış çeşitli takvimlere yansıdığı bilinmektedir. Ancak biz, satır aralarında kalmış ve sadece takvim yapraklarında gösteri-lenleri değil, İran'ın mevcut koşullarında toplumsal olarak anlamı olup bir şekilde kutlanan ya da anılan ve çoğunluğunu bizzat göz-lemlediğimiz gün ve geceleri Hicrî takvimdeki sırasına uygun olarak ele almaya çalışacağız. Bu bağlamda amacımız, sadece İran'da pratik değeri olan ve herhangi bir şekilde kutlanan ya da özel anma prog-ramı yapılan günleri tespit edip bir mezhebin nasıl yaşatıldığını or-taya koymaktır.

Günümüzde resmi mezhep olarak İmâmiyye/İsnâaşeriyye'yi kabul eden İran İslam Cumhuriyeti, özellikle 1979'da gerçekleştirilen "İs-lam Devriminden" sonra dini gün ve gecelere çok daha fazla önem

---

rına uyarladılar. O, Avrupa Hristiyan kalıplarına İranlı Şii içeriği kazandırdı-lar. Öyle ki ansızın İran'da, hiçbir zaman ne İran milletlerinde ne İslam di-ninde ne de Şia mezhebinde geçmişi bulunan tam anlamıyla yeni semboller, törenler ve gösteriler oluştu. Taziye, dini kahramanların canlandırılması, san-cak, kubbe, tahtirevan, perdedarlık, kilit kapama, zincir vurma, kılıç vurma, müzik, zil çalma, taziye okuma ve "muscibet hanlık" ve "toplulaşma" gibi özel ve yeni protokollük törenlerin hepsi şekil olarak Hristiyanlıktan alınmış-tır. Ona aşına olan herkes, bunun taklit olduğunu rahatlıkla teşhis edebilir." Ali Şeriati, *Ali Şiası Safevi Şiası*, çev. Hicabi Kırılanc (Ankara: Fecr Yayınları, 2011), 161-162.

vererek bunları anma ve kutlama programlarını devlet kontrolü altına almıştır. Bunun için özel bir daire kurularak bu etkinliklerin yurt çapında koordine edilmesi sağlanmıştır. Bu bağlamda günümüz İran'ında mevcut gün ve gece programlarının bizzat devlet tarafından şekillendirildiğini ve yaşatılması için özel gayret gösterildiğini söylemek mümkündür.

### MUHARREM

Hicri takvimin ilk ayı olan Muharrem, yalnızca Şii gelenek açısından değil bütün Müslüman toplumu için de önem arz eden bir zaman dilimidir. İran söz konusu olduğunda Muharrem ayı, gerek yazılı edebiyatın gerekse görselliğin doruk noktasına çıktığı dini günlerin en görkemlisi ve etki bakımından en kuvvetlisidir. Bu ay, Şiiğin gelişip kökleşmesi ve görünür hale gelmesi açısından önemli olaylara sahne olmuştur. Bunların en önemlisi de bilindiği üzere Hz. Hüseyin ve ailesinden yaklaşık 70 kişinin Emevi ordusu tarafından şehit edildiği Kerbelâ hadisesidir. Ancak Şii gelenek açısından 1 Muharremle başlayıp 20 Safer'e kadar süren 50 günlük dönem, Kerbelâ hadisesinin yanında bununla bağlantılı başka taziye günlerinin de bu sürece eklenildiği oldukça geniş tutulmaya özen gösterilmiş bir zaman dilimi haline gelmiştir. Aşura olarak isimlendirilen Hz. Hüseyin'i ve Kerbelâ'yı anma günü etkinliklerinin tarihi eskilere dayanıyorsa da resmi olarak devlet eliyle ilk kez onuncu asrın ilk yarısında Büveyhiler'in Bağdat'ı ele geçirmelerinden sonra 352/963 yılında başladığı bilinmektedir.<sup>22</sup> Kerbelâ hadisesi, Şiiler açısından sadece tarihin belirli bir döneminde meydana gelmiş bir olay olarak görülmemektedir. Bu olay, süreç içerisinde Şiiler tarafından çeşitli rivayetlerle zenginleştirilerek insanlığın bütün bir tarihi tecrübesini kapsayacak bir şekilde adeta evrensel tarihin merkezine yerleştirilmiştir. Yani Hz. Hüseyin'in bu süreçte çektiği acılar ve şehadeti anlatısı Hz. Adem'den itibaren birçok önemli/kutsal şahıs etrafında dile getirilen hikayelerle birlikte

<sup>22</sup> Ahmet Güner, "Büveyhiler Döneminde Bağdat'ta Kerbelâ/Aşure, Gadir Humm ve Benzeri Şii Uygulamaları", *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I)*, (Sivas: 2010): 325.

sunulmaktadır.<sup>23</sup> Kerbelâ'nın yüzyıllar içerisinde Şii gelenek tarafından "seçilmiş bir travma" olarak kabul edilip sürekli gündemde tutulması, olayı artık tarihsel gerçeklikten kopararak mitolojik bir karaktere büründürmüştür.<sup>24</sup> Bunun izlerini günümüz İran'ında fazlasıyla görmek ve hissetmek mümkündür.<sup>25</sup>

**1 Muharrem**-<sup>26</sup> İran genelindeki bütün cami, mescit, Hüseyniye<sup>27</sup> ve tekkelerde Matem ayının (Mâh-ı Mâtem), diğer bir deyişle "Eyyâm-ı Hüseyî"nin<sup>28</sup> başlangıcıdır. Ay başlamadan İran'ın bütün şehirlerinde siyah bayraklar, flamalar, afişler vb. hazırlanarak şehrin önemli yerlerine ve evlerin girişine asılır. Bu günden itibaren gerek

<sup>23</sup> Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, 106.

<sup>24</sup> Hasan Onat, "Kerbelâyı Doğru Okumak", *Akademik Orta Doğu*, 2/1 (2007): 3-4.

<sup>25</sup> Kerbelâ olayının güncel taşıyan yorumları için bkz. Mehmet Ali Büyükkara, "Çağdaş Şia Düşüncesinde Kerbelâ'nın Problemleri Mirası: İmam Hüseyin Kazanmak İçin mi Yoksa Canını Feda İçin mi Ayaklandı?", *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I)*, (Sivas: 2010): 383-408; Metin Bozan, "Şii-İmami Kaynaklarda Kerbelâ'nın Menkâbevi Anlatımı, *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I)*, (Sivas: 2010): 477-492.

<sup>26</sup> Şeyh Tûsî'nin yılın ay ve günlerine özel duaları derlediği eserinde Muharrem ayının ilk dokuz gününe ait herhangi bir duaya yer vermediği görülmektedir. Muharrem ayının birinci günü Allah'ın Zekeriya (a.s.)'nin duasını kabul etmesi, üçüncü günü Yusuf (a.s.)'in kuyudan kurtulması, beşinci günü Musa (a.s.)'in denizi geçmesi, yedinci günü Allah'ın Musa (a.s.) ile Tur dağında konuşması, dokuzunu günü Yunus (a.s.)'in balığın karnından çıkması olarak verilmektedir. Bu bilgi dikkate alınırsa, Şii geleneğin matem algısının günümüzdekinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. (Bkz. Şeyh Tûsî, *Misbâhu'l-muteheccid*, 2: 771.) Aynı yaklaşım İbn Tâvûs'un eserinde de görülmektedir. (Bkz. İbn Tâvûs, *el-İkbâlu'l-a'm'al*, 3: 20-63.)

<sup>27</sup> Safeviler dönemiyle birlikte İran'da yaygın olarak bulunan tekkelerin yapısından etkilenerek Hz. Hüseyin'e atıfla kurulan, başlangıçta yalnızca Muharrem ayındaki matem için faaliyet gösteren, bugün ise bütün dini ritüellerin icra edildiği ve hemen hemen bütün mahallelerde bulunan ve halk tarafından yaptırılan önemli bir mekandır. Mescitler sadece dini bakımdan ibadet merkezi olarak düşünülmüş iken Hüseyniyeler, mezhebin sosyal hayata doğrudan yansıtıldığı, hem sosyal hem de siyasal bir araç olarak görülüp desteklenmiştir. (Bkz. Mesud Nâri Kummî, "Olgûhâ-yı Kâlbedi-yi Hüseyniyehâ: Rişehâ ve Tehavvulât", *Hüner ve Mimarî*, 9 (1395/2016): 26-28).

<sup>28</sup> Abdülhüseyin Nişâbüri, *Takvîm-i Şia* (Kum: İntişarat-ı Delil-i Mâ, 1391/2012), 15.

sokaklarda gerekse insanların toplu olarak bir arada bulunduğu bütün ortamlarda mersiyeler okunarak günün anlamıyla ilgili hatıralar hatırdada tutulmaya ve canlandırılmaya çalışılır.

**9 Muharrem-** “Tâsûâ-i Hüseyinî” adıyla anılan gündür.<sup>29</sup> Hz. Hüseyin ve beraberindekilerin Kerbelâ’da muhasara altına alındığı güne nispetle bu isimle bilinir.<sup>30</sup> Bu günde matem merasimleri en coşkulu günlerinden birini yaşar. Meddahlar<sup>31</sup> bu günde daha çok Hz. Ali’nin oğlu ve Kerbelâ vakası sırasında şehit olan Ebu’l-Fazl Abbas<sup>32</sup> hakkında mersiyeler okuyarak onun kahramanlıkları ve cesaretini hatırlatır. Bazı meddahlar ve vaizler, halkın coşkusunu artırmak ve bu günü daha da anlamlandırmak adına 9 Muharrem’i Ebu’l-Fazl’ın şehadet günü olarak anmaktadır. Ancak onun 10 Muharrem’de şehit edildiği İran’ın resmi kaynakları tarafından da dile getirilmektedir.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Şeyh Abbas Kummi, *Mefâtihu’l-cinân*, 500.

<sup>30</sup> Gün ile ilgili Şii hadis literatüründe Cafer-i Sadık’tan nakledilen “Hüseyin ve ashabı Tâsûâ günü muhasara altına alındı.” şeklinde bir rivayet mevcuttur. (Bkz. Ebû Cafer Muhammed b. Yâkub el-Kuleynî (ö. 328/939), *Usûlu’l-kâfî*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî (Tehran: Dâru’l-Kütübi’l-İslâmiyye, 1407/1986), 4: 147.)

<sup>31</sup> Meddah, İran’da dini gün ve gecelerde mersiye okuyan ve halkı ağlatan kişilere verilen addır. Meddahların bu görevi icra etmeleri, kendilerine İran genelinde oldukça popülerlik kazandırmış, onları ülkenin dini, sosyal ve hatta siyasi hayatında etki gücü olan bireylere dönüştürmüştür.

<sup>32</sup> Hz. Ali’nin Ümmü’l-Benîn adlı hanımından olan dört oğlundan biridir. Kerbelâ olayları sırasında Hz. Hüseyin’in sancağını taşımış, cesareti ile ün salmış bu sayede “Benî Hâşim’in Ayı” lakabıyla anılmıştır. Kerbelâ vakası sırasında Hz. Hüseyin ve yanındakilere su getirme görevi verilmesinden ötürü “es-Sekâ” lakabı da verilmiştir. (Bkz. Ali b. el-Hüseyin Ebu’l Ferec el-İsfehânî (ö. 356/966), *Mekâtîlu’t-talibiyîn* (Beyrut: Dâru’l-Murtazâ, 1430/2009), 60-61; Ebû Nasr Sehl b. Abdullah el-Buhârî (ö. 4./10. asır), *Sırru’s-silsiletî’l-aleviyye fi ensâbi’s-sâdâti’l-aleviyye*, thk. Seyyid Mehdi Recâi (Kum: 1389/2011), 131; Necmeddin Ebi’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Alevî el-Ömerî (ö.466/1073), *el-Mecâdî fi ensâbi’t-tâlibiyîn*, thk. Ahmed el-Mehdevî ed-Dâmegânî (Kum: Mektebetü Âyetullah Mar’âşî Necefî, 1380/2001), 193-196; Ebû’l-Hasen Ali b. Ebi’l-Kâsım b. Zeyd İbn Funduk (ö. 565/1169), *Lubâbu’l-ensâb ve’l-elkâb ve’l-a’kâb*, thk. Seyyid Mehdi er-Recâi (Kum: Mektebetü Âyetullah Mar’âşî Necefî, 1385/2007), 337; Ebû Talib İsmail b. Hüseyin Hüseyinî el-Mervezî (ö. 614/1217’den sonra), *el-Fahrî fi ensâbi’t-tâlibiyîn*, thk. Seyyid Mehdi er-Recâi (Kum: Mektebetü Âyetullah Mar’âşî Necefî, 1385/2007), 169.)

<sup>33</sup> <http://www.hawzah.net/fa/occasion/view/48956/>-ابوالفضل-العباس- (Erişim: 21 Eylül 2017)

**10 Muharrem 61-** “Âşûra” günü. Hz. Hüseyin ve yanında bulunan 72 kişinin Emeviler tarafından şehit edildiği ve ailesinin esir alındığı gündür. Bu günde matem merasimleri zirvesine ulaşır. Şiiler, bu günü yâd etmek adına ikindi vaktine kadar su hariç bir şey yemeye dikkat ederler. Yenilecekse bile lezzetli yemekler tercih edilmez. Şeyh Bahâî, bu günde oruç tutmanın müstehab olduğunu ancak bu orucun hakiki bir oruç olmayıp hüznün verdiği meşguliyetten dolayı yemeyi ve içmeyi terk etmekten ibaret bir oruç olduğunu ifade etmektedir. Bu amelin Allah’a yaklaşma niyetiyle ve iftarının ise ikindiden sonra olduğunu belirtmektedir.<sup>34</sup> Bunların yanı sıra İran’da ikindi vaktine doğru evlerde bir çeşit tatlı ikram edilmektedir.<sup>35</sup>

**12 Muharrem 94-** “Şehâdet-i İmam Seccâd (a.s.)”. Şia’nın dördüncü imamı olarak kabul edilen Ali b. Hüseyin Zeyne’l-Âbidin’in vefat ettiği gündür.<sup>36</sup> Başka bir rivayete göre 24-25 Muharrem olduğu

<sup>34</sup> Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 49-50; Meclisi, *Zâdu’l-meâd*, 233-234; Daha erken dönem müelliflerinden İbn Tâvûs, 10 Muharrem gününde bu şekilde farklılaşmış bir oruç türünden bahsetmemekte, genel kabullere göre Hz. Peygamber’in 9 ve 10’unda tutulmasını tavsiye ettiği nafile oruç hakkında bilgi vermektedir. (Bkz. İbn Tâvûs, *el-İkbâlu’l-a’m’al*, 3: 50-55); Ülkemizdeki Alevî-Bektâşilerce tutulan 12 günlük Muharrem orucunun İran’da karşılığı bulunmamaktadır.

<sup>35</sup> Her ne kadar Türkiye’deki Aşure adı verilen tatlının yenilmesi Şiiler tarafından Hz. Hüseyin’in çektiği acılara bir saygısızlık olarak nitelendirilip Sünni toplum eleştirilse de İran’da böyle bir ikramla karşı karşıya kalmak bizi şaşırtmıştır.

<sup>36</sup> Şeyh Abbas Kummi, *Mefâtihu’l-cinân*, 508; Ali b. Hüseyin, hicri 94 yılında 57 yaşında Medine’de vefat etmiştir. Normal bir şekilde öldüğü bilinen Ali b. Hüseyin’in de öldürüldüğü vurgulanmaktadır. Şii literatürde bütün imamlar şehit kabul edilmektedir. İlk dönem kaynaklarında bazı imamların şehit olmadıkları, normal yolla öldüklerine dair ciddi kayıtlar bulunmasına rağmen İran’da şehadet vurgusu güçlü bir şekilde devam etmektedir. Konu hakkında ayrıntılı bir çalışma için bkz. Mehmet Ali Büyükkara, “Kerbelâdan İnkılaba: İmami-Şii Şehadet Düşüncesi ve Problemleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIII, sy. 2 (2002): 211-247.

da söylenmektedir.<sup>37</sup> Her iki tarih de kabul edilmekle birlikte 12 Muharrem daha revaçtadır.<sup>38</sup> Minberlerden yapılan bir iki hatırlatma dışında, belki de Kerbelâ anmalarının etkisinin devam etmesinden ötürü etkili geçmemektedir.

### SAFER<sup>39</sup>

**5 Safer 61-** “Şehâdet-i Hazret-i Rukayye (s.a.)”. Hz. Hüseyin’in Rukayye adlı kızının vefat ettiğine inanılan gündür.<sup>40</sup> Rivayetlere göre Kerbelâ’da babasıyla birlikte bulunmuş ve sonrasında esir edilerek önce Kufe’ye, ardından Şam’a götürülenler arasında yer almış ve orada vefat etmiştir.

**7 Safer 127/128 (?)-** “Velâdet-i İmam Musa Kazım (a.s.)”. Şia’nın yedinci imamı olarak kabul edilen Musa b. Cafer el-Kâzım’ın doğum günü olarak kutlanmaktadır.<sup>41</sup>

**20 Safer-** “Erbaîn-i Hüseyinî”<sup>42</sup>. Hz. Hüseyin’in şehit edililişinin 40. gününe verilen özel isimdir. Bu gün matem merasimleri sona ermek-

<sup>37</sup> Yukarıda anılan tarihler dışında 18 Muharrem, 19 Muharrem ve 1 Safer tarihleri de dile getirilmektedir. (Bkz. Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, 42); Şeyh Müfid’in takviminde Ali b. Hüseyin’in vefatı 25 Muharrem 94 olarak kaydedilmektedir. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 30; Ancak Şeyh Bahâî 12 Muharrem tarihini kabul etmektedir. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 50).

<sup>38</sup> Şeyh Abbas Kummî, *Muntehe’l-â’mâl*, tsh. Musevî Damegâni (Tehran: İntişârât-ı Peyâm-ı Âzâdî, 1390/2011), 2: 69.

<sup>39</sup> Şeyh Tûsi, Safer ayında sadece “Erbaîn” olarak bilinen güne özel bir dua nakletmektedir. Günümüzde değer verilen diğer günlerin isimlerini zikretmemektedir. Şeyh Tûsi, *Misbâhu’l-muteheccid*, 2: 787-790.

<sup>40</sup> İlk dönem Şii kaynaklarında Hz. Hüseyin’in Rukayye adlı bir kızının olduğu ile ilgili şüpheler mevcuttur. Ali b. İsa b. Ebi’l-Feth el-İrbilî (ö. 693/1293), *Keşfu’l-gumme fi ma’rifeti’l-eimme* (Beyrut: Dâru’l-Edvâ, 1405/1985, II:216; İbn Funduk, bu isimde bir kızından bahsetmemektedir. *Lubâbu’l-Ensâb*, 1: 350.

<sup>41</sup> Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu’l-cinân*, 509; İmam Kazım’ın doğum tarihinin Zilhicce ayının son günü olduğu da rivayet edilir. Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, 60.

<sup>42</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla Erbaîn gününün Şii literatürdeki ilk yansıması Şeyh Tûsi ile başlayıp İbn Tâvûs ile devam ettirilmiştir. Onun dönemine kadar Erbaîn’e özel bir anlamın verilmediği görülmektedir. İbn Tâvûs’un bu hususu zikretmesi kendisinden sonra gelenleri de etkilemiş ve bugüne özel bir anmanın fazileti literatüre girmiştir. İbn Tâvûs, *el-İkbâlu’l-*

tedir. Yaklaşık on gün önceden İran'dan çok sayıda kişi, Erbaîn'i Kerbelâ'da geçirebilmek amacıyla büyük törenlerle uğurlanır. Hac organizasyonlarını andırır derecede yoğun katılımın yaşandığı bu günde, özel uğurlama merasimleri yapılır. Kerbelâ'yı ziyaret eden bu kişilerin ziyaretleri sonrası evlerinin önüne onun Kerbelâ'yı ziyaret ettiğini belirten afişler asılır. Tıpkı Hac vazifesini yapanlarda olduğu gibi bu kişilerin evleri yoğun bir şekilde ziyaret edilir. Şiiler arasında Erbaîn ziyaretinden dönen bu kişilerin evlerini ziyaret etmemek ve onlar tarafından dağıtılan ikramları almamak ayıplanacak bir davranış olarak görülür. Bu gün İran'da aynı zamanda resmi tatildir.

Şii takvimlerde bu gün, sahabeden Câbir b. Abdullah el-Ensari'nin<sup>43</sup> Hz. Hüseyin'in kabrini ziyaret ettiği ve Hz. Hüseyin'in ailesinin Şam'dan Medine'ye giderken Kerbelâ'ya vardıkları gün olarak da yâd edilir.<sup>44</sup> Okunan mersiyelerde bu iki ziyarete sıkça atıf yapılmaktadır.

**28 Safer 11-** “Rihlet-i Peygamber (a.s.)”<sup>45</sup> ve “Şehâdet-i İmam Hasen-i Müctebâ (a.s.) (h. 50)”<sup>46</sup>. Hz. Peygamber'in vefat ettiği gündür.

*a'm'al*, 3: 98-104; Meclisi, *Zâdu'l-meâd*, 248; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu'l-cinân*, 509; Hasan el-Askerî'nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Müminin alâmeti beştir: Günlük 51 rekat namaz, Erbaîn ziyareti, Yüzüğü sağ ele takmak, alını toprağa koymak ve yüksek sesle Bismillahirrahmanirrahim demek.” Şeyh Tûsî, *Misbâhu'l-muteheccid*, 2: 788; Muhammed b. Hasan Şeyh Hurr Âmulî (ö. 1104/1692), *Vesâilu's-Şîa*, thk. Müessesetü Âli'l-Beyt Aley-hisselam (Kum: 1409/1988), 14: 478.

<sup>43</sup> Hz. Peygamber'den en çok hadis rivayet eden sahabeler arasındadır. Hz. Ali'nin vesâyeti, müminler üzerindeki otoritesi, “sırât-ı müstakîm”in o olduğu, on iki imamın dindeki yeri gibi Şii itikadının önem verdiği birçok rivayeti nakleden önemli bir otorite olarak kabul edilmektedir. M. Yaşar Kandemir, “Câbir b. Abdullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 531.

<sup>44</sup> Şeyh Müfid bu günü 20 Safer, Şeyh Bahâî ise 19 Safer olarak kaydetmektedir. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 54; Şeyh Tûsî de 20 Safer tarihini kabul etmektedir. Şeyh Tûsî, *Misbâhu'l-muteheccid*, 2: 787.

<sup>45</sup> Meclisi, *Zâdu'l-meâd*, 279; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu'l-cinân*, 509; Bazı Şii kaynaklarında Hz. Peygamber'in de zehirlenerek şehit edildiğine dair rivayetler vardır. Nişâbüri, *Takvim-i Şîa*, 76.

<sup>46</sup> Hz. Hasan'ın vefat tarihi ile ilgili ikinci bir rivayet 7 Safer günü olduğuyla ilgilidir. Ancak 28 Safer daha meşhurdur. Şeyh Müfid'in takviminde 27 veya 28 Safer olarak zikredilmektedir. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 32; Nişâbüri, onun vefat tarihini 7 Safer olarak vermekte ancak ulemanın



Resmî tatildir. Aynı zamanda Şia'nın ikinci imamı olarak kabul edilen Hz. Hasan'ın, hanımı Ca'de tarafından Muaviye'nin yönlendirmesiyle zehirlenme sonucu vefat ettiğine inanılan gündür. Şii tarih yazımında Muaviye'nin kendine mahsus bir yerinin olması, bu günün onu kötölemeye bir araç olarak kullanılmasını da kolaylaştırmıştır. Hz. Peygamber'in vefatından çok, Hz. Hasan'ın zehirlenmesi olayı özel bir ilgiyle anlatılır ve dinlenir. Bu günde şehrin birçok yerinde meddahlar, Muaviye'nin yaptığı hileleri ve imamın zehirlenmesini etkili bir dille anlatırlar. Hatta kimi tiyatro oyunlarında Muaviye'nin çirkin bir yaratığa benzetilerek bütün kötülüklerin kaynağı şeytanla özdeşleştirildiği gözlenmiştir. Bu tür tiyatro oyunları sahnelendiğinde seyircilerin Muaviye karakterini canlandıran oyuncuyu her söze girişinde yuhalaması, Şiilerin tarihle ne kadar iç içe yaşadıklarını göstermesi açısından dikkate değer bir manzara olarak görülmüştür.<sup>47</sup>

**30 Safer 203-** “Şehâdet-i İmam Rızâ (a.s.)”.<sup>48</sup> Şia'nın sekizinci imamı olarak kabul edilen Ali b. Musa er-Rıza'nın Me'mun tarafından zehirlenerek öldürüldüğüne inanılan gündür.<sup>49</sup> Ali er-Rızâ, Şii imamlarından İran'da kısa süre de olsa yaşayan ve burada vefat eden tek kişidir. Onun varlığı hem yaşadığı dönemde hem de vefatının ardından türbesi etrafında geliştirilmiş yoğun literatürün etkisiyle İran için son derece önemlidir. Meşhed şehrinde bulunan türbesi, Kerbelâ'dan sonra dünya genelindeki Şiiler tarafından en çok ziyaret edilen ikinci

ekserince 27 Safer tarihinin daha doğru olduğunu belirtmektedir. Nişâbüri, *Takvim-i Şîa*, 60.

<sup>47</sup> Bu güne özel olarak 2013 yılında Kum şehrinde izlediğimiz bir tiyatro oyununda halkın olayın canlılığını zihinlerinde yaşatmaları ve duygusal tepkileri bizzat gözlenmiştir.

<sup>48</sup> Şeyh Müfid, takviminde bu günü 23 Zilkade olarak verse de kendi yazdığı diğer eseri *el-İrşad*'da imamın Safer ayı içinde vefat ettiğini kaydetmektedir. Güvenilir kaynakların kaydına göre İmam, Safer ayı içinde vefat etmiştir. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 20; Meclisi, bu tarihi 17 Safer olarak kaydetmektedir. Muhammed Bâkır b. Muhammed Tâkî el-Meclisi (ö. 1110/1698), *Bihâru'l-envâr*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1403/1982), 49: 223; Nişâbüri de bu tarihi 17 Safer olarak kaydetmektedir. Nişâbüri, *Takvim-i Şîa*, 67.

<sup>49</sup> Ali er-Rızâ'nın zehirlenme olayı hakkında bilgi için bkz. Metin Bozan, “Ali er-Rızâ'nın Veliahtlığı Meselesi (İmamiyye'nin İmamet Nazariyesine Teori-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)”, *Dini Araştırmalar* 7, sy. 19 (2004): 159-171.

mekândır. Bu özelliğiyle tarihi süreçte İmam Rızâ ve onun kabri, İran için hem teolojik hem de stratejik bir öneme sahip olagelmıştır. İran açısından ayrı bir öneme sahip olduğu için bu gün İran'da resmi taidir.

### REBİÜLEVVEL

**8 Rebiülevvel 260-** “Şehâdet-i İmam Hasan-ı Askerî (a.s.)”<sup>50</sup>. Şia'nın on birinci imamı olarak kabul edilen Hasan b. Ali el-Askerî'nin ölüm yıldönümüdür.

**9 Rebiülevvel 260-** “Rûz-ı Nasb-ı İmam Mehdi be İmâmet (İmam Mehdi'nin İmamete Atandığı Gün)”<sup>51</sup>. Şii itikadına göre on birinci imam'ın vefat ettiği gün on ikinci imamın imamlığa atandığı gün olarak kabul edilmesi gerekirken, bir matem günü olan on birinci imamın şehadeti ile sevinç günü olan on ikinci imamın imamlığa atanma gününün aynı olmaması için bir gün ara ile kutlanmaktadır. Diğer imamların imamlığa atandığı günlere özel önem verilmezken on ikinci imamın Şii itikadı açısından taşıdığı önemden dolayı bu gün özel olarak anlamlandırılır. Bu günde güzel kokular sürünmek, sadaka vermek, güzel elbiseler giyinmek, gusül abdesti almak gibi davranışlar teşvik edilmektedir. Kum şehrinin birçok bölgesine asılan afişlerde “Emîru'l-Müminin Ali Aleyhisselam'ın Şiileri ve Sevenlerinin Neşesi, Mutluluğu ve Büyük Bayramı” şeklinde ibarelere rastlanmaktadır. Şii literatürde bu güne çeşitli isimlerin de verildiği görülmektedir. Bunlar arasında; İydullahi'l-Ekber, Gadir-i Sâni, İyd-ı Fıtr-ı Dovvom, Rûz-ı Ferh-i Şia, İyd-ı Ehl-i Beyt a.s, Rûz-i Kabûli-yi A'mâl, Rûz-ı

<sup>50</sup> Şeyh Müfid takviminde bu tarihi 4 Rebiülevvel olarak vermektedir. Ancak *el-İrşad* adlı eserinde ve ayrıca Kuleynî 8 Rebiülevvel olarak kaydetmektedir. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 33; Şeyh Bahâi ise 1 Rebiülevvel olarak kaydetmektedir. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 54; Şeyh Tûsi de 1 Rebiülevvel olarak kabul etmektedir. Şeyh Tûsi, *Misbâhu'l-muteheccid*, 2: 791; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâthu'l-cinân*, 511.

<sup>51</sup> Bu günün tazim edilmesi ile ilgili çok kısa da olsa en erken bilgilerin İbn Tāvûs'da geçtiği görülmektedir. İbn Tāvûs, *el-İkbâlu'l-a'm'al*, 3: 114; Şeyh Abbas Kummî, bugünün Şiiler için büyük bir bayram günü olduğunu vurgulamaktadır. *Mefâthu'l-cinân*, 511.

Pirûzi-yi Mazlûm, Rûz-ı Dustî-yi Müminin, Rûz-i Perhiz ez Kebâir, Rûz-i Nâbüdi-yi Dalâlet ve Gomrâhî, Rûz-ı Şükrgozari<sup>52</sup> sayılabilir.

**12 Rebîülevvel-** “Velâdet-i Peygamber (s.a.a.)”. Hz. Peygamber’in doğum günü olarak kabul edilen gündür. İran’da Hz. Peygamber’in doğum günü ile ilgili iki farklı gün kabul edilmektedir. Bunlardan ilki Ehl-i Sünnet rivayetine de uygun olarak 12 Rebîülevvel, diğeri ise Şiilerin çoğu tarafından kabul edilen 17 Rebîülevvel’dir. Ancak 12 Rebîülevvel’i önemli Şii âlimlerinden Kuleynî de kabul ettiği için doğum günü etkinlikleri bu gün başlamakta ve bir hafta sürmektedir. 12-17 Rebîülevvel arasını kapsayan ve Şii-Sünni kardeşliği ekseninde birlik ve beraberliğe vurgu yapılan bu günlere özel olarak “Vahdet Haftası” adı verilmektedir. Ülke çapında şehirler baştanbaşa süslenmekte, bayram gibi kutlanmaktadır. Her şehirde Sünni âlimlerin de katıldığı konferanslar düzenlenmekte ise de son yıllarda bu konferansların göstermelik hale geldiğine dair önemli itirazlar dillendirilmektedir.

**17 Rebîülevvel-** “Velâdet-i Peygamber (s.a.a.)”. Şia’nın cumhuru- nun görüşüne göre Hz. Peygamber’in doğum günü olarak kabul edilir.<sup>53</sup> Bu gün aynı zamanda Şia’nın altıncı imamı olarak kabul edilen Cafer b. Muhammed es-Sâdık’ın hicri 83 yılında gerçekleşen doğum günüdür.<sup>54</sup> Resmi tatildir.

## REBÎÜSSÂNÎ

**8 Rebîüssânî 232-** “Velâdet-i İmam Hasan-ı Askerî (a.s.)”<sup>55</sup>. İma- miyye’nin on birinci imamı olarak kabul edilen Hasan b. Ali el-Askerî’nin doğum günüdür.

<sup>52</sup> Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, 101.

<sup>53</sup> Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 34, 56; Şeyh Tûsî, *Misbâhu’l-muteheccid*, 2: 791; İbn Tâvûs, *el-İkbâlu’l-a’m’al*, 3: 119; Meclisi, *Zâdu’l-meâd*, 260; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu’l-cinân*, 511.

<sup>54</sup> Şeyh Abbas Kummî, *Muntehe’l-â’mâl*, 2: 191.

<sup>55</sup> Şeyh Müfid’in takviminde 10 Rebîülahir olarak geçer. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler* 35; Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, 131; Şeyh Tûsî de 10 Rebî- ülahir olarak verir. Şeyh Tûsî, *Misbâhu’l-muteheccid*, 2: 792; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu’l-cinân*, 512.

**10 Rebîüssânî 201-** “Şehâdet-i Hazret-i Fâtıma-i Ma’sûme (s.a.)”. Şii imamlarından Musa el-Kâzım’ın kızı ve Ali er-Rızâ’nın kız kardeşi Fatıma’nın Horasan yolculuğu sırasında Kum yakınlarında vefat etmesi münasebetiyle düzenlenen anma programına verilen addır. Bu gün Kum şehrinin tamamı siyah renge bürünür. İran ve özellikle Kum için özel öneme sahip olmasından dolayı bu gün Fatıma’nın türbesi etrafında çeşitli etkinlikler düzenlenir.

### CEMÂZİÜLEVVEL

**5 Cemâziülevvel 5-** “Velâdet-i Hz. Zeynep (s.a.)”. Hz. Ali’ni kızı Zeynep’in doğum günüdür.<sup>56</sup> Zeynep, Şii matem literatürü ve yaşayan halk üzerinde önemli bir kadın figürdür. İmamlardan sonra ismi en çok anılan şahsiyetler arasındadır. Onun isminin Allah tarafından bizzat vahiy yoluyla Hz. Peygamber’e iletiildiği, isminin levh-i mahfuz’da yazılı olduğu şeklindeki rivayetlerle, onun hakkında Hz. Hatice ve Hz. Fatıma’nın ardından onların özelliklerinden izler taşıyan manevi derecesi yüksek bir profil çizilmektedir.<sup>57</sup> Onun Kerbelâ olayı sonrasında Şam’da Yezid’in sarayında söylediği sözler cesaret örneği olarak sürekli dillendirilmekte ve kadınların onu örnek almaları gerektiği vurgulanmaktadır.

**13 Cemâziülevvel 11-** “Şehâdet-i Fâtıma Zehra (s.a.)”.<sup>58</sup> Hz. Fatıma’nın şehit edildiğine inanılan gündür. Bu olayın tarihinin biri Hz. Peygamber’in vefatından 75, diğeri 95 gün sonra olduğuna dair iki rivayet bulunmaktadır. Her iki gün de kabul edilmektedir.<sup>59</sup> Ancak İran’da asıl olarak 3 Cemâziüssânî tarihi kabul edilmektedir.

<sup>56</sup> Hz. Ali’nin Hz. Fatıma’dan olan kızıdır. Ümmü’l-Mesâib ve Ümmü’n-Nevâib künyeleriyle anılır. el-Ömerî, *el-Mecdi*, 199; İbn Funduk, *Lubâbu’l-ensâb*, 1: 337.

<sup>57</sup> Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, 148.

<sup>58</sup> Şeyh Müfid’in takviminde 3 Cemâziülâhir 11 olarak geçmektedir. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 36; İlk olarak Meclisî bu günde matem merasimi kavramından bahsetmekte ve Fatıma’ya ve başta Ebubekir ve Ömer olmak üzere onun düşmanlarına lanet edilmesi tavsiyesinde bulunmaktadır. Meclisî, *Zâdu’l-meâd*, 281; Hz. Fatıma’nın vefat tarihi ile ilgili farklı rivayetler için bkz. Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, 164-165.

<sup>59</sup> Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, 135.

### CEMÂZİÜSSÂNÎ

**3 Cemâziüssânî 11-** “Şehâdet-i Fatıma Zehra (s.a.)”. Şiiler tarafından “Seyyidetünnisâ” olarak anılan Hz. Fatıma’nın vefat ettiği gündür.<sup>60</sup> Resmi tatildir. Şii gelenek açısından önemli bir karakter olan Hz. Fatıma’nın vefatı İran’da Aşura’dan sonraki en görkemli anmalara sahne olmaktadır. Hz. Fatıma’nın ne şekilde vefat ettiği Şii ve Sünni kesim arasında yüzyıllardır tartışmalı bir mesele olagelmıştır. İnsanları sürekli matem ortamında tutma amacıyla olsa gerek ilk kabul edilen 13 Cemâziülevvel ile bu gün arasındaki 20 güne “Eyyâm-ı Fâtımiyye” denilmektedir. Yirmi gün boyunca İran’ın dini liderinin önderlik ettiği anma programları yapılmaktadır. Normalde 10 günlük süreleri kapsayan zaman dilimleri için “Dehe” adlı kavram kullanılmakta ise de bu olaya özel bir “dehe” daha kabul edilerek toplam 20 gün matem merasimi yapılmaktadır. Bunlardan birincisi 10-20 Cemâziülevvel tarihleri arasında “Dehe-i Fâtımiyye-yi Evvel”, diğeri 1-10 Cemâziüssânî arasında “Dehe-i Fatımiyye-yi Dovvom” şeklinde isimlendirilmiştir.<sup>61</sup> Bu on günlük sürelerin her birinde 3 gece boyunca matem daha görkemli hale getirildiği çeşitli anma törenleri yapılır.

**13 Cemâziüssânî-** “Rûz-i Tekrîm-i Mâderân ve Hemserân-ı Şühedâ (Anneler ve Şehit Eşlerini Yüceltme Günü)”. Hz. Ali’nin hanımı ve Ebu’l-Fazl’in annesi Ümmü’l-Benîn’in vefat yıldönümü İran’da özel bir güne dönüştürülmüştür. Yukarıda da geçtiği gibi Ebu’l-Fazl’in Şiiler açısından önemi böyle bir günün ortaya çıkarılmasında rol oynamıştır. Ancak ilk dönem kaynaklarında böyle bir günden bahsedilmemektedir.<sup>62</sup>

**20 Cemâziüssânî-** “Velâdet-i Hazret-i Zehra (s.a.)”,<sup>63</sup> “Rûz-ı Zen (Kadınlar Günü)”. Hz. Fatıma’nın doğum günü olarak kabul edilen

<sup>60</sup> Şeyh Tûsî, *Misbâhu’l-muteheccid*, 2: 793.

<sup>61</sup> <http://www.beytoote.com/art/decorum/start3-decade2-fatemiyeh.html> (Erişim: 28 Eylül 2017)

<sup>62</sup> Şeyh Tûsî, *Misbâhu’l-muteheccid*, 2: 793-795.

<sup>63</sup> Şeyh Tûsî, *Misbâhu’l-muteheccid*, 2: 793; İbn Tâvûs, *el-İkbâlu’l-a’m’al*, 3: 162; Meclisî, *Zâdu’l-meâd*, 281.

bu gün, İran'da "Kadınlar günü" olarak kutlanmaktadır.<sup>64</sup> Resmi tildir. Batı ülkelerinde kutlanan kadınlar gününün İran'a yansması olarak devrimden önceki Şah rejimi döneminde hanedandan Feride Kutbî'nin doğum günü olan 25 Azer (16 Aralık) tarihinde kutlanan Kadınlar Günü, devrimden sonra Hz. Fatıma'nın doğum gününe çevrilmiştir.<sup>65</sup> Onun doğumu onlarca mucize eşliğinde etkili vaizler tarafından sunulmaktadır. Bu günde eşlerin hanımlarına, çocukların annelerine hediye alması teşvik edilmektedir. Modern dönemde ortaya çıkmış böyle bir günün Hz. Fatıma ile ilişkilendirilerek kutlanması Şiiliğin kendini güncellemeye çalıştığının bir kanıtı olarak görülebilir.

**20 Cemâziüssânî 1320/1941-** İran devrimi lideri Ayetullah Humeyni'nin doğum günüdür. Normalde hicri-şemsi takvime göre kutlanması gereken bu gün devrim liderinin dini karakter taşımasından hareketle hicri-kameri takvimde de yer almaktadır.

## RECEP

**1 Recep 57-** "Velâdet-i İmam Muhammed el-Bâkır (a.s.)"<sup>66</sup> Şia'nın beşinci imam olarak kabul ettiği Muhammed el-Bâkır'ın doğum günüdür.

**3 Recep 254-** "Şehâdet-i Ali el-Hâdi (a.s.)"<sup>67</sup> Şia'nın onuncu imam olarak kabul ettiği Ali el-Hâdi'nin vefat ettiği gündür.

**10 Recep 195-** "Velâdet-i İmam Muhammed el-Cevad (a.s.)". Şia'nın dokuzuncu imam olarak kabul ettiği Muhammed b. Ali el-Cevâd'ın doğum günüdür.<sup>68</sup>

<sup>64</sup> Şeyh Abbas Kummi, *Muntehe'l-â'mâl*, 1: 213.

<sup>65</sup> <https://mamasite.ir/fa/news/304374/1395-روز-مادر-روز-زن-و-مادر> (Erişim: 9 Eylül 2017)

<sup>66</sup> Şeyh Müfid takviminde de aynı tarih kabul edilir. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 37; Nişâbüri, *Takvîm-i Şia*, 185.

<sup>67</sup> Şeyh Müfid takviminde de aynı tarih kabul edilir. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 37; Nişâbüri, *Takvîm-i Şia*, 186-187.

<sup>68</sup> Şeyh Müfid takviminde Muhammed b. Ali'nin doğum tarihini aynı yılın 15 Ramazan'ı olarak verir. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 18; Şeyh Abbas Kummi, *Mefâtihu'l-cinân*, 260; Nişâbüri, *Takvîm-i Şia*, 189.

**13 Recep**- “Velâdet-i Emîrû'l-Müminin (a.s.)”. Ali b. Ebî Tâlib'in doğum günüdür.<sup>69</sup> İran'da resmi tatil ilan edilmektedir. Aynı zamanda bu güne özel bir anlam verme kapsamında “Rûz-ı Merd (Erkekler/Babalar Günü)” şeklinde adlandırılmakta ve bu günde çocukların babalarına, hanımların eşlerine hediye alması teşvik edilmektedir. Yine modern dönemde birçok ülke tarafından kabul edilen böyle bir günün mezhebi pratiklere yansıdığını görmekteyiz.

**13-14-15 Recep**<sup>70</sup>- “Eyyâm-ı İtikaf” (İtikaf Günleri). İran toplumunun dini hayatında önemli olarak görülen günlerdendir. Halkın dindar kesimi camilere oruç ve ibadet için gitmekte ve bu günlerde camilerde yatılmaktadır. Bunun için devlet ve sivil toplum kuruluşları tarafından özel imkânlar seferber edilip caminin donanımı uygun hale getirilmeye çalışılmaktadır. Bu günlerde özellikle dini kimliği ile bilinen Kum şehrinde halkın camilere rağbetinin yoğun olduğu gözlemlenmiştir.

**15 Recep 62**- “Vefât-ı Hazret-i Zeynep (s.a.)”.<sup>71</sup> Hz. Ali'nin kızı Zeynep'in vefat yıldönümüdür. Doğum gününde olduğu gibi vefat gününde de onun ayırt edici vasıfları sıralanıp özellikle kadınlar için örnek yönleri vurgulanmaktadır.

**25 Recep 183**- “Şehâdet-i İmam Musa Kâzım (a.s.)”.<sup>72</sup> Şia'nın yedinci imamı olarak kabul edilen Musa b. Cafer el-Kâzım'ın Abbasi Halifesi Harun Reşid'in zindanında vefat ettiği tarihtir. Şia'nın tarihsel olaylara verdiği önemin bir gereği olarak bu günde Ehl-i Beyt'e yapılan zulümler hatırlatılarak insanların zihinleri tarihsel hadiseler yoluyla sürekli canlı tutulur. Harun Reşid'in şahsında Şia'ya zarar

<sup>69</sup> Şeyh Bahâî bu tarihi kabul etmekte ancak Şeyh Müfid 23 Recep olarak kaydetmektedir. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 64; Meclisi, *Zâdu'l-meâd*, 24; Nişâbüri, *Takvîm-i Şia*, 195-206.

<sup>70</sup> Şeyh Tûsi, 15 Recep günü 12 rekatlık özel bir namaz kılmanın müstehab olduğunu vurgulamaktadır. Şeyh Tûsi, *Misbâhu'l-muteheccid*, 2: 806; Bu günlerin önemine ilk vurgunun Meclisi ile başladığı düşünülmektedir. Meclisi, *Zâdu'l-meâd*, 24-25; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu'l-cinân*, 260-261.

<sup>71</sup> Nişâbüri, *Takvîm-i Şia*, 207.

<sup>72</sup> Şeyh Müfid aynı tarihi kabul eder. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 38; Meclisi, *Zâdu'l-meâd*, 34; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu'l-cinân*, 270; Nişâbüri, *Takvîm-i Şia*, 216.

vermiş bütün tarihsel karakterler günümüzde yaşayan ve İran düşmanı olan şahıslarla özdeşlik kurularak anlatılır.<sup>73</sup>

**27 Recep-** “İyd-ı Meb’as” (Peygamberlik Bayramı).<sup>74</sup> Hz. Peygamber’in peygamberlik görevine başladığı gün olarak kabul edilir. İran’da resmi tatildir. Resmi tatil olmasının dışında gözle görülür bir etkinliğin olmadığı, diğer bayramlara nazaran daha sönük geçtiği gözlenmektedir. Bu günün Şii gelenekte eskiden beri kutlandığı görülmektedir. Nitekim Şeyh Tûsî, 27 Receb’i “Leyletu’l-Meb’as” olarak zikretmekte, bugüne özel 12 rekatlık bir namaz kılmanın, gusül abdesti almanın ve oruç tutmanın müstehab olduğunu vurgulamaktadır.<sup>75</sup> İbn Battuta’nın nakline göre ise, “Mahya Gecesi” adı verilen Recep ayının 27. gecesi Hz. Ali’nin kabrinin bulunduğu Necef’teki Şiiler, İrakeyn, Horasan, Fâris ve Anadolu ahalisinden 30, 40 kadar kötürüm getirip yatsıdan sonra onları kabrin üzerine koyarak kalkmalarını beklerler. Kendileri de Ravda’yı (Hz. Ali’nin kabrini) seyreder, namaz kılar, dua ve zikirle meşgul olurlar.<sup>76</sup> Aynı geceyi Sünniler, Miraç gecesi olarak kutlamaktadırlar.

## ŞABAN

**3 Şaban 4-** “Velâdet-i İmam Hüseyin (a.s.)”<sup>77</sup>. Hz. Hüseyin’in doğum günüdür. Bu güne aynı zamanda “Rûz-ı Pâsdâr” (Muhafız günü)

<sup>73</sup> Sözelimi 2013 yılında radyodan dinlediğimiz bir anma programında Harun Reşid’in zulümleriyle ABD Başkanı Obama’nın yaptıkları karşılaştırılmaktaydı.

<sup>74</sup> Şeyh Müfid aynı tarihi kabul eder. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 39; İbn Tâvûs 25 Recep olarak belirtir. İbn Tâvûs, *el-İkbâlu’l-a’m’al*, 3: 262; Meclisi, *Zâdu’l-meâd*, 35; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu’l-cinân*, 270-275; Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, 221-223.

<sup>75</sup> Şeyh Tûsî, *Misbâhu’l-muteheccid*, 2: 813-817; Aynı şekilde İbn Tâvûs da bugüne özel çok sayıda nafîle ibadetten bahsetmektedir. İbn Tâvûs, *el-İkbâlu’l-a’m’al*, 3: 264-276.

<sup>76</sup> Ebû Abdullah Muhammed İbn Battuta Tancî, *İbn Battuta Seyahatnamesi I*, çev. A.Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 252.

<sup>77</sup> Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 39; Şeyh Tûsî, *Misbâhu’l-muteheccid*, 2: 826; İbn Tâvûs, *el-İkbâlu’l-a’m’al*, 3: 303; Meclisi, *Zâdu’l-meâd*, 51; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu’l-cinân*, 292; Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, 233.



adı da verilmektedir.<sup>78</sup> Onun doğumu ve hayatı mucizeler eşliğinde anlatılır.

**4 Şaban 26-** “Velâdet-i Hz. Abbas”. Hz. Ali'nin oğlu Ebu'l-Fazl Abbas'ın doğum günü olarak kabul edilir. Bu gün Ebu'l-Fazl'ın anısına İran'da “Rûz-ı Cânâz” yani “Gaziler günü” olarak kutlanmaktadır. Ebu'l-Fazl, Şia açısından kendine özgü özel bir konuma sahiptir. Onun lakapları arasında “Kamer-i Munîr-i Benî Haşim” (Haşimoğullarının parlayan ayı), “Bâbu'l-Havâic”<sup>79</sup> gibileri bulunmaktadır. Şiilerin cesaret ve kuvvet timsali olarak her türlü ortamda andıkları, ismi etrafında yüzlerce mucizevi olayın cereyan ettiğine inanılan ve “mit” haline getirilmiş bir şahsiyettir. Çoğu zaman onun gerçek kişiliği ile menkabevi kişiliği birbirine karışmaktadır. İran halkının günlük yaşamına o denli nüfuz etmiştir ki güç gerektiren herhangi bir işten önce “Yâ Ebe'l-Fezl” nidası ile hareket edilmektedir. Bu özelliğiyle bir nevi olağanüstü güçlere sahip bir kahraman olarak görülmektedir. Öyle görünmektedir ki, Kerbelâ olayı sırasında Hz. Hüseyin'in sancağını taşıyan alemdarı olması onu matem günlerinin en önemli figürlerinden biri haline getirmiştir. Kerbelâ meydanında verdiği mücadele orada yaşıyormuşçasına duygulu ve coşkulu halde anlatılmaktadır. Önce bir elini sonra diğer elini kaybetmiş, Allah ona cennetteki meleklerle uçması için iki kanat vermiştir. Onun şehitler arasındaki yerinin bütün şüheda arasında müstesna vaziyette olduğu kabul edilmektedir.<sup>80</sup>

**5 Şaban 38-** “Velâdet-i İmam Zeynelabidin (a.s.)”.<sup>81</sup> Hz. Hüseyin'in oğlu ve Şiiler tarafından dördüncü imam olarak kabul edilen Ali b. Hüseyin Zeyne'l-Âbidin'in doğum günü olarak kutlanmaktadır.

<sup>78</sup> <http://www.hawzah.net/fa/Magazine/View/3872/6270/68414/> روز پاسدار (Erişim: 17 Kasım 2017)

<sup>79</sup> İhtiyaçların karşıladığı kapı anlamına gelen bu unvanın, masum olduğuna inanılmayan bir kişi için kullanılması Ebu'l-Fazl'ın İran kültürü açısından ne kadar önemli görüldüğünü göstermektedir. Ebu'l-Fazl'ın bu unvanla anılması daha ziyade Azeri Türkleri arasında yaygındır.

<sup>80</sup> Nişâbüri, *Takvîm-i Şia*, 238.

<sup>81</sup> Şeyh Müfid, 15 Cemâziülevvel tarihini kabul etmektedir. Şeyh Bahâi ise bu tarihte muvafıktır. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 66; Şeyh Tûsî

**11 Şaban 33-** “Velâdet-i Hazret-i Ali Ekber (s.a.)”. Hz. Hüseyin’in oğlu Ali’nin doğum günü olarak kutlanır. Onun sima olarak Hz. Peygamber’e en çok benzeyen kişi olduğu rivayet edilmektedir.<sup>82</sup> Aynı zamanda son yıllarda bu güne özel “Rûz-ı Cevân” (Genç Günü) şeklinde bir isimlendirmeye de rastlanmaktadır.<sup>83</sup>

**15 Şaban 255-** “Nime-i Şaban (Şaban’ın Ortası)” olarak meşhurdur. Şia tarafından on ikinci imam olarak kabul edilen ve gaybette olduğuna inanılan Muhammed el-Mehdi’nin doğum günü olarak kutlanır. İran’da Gadir-i Hum’dan sonra bayram olarak en görkemli kutlamalara sahne olan gündür. Özellikle Kum’da bulunan ve yapım talimatının bizzat Mehdî tarafından verildiğine inanılan Cemkerân mescidinde büyük bir etkinlik yapılmaktadır. Aynı zamanda bu gün resmi tatildir. Onun doğumunun yeryüzü için bir rahmet olduğu çeşitli mucizelerle anlatılır. Doğduğu gün zezem suyunun miktarının arttığı ve herkes tarafından gözle görülür hale geldiği belirtilir.<sup>84</sup> Onun doğumu şerefine birçok kişinin cehennem ateşinden kurtulma yazısının yazıldığı bundan dolayı bu geceye “Berat Gecesi” de dendiği söylenir.<sup>85</sup> Sünnî gelenekte aynı tarihte kutlanan “Berat Kandili”nin Şii forma dönüştüğü ve yaşatıldığı görülmektedir.

ve İbn Tâvûs da 15 Cemâziülevvel olarak kaydetmekte ve bugün oruç tutmanın müstahab olduğunu zikretmektedir. Şeyh Tûsî, *Misbâhu’l-muteheccid*, 2: 792; İbn Tâvûs, *el-İkbâlu’l-a’m’al*, 3: 156.

<sup>82</sup> Nişâbüri, *Takvîm-i Şia*, 240-241.

<sup>83</sup> <http://setare.com/fa/news/11090/> روز جوان چهار روزی است (Erişim 17 Kasım 2017)

<sup>84</sup> Doğumu etrafında meydana geldiğine inanılan mucizevi olaylar için bkz. Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasen Şeyh Tusi (ö. 460/1067), *el-Gaybe li’l-hucce* (Kum: Dâru’l-Meârifî’l-İslâmî, 1411/1990), 229-252.

<sup>85</sup> Nişâbüri, *Takvîm-i Şia*, 241; Şeyh Tûsî, bu gün ile ilgili Sünnî geleneğin algısıyla da uyumlu olarak günü ihya etme maksatlı namaz, oruç ve dualardan oluşan rivayetleri sıralamakta, Mehdi’nin doğum gününü de en sonda kısaca zikretmektedir. Bu durum, kendi yaşadığı asırda Şii toplumunun bu günü bütün Müslümanlarca da kabul edildiği gibi günahlardan kurtuluşa bir vesile olarak saydıkları görülmektedir. İmam Mehdi’yi de bu vesileyle kısaca andıkları görülmekte iken sonraki asırlarda günün diğer anlamları geri plana atılarak Mehdi ön plana çıkartılmış, gece ile ilgili diğer rivayetler Mehdi algısına paralel olarak yorumlanmıştır. Şeyh Tûsî, *Misbâhu’l-muteheccid*, 2: 829-844; Aynı yaklaşım İbn Tâvûs’da da görülmektedir. İbn Tâvûs, *el-İkbâlu’l-a’m’al*, 3: 312-355; 15 Şaban’ı Mehdi ile ilişkilendiren ilk güçlü vurgunun Meclisi ile başladığı, günümüzde ise en çok okunan kitaplar arasında

**RAMAZAN<sup>86</sup>**

**10 Ramazan hicretten 3 yıl önce-** “Vefât-ı Hazret-i Hatice (s.a.)”. Hz. Hatice’nin vefat yıldönümüdür. Hz. Hatice, Hz. Fatıma’nın annesi olarak İmamiyye Şiileri arasında Peygamberimizin diğer eşlerine nazaran daha önemli bir mevkiye sahiptir.<sup>87</sup>

**15 Ramazan 3-** “Velâdet-i İmam Hasen-i Mücteba (a.s.)”. Şia’nın ikinci imamı olarak kabul edilen Hz. Hasan’ın doğum günü olarak kutlanmaktadır.<sup>88</sup> “Rûz-ı İkrâm” (İkram/Saygı Günü) olarak adlandırılmıştır.<sup>89</sup>

**17 Ramazan-** “Mi’rac-ı Peygamber”. Hz. Peygamber’in miraca yükseldiği gün olarak kabul edilir. Şii itikadına göre Hz. Peygamber miraca bedenen ve uyanık haldeyken yükselmiştir. Sünni gelenek tarafından da dillendirilen ve miraçta çeşitli peygamberlerle yapılan görüşmeler Şii geleneğe de aynı şekilde yansımıştır.<sup>90</sup>

**19 Ramazan 40-** “Rûz-i Zerbet (Darbe Günü)” Hz. Ali’nin vefatına yol açan kılıç darbesini aldığı gün olarak kabul edilmektedir.<sup>91</sup>

**18-20-22 Ramazan-** Bu günlerin gecesi Kadir Gecesi olarak kabul edilip kutlanmaktadır. Özel bir adlandırmayla “Şeb-i İhyâ” (İhya gecesi) olarak anılmaktadır.<sup>92</sup>

---

yer alan *Mefâtihu’l-cinân* ile devam ettiği görülmektedir. Meclisi, *Zâdu’l-meâd*, 55-56; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu’l-cinân*, 295.

<sup>86</sup> Şeyh Tûsî, uzun bir bölüm ayırdığı Ramazan ayında namaz, oruç ve nafileler, itikaf günleri ve bu günlerde okunacak dualara geniş yer verirken özel anlamı olan başka hiçbir günden bahsetmemektedir. Şeyh Tûsî, *Misbâhu’l-muteheccid*, 2; 539-648.

<sup>87</sup> Şeyh Müfid’in takviminde de bu tarih geçer. İbn Sa’d da bu tarihle muvafıktır. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 17 (7 no’lu dipnot).

<sup>88</sup> Nişâbüri, *Takvîm-i Şia*, 276.

<sup>89</sup> <http://www.ettelaat.com/etiran/?p=131258> (Erişim: 17 Kasım 2017)

<sup>90</sup> Nişâbüri, *Takvîm-i Şia*, 278-79.

<sup>91</sup> Şeyh Müfid takviminde de aynı tarih kabul edilir. İbn Sa’d ve Taberi de bu tarihle muvafıktır. (Bkz. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 18; Nişâbüri, *Takvîm-i Şia*, 286.

<sup>92</sup> Şeyh Müfid takviminde 23 Ramazan’ın Kadir gecesi olmasının umulduğunu belirtmektedir. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 19; Meclisi, *Zâdu’l-meâd*, 122-128; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu’l-cinân*, 398.

**21 Ramazan 40-** “Şehâdet-i İmam Ali (a.s.)”. Hz. Ali’nin şehit edildiği gündür. Resmi tatil günüdür.<sup>93</sup>

**Ramazan ayının son Cuma günü-** “Rûz-i Cihâni-yi Kudüs” (Dünya Kudüs Günü). Dünya Müslümanları tarafından dini bir dava olarak görülen Filistin sorunu İran halkı tarafından da aynı coşkuyla kabul edilmektedir. İsrail ile İran arasındaki siyasi gerilimin de canlı tutulmaya gayret gösterildiği bu günde, İran genelinde toplu gösteriler yoluyla Filistin davasına destek verilir ve İsrail lanetlenir. Gösterilerin merkezi Tahran şehridir. Burada Cuma imamının ve devlet büyüklerinin katılımıyla uzun bir yürüyüş yapılarak halkın katılımı sağlanır.

### ŞEVVAL

**1 Şevval-** “İyd-ı Saîd-i Fıtr”. Ramazan Bayramı. Ülkemizdeki aksine Ramazan Bayramı 2 gün olarak kabul edilmektedir. Resmi tatil’dir.<sup>94</sup> Bayram namazından önce Hz. Hüseyin’in toprağından tebberrüken bir miktar yemek müstehap kabul edilmektedir.<sup>95</sup>

**25 Şevval 148-** “Şehâdet-i İmam Cafer Sadık (a.s.)”.<sup>96</sup> Resmi tatlidir. Hz. Ali dışındaki diğer imamlara nazaran Cafer-i Sadık’ın vefatının resmi tatil olarak kabul edilmesi, Şii düşüncenin gelişiminde ona verilen değerle ilgilidir.

### ZİLKADE

**1 Zilkade 173-** “Velâdet-i Hz. Masume (s.a.)”. Musa el-Kâzım’ın kızı Fatıma Ma’sume’nin doğum günü olarak kabul edilmektedir. “Rûz-ı Dohter (Kızlar Günü)” olarak kutlanır. Özellikle Kum şehri hiç olmadığı kadar renkli gösterilere sahne olmaktadır. Yılın diğer zamanlarında giyimden süslemelere kadar siyah rengin hâkim olduğu şehrin sokakları renkli afiş ve flamalarla süslenmektedir.

<sup>93</sup> Şeyh Müfid ve Şeyh Bahâi’nin takviminde aynı tarih kabul edilir. Kuleyni 9 Ramazan olarak verir. Taberî ise 17 ve 19 Ramazanla birlikte Rebiülahir ayını da vermektedir. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 19, 69.

<sup>94</sup> Şeyh Müfid bugünün Amr b. As’ın helak olduğu gün olması itibariyle de önemli olduğunu vurgular. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 19.

<sup>95</sup> Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, 301.

<sup>96</sup> Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu’l-cinân*, 433; Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, 320.

**5 Zilkade-** “Rûz-ı Teclîl-i İmamzâdegân ve Bekâ-ı Müteberrika” (İmamzadeler ve Onların Türbelerini Yüceltme Günü). İran’ın dini ve kültürel hayatında oldukça önemli bir konuma sahip olan İmamzadeler ve onların türbelerinin önemine vurgu yapıldığı bir gündür. Günümüzde İmamzadelerin Vehhabilere karşı “yumuşak savaş” unsuru olarak görüldüğü belirtilerek İran genelindeki yüzlerce İmamzade türbesinin halk nazarındaki itibarının artırılması için çalışmalar yapılmaktadır.<sup>97</sup>

**11 Zilkade 148-** “Velâdet-i İmam Rıza (a.s.)”<sup>98</sup>. Şia’nın sekizinci imamı olarak kabul edilen Ali er-Rızâ’nın doğum günü olarak kutlanmaktadır.

**1-11 Zilkade-** “Dehe-i Kerâmet” günleri. Fatıma Ma’sume’nin doğum günüyle başlayıp ağabeyi Ali er-Rıza’nın doğum günüyle sona eren on güne “Dehe-i Kerâmet” adı verilmektedir. Fatıma’nın Kum’da, Ali er-Rıza’nın Meşhed’de bulunan türbesi İran Şiiliği açısından bu iki şahsın daha fazla ön plana çıkarılmasına vesile olmuştur. İran, hem ülke içindeki hem dünyanın çeşitli bölgelerindeki Şiileri bu iki önemli şahıs etrafında konsolide etmek üzere özel stratejiler geliştirmiştir. Dehe-i Kerâmet adı altında on güne yayılan bu etkinliklerle amaç bu şahısları yüceltip, onlarla ilgili sayısız menkıbeleri zihinlerde sürekli canlı tutarak İran Şiiliğini canlı tutmaktır. Aynı zamanda İran’ın tüm Şiiler için merkezi bir öneme sahip olduğu da teşvik edilmektedir.

**30 Zilkade 220-** “Şehâdet-i İmam Cevad (a.s.)”. Şia’nın dokuzuncu imamı olarak kabul edilen Muhammed b. Ali el-Cevâd’ın ölüm yıldönümüdür.<sup>99</sup>

<sup>97</sup> <http://www.hawzah.net/fa/goharenab/View/43749/>-تجلیل-از-امامزادگان-و-بقاع-متبرکین-ذی-القدره (Erişim: 17 Kasım 2017)

<sup>98</sup> Şeyh Abbas Kummi, *Mefâtihu’l-cinân*, 434; Nişâbüri, *Takvîm-i Şia*, 329.

<sup>99</sup> Şeyh Abbas Kummi, *Mefâtihu’l-cinân*, 438; Nişâbüri, *Takvîm-i Şia*, 335.

## ZİLHİCCE

**1 Zilhicce 2-** Hz. Ali ile Hz. Fatıma'nın evlilik yıldönümü olarak kabul edilmektedir.<sup>100</sup> 2013 yılından itibaren bu günü daha da anlamlı kılmak adına "Aile ve Evlilik Haftası" adı altında bir dizi etkinliğe yer verilmektedir. Bu güne bir saygı ifadesi olarak boşanma kaydı resmi kütük defterine işlenmemektedir. Boşanma işlemi kesinleşenlerin kaydı bir gün sonra gerçekleştirilmektedir.<sup>101</sup> Şiiliğin gündelik hayatın ne kadar içinde olduğunu göstermesi bakımından dikkate değer bir uygulamadır.

**6 Zilhicce 1407-** "Rûz-i Hunîn-i Hacc". Haclıların Suud ailesi tarafından öldürülmesi günü. İlginç bir şekilde genellikle son dönem olaylarını Şemsi takvime göre veren İranlılar, muhtemelen olayın daha çok dini boyutunu gündeme getirmek ve Hac olayıyla daha fazla irtibat kurabilmek adına Hicri takvimi esas almışlardır. İran'ın sorun yaşadığı ülkelerden birisi olan Suudi Arabistan'ın halk nazarında kötülenmesi adına bütün propaganda araçlarının kullanıldığı bir gündür.

**7 Zilhicce 114-** "Şehâdet-i İmam Muhammed Bâkır (a.s.)".<sup>102</sup> Şia'nın beşinci imamı olarak kabul edilen Muhammed el-Bâkır'ın ölüm yıldönümüdür.

**9 Zilhicce 61-** "Rûz-i Niyâyiş".<sup>103</sup> Kurban bayramının Arefe gününün İran'daki özel ismidir. Arefe duası etkinliklerinin yapıldığı gündür. Hz. Hüseyin'in Hac'da iken Arefe gününde okuduğu dualar İran

<sup>100</sup> Şeyh Müfid de aynı tarihi kabul etmektedir. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 21; Şeyh Tüsi, aynı tarihi kabul etmekte ancak bazı rivayetlere göre Zilhicce'nin altısı olarak da kabul edildiğini belirtmektedir. Ayrıca bugün "Fâtıma Namazı" adında dört rekatlık, içinde çeşitli tesbihatların yapıldığı bir namazı kılmanın müstehab olduğunu vurgulamaktadır. Şeyh Tüsi, *Misbâhu'l-muteheccid*, 2: 671); Meclisî, *Zâdu'l-meâd*, 162; Nişâbüri 6 Zilhicce olarak vermektedir. Ancak İran'da 1 Zilhicce tarihi esas alınmaktadır. Nişâbüri, *Takvîm-i Şia*, 346-356.

<sup>101</sup> <http://markazi.msy.gov.ir/news/1120672>--عناوين-برنامه-های-هفته-ازدواج-تعالی-خانواده-اخبار.html?t=اعلام-شد (Erişim: 17 Kasım 2017)

<sup>102</sup> Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu'l-cinân*, 442; Nişâbüri, *Takvîm-i Şia*, 357.

<sup>103</sup> Ne Şeyh Müfid ne de Şeyh Bahâi takviminde bugünün Hz. Hüseyin'le herhangi bir irtibatından bahsetmemektedir. Şeyh Müfid'in bugüne dair kaydettiği olaylar arasında Hz. Adem'in Allah tarafından affedilmesi, Hz. İbrahim'in do-

genelinde okunmaktadır. Şii kaynaklarında Arefe gününde Hz. Hüseyin'in kabrini ziyaret etmenin bin hac, bin umre ve Rasulullah'la beraber bin gazve sevabına ulaşacağını belirten rivayetlerin yanında,<sup>104</sup> eğer kişi Ramazan ayı boyunca bağışlanmamışsa Kurban Bayramının Arefe günü gölgesi olmayan bir yerde güneş altında dua ederse bağışlanacağını belirten rivayetlere de rastlanmaktadır.<sup>105</sup> Ancak sürekli olarak dillendirilmesine rağmen bu rivayetin halk nazarında pek etkili olduğu söylenemez. Nitekim yapılan gözlemlerde halkın daha ziyade gölgeli yerde dua ettikleri görülmüştür.

Aynı gün "Şehâdet-i Müslim b. Akil" olarak da anılmaktadır. Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye yolladığı elçisi ve amcasının oğlu Müslim b. Akil'in Emevi askerlerince öldürüldüğü gün olarak kabul edilmektedir.<sup>106</sup>

**10 Zilhicce-** "İyd-ı Saîd-i Kurban" Kurban Bayramı. İki gün tatil olmaktadır. İran'da Kurban bayramı diğer bayramlara nazaran daha sönük geçmektedir. Türkiye'de görmeye alışık olduğumuz manzaralara rastlanmamakta, kurban kesenlerin ülkemize göre daha az olduğu gözlemlenmektedir. Ancak özellikle son birkaç yılda bu oranın arttığı söylenmektedir.

Son yıllarda 10-18 Zilhicce'yi kapsayan zaman dilimine "Dehe-i İmâmet ve Velâyet" adı verilmeye başlanmıştır. Bu günlerde bizzat dini liderin talimatı ve gözetiminde imamet, velayet, Gadir günü, velayet-i fakih'in önemi ile ilgili tebliğ faaliyetleri yanında sosyal ve kültürel etkinliklerle halk Gadir-i Hum bayramına hazırlanmakta, zihinler canlı tutulmaktadır.<sup>107</sup>

ğum günü, Hz. Davud'un tevbesinin kabul edildiği gün, İsa b. Meryem'in doğum günü ve Müslim b. Akil'in şehit edildiği gün olarak kayıt düşmektedir. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 22.

<sup>104</sup> Cafer b. Muhammed el-Kummî İbn Kûleveyh (ö. 368/978), *Kâmilu'z-ziyârât*, thk. Cevâd el-Kayyûmî (Kum: Neşru'l-Fukahâ, 1429/2009), 169-173.

<sup>105</sup> Şeyh Tûsî, *Misbâhu'l-muteheccid*, 2: 714-717; Meclisî, *Zâdu'l-meâd*, 170-172.

<sup>106</sup> Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, 361.

<sup>107</sup> <http://www.598.ir/fa/news/173632/> شعار دهه-امامت و ولایت-مشخص شد (Erişim 28 Eylül 2017)

**15 Zilhicce 212-** “Velâdet-i İmam Hâdî (a.s.)”. Şia'nın onuncu imamı olarak kabul edilen Ali en-Hâdî'nin doğum günüdür.<sup>108</sup>

**18 Zilhicce 10-** “İyd-ı Saîd-i Gadîr-i Hum” (Gadîr-i Hum Bayramı).<sup>109</sup> İran'ın en görkemli bayramlarından birisidir. Âl-i Muhammed'in en büyük bayramı olarak kabul edilir. Resmi tatildir. Yıl boyu matem havasının hâkim olduğu İran sokaklarında halkın gözlerinin içinin güldüğü nadir günlerden birisidir. Bayramdan önce İran'ın dini lideri Ayetullah Ali Hamaneî tarafından bu güne özel geleneksel hale getirilmiş olan mahkumların affedilme haberi yayılmaktadır. Özellikle devlete karşı işlenmiş suçlardan hüküm giyenlerle küçük suçlardan hüküm giyenlerin cezaları affedilmektedir. Örneğin bu bağlamda bizim de bulunduğumuz 2013 yılında 1241 mahkumun affedildiği duyurulmuştur.

**24 Zilhicce 9** - “Rûz-ı Mübâhele” (Mübâhele Günü).<sup>110</sup> İslam Tarihinde “Mübâhele” olarak bilinen Hz. Peygamber'in Necran Hristiyanlarını temsilen Medine'ye gelen heyetle yaşadığı lanetleşme olayının yıldönümüdür.<sup>111</sup> Söz konusu olay, Ehl-i Beyt'in kimlerden oluş-

<sup>108</sup> Şeyh Müfid'in takviminde 27 Zilhicce olarak yer almaktadır. Ancak Şeyh Müfid'in diğer eseri *el-İrşad*'da, Kuleyni'de ve Şeyh Bahâi'nin takviminde 15 Zilhicce yer almaktadır. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 28, 76.

<sup>109</sup> Kaynakların üzerinde ittifak ettiği tarihlere dendir. Şeyh Müfid buna ilave olarak bu günü, Hz. Osman'ın katledilmesi ve Hz. Ali'ye biat edildiği gün olarak da kabul etmektedir. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 25; İbn Tâvûs, bugüne özel 12 rekatlık bir namaz kılmanın müstehab olduğunu belirtmektedir. İbn Tâvûs, *el-İkbâlu'l-a'm'al*, 2: 237; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu'l-cinân*, 482.

<sup>110</sup> Şeyh Müfid de aynı tarihi vermektedir. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 27; Şeyh Tûsî, 25 Zilhicce olarak vermekte ancak 24 Zilhicce'yi de kabul etmektedir. Şeyh Tûsî'nin daha çok siyasi bir hadise etrafında gelişen böyle bir olayı ve bugüne özel bir dua metnini zikretmesi, Şii geleneğin din ve siyaset konusunda ne kadar iç içe geçtiğini göstermesi açısından önemli bir önektir. Onun başlattığı bu gelenek kendisinden sonra da devam ettirilmiştir. Şeyh Tûsî, *Misbâhu'l-muteheccid*, 2: 759-760; İbn Tâvûs, *el-İkbâlu'l-a'm'al*, 2: 354-368; Meclisî, *Zâdu'l-meâd*, 218-227; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu'l-cinân*, 496; Nişâbüri, *Takvîm-i Şia*, 388.

<sup>111</sup> Necran Hristiyanlarından bir heyet, Hz. Peygamber'in onları İslam'a daveti üzerine kendilerinin çok önceden beri Müslüman olduğunu, Hz. İsa'nın basız doğduğu Kur'an tarafından bildirildiğine göre onun ilah olması gerektiğini iddia ettiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber onları, bir araya gelip



tuğuna yönelik tartışmalarda Hz. Peygamber'in uygulamasını ve fazilet sıralamasının nasıl olduğuna bir delil sayılarak imamet delillerinden biri sayılmaktadır. Bu nedenle İran'da özel bir önem verilerek bayram havasında kutlanmakta,<sup>112</sup> bu olayın Şii düşüncenin Kur'an'la tescillendiği ve rakiplerine üstünlük sağlamada özel bir yere sahip olduğu sürekli vurgulanmaktadır. Kürsülerden bu ayet karşısında Sünnilerin diyecek bir lafının olamayacağı, karşılıklı tartışmalarda bu ayetin muhatabın suratına adeta çarpılması gerektiği küçümseyici bir üslupla dillendirilmektedir.

### SONUÇ

Tarih boyunca ortaya çıkmış bütün dinler/dini hareketlerin inanları arasında birlik ve beraberliği güçlendirmek, onları ortak duygu ve düşünceler etrafında bir araya getirmek üzere çeşitli ritüellere sahip oldukları bilinmektedir. Bu ritüeller aracılığıyla bir yandan mensubu bulunulan din/mezhebe aidiyet duyguları güçlendirilmekte, diğer yandan tarihsel süreçte bu yönde elde edilmiş birikimin sonraki nesillere aktarılması amaçlanmaktadır. Bir din ya da inanç sistemi bireye ve topluma ne kadar nüfuz edebiliyorsa onun sonraki kuşaklarca benimsenmesi ve yaşatılması o ölçüde mümkün olmaktadır. Dinlerin ya da inanç sistemlerinin bunu gerçekleştirmede en çok "kutsal zaman"lara yapılan vurguları kullandığı bilinmektedir. Tarih boyunca bazı zamanlar bazı dinler için kutsal kabul edilmiş,

---

hangi taraf yalancı ve iftiracı ise Allah'ın o tarafa lanet etmesi için dua etmeye çağırdı. Hz. Peygamber belirlenen günde Ali b. Ebi Talib, Hasan, Hüseyin ve Fatıma ile birlikte Necran Hristiyanları ile mübâhele yapmaya gitti. Ancak onlar buna yanaşmayarak cizye ödemeyi kabul ettiler. Mübâhele ayeti olarak da bilinen Âl-i İmran suresinin 61. ayeti bu olay üzerine nazil olmuştur. Şii kaynaklar bu olayda Hz. Peygamber'in yanında götürdüğü şahısların öneminden dolayı olaya daha farklı bir önem atfetmişlerdir. Buna göre Rasullullah, ayette geçen ebnâenâ (çocuklarımızı) lafzına binaen Hz. Hasan ve Hüseyin'i, nisâenâ (kadınlarımızı) lafzına binaen Hz. Fâtıma'yı, enfusenâ (kendimizi) lafzına binaen de Hz. Ali'yi mübâhele mevkinde götürmüştü. Olayla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Fayda, "Mübâhele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 31 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 425; Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 27 (50 nolu dipnot).

<sup>112</sup> İbn Tâvus, bu güne gusül ile başlanıp, oruç tutulmasını, güzel elbiseler giyilmesini ve mümkünse velilerden birinin mezarının ziyaret edilmesini tavsiye etmektedir. İbn Tâvus, *el-İkbâlu'l-a'm'al*, 2: 354.

bu zamanlarda yapılan ritüellere ayrı bir önem verilerek aidiyet duygularının güçlendirilmesi amaçlanmıştır. İslam dininde de Ramazan, Kurban, Kadir gecesi gibi birçok zaman diliminin özel önemi olduğu hem Kur'an hem de Hz. Peygamber tarafından sürekli vurgulanmıştır.

İslam Mezhepleri arasında kutsal zaman vurgusunu en çok Şii-ğın İmamiyye kolunda gözlemlemekteyiz. Şiilik, yıl içerisinde birçok zaman dilimini diğerlerinden ayırt ederek mensupları arasında mezhebî pratiklerini yüzyıllar boyu sürdürebilmiştir. Bu pratikler aracılığıyla tarihi süreçte mezhep ve ritüeller sürekli güncellenerek günümüze kadar varlığını devam ettirmişlerdir. Bu bağlamda Şii-ğın halen güçlü bir şekilde yaşaması, topluma nüfuz etme kanallarını etkili bir şekilde kullanmasından ileri gelmektedir. Kanaatimizce Şii-ğın diğer mezheplerden ayırt eden en önemli yanının birey ve toplum muhayyilesine daha fazla vurgu yaparak canlılığını muhafaza etme çabasıdır.

Şii geleneğın kutsal gün ve gecelere verdiği önemi ilk asırlardan itibaren oluşturulan yoğun dua literatüründe izlememiz mümkündür. Dua literatürünün belli başlı eserleri incelendiğinde erken dönem müelliflerinin gün ve geceler hususunda Müslüman toplumunun geneliyle daha uyumlu olduğu, Recep, Şaban, Ramazan, Muharrem gibi ortak olarak kabul edilen ayların ibadet boyutlarının ön plana çıkarıldığı görülmektedir. İlk dönem müelliflerinin yıl içerisinde çok sayıda gün ve geceyi zikrederek, dini duygu ve düşüncelerin yoğun yaşandığı bu gecelere özel namaz, oruç, sadaka gibi nafıle ibadetlere vurgu yaptıkları görülmektedir. Erken dönemde gün ve geceler ve bu zamanlara has ibadetler hakkında müstakil eserler kaleme alan Şeyh Tûsî ve İbn Tâvûs gibi müelliflerin eserleri incelendiğinde birkaç istisna dışında herkesin üzerinde ittifak ettiği hususlara vurgu yaptıkları görülmektedir.

Şii-ğın kutsal zaman algısında tarihi süreç içerisinde farklılıkların oluşmaya başladığı görülmüştür. Başlangıçta diğer mezheplerden sadece Gadir-i Hum, Aşura ve Mübabele gününe yapılan vurgular özetinde farklılaşırken, Şii-ğın devlet kontrolüne girdiği sonraki asırlarda mezhep açısından önemli sayılan gün ve gecelerin artırıldığı an-

laşılmaktadır. Örneğin Şiiliğin teşekkül sürecinde yaşayan Şeyh Müfid'in takvimiyle, Safevi döneminin ünlü siması Şeyh Bahâî'nin takvimleri arasında birçok farklılık bulunduğu görülmektedir. Diğer yandan İran devrimiyle birlikte geçmişten beri kültürde yer alan Hz. Ali, Hz. Fatıma gibi mezhep büyüklerinin Anneler Günü, Babalar Günü, Saygı Günü vb isimlerle modern döneme adapte edilmesiyle de mezhebin yenilenmeye ve yeni bir kalıba bürünmeye başladığı da görülmektedir. Bunun yanı sıra modern dönemde Humeyni'nin ölüm yıldönümü, Rûz-i Hunîn-i Hacc, Dehe-i İmâmet ve Velâyet gibi isimlerle gün ihdasının artırılmaya devam ettiği görülmektedir. Öyle ki yıl boyunca İran'da gerek dini gerek milli açıdan önemli sayılmayan gün sayısı neredeyse yok gibidir. Son yıllarda her bir güne kendi öneminin dışında yeni isimler verilerek etki gücü artırılmak istenmektedir. Bu durum mezheplerin tarihi süreç içerisinde kendisini yenilediğini ve yenilediği oranda topluma nüfuz edebildiğini göstermesi açısından dikkate değerdir.

Şiiliğin gün ve gece anmalarında önemli hususlardan birisi de kadın şahsiyetlere yapılan özel vurgulardır. Hz. Hatice, Hz. Fatıma, Fatıma Ma'sume, Zeynep bnt. Ali, Rukayye bnt. Hüseyin, Ümmü'l-Benîn gibi şahsiyetler üzerinden kadınların mezhep açısından taşıdığı değer sürekli vurgulanarak onları mezhebin duygusal taşıyıcıları olmak bakımından onore ettikleri görülmüştür. Kadınların bu günlerde özel görevler üstlenmeleri ve aktif olarak katılımları gözlemlendiğinde istenilen amaca ulaşıldığı anlaşılmıştır.

İran için önem arz eden Ali er-Rıza ve kız kardeşi Fatıma'nın doğum ve ölüm yıldönümlerine özel önem verilmesi, hem İran Şiiliğini diğer ülkeler nazarında ön plana çıkararak merkezi bir konuma yükseltme çabasını hem de İranlılık bilincini güçlendirme isteğinin sonucu olduğu düşünülmektedir. Diğer yandan Rûz-i Hunîn-i Hacc gibi yeni günler ihdas edilerek İran'ın sorun yaşadığı ülkelerle olan mücadelesi dini alana çekilmek istenmiştir. Böylece din ve siyasetin İran toplumunda nasıl iç içe geçtiği daha rahat anlaşılmaktadır.

Burada dikkat çeken bir diğer husus da imamların ve mezhebin büyüklerinin doğum yıldönümlerine nazaran ölüm yıldönümlerinin ön plana çıkarılmasıdır. Bu durum Safeviler ile birlikte mezhebin ma-

tem yönünün güçlendirilmeye çalışılmasıyla doğrudan alakalıdır. Safeviler ile birlikte Şiiliğin iktidar gücünü arkasına almasından sonra gün ve gecelerin sayısının artırıldığı, toplumu bir arada tutmaya yönelik törensel yönünün daha fazla ön plana çıkarıldığı anlaşılmaktadır. Safeviler'in başlattığı bu gelenek devam ettirilerek, günümüzde söz konusu gün ve gecelerin törensel ve duygusal boyutlarının daha fazla ön plana çıkarıldığı hatta bazı yıldönümlerinin bir iki haftaya kadar uzatıldığı gözlenmektedir. Sünni geleneğin Mevlit kandili gibi doğum günlerine verdiği önemin aksine Şii gelenek, bazı istisnalarla birlikte ölüm tarihlerini ön plana çıkararak yıl boyu matem havasının solunmasını istemiştir. Bu durum, Şiiliğin hem taraftarları hem de diğer mezhepler tarafından bir matem mezhebi olarak algılanmasını haklı çıkarmaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Âmulî, Muhammed b. Hasan Şeyh Hurr (ö. 1104/1692). *Vesâilu's-Şîa*. thk. Müessesetü Âli'l-Beyt Aleyhisselam. Kum: 1409/1988.
- Bozan, Metin. "Şii-İmami Kaynaklarda Kerbelâ'nın Menkâbevi Anlatımı", *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I)* (Sivas: 2010): 477-492.
- Bozan, Metin. "Ali er-Rıza'nın Veliathlığı Meselesi (İmamiyye'nin İmamet Nazariyesine Teori-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)", *Dinî Araştırmalar* 7, sy. 19 (2004): 159-171.
- el-Buhârî, Ebû Nasr Sehl b. Abdullah (ö. 4./10. asır). *Sırru's-Silsiletü'l-Aleviyye fî Ensâbi's-Sâdâti'l-Aleviyye*. thk. Seyyid Mehdi Recâi. Kum: 1389/2011.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *İmâmiyye Şîası'na Göre Önemli Tarih, Gün ve Geceler (Şeyh Müfid ve Şeyh Bahâi'nin Takvimleri)*. Çanak-kale: 1999.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Kerbelâ'dan İnkılaba: İmami-Şii Şehadet Düşüncesi ve Problemleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIII, sy. 2 (2002): 211-247.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Çağdaş Şîa Düşüncesinde Kerbelâ'nın Problemleri Mirası: İmam Hüseyin Kazanmak İçin mi Yoksa

Canını Feda İçin mi Ayaklandı?”. *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I)* (Sivas: 2010): 383-408.

Caferiyan, Resul. “Şîa’da Dua Edebiyatı”. çev. Habip Demir. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy. 6 (Ekim 2015): 209-237.

Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.

Fayda, Mustafa. “Mübâhele”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31:425. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Güner, Ahmet. “Büveyhiler Döneminde Bağdat’ta Kerbelâ/Aşure, Gadir Humm ve Benzeri Şii Uygulamaları”. *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I)* (Sivas: 2010): 325-340.

Güner, Ahmet. “Büveyhiler Dönemi ve Çok Seslilik”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, (1999): 47-72.

<http://www.hawzah.net/fa/occation/view/48956/> - شهادت-حضرت-  
ابو الفضل-العباس-عليه-السلام

<http://www.hawzah.net/fa/Magazine/View/3872/6270/68414/> - روز-یاسدار

<http://www.hawzah.net/fa/goharenab/View/43749/> - تجلیل-از-امامزادگان-  
و-بقاع-متبر-کهنجم-ذی-القعدة

<http://www.beytoote.com/art/decorum/start3-decade2-fatemi-yeh.html>

<https://mamasite.ir/fa/news/304374/1395--روز-و-مادر-روز-مادر>

<http://setare.com/fa/news/11090/> - روز-جوان-چه-روزی-است

<http://www.ettelaat.com/etiran/?p=131258>

<http://markazi.msy.gov.ir/news/1120672--عناوین-بر-نامه-های-هفته-از-دواج-->  
اخبار.html?t=تعالی-خانواده-اعلام-شد

<http://www.598.ir/fa/news/173632/> - شعار-دهه-امامت-و-ولایت-مشخص-شد

İbn Battuta, Ebû Abdullah Muhammed Tancî. *İbn Battuta Seyahatnamesi I*. çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

İbn Funduk, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kâsım b. Zeyd (ö. 565/1169). *Lubâbu'l-ensâb ve'l-alkâb ve'l-a'kâb*. thk. Seyyid Mehdi

- er-Recâi. Kum: Mektebetu Ayetullah Mar'âşî Necefî, 1385/2007.
- İbn Kûleveyh, Cafer b. Muhammed el-Kummî (ö. 368/978). *Kâmilu'z-ziyârât*, thk. Cevâd el-Kayyûmî. Kum: Neşru'l-Fukaha, 1429/2009.
- İbn Tāvûs, Ali b. Musa (ö. 664/1266). *el-İkbalu bi'l-a'mali'l-hasene fîmâ ya'melu merraten fi's-sene*. thk. Cevad Kayyûmî İsfahânî. Kum: Mektebu'l-A'lâmî'l-İslâmî, 1414/1993.
- el-İrbilî, Ali b. İsa b. Ebi'l-Feth (ö. 693/1293). *Keşfu'l-gumme fi ma'rifeti'l-eimme*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1405/1985.
- el-İsfahânî, Ali b. el-Hüseyn Ebu'l Ferec (ö. 356/966). *Mekâtîlu't-talibiyyîn*. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 1430/2009.
- Kandemir, M. Yaşar. "Câbir b. Abdullah". 6: 530-532. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- el-Kuleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Yâkub (ö. 328/939). *Usûlu'l-kâfi*. thk. Ali Ekber el-Gaffârî. Tehran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1407/1986.
- Kummî, Mesud Nârî. "Olgûhâ-yi Kâlbedi-yi Hüseyniyehâ: Rişehâ ve Tehavvulât", *Hüner ve Mimarî*. 9 (1395/2016): 25-46.
- Kummî, Şeyh Abbas. *Mefâtihu'l-cinân*, Kum: Âyin-i Dâniş, 1386/2007.
- Kummî, Şeyh Abbas. *Muntehe'l-âmâl*. tsh. Musevî Damegânî. Tehran: İntişârât-ı Peyâm-ı Âzâdî, 1390/2011.
- Meclisî Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî (ö. 1110/1698). *Zâdu'l-meâd*. thk. Alauddin A'lamî. Beyrut: Müessesetu el-A'lamî li'l-Matbûât, 1423.
- el-Mervezî, Ebû Talib İsmail b. Hüseyin Hüseyinî (ö. 614/1217'den sonra). *el-Fahrî fi ensâbi't-talibiyyîn*. thk. Seyyid Mehdi er-Recâi. Kum: Mektebetü Ayetullah Mar'âşî Necefî, 1385/2007.
- Nişâbüri, Abdulhüseyn. *Takvîm-i Şîa*. Kum: İntişârât-ı Delîl-i Mâ, 1391/2012.
- Onat, Hasan. "Kerbelâyı Doğru Okumak". *Akademik Orta Doğu*. 2/1 (2007): 1-9.

- el-Ömerî, Necmeddin Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Alevî (ö.466/1073). *el-Mecdi fî ensâbi't-tâli-biyyîn*. thk. Ahmed el-Mehdevî ed-Dâmeğâni. Kum: Mektebetü Âyetullah Mar'aşî Necefi, 1380/2001.
- Schimmel, Annemarie. *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2004.
- Şeriati, Ali. *Ali Şiası Safevi Şiası*. çev. Hicabi Kırlangıç. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
- Şeyh Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasen (ö. 460/1067). *Misbâhu'l-muteheccid*. Beyrut: Müessese-i Fıkh-ı Şîa, 1411/1990.
- Şeyh Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasen (ö. 460/1067). *el-Gaybe li'l-hucce*. Kum: Dâru'l-Meârifî'l-İslâmî, 1411/1990.
- Ünal, Mustafa. *Dinlerde Kutsal Zamanlar*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları, 2008.





**ZEYDİYYE FIRKASI'NIN MEHDİLİK ANLAYIŞI**

Zaydiyya's Understanding of Mahdiyyah

İbrahim BAYRAM\*

## Öz

Şia'nın en ılımlı kolu olarak bilinen Zeydiyye, bazı marjinal grupları dışarıda bırakılacak olursa mehdilik konusunda da mutedil tavrını sürdürmüştür. İmam olabilmek için insanları kendi davasına açıkça çağırmayı şart koşmaları ve emir bi'l-ma'ruf ve nehiy ani'l-münker ilkesine çok büyük değer vermeleri onların mehdilik konusundaki tutumlarını belirlemiştir. Gaybet, ric'at ve takiyye konusunda olumsuz görüş bildirmeleri de bu meseledeki tavırlarında etkili olmuştur. Şia'nın diğer kollarından farklı olarak dönüşü beklenen bir mehdi anlayışını kabul etmeyen Zeydiyye, ahir zamanda ortaya çıkacak bir mehdi fikrini ise benimsemektedir. Bu manada onların Ehl-i Sünnet'te bulunan mehdilik anlayışına benzer bir yaklaşım içerisinde olduklarını söylemek mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Zeydiyye, Şia, mehdî, imam, Zeyd b. Ali, imamet

## Abstract

Zaydiyya, known as Shi'ite's most moderate group, if some marginal groups are excluded, has maintained its moderate stance on the issue of mahdiyyah. To call people openly in their own cause to be imam and to give great value to the principle of amr-i bi'l-ma'ruf va'n-nahyi ani'l-münkar has determined to their stance on the subject of mahdiyyah. Their negative opinions on the occultation, raj'a, and taqiyya it has been effective in attitudes on this issue. Zaydiyya, who does not accept the concept of a mahdi that is expected to return unlike the other sects of Shi'ite, adopts the idea of a Mahdi will emerge in latter days. In this sense, it is possible to say that they are in an approach similar to the conception of mahdiyya in the Ahl al Sunnah.

**Keywords:** Zaydiyya, Shi'ite, mahdi, imam, Zaid b. Ali, imamate

**GİRİŞ**

Şii fırkaların içerisinde Ehl-i Sünnet'e en yakın mezhep olarak tavsif edilen Zeydiyye imamet meselesinde genel hatlarıyla takip ettikleri ılımlı çizgiyle diğer Şii gruplardan ayrılır. Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd'i kendilerine imam kabul etmeleri itibariyle Zeydiyye

\* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ibraram@mynet.com

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
30.06.2017	24.12.2017	30.12.2017

DOI

diye anılan bu fırka çeşitli tasniflere tabi tutulur. Carüdiyye, Süleymaniyye ve Butriyye şeklinde yapılan genel taksim dışında<sup>1</sup> kimi mezhep tarihçileri bunlara Yakubiyye<sup>2</sup>, Sabbâhiyye<sup>3</sup>, Acliyye<sup>4</sup>, Kâsımiyye<sup>5</sup>, Nâsıriyye<sup>6</sup>, Ebkariyye, Ebteriyeye, Akabiyye, Yemâniyye<sup>7</sup> (Nuaymiyye), Hâdeviyye<sup>8</sup>, Hüseyniyye<sup>9</sup> ve Mutarrifiyye<sup>10</sup> gibi fırkaları da dâhil ederler.

### 1. İmamet Meselesine Bakışı

Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi olması itibariyle onun makamına en layık kişinin Hz. Ali olduğunu düşünen ve bu

- 
- <sup>1</sup> Ebül-Muzaffer İmadüddin İsfarayîni, *et-Tebşîr fî'd-din ve temyizü'l-fırkati'n-naciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 27; Ebû Mansûr Abdülkahir el-Bağdâdi, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-naciye minhüm*, thk. Muhammed Osman el-Huş (Kahire: Mektebetü İbn Sina, [t.y.]), 41-43; Ebül-Feth Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ali Mühenna ve Ali Hasan Faûr (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414/1993), 1: 183.
- <sup>2</sup> Ebül-Hasan el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısriyye, 1950), 1: 137. Eş'ari birisinin ismini zikretmeksizin Zeydiyye'nin altı kolu olduğunu söyler. bkz. *a.g.e.*, 1: 132-137.
- <sup>3</sup> Sa'd b. Abdullah Ebû Halef el-Kummî, *Kitâbü'l-makalat ve'l-fırak*, tsh. Muhammed Cevâd Meşkûr (Tahran: Merkez-i İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, 1360), 71; Ahmed Şevki İbrâhim Amerreci, *el-Hayatü's-siyasiyye ve'l-fikriyye li'z-zeydiyye fî'l-meşriki'l-İslâmî*, (Kahire: Mektebetu Medbuli, 2000), 96.
- <sup>4</sup> el-Kummî, *Kitâbü'l-makalat*, 73.
- <sup>5</sup> Mehdi-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihal, Mukaddime-i Kitabi'l-Bahri'z-zehhar el-câmi' li-mezahibi ulemai'l-emsar* içinde, (San'a: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemaniyye, 1988/1409), 1: 40; Ahmed Şevki, *el-Hayatü's-siyasiyye ve'l-fikriyye li'z-zeydiyye*, 83.
- <sup>6</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihal, Mukaddime-i Kitabi'l-Bahri'z-zehhar* içinde, 1: 40; Ahmed Şevki, *el-Hayatü's-siyasiyye ve'l-fikriyye li'z-zeydiyye*, 94.
- <sup>7</sup> Ebül-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mes'udi, *Mürücü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Kemal Hasan Mer'î (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 3: 172-173.
- <sup>8</sup> Ahmed Şevki, *el-Hayatü's-siyasiyye ve'l-fikriyye li'z-zeydiyye*, 93.
- <sup>9</sup> Ebû Saïd Neşvan b. Saïd Neşvanü'l-Himyeri, *Huru'l-Iyn*, thk. Kemal Mustafa (Beyrut: Dâru Âzâl, 1985), 208.
- <sup>10</sup> İsmail b. Ali el-Ekva, *ez-Zeydiyye neş'etuha ve mu'takidatuha*, (San'a: Mektebetü'l-Ceyli'l-Cedid, 1428/2007), 90.

manada çeşitli istidlallerde bulunan Zeydiyye<sup>11</sup>, imameti Hz. Fâtıma'nın soyuna hasreder ve bu nesilden gelen ilim, cesaret, zühd ve sehavet sahibi bir zatın imamlık için hurûc edebileceğini ve bu niteliklere haiz olarak ortaya atılan kişiye itaat edilmesi gerektiğini savunurlar<sup>12</sup>. Nitekim bu fırkanın Cârüdiyye kolu<sup>13</sup> ve bazı niteliklere sahip olması şartıyla Kâsımiyye fırkası da imameti Hz. Hasan veya Hz. Hüseyin soyundan gelen kişiye has kılar<sup>14</sup>. Şii müellifler Kummi ve Nevbahtî ise aralarında Butriyye'nin de olduğu bazı Zeydî fırkaların imameti Hz. Ali soyundan gelen kişi ile takyid edip bunun için özel bir şahıs tayinine gitmediklerini ifade ederler<sup>15</sup>. Bununla birlikte genel anlamda Zeydiyye imameti Hz. Fâtıma soyuna tahsis etmekle<sup>16</sup>, onu Hz. Ali soyuna şamil kılan Keysâniye ve bunu sadece Hz.

<sup>11</sup> Ebü'l-Hüseyin Yahyâ b. Hüseyin b. Kasım Haseni Zeydi Hâdi-İlelhak, *Kitâbun fîhi marifetullah azze ve celle, Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdi ile'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî, (Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekafiyye, 1421/2001), 53-54; a.mlf.; *Kitâbu usûli'd-dîn, Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdi ile'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî, (Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekafiyye, 1421/2001), 194-195; a. mlf., *Cevâbu meseleti'n-nübüvve ve'l-imâme, Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdi ile'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî, (Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekafiyye, 1421/2001), 436-438; Hüseyin b. Bedreddin, *Yenâbü'n-nasiha fi'l-akâidi's-sahiha*, thk. el-Murtaza b. Zeyd el-Mahatvarî el-Hasenî (San'a: Mektebetü Bedr, 1422/2001), 325-348.

<sup>12</sup> Yahyâ b. Hüseyin, *Kitâbun fîhi marifetullah*, 54-56; a. mlf., *Cevâbu meseleti'n-nübüvve ve'l-imâme*, 431-433; a. mlf., *Mesele fi'l-imâme, Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdi ile'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî, (Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekafiyye, 1421/2001), 484; Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 179-180; Ebü Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed Müfid, *Evâülü'l-makâlât fi'l-mezahib ve'l-muhtarat*, thk. İbrahim el-Ensârî (Meşhed: el-Mü'temerü'l-Alemi li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid), 1413, 39.

<sup>13</sup> Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, 19.

<sup>14</sup> Muhammed b. Kâsım b. İbrâhim er-Ressî, *Kitâbu'l-usûli't-tis'a, Mecmûu kütüb ve resâili'l-İmâm Muhammed b. el-Kâsım er-Ressî* içinde, thk. Abdülkerim Ahmed Cedban (Sa'de: Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, 1423/2002), 108-109.

<sup>15</sup> el-Kummi, *Kitâbü'l-makalat*, 73-74; Ebü Muhammed Hasan b. Musa en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1931), 50-51.

<sup>16</sup> Yahyâ b. Hüseyin, *Kitâbun fîhi marifetullah*, 56; a.mlf., *Cevâbu mesâili'l-Hüseyin b. Abdullah et-Taberî, Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdi ile'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-

Hüseyin evladına hasreden İmamiyye'den ayrılır<sup>17</sup>. Yine imam için özel bir şahıs tayinine gitmemeleri itibariyle İmamiyye fırkasında bulunan vasiyet ve imamın isminin nasta açıkça belirtilmesi şeklindeki fikri reddeden bir yaklaşım sergilerler<sup>18</sup>.

En faziletli sahabe olarak değerlendirdikleri Hz. Ali'nin birtakım saiklerle hilafeti Hz. Ebû Bekir'e bıraktığını savunan Zeydiyye, efdal varken mefdûlun imameti caiz olduğu için onun veya Hz. Ömer'in hilafetinin meşruiyetinde bir sıkıntı olmadığını söylerler<sup>19</sup>. Hz. Ali'nin imametinde delalet eden nasların kapalı olup bir istidlale bağlı olarak anlaşılacağını düşünen Zeydiyye<sup>20</sup> Hz. Ali'nin imametinde dair bir istidlalde bulunmama ve ondan önce bu işi yüklenme itibariyle ilk iki halifenin bir yanlış içerisine düştüklerini belirtmekle yetinirler<sup>21</sup>. Genel anlamda mefdûlun imametini tecviz ederken ise imamın zaten birtakım sıfatlara sahip olması gerektiğini, bu şartları taşıdıktan sonra ayrıca onun her manada diğer insanların önünde olması gibi bir halin aranmayacağını söylerler<sup>22</sup>. Ancak bu prensibin Hz. Ebû Bekir'in hilafetine hâlel gelmemesi amacına matuf olarak ortaya çıktığını düşünen kimi çağdaş müellifler bu işe cevaz verilse de normal şartlarda ahkâmın uygulanması hususunda o mefdûlun efdal olan zatın söylediklerini yerine getirmesi gerektiğini savunurlar<sup>23</sup>. İmâm Zeyd'den sonra efdalin imameti dışında bir seçenek olmadığını ileri süren bu yaklaşım gerçekte bu düsturun temel kaide

Şâzelî, (Amman: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1421/2001), 537.

<sup>17</sup> Ebû İdris İmam Müeyyed-Billah Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrahim Hüseyini Müeyyed-Billah, *et-Temhid fi şerhi Mealimi'l-adl ve't-tevhid*, thk. Hişam Hane-fi Seyyid (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2008/1429), 2: 554; Ahmed Şevki, *el-Hayatü's-siyasiyye ve'l-fikriyye li'z-zeydiyye*, 169.

<sup>18</sup> el-Mansûr Billah Abdullah b. Hamza b. Süleyman, *el-İkdü's-semîn fi ahkâmi eimmeti'l-hâdin*, thk. Abdüsselam b. Abbas (Amman: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1421/2001), 51-54, 139-147; Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, (Kahire: Dârü'l-Maârif, [t.y.]), 2: 130.

<sup>19</sup> el-Kummî, *Kitâbü'l-makalat*, 17; Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, 18.

<sup>20</sup> Yahyâ b. Hamza, *et-Temhid*, 2: 587.

<sup>21</sup> Abdullah b. Hamza, *el-İkdü's-semîn*, 54.

<sup>22</sup> Yahyâ b. Hamza, *et-Temhid*, 2: 566-567.

<sup>23</sup> Ahmed Mahmûd Subhi, *Fî ilmi'l-kelem: Zeydiyye*, (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1991), 62.

olarak alınmadığına delil olarak böylesi bir durumda İmâm Zeyd'in savunduğu hurûc fikrinin gerekçesinin ortadan kalkacak olmasını gösterirler<sup>24</sup>. Yoruma dayalı olarak ortaya konulan bu görüşün Zeydî kaynaklar tarafından tam anlamıyla teyid edildiğini söylemek zor gözükmetedir.

Kummî ve Nevbahtî Zeydiyye'nin imamın ricati hakkındaki görüşlerine temas ederken ise onların bunu bir iman maddesi olarak görmedikleri gibi onu mutlak anlamda yalanlama cihetine de gitmediklerini, dilemesi halinde Allah'ın bunu gerçekleştirebileceğini söylediklerini iddia ederler<sup>25</sup>. Kummî, Zeydiyye'ye nisbet ettiği Sabba-hiyye fırkasının ise ricat fikrini benimsediğini söyler<sup>26</sup>. Şeyh Müfid ise ricat konusunda Zeydiyye'nin İmamiyye'den farklı düşündüğünü söylemekle yetinir<sup>27</sup>. Genel anlamda bu fırka bedâ ve takiyye düşüncesine de karşı çıkar<sup>28</sup>. Nitekim Zeyd b. Ali'nin imamlar için beda, takiyye, ricat, ismet ve ledünni ilme sahip olmak gibi İmamiyye fırkasının kabul ettiği görüşleri reddettiği belirtilir<sup>29</sup>. Zeydiyye mezhebinin önemli kollarından biri olan Kâsımiyye fırkası da imama peygamberlik sıfatları yükleyenleri gerçekte nebinin ve imamın ne olduğunu anlamamakla itham ederek bu tarz bir anlayışa karşı olduğuna işaret eder<sup>30</sup>.

Zeydiyye'nin kimi görüşlerini üç ana kolu üzerinden de ortaya koymak gerekir. Buna göre Cârüdiyye fırkasında Hz. Peygamber ismen değilse de vasfen Hz. Ali'yi kendisinden sonra imam tayin

<sup>24</sup> Ahmed Şevki, *el-Hayatü's-siyasiyye ve'l-fikriyye li'z-zeydiyye*, 167-168. Yine onlar savaşlarının tümünde Hz. Ali'nin hep haklı olan tarafı temsil ettiğini de savunurlar. bkz. el-Kummî, *Kitâbü'l-makalat*, 11; Ahmed Şevki, *el-Hayatü's-siyasiyye ve'l-fikriyye li'z-zeydiyye*, 168.

<sup>25</sup> el-Kummî, *Kitâbü'l-makalat*, 50; Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, 37.

<sup>26</sup> el-Kummî, *Kitâbü'l-makalat*, 71.

<sup>27</sup> Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 46.

<sup>28</sup> Abdullah b. Hamza, *el-Ikdü's-semîn*, 180-193; Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, 55; Ahmed Şevki, *el-Hayatü's-siyasiyye ve'l-fikriyye li'z-zeydiyye*, 230.

<sup>29</sup> Mahmûd Subhi, *Zeydiyye*, 63-64. Zeydiyye'nin önemli kelimcilerinden Yahya b. Hamza'nın İmamiyye'nin ismet şartını nefyeden görüşleri için bkz. Yahyâ b. Hamza, *et-Temhid*, 2: 557-563.

<sup>30</sup> Muhammed b. Kâsım b. İbrâhim er-Ressi, *Kitâbu'l-usûli't-tis'a*, *Mecmûu kütüb ve resâli'l-İmam Muhammed b. el-Kasım er-Ressî* içinde, 115-116.

etmiştir. İnsanlar bunu anlamakta eksik kaldıkları gibi bununla mevsuf olan zatı bulma cihetine de gitmemiş ve kendi iradeleriyle Hz. Ebû Bekir'i bu göreve getirmeleri itibariyle küfre düşmüşlerdir. Zeyd b. Ali'den sonra Muhammed b. Abdullah'ı imam olarak gören bu fırka onun mehdiliği hakkında ihtilaf etmiştir. Onun öldürülme-yip yaşadığını ve çıkıp dünyayı adaletle donatacağını iddia edenlerin yanında ölümünü kabullenip imametini Muhammed b. Kasım'a geç-tiğini savunanlar da bulunmaktadır<sup>31</sup>.

Zeydiyye'nin bir diğer fırkasını oluşturan Süleymaniyye ise, imametini halkın şûrasıyla belirleneceğini, Müslümanların ileri ge-lenlerinden iki kişinin yapacağı bir akitle imametini gerçekleştirebile-ceğini ve genel kanaate uygun olarak daha faziletlisi olsa da mefdûlun imametinin geçerli olacağını ifade ederler. Hz. Ali varken ilk iki halifeye yapılan beyatı bir nevi ictihadî hata olarak değerlen-dirip<sup>32</sup>, bu makama geçmelerinden dolayı onlara fasık damgası vu-rulamayacağını dile getirirler<sup>33</sup>.

Bir diğer Zeydiyye fırkası olan Butriyye ise Hz. Peygamber'den sonra en faziletli sahabenin Hz. Ali olup onun imamete daha layık olduğunu, ancak onun diğerlerinin hilafetine karşı çıkmadığını, bu manada onun razı olduğu hususa kendilerinin de rıza gösterecek-le-rini belirtirler. Zaten Hz. Ali'nin bu işe onayı olmasa Hz. Ebû Be- kir'in helak olacağını, faziletli olan rıza gösterdikten sonra mefdûlun imametinde bir sıkıntı olmayacağını söylerler<sup>34</sup>. Hz. Hasan veya Hz. Hüseyin soyundan olup da hurûc eden âlim, zahid ve cesur olan bir zatın imam olacağını kaydederler. Bu duruma haiz olan iki kişinin imamet iddiasında bulunması halinde daha zahid ve faziletli olanın;

<sup>31</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 184.

<sup>32</sup> Ebû'l-Hasan el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslâmiyyin*, 1: 135; Mâlâtî fırkanın ismini vermezse de yaptığı tavsif Süleymaniyye fırkasına uymaktadır. bkz. Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman Malâtî, *et-Tenbih ve'r-red ala ehli'l-ehva ve'l-bida*, thk. Muhammed Zeynuhum Muhammed Azb (Kahire: Mektebetu Medbuli, 1413/1992), 28; İsfarayînî, *et-Tebîr fi'd-din*, 28-29; Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 186.

<sup>33</sup> Nevbahtî, *Firaku's-Şia*, 9.

<sup>34</sup> el-Kummî, *Kitâbü'l-makalat*, 17-18; Nevbahtî, *Firaku's-Şia*, 18; Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 188.

bunda da eşitlik olursa daha ileri görüşlü olanın öncelikli olduğunu söylerler. Onlara göre farklı iki bölgede olan kişiler tarafından böyle bir iddia ortaya atılırsa, onların her biri kendi bölgesinin imamı olur ve kendilerine itaat gerekir. Bunlar birbirlerine muhalif fetva verdiklerinde ise iki taraf da bu hükümlerinde isabet kaydetmiş kabul edilir<sup>35</sup>.

Kısaca görüşlerini<sup>36</sup> verdiğimiz bu üç ana fırkanın dışında daha sonra farklı birtakım gruplara da ayrılan Zeydiyye mezhebi mensupları günümüzde varlığını Yemen’de sürdürmekte olup<sup>37</sup>, çoğunluk itibarıyla usulde Mu’tezile<sup>38</sup> furûda ise bazı istisnai meseleler dışında Hanefî mezhebine bağlılık gösterirler.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 188-189; Mahmûd Subhî, *Zeydiyye*, 81. Zeydî imamlardan Hadi-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin de (ö. 298/911) ilim ve vera gibi yönlerden yeterli oldukları iddiasıyla “birden fazla imam adayı ortaya çıkarsa ne yapılmalıdır?” şeklinde kendisine sorulan bir suale cevap verirken bu iki veçheden biri itibarıyla birinin diğerine üstünlüğü olacağını, bunlar itibarıyla bir temyiz sağlanamazsa diğer bir haslette bir fevkiyetin ortaya çıkacağını söyler. bkz. Ebü'l-Hüseyin Yahyâ b. Hüseyin b. Kasım Haseni Zeydî Hâdî-İlelhak, *Cevâbu mesâilî Ebi'l-Kâsım er-Râzî, Mecmûu resâilî'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî, (Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekafîyye, 1421/2001), 599.

<sup>36</sup> Zeydiyye Mezhebi'nin teşekkülü, tarihçesi ve temel itikadi konulardaki görüşleri için bkz. Mehmet Ümit, *Zeydî İmamet Düşüncesinin Teşekkülü*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012), 22-49; a.mlf., “Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahabe Hakkındaki Görüşleri”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2, (2015): 93-118; Yusuf Gökalp, “Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri, Kültürel Miras ve İslam Düşüncesine Katkıları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2 (2007): 95-112.

<sup>37</sup> Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, İstanbul: Anka Yayınları, 2001, 149.

<sup>38</sup> Zeydiyye ile Mu’tezile arasındaki ilişkilerin gelişim seyri için bkz. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu’tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım Ressî'nin Ölümüne Kadar*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 81-216; a.mlf., “Hazar Zeydileri ve Mu’tezililer”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 6/1 (2011): 231-254.

<sup>39</sup> Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beirut: Dâru'l-Cil, 1417/1997), 3: 690. Erken dönem Zeydilerle Hanefiler arasındaki ilişkiler konusunda bkz. Fatih Yücel, “İlk Dönem Irak Hanefilerinin Zeydî Usulüne Etkilerine Yönelik Bir İnceleme (Kerhi ve Ebü Abdullah el-Basrî Örneği)”, *Diyanet İlmî Dergi*, 52/2 (2016): 115-146; Mehmet Ümit, “Zeydilerle Hanefiler Arasındaki İlişkiler Üzerine”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu –Hanefîlik-Mâturîdîlik- 05-07 Mayıs 2017* içinde, edit. Cengiz

## 2. Mehdilik Tasavvurları

### 2.1. İmam Zeyd'in Mehdilik Anlayışı

Zeyd b. Ali'nin mehdilik hakkındaki düşüncesi daha çok bir kısım çağdaş müellifler tarafından ona nisbet edilen bazı görüşler üzerinden yorumsal bir şekilde ortaya konulmakla birlikte doğrudan onun mehdi inancına yer veren kimi klasik Zeydî kaynaklar da bulunmaktadır. Bunlardan biri olan Zeydiyye mezhebinin önemli imam ve âlimlerinden Abdullah b. Hamza (ö. 614/1217) âhir zamanda bir mehdinin ortaya çıkacağı hususunda bizzat ondan aktarılan bazı rivayetlere yer vermektedir. Ravi silsilesi üzerinden nakledilen bu rivayetlerin birinde kendisine Mehdi hakkında soru tevcih edilen Zeyd'in onun çıkacağını ve Hz. Fâtıma'nın soyundan olup Allah'ın muradına göre Hz. Hasan veya Hüseyin neslinden geleceğini söylediği zikredilir<sup>40</sup>. Bir diğer rivayette ise yeryüzünü adaletle donatacak mehdinin kendisi mi olduğu şeklinde bir soruya muhatap olan İmam Zeyd'in buna olumsuz cevap verdiği, sonrasında soruların onu bir bela anahtarı olarak gören ifadeler kullanması üzerine de bunu reddedip onun kendi soyundan çıkacağını söyleyerek onların bu konuda yanlış bilgi sahibi olduğuna işaret ettiği belirtilir<sup>41</sup>. Bir başka rivayette benzer şekilde Zeyd'in mehdinin çıkışının hak olup onun Ehl-i beyt'e mensub bulunduğunu ifade ettiği, karşısında oturan kişilere hitaben onların o mehdiye ulaşamayacaklarını ve onun son dönemde zuhur edeceğini söylediği kaydedilir. Aynı rivayetin devamında ise bu soydan gelip insanları kendisinin de uyduğu Kur'an ve sünnete çağıran imama ittiba edilmesi ve onunla aynı safta savaşmaktan kaçınılmaması gerektiği ve ona uyulduğunda insanların hidayete ereceğini söylediği ifade edilir<sup>42</sup>.

İmam Zeyd'in mehdilik düşüncesine ulaşmak için işin rivayet kısmından ziyade dirayet boyutuna odaklanan ve imam olacak kişi-

---

Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 1: 181-194.

<sup>40</sup> Abdullah b. Hamza, *el-Ikdü's-semîn*, 195.

<sup>41</sup> Abdullah b. Hamza, *el-Ikdü's-semîn*, 197-198.

<sup>42</sup> Abdullah b. Hamza, *el-Ikdü's-semîn*, 198-199.



de aradığı şartlara ağırlık verip bu doğrultuda yorumlar üreten yaklaşımlar ise daha çok imamın hurûcu, insanları davasına çağırması ve emir bi'l-maruf ile nehiy ani'l-münker görevi hususunda onun dile getirdiği fikirleri ön plana çıkarmaktadır. İmam Zeyd'e göre imamet iddiasında bulunacak kişinin insanları kendi davasına açıkça çağırarak hurûc etmesi şarttır. Bu zikrettiği şart onun diğer Şii fırkalardan ayrılmasını sağlayan en temel farklılıklarından birini oluşturmaktadır. Zeyd'e göre imamet iddiasında bulunup da evinde oturan kişiye tabî olmak caiz olmadığı gibi onun imamlığına hükmetmek de doğru olmaz. Onun koştuğu bu şart kardeşi Muhammed el-Bakır tarafından eleştirilmiş ve rivayete göre kardeşi kendisine "senin bu hurûc şartına göre babanın imametinin de geçerli olmaması gerekir" şeklinde bir tarzda bulunmuştur<sup>43</sup>. Zeyd'in buna nasıl mukabele ettiği hususunda ise kaynaklarda bir ifade geçmemektedir<sup>44</sup>. Bir başka rivayette İmam Zeyd'in kardeşi Muhammed el-Bakır'ı imamete en layık zat olduğu gerekçesiyle hurûca teşvik ettiği, ancak Muhammed'in babasını örnek vererek onun da zamanında bu işe en layık kişi iken böyle bir işe kalkışmadığını öne sürerek bu teklifi reddettiği aktarılır<sup>45</sup>.

İmam Zeyd'in hurûc ile doğrudan bağı olan ve mehdi düşüncesine de ışık tutan emir bi'l-maruf ve nehiy ani'l-münker ilkesi konusunda oldukça hassas olduğu görülmektedir. Bu vazifeden geri kalması halinde Hz. Peygamber'in itabına maruz kalmaktan korkmakta<sup>46</sup> ve kendisinden nakledilen bir ifadeye göre bu görevi yapmadan onun yanına varmaktan hayâ etmektedir<sup>47</sup>. Zeyd'e göre Hz. Fâtıma soyundan gelen cesur, âlim, zahid ve cömert olan bir kişi,

<sup>43</sup> Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 181.

<sup>44</sup> Mahmûd Subhi, *Zeydiyye*, 61.

<sup>45</sup> Sırrı Giridi, *Ârâu'l-milel*, (İstanbul: A. M. Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1303), 150. Sırrı Giridi'nin naklettiği bu rivayet muhtemelen bir önceki rivayetin yanlış aktarımından ortaya çıkmıştır.

<sup>46</sup> Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî fi'l-âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*, (Beyrut: Dâru Sâdır, [t.y.]), 133; Ahmed Şevki, *el-Hayatü's-siyasiyye ve'l-fikriyye li'z-zeydiyye*, 60.

<sup>47</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 133; Yahya b. el-Hüseyn b. Harun, *Teyşiru'l-metâlib fi emâli Ebi Tâlib*, thk. Abdullah b. Hammûd el-İzzî (San'a: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali, 1422/2002), 155.

zulme başkaldırmak üzere ortaya çıktığında imam olur. Evinde oturup da örtüyü üstüne çeken ve cihaddan geri duran değil, Allah yolunda savaşan ve halkı korumak için çabalayan kimse bu görevi hak eder. Kılıçtan başka münkeri ortadan kaldırma imkânı yoksa emir bi'l-maruf ve nehiy ani'l-münker görevi için kılıçla mücadele edilmelidir. Hak ancak böyle bir yoldan ayakta tutulabilir<sup>48</sup>. Onun bu görüşlerini takip eden Zeydiyye fırkası da aynı düşünceleri savunmuş ve başka imkân olmaması halinde kılıçla bu işi görmenin vacip olduğuna hükmetmiştir<sup>49</sup>.

Zeyd'e göre Müslümanların kendisine itaat etmesi gereken Ehl-i beyt mensubunun insanları Kur'an ve sünnete çağırıp, hükümlerini bu iki kaynağa göre vermesi gerekmektedir. Bu ilkeyi bilmeyen ve yerine getirmeyen kişinin imamlığı söz konusu olmaz. Ona herhangi bir şekilde ittiba da edilmemelidir<sup>50</sup>. Ona göre bir hurûca kalkışmaksızın imamet iddia eden kişiye uyulmayacağı gibi onun imamlığını benimsemek de caiz olmaz<sup>51</sup>. Bu görüş Cârüdiyye fırkası tarafından da aynen savunulacaktır<sup>52</sup>. Ali Sami en-Neşşâr İmam Zeyd'in imamlık iddia eden kişinin bu makama gelmesi için hurûc şartını ileri sürmesini Mütezile'nin beş temel ilkesi arasında yer alan emir bi'l-maruf ve nehiy ani'l-münker ilkesinden etkilenmesi ile izah

<sup>48</sup> Muhammed b. Yakub el-Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, (Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 1428/2007), 1: 221; Mahmûd Subhi, *Zeydiyye*, 60-61; Hasan Hudayri Ahmed, *Kıyamü'd-devleti'z-Zeydiyye fi'l-Yemen: 280-298 h. / 893-911 m.*, (Kahire: Mektebetu Medbuli, 1996), 130.

<sup>49</sup> Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîle ve'l-ehva ve'n-nihal*, (Kahire: Mektebetü's-Selami'l-Alemiyye, [t.y.]), 4: 132; Ahmed Şevki, *el-Hayatü's-siyasiyye ve'l-fikriyye li'z-zeydiyye*, 202.

<sup>50</sup> Abdülemir eş-Şâmî, *Tarihu'l-firkati'z-Zeydiyye*, (Necf: Matbaatü'l-Âdâb, 1974), 315. Zeydî imamlardan Hadi-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin b. Kasım da (ö. 298/911) gerekli şartları taşımayan Peygamber ailesi mensubuna itaatın vacib olmadığını ifade eder. bkz. Ebû'l-Hüseyin Yahyâ b. Hüseyin b. Kasım Haseni Zeydi Hâdi-İlelhak, *Kitâbu da'vetin veccehe bihâ ilâ Ahmed b. Yahya b. Zeyd ve min kübelihî, Mecmûu resâilü'l-İmâm el-Hâdi ile'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî, (Amman: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekafiyye, 1421/2001), 512-514.

<sup>51</sup> Ahmed Şevki, *el-Hayatü's-siyasiyye ve'l-fikriyye li'z-zeydiyye*, 203.

<sup>52</sup> Ebû'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed Naşi el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, thk. Josef van Ess, (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1971), 42.

eder<sup>53</sup>. Zeyd'in huruc ile ilgili bu görüşü Hz. Ali'den önceki halifele-  
rin imametini kabulü dikkate alındığında çelişki gibi gözüküyorsa  
da onun bu düşüncesi Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den sonra gelecek  
imamlar için geçerli olmalıdır. Nitekim Zeydî kaynakların Hz. Ali  
dışında onun iki oğlunun imameti için de (kapalı, gizli) naslardan  
istidlalde bulunmaları bu hususu teyid etmektedir<sup>54</sup>. Yine Zeydî bir  
âlim, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in imametinin nasla belirlendiğini  
ifade ettikten sonra, onlardan sonra aynı soydan imamet şartını  
üzerinde toplayan kişinin imam olacağını söylerken aynı hususu  
vurgulamış olmaktadır<sup>55</sup>.

Zeyd'e göre imamlık için gerekli niteliklere sahip olan zat açıkça  
insanları kendisine uymaya çağırıldığında o kişi imam ve mehdi ola-  
rak görülmelidir. Bu manada o, İmamiyye gibi mehdiyi muayyen bir  
kişi olarak belirlemez<sup>56</sup>. Yine onlar gibi imamların intikamını almak  
veya adaleti tesis etmek amacıyla gaib imamın ricat edeceği gibi bir  
fikri benimsemez<sup>57</sup>. Zeydiyye'nin önemli âlimlerinden biri olan Yahya  
b. Hamza da (ö. 749/1348) Salihyye bir tarafa bırakılırsa Zeydiyye  
Fırkası'nın imamet için nass veya seçimi değil daveti şart kıldıkları-  
nı belirtir<sup>58</sup>. Hz. Hasan veya Hz. Hüseyin'in evlatlarından gerekli  
şartları taşıyan bir zat insanları imametini tanımaya davet ettiğinde  
onun imamlığının sahih olduğunu burada onun hurûc etmesi ve  
halkı davasına çağırmasının asıl ölçü bulunduğunu kaydeder. Bu  
davetin de ehil olan zatın kendi imametine çağırması, zalimlere kar-

<sup>53</sup> en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi*, 2: 122. Mahmud Subhi de onun imamlar hakkında beda, ismet, ledünni ilim ve ricat gibi gaybi alana taalluk eden fikirleri kabul etmemesini Mu'tezile'nin akli esas alan bakış açısından etkilenmiş olmasıyla izah eder. bkz. Mahmud Subhi, *Zeydiyye*, 65.

<sup>54</sup> Yahyâ b. Hüseyyn Hâdi-İlelhak, *Kitâbun fthi marifetullah, Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdi ile'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyyn b. el-Kâsım b. İbrahim* içinde, 54; Hüseyin b. Bedreddin, *Yenâbiu'n-nasiha*, 406-408.

<sup>55</sup> Ahmed b. Muhammed b. Salah eş-Şerefî el-Kâsımî, *Kitâbu iddeti'l-ekyâs fi şerhi meâni'l-esâs*, (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1415/1995), 2: 138.

<sup>56</sup> Ahmed b. Muhammed b. Salah, *Kitâbu iddeti'l-ekyâs*, 2: 190.

<sup>57</sup> Mahmud Subhi, *Zeydiyye*, 64-65. Ricat fikrini kabul etmeyen Zeyd'e göre sadece hesaba çekmek ve ceza yahut mükâfatlarını vermek için ölümlerin dönüştürülmesi söz konusudur. bkz. Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Fikhi Mezhepler Tarihi*, çev. Abdülkadir Şener, Konya: Ayyıldız Matbaası, 1968, 1: 37.

<sup>58</sup> Yahyâ b. Hamza, *et-Temhid*, 2: 569.

şı çıkması ve emir bi'l-maruf ile nehiy ani'l-münker görevinde bulunması anlamına geldiğini ilave eder<sup>59</sup>.

Zeydiyye'nin genel anlamda imam olabilmek için onun davetini açıkça ilan etmesini şart koşmaları, gaib imam fikrini ortadan kaldıran bir anlam içermektedir. Bu yüzden Zeydi imamlar fikirlerini mücadele alanında da aleni bir şekilde ortaya koymuşlardır<sup>60</sup>. Onlar imam olabilmek için kılıçla ortaya çıkma anlayışına sahip olduklarından hepsi bir nevi mehdi pozisyonuna sahip olmuşlar ve diğer Şii fırkalarından farklı olarak mücadele sahasına atılmak için beklenen mehdi fikrine ihtiyaç duymamışlardır<sup>61</sup>. İki imamet adayının iki ayrı bölgede imam olabileceği şeklindeki görüşlerinden dolayı da Yemen'de Yahya el-Hâdi (ö. 298/911), Deylem ve Taberistan bölgesinde ise Nasır el-Utruş (ö. 304/917), aynı zaman dilimi içerisinde imamet iddiasında bulunabilmiştir<sup>62</sup>.

Zeyd b. Ali hal ve akd ehlinin maslahata göre yapacağı seçim doğrultusunda imamın belirleneceğini, bu seçime muhatab olabilmek için Ehl-i beyt mensubu olan kişinin iradesini açıkça ortaya koyması gerektiğini belirtir. Bunun sağlanması amacıyla da insanların kendi davasına aleni bir surette davet etmesini zaruri sayar. Bu işin veraset usulü ile olması veya vasiyete bağlanması halinde bu aleniyetin ortadan kalkacağını düşündüğü için bu tarz bir tayine karşı çıkar. Böylece imamın seçimle değil, vasiyetle o makama geldiği veya geleceğine inanan İmamiyye'den farklı bir yol izlemiş olur<sup>63</sup>. Yine bu yaklaşımın bir uzantısı olarak pasif bir imamet anla-

<sup>59</sup> Yahyâ b. Hamza, *et-Temhid*, 2: 609-610.

<sup>60</sup> Yusuf Gökalp, *Şii Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi Erken Dönem Zeydilik*, (Ankara: Araştırma Yayınları), 113.

<sup>61</sup> Kamil Mustafa Şeybî, *es-Sılatu beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu': anasürü's-şia fi't-tasavvuf*, (Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1982), 1: 186.

<sup>62</sup> Ahmed Şevki, *el-Hayatü's-siyasiyye ve'l-fikriyye li'z-zeydiyye*, 171. Zeydi âlimlerden Yahya b. Hamza ise bu konuyla alakalı olarak iki imam ortaya çıktığında hangisi diğerinden evvel bu davaya atıldıysa önceliğin ona ait olduğunu kaydeder. Bunun bilinmemesi halinde iki iddianın da batıl olup yeni bir dava ile ortaya çıkılması gerekeceğini söyler. bkz. Yahyâ b. Hamza, *et-Temhid*, 2: 610.

<sup>63</sup> Muhammed Ebu Zehra, *el-İmam Zeyd: hayatuhu ve asruhu*, (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1425/2005), 197.

yısından öte aktif ve etkin bir imamet düşüncesinin temsilciliğini yapar<sup>64</sup>.

İmam Zeyd'e göre imamet kamu yararını tazammun eden bir müessese olduğundan dolayı bu makamı, gizlenip daha sonra çıkacak bir zat, bir mehdi veya tayinle belirlenen bir şahsiyet değil, bu mevkiye gelmesi için nitelikleri ta'dad edilmiş sıfatlara haiz olan ve buna hak iddia eden bir kişi ihraz etmelidir<sup>65</sup>. Kaldı ki anarşiyi önleme, ordu tesis edip düzeniyle ilgilenme ve savaşları yönetme gibi görevleri yerine getirmekle mükellef olan bir imamın gizlenerek bu vazifeleri ifa etme durumunun olmaması İmamiyye'de olduğu gibi bir beklenen mehdi anlayışına imkân tanımamaktadır. Bu manada imam bilgisinden ziyade dini ilkeleri uygulama hususunda kendisine ihtiyaç duyulan bir kişi konumundadır<sup>66</sup>.

M. Ebû Zehrâ'ya göre İmam Zeyd efdal yerine aslahın imametini caiz gördüğü için gizlenen imam gibi bir fikrin savunucusu olmamıştır. Ricat fikrini de kabul etmediği için Keysaniyye ve İmamiyye fırkalarında olduğu şekliyle bir mehdi-i muntazar görüşüne yönelmemiştir. Ona göre imam, gaib veya beklenen bir zat değil, düşmanlarına karşı kılıcını çekip insanları açıkça kendi davasına çağıran ve muhaliflerini yenmeye çalışan bir kişi olmalıdır. Sadece insanların bir maslahata mebni kendisini seçtiği mefdülün imamet durumu söz konusu olur ise, o halde farklı bir yol takip edilebilir<sup>67</sup>. Bu manada maslahat, efdaliyet düşüncesinden öncelikli bir konuma geçebilir. Müslümanların maslahatı Hz. Fâtıma evladının durumundan daha fazla itibara alınması gereken bir husustur. Buna göre Hz. Fâtıma soyuna mensubiyeti bulunmayan imam adil olup da, bu nesilden gelen herhangi bir kişi ortaya çıkmaz ve Müslümanların işleri istikamet üzere devam ederse, bu durumda endişe edilecek ve isyanı gerektirecek bir vaziyet yoktur. Meseleye bu zaviyeden

<sup>64</sup> Ignaz Goldziher, *el-Akide ve's-şeria fi'l-İslâm* trc: Muhammed Yusuf Musa vd. (Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Hadise, [t.y.]), 237.

<sup>65</sup> Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 88.

<sup>66</sup> İsa Doğan, "Zeydiyye Mezhebi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, (1989): 100.

<sup>67</sup> Ebu Zehra, *el-İmam Zeyd*, 220.

bakıldığında imamet konusunda Kureyşî veya Fatimî ailesine mensubiyetin değil maslahat ölçüsünün gerçekleşip gerçekleşmemesinin daha önemli olduğu anlaşılmaktadır<sup>68</sup>. M. Ebû Zehra ve Ali Sami en-Neşşâr Zeydiyye'nin meseleye bakışını bu şekilde yorumlarken bir nevi Ehl-i Beyt mensubu zatın huruç etmesi için ortada bir zulmün olması gerektiğini ihsas etmektedirler. Ancak klasik Zeydiyye kaynaklarının imamet için Hz. Fatıma soyuna mensubiyeti şart koşmaları göz önüne alındığında bu yoruma ihtiyatlı yaklaşılması gerektiği açıktır. Şayet Neşşâr'ın belirttiği şekilde bu soya mensup bir zat imamet için ortaya çıkmazsa zaten insanları kendi davasına çağırma şartı yerine gelmediğinden onun bu vazifeye liyakati yok demektir.

İmam Zeyd'in bu göreve layık olmak için ilgili zatın hurucu ve insanları açıkça davasına çağırmasını şart koşması, emir bi'l-marûf ile nehiy ani'l-münker ilkesine özel bir önem atfetmesi ve ricat düşüncesine karşı çıkması üzerinden ortaya konulan bu görüşler kimi müellifleri onun zihin dünyasında mehdinin zulme karşı başkaldırıp bir nevi müceddidlik görevi ifa eden ve dünyayı adaletle donatmak için Allah yolunda savaşan kişi olduğu kanaatine yöneltmiştir. Ancak hemen belirtmemiz gerekir ki Zeyd b. Ali imam olabilmek için gereken şart ve sıfatları böyle bir fikir manzumesi içerisinde serdetmiş olsa ve ona nisbet edilen bu görüşlerin sıhhatinde bir kuşku duyulmasa bile ahir zamanda ortaya çıkacak mehdinin varlığını da kabul ettiği için onun mehdiyi sadece müceddid şeklinde değerlendirdiğini söylemek doğru gözükmemektedir. Kaldı ki meselenin başında İmam Zeyd'e atfen zikredilen rivayetler ortadayken, ona nisbet edilen bir kısım görüşler üzerinden daha çok yorumsal bir şekilde bir fikir üretmek çok da isabetli gözükmemektedir.

<sup>68</sup> en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi*, 2: 131.

## 2.2. Zeydiyye Fırkalarının Mehdi'ye Bakışı

### 2.2.1. Gaib Mehdi Fikrini Benimseyenler

Zeydiyye mezhebinin kendi içerisinde farklı gruplara ayrılan Cârüdiyye fırkası genel anlamda beklenen imamın ricat edeceği fikrine sıcak bakar, ancak onun şahsiyeti hakkında ihtilaf eder. Muhammed b. Abdullah b. Hasan en-Nefsü'z-Zekiyye (ö. 145/762), Muhammed b. Kasım (ö. 219/834) ve Yahya b. Ömer (ö. 250/864) isimlerini mehdi olarak ortaya atan söz konusu fırkaya bağlı bu üç farklı anlayışa göre bu zevat ölmemiştir, zamanı gelince meydana çıkacak ve hâkimiyeti ellerine alacaktır<sup>69</sup>. Cârüdiyye fırkasının ilgili grupları daha sonra mehdiliğine inanacakları o imamın arkasında savaşmaktan da geri durmamıştır. Aralarındaki ihtilaflar fırkanın kurucusu olan Ebu'l-Cârüd Ziyad b. Münzir'in (ö. 150/767) vefatından sonra ortaya çıkmıştır<sup>70</sup>. Bunlardan biri olan Nefsü'z-Zekiyye hakkında daha doğumundan itibaren bazı işaretler üzerinden mehdilik imaları yapılmaya başlanmıştır<sup>71</sup>. İbn Kesir'in iddiasına göre ise öyle olmadığı halde o, hadislerde zikredilen mehdi olduğunu ihsas etmek için mehdi lakabını kullanmış<sup>72</sup>, bizzat Halife Mansur'a yazdığı bazı mektuplarda kendisini Mehdi şeklinde isimlendirmiştir<sup>73</sup>. Babasının da bir topluluğun huzurunda onun mehdi olduğunu söyleyip oradaki zevatı ona beyata çağırıldığı, meclisin sonunda da ona

<sup>69</sup> Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslâmiyyin*, 1: 134-135. İsfarayîni, *et-Tebşir fi'd-din*, 28; Abdülkahir el-Bağdâdi, *el-Fark beyne'l-fırak*, 42; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel*, 4: 137; Neşvanü'l-Himyeri, *Huru'l-Iyn*, 208; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 689-690; Mahmûd Subhi, *Zeydiyye*, 84; İsmail b. Ali Ekva, *ez-Zeydiyye*, 27.

<sup>70</sup> en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi*, 2: 149. Zeydi imam ve âlimlerden biri olan İbnü'l-Murtezâ ise (ö. 840/1437) Cârüdiyye fırkasının bir kısmına nisbet edilen onların gaybet fikrini benimsedikleri şeklindeki iddianın doğru olmadığını söyler. bkz. İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihal*, 1: 40.

<sup>71</sup> Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Makâtîlu't-tâlibîn*, thk. Ahmet Sakar (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1427/2006), 210-212.

<sup>72</sup> Ebü'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1410/1990), 10: 84.

<sup>73</sup> Abdülalim Abdülazim Bestevi, *el-Mehdi el-Muntazar fi dav'i'l-ehâdis ve'l-asari's-sahiha ve akvali'l-ulema ve arai'l-firaki'l-muhtelifa*, (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1999/1420), 70.

beyat edildiği<sup>74</sup>, halkın da kendisine büyük bir teveccüh gösterip onu Muhammed b. Abdullah el-Mehdî diye andığı rivayet edilir<sup>75</sup>. Ancak bu konuda emeline ulaşamadığına vurgu yapılan<sup>76</sup> Nefsü'z-Zekiyye, Abbasi Halifesi Mansur zamanında öldürülmüştür<sup>77</sup>. Onun mehdiliğini Şia'nın gulat kolundan biri olan Muğiriyye ile İmamiyye'nin Muhammediyye fırkası da kabul etmiştir<sup>78</sup>.

Mehdiliğine inanılan zevat arasında bulunan Muhammed b. Kasım ise Halife Mutasım zamanında ayaklanmış, Mütevekkil zamanında ise yakalanıp hapse atılarak orada doğal bir şekilde veya bir rivayete göre de zehirlenerek ölmüştür<sup>79</sup>. Ancak onun imametine kail olan Cârüdiyye fırkasının ilgili grubu kendisinin ölmediğini, mehdî olup yaşadığını ve beslendiğini, günü gelince çıkıp zulümle dolan dünyayı adaletle donatacağını savunmuştur. Daha çok Küfe, Horasan ve Taberistan dağlarında yaşayan kimseler tarafından benimsenen bu düşünce Muhammed b. el-Hanefiyye hakkında Key-saniyye fırkasının ortaya attığı mehdilik fikrini andırmaktadır<sup>80</sup>.

Başlangıçta İmamiyye fırkasının imamlarından Muhammed el-Bâkır ve Cafer-i Sadık'a bağlı iken sonradan Zeydiyye fırkasına katılan ancak İmamiyye ile olan eski bağları itibariyle onların görüşlerinden de etkilenmiş olan Ziyad b. Münzir'in (ö. 150/767) kurduğu Cârüdiyye mezhebi, savunduğu bu ricat ve mehdilik anlayışıyla Zeydiyye fırkaları içerisinde Zeyd b. Ali'nin görüşlerine en uzak, İmamiyye mezhebine en yakın<sup>81</sup>, İbn Teymiyye'nin ifadesiyle ona en

<sup>74</sup> İsfahâni, *Makâtilu't-tâlibîn*, 185.

<sup>75</sup> İsfahâni, *Makâtilu't-tâlibîn*, 184; Kamil Mustafa, *es-Sılatu beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'*, 1: 188.

<sup>76</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, 10: 84.

<sup>77</sup> Abdülkahir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928, 273.

<sup>78</sup> Abdülazim Besteve, *el-Mehdi el-Muntazar*, 71; Ethem Ruhi Fıçlalı, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25, (1981): 208.

<sup>79</sup> İsfahâni, *Makâtilu't-tâlibîn*, 472-473.

<sup>80</sup> Mes'udi, *Mürücü'z-zeheb*, 4: 44.

<sup>81</sup> Mahmüd Subhi, *Zeydiyye*, 84; Ahmed Şevki, *el-Hayatü's-siyasiyye ve'l-fikriyye li'z-zeydiyye*, 84-85.



çok benzeyen gruptur<sup>82</sup>. Hatta Zeydiyye mezhebine mensub kimi zevat onları doğrudan Rafizî olarak görmüştür<sup>83</sup>. Muhammed b. Abdullah, Muhammed b. Kasım gibi zevatın ölmediğine inanan ve mehdi olarak bekleyen Cârüdiyye fırkası, Keysâniyye ve Vakıfiyye gibi farklı Şii anlayışların etkisine girip Zeydî düşüncüyü temsil edemeyecek şekilde mensupları itibariyle azınlığa düşmüş<sup>84</sup> ve bu fırka içerisinde marjinal bir konumda kalmıştır<sup>85</sup>.

Öte yandan Zeydiyye'nin Yemen'de bulunan Hüseyniyye fırkası da Hüseyin b. Kasım'ın (ö. 404/1013) ölmeyip ahir zamanda mehdi olarak zuhur edeceğini iddia etmesi itibariyle Cârüdiyye'de bulunan telakkiye benzer bir görüş savunmuştur. Katıldığı bir savaşın sonunda öldürülmesine rağmen bir kısım cahil bağluları tarafından ölmeyip sağ kaldığı ve beklenen mehdi olduğu iddia edilmiştir<sup>86</sup>. Hatta yeğeni Kasım b. Abbas amcasının yaşadığına ve beklenen mehdi olduğuna inandığı için imamet iddiasında bulunmamıştır<sup>87</sup>. Bağluları onun mehdiliği de dâhil olmak üzere görüşlerinin kabul edilmemesi halinde kişinin cehennemlik olacağını savunmaktadır<sup>88</sup>. Onların bir kısmı gaybeti döneminde ona danışarak iş yaptıklarını söylerken, diğer bir kısmı zamanı gelip ortaya çıkıncaya kadar onun kimse tarafından görülemeyeceğini iddia etmektedir<sup>89</sup>. Öte yandan Hüseyin b. Kasım hakkında ileriye sürülen gaybet ve ricat iddiaları ona bağlılık bildirmiş olan kimi zevatın onun yolundan ayrılmasına neden olmuştur. Nitekim Hüseyin b. Kasım imamet iddia ettiğinde ona ilk beyat eden zatlardan biri olan Mutarrif b. Şihâb b. Amr eş-

<sup>82</sup> Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986/1406), 3: 9-10.

<sup>83</sup> Hasan Hidayri Ahmed, *Kıyamü'd-devleti'z-Zeydiyye*, 133.

<sup>84</sup> İsa Doğan, "Zeydiyye Mezhebi", 100.

<sup>85</sup> W. Madelung, "al-Mahdi", *The Encyclopedia of Islam*, c. 5, (Leiden: E.J. Brill, 1986), 1237.

<sup>86</sup> Yahya b. Hüseyin b. Kasım b. Muhammed b. Ali, *Gâyetü'l-emânî fi ahbâri'l-kutri'l-Yemânî*, thk. Saïd Abdülfettah Aşur (Kahire: Dârü'l-Katibi'l-Arabi, 1388/1968), 239.

<sup>87</sup> Yahya b. Hüseyin, *Gâyetü'l-emânî*, 251.

<sup>88</sup> İsmail b. Ali Ekva, *ez-Zeydiyye*, 89.

<sup>89</sup> Neşvanü'l-Himyeri, *Huru'l-Iyn*, 211; İsmail b. Ali Ekva, *ez-Zeydiyye*, 89.

Şihâbi (ö. 459/ 1067), Hüseyin'in vefatından sonra kardeşi Cafer'in Hüseyin b. Kasım'ın ölmeyip gaybete çekildiğini iddia etmesi üzerine bu fırkayla (Hüseyniyye) bağını koparmıştır. Daha sonrasında ise kendisine Mutarrifiyye diye bilinen mezhebin kuruculuğu nisbet edilmiştir<sup>90</sup>.

### 2.2.2. Gaib Mehdi Düşüncesini Reddedenler

Zeydiyye mezhebinin içerisinde Cârüdiyye'ye nisbetle Zeyd b. Ali'nin görüşlerine çok daha bağlı bulunan Butriyye ve Süleymaniyye fırkaları ise genel olarak ölümlerin ricat edeceği fikrini ve gaib mehdi düşüncesini reddederler. Nitekim Cârüdiyye fırkasının görüşlerini anlatırken onların mehdi inançlarına atıf yapan Eşari'nin ve diğer mezhepler tarihçilerinin bu iki fırkanın görüşleri arasında mehdi fikrine yer vermemeleri dikkat çekmektedir. Abdülkahir el-Bağdadi'nin aktardığı bir bilgiye göre ise bu iki mezhep dışında Cârüdiyye fırkasından bir grup da aynı fırkanın diğer kollarından farklı olarak beklenen mehdi hakkında bir şahıs tayinine gitmemiş, aksine kılıcını çekip insanları kendi davasına çağırarak Hz. Hasan veya Hz. Hüseyin evladından bir zatın imam olacağı fikrini savunmuştur<sup>91</sup>. Buradaki bilgiden hareketle beklenen mehdilik fikri ile özdeşleşen Cârüdiyye fırkasından bir grubun diğer Zeydiler gibi düşüncesini söylemek mümkün gözükmemektedir.

Süleymaniyye ve Butriyye fırkalarının beklenen mehdi anlayışına sıcak bakmamalarını, onların takiyye hakkındaki görüşleri üzerinden de takip etmek mümkündür. Buna göre Süleymaniyye fırkasının lideri Süleyman b. Cerir'in olumsuz kanaat bildirdiği takiyyenin cevazı halinde hakkın batıldan ayırt edilmesinin imkânı kalmayacağı şeklindeki görüşü ile<sup>92</sup> beklenen mehdi düşüncesine tezat teşkil eden bir imamın davasını aleni bir surette ilan etmesi hakkındaki

<sup>90</sup> İlyas Üzüm, "Mutarrif eş-Şihâbi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 374-375; Gökalp, *Şii Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi Erken Dönem Zeydilik*, 231.

<sup>91</sup> Abdülkahir el-Bağdadi, *el-Fark beyne'l-fırak*, 42.

<sup>92</sup> el-Kummî, *Kitâbü'l-makalat*, 78-79; Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 186; Mahmüd Subhi, *Zeydiyye*, 83.

görüşü arasında ilişki kurmak mümkündür. Ona göre farklı zaman dilimlerinde verilen ve daha sonra birbiriyle çelişen cevaplar ortaya çıktığında onların hangisinin hak hangisinin batıl olduğu bilineme-yeceğinden böyle bir duruma sebebiyet verecek takiyye fikrinin kabul edilmesi mümkün değildir<sup>93</sup>. Yine Butriyye fırkasının takiyyeyi kabul etmemesi de aynı şekilde imamın gizlenmemesi ve davasını açıkça ortaya koymasını şart koşmaları ile bağlantılıdır. Bu manada imamın hakkın izharı için kimseden korkmaması ve Allah'ın emrettiğine göre hüküm ve fetva vermesi gerekir. Takiyye doğrultusunda fetva verip gerçek niyetini gizleyen ve böylece insanları saptırıp hangi ifadesi gerçek hangisi takiyye icabı olduğu bilinmeyen bir şahsın imamlığı sahih olmaz. Kaldı ki zaten kapısını kapayıp kendini gizleyen kişinin imamlığı da söz konusu olamaz<sup>94</sup>. Kendisine Butriyye veya Salihyye fırkasının bâniliği nisbet edilen iki zattan biri olan Hasan b. Salih de emir bi'l-maruf ve nehiy ani'l-münker ilkesi doğrultusunda imam olacak kişinin hurûcunu şart görürken<sup>95</sup> bu ilkenin doğal bir uzantısı olarak takiyye düşüncesine açıkça karşı çıkar. Ona göre de herhangi bir şart ve ahval altında batıl ile fetva veren kişinin imameti söz konusu olamaz<sup>96</sup>. Ortaya konulan bu düşüncelere muhalif davranan, örneğin bir hurûca kalkışmayan imam adayı Zeydiyye mensubunun bu tavrı onların genel anlamda meseleye bakışını değiştirmez.

Öte yandan genel olarak Zeydiyye'nin İmamiyye'de bulunan ricat fikrine çok güçlü bir şekilde karşı çıktığı da bilinmektedir. İmamiyye mezhebinin ricat için ortaya koyduğu rivayetlerle çatışır bir şekilde onlar Ehl-i beyt imamlarından aktarılan ifadeler aracılığıyla bu düşünceyi reddetmektedir<sup>97</sup>. Bu manada onların ricat fikrine karşı durmaları, beklenen bir mehdi anlayışını benimsemediklerini gösteren en güçlü kanıtlardan birisini teşkil etmektedir.

<sup>93</sup> el-Kummî, *Kitâbü'l-makalat*, 78-79; Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 186; en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi*, 2: 153-154.

<sup>94</sup> Mahmûd Subhi, *Zeydiyye*, 81.

<sup>95</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 187-188.

<sup>96</sup> en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi*, 2: 152.

<sup>97</sup> Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd Alûsi, *Ruhu'l-meani*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, [t.y.]), 20: 27.

Mehdilikle ilgili doğrudan Zeydî kaynaklar tarafından aktarılan bilgilere bakıldığında ise genel anlamda bir sükûtun göze çarptığını söylemek gerekir. Mehdilik hakkında açıkça bu fikre ilk temas eden müelliflerin başında Yemen’de Zeydî devletini kurmuş olan İmam Hadi-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin b. Kasım (ö. 298/ 911) gelmektedir. Müellif kıyamete yakın zamanda çıkacak bir mehdi fikrini savunmaktadır. Ancak bu mehdi İmamiyye’de olduğu gibi gaib veya mes-tur bir imam tarzında değil, Ehl-i Sünnet telakkisine benzer bir şekilde fitnelerin ve zulmün çoğaldığı bir zaman diliminde ortaya çıkıp dünyayı adaletle dolduracak bir şahıs hüviyetindedir. Bu manada kendi devrinde vuku bulduğunu düşündüğü çeşitli kötülükleri sıralayan Hadi-İlelhak, bunları güzelliğe tebdil edecek bir mehdi tasavvurunu ortaya koymaktadır<sup>98</sup>. Yine Allah’ın kullarına Hz. Peygamber’in lisanıyla Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve onun neslinden gelen kimseleri vasiyet ettiğini, onların ilkinin Hz. Ali, sonuncusunun mehdi olduğunu ve imamların bu ikisinin arasında gelip geçen zevattan olacağını söylerken ahir zamanda ortaya çıkacak bir mehdi inancını dile getirmektedir<sup>99</sup>.

Çağdaş yazarlardan Mahmud Subhi’ye göre Hadi-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin b. Kasım’ın mehdilikten kastettiği mana iki ihtimali tammun etmektedir. Mehdi ile ya Zeydiyye’de kendisini ortaya koyup açıkça davetini yapan ve imamet şartlarını taşıyan kişi anlamına gelen mehdiyi kastetmektedir ki bu durumda o şahıs bizzat kendisidir. Ya da onunla zulümle dolan dünyayı adaletle donatacak ve kıyamete yakın bir dönemde zuhur edecek mehdi-i muntazarı ifade etmektedir. Subhi’ye göre Zeydiyye’de bulunan mehdilik telakkisine daha münasib olduğu için ilk ihtimal daha uygun bir seçenek gibi durmaktadır. Hurûc fikrini savunan bir grubun İmamiyye’de bulunan mehdilik anlayışını kabul etmeyeceği ise açıktır. Zira İmamiyye hurûcu, beklenen mehdinin zuhûrundan sonraya bırakmaktadır<sup>100</sup>.

<sup>98</sup> el-Hadi ile’l-Hakk Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kasım b. İbrahim, *Kitâbu’l-ahkâm fi’l-helal ve’l-haram*, thk. el-Murtaza b. Zeyd el-Mahadverî el-Hasenî (San’a: Mektebetü Bedr, 1434/2013), 2: 403.

<sup>99</sup> Yahya b. Hüseyin, *Kitabün fihi marifetullah*, 62.

<sup>100</sup> Mahmûd Subhi, *Zeydiyye*, 128-129.

Zeydilikte mehdiliği imametın şartı olarak görüp imamı zulmü ortadan kaldırmak için kılıçla ortaya çıkan kişi olarak tavsif eden ve mehdiliğın bundan ibaret olduğunu söyleyen Kamil Mustafa Şeybi<sup>101</sup>, İmam Zeyd'in zulme başkaldıran ve bir nevi müceddidlik görevi ifa edip yeryüzünü adaletle donatmak için Allah yolunda savaşan kimseyi mehdi olarak gördüğünü belirten Ali Sami en-Neşşâr<sup>102</sup> ve Zeydiyye mezhebindeki mehdiiyi "imamet şartlarını taşıyıp halkı kendisini imam olarak tanımaya davet eden kişi" şeklinde aktaran Mahmud Subhi'nin yaklaşımları doğruyu tam olarak yansıtmamaktadır. Zira bu mezhebin imam olarak ortaya çıkan kişilere mehdi unvanı vermesi, onların kıyamet öncesi çıkacak bir mehdi fikrini kabul etmemeleri anlamına gelmemektedir. Nitekim Subhi'nin Zeydiyye hakkında kaleme aldığı eserinin dipnotunda Abdurrahman el-Müeyyed b. ez-Zahyânî'den aktardığı ifade de bu gerçeğe işaret etmektedir. Zeydi bir âlim olan Zahyânî, kendi mezhebinin mehdiliğe bakışını ortaya koyarken şu ifadelere yer vermektedir: "İmamet şartlarını taşıyan kişinin Hâdî ve Mehdî olduğunu inkâr etmeyiz. Ancak bu, âhir zamanda ortaya çıkacağına inandığımız ve varlığını ikrar ettiğimiz beklenen mehdiden başka bir kişidir<sup>103</sup>". Öyle anlaşılmaktadır ki Zeydiyye mezhebi bir yandan İmamîyye ve Keysaniyye'de bulunan mehdilik fikrini reddetmek için hurûc eden imama mehdi unvanı vermekte, diğer taraftan ise kıyamete yakın bir dönemde ortaya çıkacak mehdiiyi bu imamlardan ayırmaktadır.

Mahmud Subhi bir başka eserinde de Selefiyye'yi ima ederek kimi Şia muhaliflerinin mehdilik fikrinde onlara iştirak ederken Şii fırkalarından biri olan Zeydiyye'nin mehdiliği reddettiğini söylemektedir. Ona göre bu fırkada mehdilik ile imamet birbirinden ayrılmayan iki unsurdur. Hz. Fâtıma soyundan cesur, âlim, zahid ve kılıcıyla ortaya çıkıp insanları hakka çağırın kişi hem imam hem de mehdi kabul edilmektedir. Onlar mehdiye, Allah tarafından gönderilmiş bir kurtarıcıyı beklemek şeklinde bir anlam yüklememektedir.

<sup>101</sup> Kamil Mustafa, *es-Sılatu beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'*, 1: 245

<sup>102</sup> en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi*, 2: 132.

<sup>103</sup> Mahmûd Subhi, *Zeydiyye*, 128, dipnot: 27.

Zeyd b. Ali ve Yahya b. Zeyd gibi her Zeydî imam aynı zamanda birer mehdidir<sup>104</sup>. Müellifin burada yine aynı özdeşleştirmeyi yaparak Zeydiyye’de bulunan ahir zamanda ortaya çıkacak mehdi fikrini tamamen göz ardı ettiği görülmektedir. Zeydiyye’de genel eğilim olarak gizlenen ve beklenen mehdi şeklinde bir düşünce yoksa da, bunu imamları mehdi olarak görmelerinin dışında hiçbir surette mehdi fikrine yer vermeme olarak değerlendirmek isabetli değildir.

Yine kendisine mehdi hakkında soru sorulan Yahya b. Hüseyin’in oğlu ve Zeydiyye mezhebinin ilk dönem âlimlerinden biri olan Murtaza Muhammed b. Yahya el-Hadî’nin (ö. 310/ 922) verdiği cevapta da onun ilahi bir va’d olup Hz. Hasan veya Hz. Hüseyin soyundan geleceğini belirttiği görülür. Onun mutlaka Hz. Hüseyin soyundan geleceğine dair İmamiyye mezhebinin ortaya attığı görüşün onların bir yalanı olduğunu söyleyen Muhammed b. Yahya, mehdinin Allah’ın iradesine göre o ikisinden birinin soyundan geleceğini dile getirir. Cârüdiyye fırkasından bir grubun kendisini beklenen mehdi olarak gördüğü Muhammed b. Abdullah Nefsü’z-Zekiyye’nin ise Medine’de öldürüldüğünü belirtir<sup>105</sup>. Böylece Ehl-i Sünnet telakkisini andıran bir mehdi görüşü ortaya koyarak Cârüdiyye fırkasının ilgili grubunun Nefsü’z-Zekiyye’nin ölmediği ve mehdi olarak geleceği şeklindeki anlayışını reddetmiş olur.

Murtaza Muhammed “İman Yemenlidir, hikmet de Yemenlidir<sup>106</sup>” hadisi hakkındaki soruya cevap verirken de bunu Ehl-i Sünnet tarafından Mehdi’nin zuhuruna delil olarak kullanılan bir hadise<sup>107</sup> temas ederek açıklaması da<sup>108</sup>, yine onun gaib hüviyetinde olmayıp ahir zamanda ortaya çıkacak bir mehdi fikrini benimsediğini göstermektedir.

<sup>104</sup> Ahmed Mahmüd Subhi, *Nazariyyetü'l-imame leda's-şiatil-isna aşeriyye*, (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1991), 405.

<sup>105</sup> Murtaza Muhammed b. Yahya el-Hadi, *el-İzâh, Mecmu': kütübü ve resaili'l-imam el-Murtaza Muhammed b. Yahya el-Hadî içinde*, (Sa'de: Mektebetü't-Türasi'l-İslamiyye, 1423/2002), 1: 207-208.

<sup>106</sup> Buhari, “Menakıb”, 1; Müslim, “İman”, 84.

<sup>107</sup> Ebü Davud, “Kitabu'l-Mehdi”, 1.

<sup>108</sup> Murtaza Muhammed, *el-İzâh*, 1: 128

Zeydiyye'nin mehdilik fikrini sistemli bir şekilde yansıtmaya hususunda en kayda değer müelliflerin başında ise Zeydî imamlardan biri olan Abdullah b. Hamza (ö. 614/1217) gelmektedir. İmamiyye'de bulunan mehdilik fikrinin önemli unsurlarından birini oluşturan ricat konusu hakkında olumsuz ifadeler kullanan müellife göre ricat fikrini savunanların bu konuda bir delilleri olmadığı gibi bir müslümanın bu görüşe inanması da caiz olmaz. Ricat fikrinin batılığı hususunda şu duruma işaret etmek gerekir ki, İslam dininde ölen bir kişinin dönüşü, sadece diriliş gününde olur ve kabir hayatı dışında ondan önce bir yaşam söz konusu değildir. Kaldı ki kabir de âhîret hayatından bir evredir<sup>109</sup>. Ricat fikrine karşı çıkan Abdullah b. Hamza gaib olup da zulümle dolan dünyayı ortaya çıkararak adaletle donatacağı söylenen mehdi hakkında ileri sürülen iddiaları da değerlendirir. Bu konuda çok sayıda nakil olduğunu belirten müellif, daha önce aktardığımız İmam Zeyd'e dayanan rivayetlerin dışında başka bir kısım rivayetlere daha yer verir. Ravi zincirine dayalı olarak nakledilen bu rivayetlerden birinde Ehl-i beyt mensubu Abdullah b. Hasan'ın, hayırlı hasletlerin hepsinin oğlu Muhammed'de toplandığını ve onun bu ümmetin mehdisi olduğunu söylediği aktarılır<sup>110</sup>. Yine Basra'da hurûc ettiğinde İbrahim b. Abdullah'a kardeşi Nefsü'z-Zekiyye'nin mehdi olup olmadığı sorulunca verdiği cevap da Zeydiyye'nin mehdi meselesine bakışını yansıtmaya hususunda önemli bir detaydır. Buna göre İbrahim b. Abdullah soruyu şöyle cevaplandırır: Mehdi Allah'ın, peygamberine onun kendi soyundan olacağını vaat ettiği bir kişidir. Onun ismi özel olarak tayin edilmiş, vakti bildirilmemiştir. Şayet kardeşim Allah'ın müjdelediği mehdi ise bu, Allah'ın fazlı olup onu dilediğine verir. Eğer o mehdi değilse, beklemekle emrolunmadığı bir işi beklemek için Allah'ın onun üzerine farz kıldığı bir hususu (emir bi'l-maruf ve nehiy ani'l-münker görevini) terk etmiş değildir<sup>111</sup>. Aslında bu ifadeler onların, hem imam olacak şahsın hurûc etmesi gerektiğini düşündüklerini

<sup>109</sup> Abdullah b. Hamza, *el-Ikdü's-semîn*, 180.

<sup>110</sup> Abdullah b. Hamza, *el-Ikdü's-semîn*, 195-201.

<sup>111</sup> Abdullah b. Hamza, *el-Ikdü's-semîn*, 203.

hem de onunla tezat oluşturmayacak bir şekilde ahir zamanda ortaya çıkacak bir mehdi fikrini benimsediklerini göstermektedir.

Abdullah b. Hamza bu aktarımları yaptıktan sonra mehdi hakkında daha başka pek çok rivayetin bulunduğunu, ancak asıl amacının gaib imam anlayışını savunan Şii fırkalarda yer alan mehdi anlayışının yanlışlığına işaret etmek olduğu için bunların tümünü zikretmeyeceğini söyler. Bu rivayetlerin ravi zincirinde İmamiyye tarafından da makbul addedilen zatlar olduğunu belirten müellif böylece onların bu konuda Zeydiyye hakkında ortaya atacakları olumsuz iddiaların önüne geçtiklerini kaydeder<sup>112</sup>. Bunların dışında ahir zamanda ortaya çıkacak mehdi hakkında kendileri açısından sahih bir eser olan Yahya b. Hasen el-Bıtrık el-Esedî'nin (ö. 600/1204) *Umdetü uyûni sıhâhi'l-ahbâr* adlı çalışmasına dayanarak da mehdinin varlığını ortaya koyacağını söyler ve bu eserde bulunan mehdilikle ilgili rivayetlere yer verir. Esedî'nin bu eserinde aralarında Buhârî, Müslim ve İbn Hanbel gibi muhaddislerin kitaplarında da bulunan rivayetlerin yer aldığını söyleyen müellif, mehdilikle ilgili hadislerin dört grupta mütalaa edilebileceğini belirtir ve bunları sıralar. Buna göre ilk grupta, kıyamet için tek bir gün kalsa dahi Ehl-i beyte mensup bir kişinin zulümle dolan dünyayı adaletle donatacak şekilde geleceğine yönelik hadisler olup bu konuda seksen beş rivayet bulunmaktadır. İkinci grupta mehdinin Hz. Fâtıma'nın soyundan olacağına ilişkin hadisler olup buna dair de dokuz haber mevcuttur. Üçüncü grup hadisler ise Hz. İsa'nın Mehdi'nin arkasında namaz kılacağına yönelik haberler olup bu konuda da on iki hadis yer almaktadır. Dördüncü grubu ise deccal ile ilgili hadisler oluşturmakta olup buna dair de dört nakil bulunmaktadır. Esedî'nin kendisine dayanarak kitabını oluşturduğu kaynakların içerisinde doğrudan Tirmizî, İbn Mâce ve Nesâî gibi muhaddislerin sünen eserleri bulunmasa da başvurduğu kitaplardaki hadislerin bir kısmı bu üç eserde de yer almaktadır<sup>113</sup>. Bu manada Ehl-i Sünnet'in ahir zamanda ortaya çıkacak mehdi hakkında dayandığı ha-

<sup>112</sup> Abdullah b. Hamza, *el-İkdü's-semîn*, 204.

<sup>113</sup> Abdullah b. Hamza, *el-İkdü's-semîn*, 204-216.



dislerin Zeydiyye'nin sahih kabul ettiği hadisler ile örtüştüğünü söylemek mümkün gözükmemektedir.

Abdullah b. Hamza konuyla ilgili rivayetleri *Umdetü uyûni sıhâhi'l-ahbâr* adlı eser ışığında<sup>114</sup> aktardıktan sonra konuyla ilgili bir değerlendirme de yapar. Buna göre mehdinin varlığı kesindir. Bazı hadislerde onun Hz. Hasan soyundan geleceği ve yeryüzünde ne kadar duracağı bildirilmektedir. Onun Ehl-i beyt mensubu olduğu da katidir. Bazı hadislerde onun ismi zikredilmezken, ismi anılan bir diğer kısmında ise sadece Muhammed b. Abdullah veya Muhammed adı kullanılmaktadır. Ona göre özellikle isim hususunda zikredilen bu kayıtlar İmamiyye fırkasını zor durumda bırakmış, bunun için onlar ilgili ravilerin konuya dair bazı tabirleri yanlış anladıklarını veya bazı kelimeleri hataen yanlış yazdıklarını ileri sürmüşlerdir. Onların iddiasına göre Hz. Peygamber “mehdinin babasının ismi oğlumun ismi gibidir” demişken ravi bunu “babamın ismi” şeklinde anlamıştır. Yine buna göre kimi zaman da ravi Hüseyin yazacakken bir harfi unutup Hasan yazmıştır. Ancak müellife göre onların ortaya attıkları bu yorumların çok da doğru olmadığı açıktır. Zira örneğin ikinci misalle ilgili olarak aynı durumu Hüseyin diye yazılan isim için iddia etmek ve ravinin yanlışlıkla Hasan kelimesine bir harf eklediğini söylemek de mümkündür<sup>115</sup>.

Abdullah b. Hamza'ya göre hadislerin büyük bir bölümünde mehdinin Hz. Hasan soyundan olacağı söylenmiş, diğer azınlığı teşkil eden kısmında ise Hz. Hüseyin neslinden geleceği belirtilmiştir. İlim ehli ilk görüş veya rivayetleri tercih etmiş, İmamların çoğunluğu ise Hz. Fâtıma soyundan olacağını söylemekle yetinip bir tayin cihetine gitmemiştir. Açıkçası ikisi de imamet kaynağı olup liderlik mahalli olarak uygun şahıslardır<sup>116</sup>. Bu konuda Zeydiyye fırkasının diğer imam ve âlimlerinden biri olan İbnü'l-Murtezâ da (ö. 840/1437) bu iki soyun imamet kaynağı olduğu hususunda icma oldu-

<sup>114</sup> Abdullah b. Hamza'nın mehdi hadislerini aktarırken dayandığı kaynağın ilgili mehdi rivayetleri için bkz. İbnü'l-Bitrik Şemseddin Yahyâ b. el-Hasan b. Hüseyin el-Esedî, *Umdetü uyûni sıhâhi'l-ahbâr*, (Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1407), 423-439.

<sup>115</sup> Abdullah b. Hamza, *el-İkdü's-semîn*, 216-217.

<sup>116</sup> Abdullah b. Hamza, *el-İkdü's-semîn*, 225-226.

ğunu ve aksini iddia eden İmamiyye mezhebinin bu konuda delili olmadığını söyleyerek Abdullah b. Hamza'nın görüşünü teyid etmektedir<sup>117</sup>.

Abdullah b. Hamza hadislerden hareketle mehdinin dünyada duracağı vakit hakkında da fikrini beyan eder. Buna göre yeryüzü mehdinin eliyle sükûna kavuştuktan sonra o yedi, sekiz veya dokuz yıl duracaktır. Bazı haberlerde geçen yirmi sene ifadesini ise onun emrinin dünyanın çoğunluk bölgesinde geçerliliğini sürdürmesi şeklinde anlamak gerekir. Bu konuda haberlerin hepsi zulümle dolan yeryüzünün adaletle donatılacağına vurgu yapmaktadır. Bu hususu İmamiyye âlimleri dahi inkâr edememiş, mehdinin ve babasının isminde yaptıkları tağyiri burada yapamamışlardır<sup>118</sup>.

Mehdi'nin Hz. Fâtıma soyundan olacağına dair Yahya b. Hasen el-Bitrîk'in (ö. 600/ 1204) *Umdetü uyûni shâhi'l-ahbâr* eserinden alıntılar yapmaya devam eden ve bunların bir kısmının Ebû Davûd'un<sup>119</sup> *Sünen*'inde de geçtiğini söyleyen Abdullah b. Hamza, aynı kaynaktan (*Umdetü..*) bu inancı destekleyen çeşitli hadisleri de aktarır<sup>120</sup>. Hz. İsa'nın mehdinin arkasında namaz kılacağına dair çeşitli hadislerle yer veren müellif bunun Hz. Fâtıma için büyük bir itibar olduğuna temas eder. Hadislerden hareketle mehdilik hakkında zikredilen bu hususların sabit olduğunu, bunlara ilave ayrı bir bilgi aktarılacaksa bununla ilgili olarak mutlaka bir delil zikredilmesi gerektiğinin altını çizer<sup>121</sup>.

Bir diğer Zeydî âlim Hüseyin b. Bedreddin (ö. 663/1265) de Zeydiyye'nin önemli kaynaklarından biri olan *Yenâbü'n-nasîha fî'l-akâidi's-sahiha* adlı eserinde mehdi ile ilgili bir kısım hadislerle yer vererek bu hususta pek çok haberin vârid olduğunu söyler. Mehdi başlığı altında içinde Müslim, Tirmizî, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel

<sup>117</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu'l-kalâid fî tashîhi'l-akâid, Mukaddime-i Kitabi'l-Bahrî'z-zehhar el-câmi' li-mezahibi ulemâi'l-emsar* içinde, (San'a: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemaniyye, 1988/1409), 1: 93.

<sup>118</sup> Abdullah b. Hamza, *el-Ikdü's-semîn*, 218-219.

<sup>119</sup> Ebû Davud, "Mehdi", 1.

<sup>120</sup> Abdullah b. Hamza, *el-Ikdü's-semîn*, 219-222.

<sup>121</sup> Abdullah b. Hamza, *el-Ikdü's-semîn*, 223-225.

gibi zevatin eserlerinde yer alan hadislerin geçtiği haberleri nakle-  
der. Bunlar, Mehdi'nin de aralarında bulunduğu yedi kişinin cenne-  
tin efendileri olduğu<sup>122</sup>, Araplara adı Hz. Peygamber adına uyan Ehl-  
i beyt mensubu biri hâkim olmadıkça dünyanın son bulmayacağı<sup>123</sup>,  
ahir zamanda gelen bir halifenin saymadan mal dağıtacağı<sup>124</sup> şeklin-  
de rivayet edilen hadislerdir<sup>125</sup>. Bu nakillerden öyle anlaşılmaktadır  
ki, Zeydiyye mehdi hadisleri doğrultusunda kıyamete yakın bir dö-  
nemde ortaya çıkacak bir mehdi fikrini benimsemektedir. Naklettik-  
leri hadislerden İmamiyye veya Keysaniyye'nin savunduğu şekliyle  
bir mehdi fikrini ortaya koyan rivayete yer vermemeleri ise onların  
bu iki Şii fırkasındaki mehdi telakkisini kabul etmediklerini ortaya  
koymaktadır.

Zeydî kaynaklarda mehdilikle ilgili aktarılan görüşler bu şekilde  
olmakla birlikte kimi müelliflere göre Zeydiyye'nin büyük çoğunluğu  
mehdi anlayışını müceddidlik fikri üzerine inşa etmiş ve bu manada  
mehdinin belirli dönemlerde ortaya çıkıp dini yaşantıyı canlandırma  
şeklinde bir hizmet yürüteceği fikrine sahip olmuşlardır. Bu telak-  
kiye göre emir bi'l-maruf ve nehiy ani'l-münker görevini yapıp dini  
hayatı aktif hale getiren bütün dini-siyasi liderler mehdi konumun-  
da bulunmaktadır<sup>126</sup>. Benzer bir bakış açısıyla kimi müelliflere göre  
de Zeydiyye'de gizlenen ve beklenen bir mehdi anlayışı olmaması  
itibariyle halkın arasına karışan, şer'î ahkâmı uygulamak için ken-  
disine başvuru ve yol göstericilik özelliği olan kişi mehdidir<sup>127</sup>.  
Her iki yaklaşımın da Zeydilik'te bulunan mehdilik fikrini tecdid  
anlayışıyla eşleştirip bu manada ahir zamanda ortaya çıkacak bir  
mehdi inancına bu sistemde yer yokmuş gibi bir anlam ihlas etmesi  
itibariyle eksik unsurlar barındırdığını söylemek gerekir.

<sup>122</sup> İbn Mâce, "Fiten", 34.

<sup>123</sup> Tirmizi, "Fiten", 52.

<sup>124</sup> Müslim, "Fiten", 67.

<sup>125</sup> Hüseyin b. Bedreddin, *Yenâbiu'n-nasiha*, 468-469.

<sup>126</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Mehdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28,  
(Ankara: TDV Yayınları, 2003), 373.

<sup>127</sup> İsa Doğan, "Zeydiyye Mezhebi", 100.

İslam'da mehdilik düşüncesinin güçlü bir temeli olmadığı fikrini savunan Ahmed Emin de (ö. 1373/1954) Zeydiyye'nin mehdilik telakkisine temas eder. O, Mu'tezile'nin bu yanlış görüşün üzerindeki sır perdesini aralamasını beklediğini, ancak bu konuda onlar tarafından ortaya konulmuş bir fikre rastlamadığını, Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Ata'ya öğrencilik yapmış olan Zeyd b. Ali'nin<sup>128</sup> mezhebinin ise bu hususta reddedici bir tavır aldığını belirtir. Ona göre Zeydiyye mezhebi ricat ve mehdilik fikrini şiddetli bir şekilde reddetmekte, bu konuda hadis kitaplarında olan rivayetleri kabul etmemektedir<sup>129</sup>. Müellifin Zeydiyye'nin ricat ile ilgili şiddetli bir muhalefet içerisinde olduğunu söylemesi doğru ise de, onların mehdilik telakkisi hakkında zikrettiği ifadeler izaha muhtaçtır. Şayet bu ifadeler, Zeydiyye'nin İmamiyye gibi bir mehdilik fikrini savunmadığı şeklinde anlaşılacaksa bu izah doğrudur. Ancak bu cümleler Zeydiyye'nin kıyamete yakın bir dönemde ortaya çıkacak mehdi de dâhil olmak üzere hiçbir şekilde mehdi fikrini benimsemediği şeklinde anlaşılacaksa, bunun doğru bir tutum olmadığını söylemek gerekir. Zira onların gaybeti tazammun eden ve ricat ile bezenen bir mehdi telakkileri yoksa da, kaynaklarında aktarılan bilgiler doğrultusunda Ehl-i Sünnet'te bulunan anlayışa benzer bir mehdi fikriyatına sahip olduğunu ifade etmemiz gerekir.

Nitekim Kâzım Zeydî de Zeydiyye fırkasına yöneltilen birtakım ithamlara cevap verdiği eserinde ortaya çıkan her imamı mehdi olarak kabul etmeleri itibarıyla onların ahir zamanda zuhur edecek bir mehdi inancına sahip olmadıkları yönünde dile getirilen suçlamayı cevaplandırırken kıyamete yakın zamanda çıkacak mehdi ile ilgili haberlerin sabit olduğunu ve kendi fırkasının da bu hususa yakinen iman ettiğini belirtir. Kendilerinin ilgili mehdiden önce ortaya çıkan imamlarla ilgili zikrettikleri niteliklerin bu ahir zaman mehdisi için de aynı şekilde geçerli olduğunu kaydeder. Zaten önceki imamların ilgili şartlara haiz olmaları itibarıyla zamanlarının meh-

<sup>128</sup> Zeyd b. Ali'nin Vasıl b. Ata'ya öğrenci olmasının mümkün olmadığı ve o ikisi arasındaki ilişki hakkında bkz. Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, 81-103.

<sup>129</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1964), 3: 243.

disi olarak görüldüğünü söyler<sup>130</sup>. Böylece bu imamlara mehdi denilmesinin, ahir zaman mehdisine inanılmadığı gibi bir anlam taşımadığını ihsas eder. Daha sonra Zeydiyye'nin önemli imamlarının konuyla ilgili kimi ifadelerine ve ahir zaman mehdisi ile ilgili aktarılan çeşitli rivayetlere yer vererek istidlalde bulunur<sup>131</sup>.

### SONUÇ

Genel anlamda Zeydi fırkaları arasında mehdilik hususunda farklı fikirler varsa da ortak liderleri olan İmam Zeyd'in görüşlerine bakıldığında, Zeydiyye'nin Keysaniyye ve İmamiyye'de olduğu gibi gizli bir mehdi fikrine sahip olmadığını söylemek mümkündür. Bunun aksini iddia edip diğer Şii fırkalar gibi gaybet döneminde olan ve ricat edeceğine inanılan bir mehdi tasavvuruna sahip bulunan Cârüdiyye fırkası ise Zeydiyye mezhebini temsil edecek bir konumda değildir. Nitekim onların savundukları diğer birtakım görüşleriyle Zeydiyye'den daha çok İmamiyye mezhebine yakın oldukları belirtilmektedir. Kaldı ki belirli zatları mehdi olarak görüp zamanı gelince onların ricat edecekleri düşüncesiyle Zeydiyye'nin en bariz görüşlerinden biri olan ve "imam olmak için insanları açıkça kendi davasına çağırarak" şeklinde ortaya konulan şartı uzlaştırmak da zor gözükmemektedir. Zira daha önce yaşamış bir zat mehdi olarak görüldüğünde burada artık harekete geçmekten ziyade bir bekleme vaziyeti ortaya çıkar. Bu durumda onların mehdi olarak döneceğine inandıkları kişiden sonra artık açıkça davetine çağırma şartının sekteye uğraması kaçınılmazdır. Böyle bir pozisyon ise onları Zeydiyye'den uzaklaştırıp İmamiyye fırkasına yaklaştırır.

Zeydiyye'nin imam olacak kişi için kendi davasına açıkça çağırıp hurûc etmesini temel şart olarak belirlemeleri, İmamiyye'de olduğu şekliyle gizlenen ve beklenen bir mehdi fikrine sıcak bakmamaları sonucunu doğurmuştur. Onların hurûc şeklinde ortaya koydukları

<sup>130</sup> el-Kâzım ez-Zeydî, *Mecmûatu'r-resâili'l-mühimme havle'z-Zeydiyye*, ([y.y.]: y.y., 1435/2014), 2: 509.

<sup>131</sup> el-Kâzım ez-Zeydî, *Mecmûatu'r-resâil*, 2: 509-516. Müellif ayrıca uzun uzadıya mehdi anlayışı üzerinden İmamiyye ile Zeydiyye mezheplerini mukayese eder. bkz. *Mecmûatu'r-resâil*, 1: 19-114.

bu şartın emir bi'l-maruf ve nehiy ani'l-münker ilkesine çok değer vermeleri ile yakın bir ilişkisi vardır. Bu ilke başka çıkar yol kalmadığında kılıçla da yerine getirilmesi gerekecek kadar önemli bir prensiptir. Bu kuralın benimsendiği ve imam olabilmek için açıkça davetin yapılmasının şart koşulduğu bir yerde elbette takiyye fikri kendisine yer bulamayacaktır. İşte hakkı ikame etmek amacıyla Hz. Fâtıma soyundan gelen ve diğer şartları taşıyan imam adayı ile zalim idareye karşı başkaldırıcı onaylayan Zeydiyye fırkası, bu düşünceyle takiyye ve ricat yanında gizlenen mehdi fikrine de karşı çıktığını beyan etmiş olmaktadır

Öte yandan Zeydiyye'nin diğer Şii fırkalardan farklı bir imam portresi çizmesi, o fırkalarda bulunan anlayışa karşı çıkması ve kendi imamları hakkında mehdi lakabı kullanması onların mehdilik fikirlerinin müceddidlik anlayışıyla özdeşleştirilmesini beraberinde getirmiştir. Onların İmamiyye'nin gizli imam yaklaşımına bir tepki olarak saklanan ve zamanı geldiğinde bu durumuna son verip ricat edecek bir mehdi anlayışına karşı çıktıkları açıktır. Ancak buradan hareketle onların ahir zamanda ortaya çıkacak bir mehdi fikrini de reddettiklerini dile getirmek doğru değildir. Onların kaynaklarına bakıldığında Ehl-i Sünnet'te bulunan anlayışa yakın, kıyamet vakti ortaya çıkacak ve Peygamber soyundan geldiği gibi ismi de Hz. Peygamberin adı Muhammed b. Abdullah ile aynı olan bir mehdi fikrini benimsedikleri görülür.

### **KAYNAKÇA**

Ahmed Emin. *Duha'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1964.

Alüsi, Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd. *Ruhu'l-meani*, 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, [t.y.].

Amerreci, Ahmed Şevki İbrâhim. *el-Hayatü's-siyasiyye ve'l-fikriyye li'z-zeydiyye fi'l-meşriki'l-İslâmî*. Kahire: Mektebetu Medbuli, 2000.

- Atay, Hüseyin. *Ehl-i Sünnet ve Şia*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir. *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-firkati'n-naciye minhum*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Kahire: Mektebetü İbn Sina, [t.y.].
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir. *Usûlu'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- Bestevi, Abdülalim Abdülazim. *el-Mehdi el-Muntazar fî dav'i'l-ehâdis ve'l-asari's-sahiha ve akvali'l-ulema ve arai'l-firaki'l-muhtelif*. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1999/1420.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiü's-sahîh Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Abdurrahman Umeyre. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1417/1997.
- Doğan, İsa. "Zeydiyye Mezhebi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, (1989): 83-107.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşâs es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebu Zehra, Muhammed. *el-İmam Zeyd: hayatuhu ve asruhu*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1425/2005.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslam'da Fikhî Mezhepler Tarihi*. çev. Abdülkadir Şener. 4 Cilt. Konya: Ayyıldız Matbaası, 1968.
- el-Ekva, İsmail b. Ali. *ez-Zeydiyye neş'etuha ve mu'takidatuha*. San'a: Mektebetü'l-Ceyli'l-Cedîd, 1428/2007.
- el-Eş'ari, Ebü'l-Hasan. *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısriyye, 1950.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25, (1981): 179-214.
- Goldziher, Ignaz. *el-Akide ve's-şeria fi'l-İslâm*. trc: Muhammed Yusuf Musa vd. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Hadise, [t.y.].
- Gökalp, Yusuf. *Şiî Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi Erken Dönem Zeydilik*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.

- Gökalp, Yusuf. "Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri, Kültürel Miras ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2, (2007): 95-112.
- el-Hadi ile'l-Hakk, Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kasım b. İbrahim. *Cevâbu mesâili Ebi'l-Kâsım er-Râzî. Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım b. İbrahim* içinde. thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî. Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekafiyye, 1421/2001.
- el-Hadi ile'l-Hakk, *Cevâbu mesâili'l-Hüseyn b. Abdullah et-Taberî. Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım b. İbrahim* içinde. thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî. Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekafiyye, 1421/2001.
- el-Hadi ile'l-Hakk, *Cevâbu mes'eleli'n-nübüvve ve'l-imâme. Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım b. İbrahim* içinde. thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî. Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekafiyye, 1421/2001.
- el-Hadi ile'l-Hakk, *Kitâbu usûli'd-dîn. Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım b. İbrahim* içinde. thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî. Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekafiyye, 1421/2001.
- el-Hadi ile'l-Hakk, *Kitâbu'l-ahkâm fi'l-helal ve'l-haram*. thk. el-Murtaza b. Zeyd el-Mahadverî el-Hasenî. San'a: Mektebetü Bedr, 1434/2013.
- el-Hadi ile'l-Hakk, *Kitâbun fîhi marifetullah azze ve celle. Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım b. İbrahim* içinde. thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî. Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekafiyye, 1421/2001.
- el-Hadi ile'l-Hakk, *Kitâbu da'vetin veccehe bihâ ilâ Ahmed b. Yahya b. Zeyd ve min kibelihi. Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım b. İbrahim* içinde. thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî. Amman: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekafiyye, 1421/2001.



- el-Hadi ile'l-Hakk, *Mes'ele fi'l-imâme, Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım b. İbrahim* içinde. thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî. Amman: Müessesetü'l-Îmam Zeyd b. Ali es-Sekafiyye, 1421/2001.
- Hasan Hudayri Ahmed. *Kıyamü'd-devleti'z-Zeydiyye fi'l-Yemen: 280-298 h. / 893-911 m.* Kahire: Mektebetu Medbuli, 1996.
- Hüseyn b. Bedreddin. *Yenâbü'n-nasiha fi'l-akâidi's-sahiha.* thk. el-Murtaza b. Zeyd el-Mahatvarî el-Hasenî. San'a: Mektebetü Bedr, 1422/2001.
- İbn Harun, Yahya b. el-Hüseyn. *Teysîru'l-metâlib fi emâli Ebî Tâlib.* thk. Abdullah b. Hammûd el-İzzî. San'a: Müessesetü'l-Îmam Zeyd b. Ali, 1422/2002.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal.* 5 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Selami'l-Alemiyye, [t.y.].
- İbn Kesir, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihaye.* 14 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1410/1990.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen.* 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Minhacü's-sünneti'n-Nebeviyye.* thk. Muhammed Reşad Salim. 9 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-Îmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986/1406.
- İbnü'l-Bitrîk, Şemseddin Yahyâ b. el-Hasan b. Hüseyn el-Esedî. *Umdetü uyûni sıhâhi'l-ahbâr.* Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1407.
- İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-Lidinillâh Ahmed b. Yahyâ b. Murtaza. *Kitâbu'l-kalâid fi tashîhi'l-akâid, Mukaddime-i Kitabi'l-Bahri'z-zehhar el-câmi' li-mezahibi ulemai'l-emsar* içinde. San'a: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemaniyye, 1988/1409.
- İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihal. Mukaddime-i Kitabi'l-Bahri'z-zehhar el-câmi' li-mezahibi ulemai'l-emsar* içinde. 5 Cilt. San'a: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemaniyye, 1988/1409.
- İbnü't-Tıktakâ, Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ. *el-Fahrî fi'l-âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye.* Beyrut: Dâru Sâdır, [t.y.].

- el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec. *Makâtîlu't-tâlibîn*. thk. Ahmet Sakar. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1427/2006.
- İsferayînî, Ebü'l-Muzaffer İmadüddin. *et-Tebîr fi'd-din ve temyizü'l-fırakati'n-naciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- el-Kâsımî, Ahmed b. Muhammed b. Salah eş-Şerefi. *Kitâbu iddeti'lekyâs fi şerhi meâni'l-esâs*, 2 Cilt. (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye 1415/1995.
- el-Kummî, Sa'd b. Abdullah Ebû Halef. *Kitâbü'l-makalat ve'l-fırak*. tsh. Muhammed Cevâd Meşkûr. Tahran: Merkez-i İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, 1360.
- Kutluay, Yaşar. *İslam ve Yahudi Mezhepleri*. İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- el-Küleynî, Muhammed b. Yakub. *Usûlu'l-Kâfi*, 8 Cilt. Beyrut: Menşûrâtu'l-Fecr, 1428/2007.
- Madelung, W. "al-Mahdi", *The Encyclopedia of Islam*. 5: 1230-1238. Leiden: E.J. Brill, 1986.
- Malâtî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman. *et-Tenbih ve'r-red ala ehli'l-ehva ve'l-bida*. thk. Muhammed Zeynuhum Muhammed Azb. Kahire: Mektebetu Medbuli, 1413/1992.
- el-Mansûr Billah, Abdullah b. Hamza b. Süleyman. *el-Ikdü's-semîn fi ahkâmi eimmeti'l-hâdîn*. thk. Abdüsselam b. Abbas. Amman: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1421/2001.
- Mes'udi, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali. *Mürücü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. thk. Kemal Hasan Mer'î. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Murtaza Muhammed b. Yahya el-Hadi. *el-İzâh, Mecmu': kütübü ve resaili'l-imam el-Murtaza Muhammed b. Yahya el-Hadî içinde*. 2 Cilt. Sa'de: Mektebetü't-Türasi'l-İslamiyye, 1423/2002.
- Müeyyed-Billah, Ebû İdris İmam Müeyyed-Billah Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrahim Hüseyini. *et-Temhid fi şerhi Mealimi'l-adl ve't-tevhid*. thk. Hişam Hanefi Seyyid. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2008/1429.

- Müfid, Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed. *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezahib ve'l-muhtarat*. thk. İbrahim el-Ensâri. Meşhed: el-Mü'temerü'l-Alemi li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413.
- Müslim, b. el-Haccâc el-Kuşeyri. *el-Câmiü's-Sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Naşi el-Ekber, Ebü'l-Abbas Abdullah b. Muhammed. *Mesâilü'l-imâme*. thk. Josef van Ess. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1971.
- en-Neşşâr, Ali Sami. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, [t.y.].
- Neşvanü'l-Himyari, Ebû Saïd Neşvan b. Saïd. *Huru'l-Iyn*. thk. Kemal Mustafa. Beyrut: Dâru Âzâl, 1985.
- en-Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Musa. *Fıraku's-Şia*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1931.
- er-Ressi, Ebû Muhammed Kâsım b. İbrâhim Kâsım b. İbrâhim. *Kitâbu'l-usûli't-tis'a. Mecmûu kütüb ve resâili'l-İmam Muhammed b. el-Kasım er-Ressî* içinde, thk. Abdülkerim Ahmed Cedban. Sa'de: Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, 1423/2002.
- Sırrı Giridi. *Ârâu'l-milel*. İstanbul: A. M. Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1303.
- Subhi, Ahmed Mahmûd. *Fî ilmi'l-kelam: Zeydiyye*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1991.
- Subhi, Ahmed Mahmûd. *Nazariyyetü'l-imame leda's-şiatil-isna aşeriyye*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1991.
- Şehristanî, Ebü'l-Feth. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ali Mühenna ve Ali Hasan Faûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414/1993.
- Şeybî, Kamil Mustafa. *es-Sılatu beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu': anasırü's-şia fi't-tasavvuf*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1982.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ümit, Mehmet. *Zeydi İmamet Düşüncesinin Teşekkülü*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.

- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım Ressi'nin Ölümüne Kadar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Ümit, Mehmet. "Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahabe Hakkındaki Görüşleri", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015): 93-118.
- Ümit, Mehmet. "Zeydilerle Hanefiler Arasındaki İlişkiler Üzerine". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu –Hanefîlik-Mâturidîlik- 05-07 Mayıs 2017* içinde, edit. Cengiz Çuhadar vd. 1: 181-194. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Ümit, Mehmet. "Hazar Zeydileri ve Mu'tezililer", *İslâmî İlimler Dergisi* 6/1 (2011): 231-254.
- Üzüm, İlyas. "Mutarrif eş-Şihâbi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 374-375. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Yahya b. Hüseyin b. Kasım b. Muhammed b. Ali. *Gâyetü'l-emânî fî aḥbâri'l-kutri'l-Yemânî*. thk. Saîd Abdülfettah Aşur. Kahire: Dârü'l-Katibi'l-Arabi, 1388/1968.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Mehdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 371-374. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yücel, Fatih. "İlk Dönem Irak Hanefilerinin Zeydî Usulüne Etkilerine Yönelik Bir İnceleme (Kerhi ve Ebû Abdullah el-Basrî Örneği)". *Diyanet İlmi Dergi* 52/2, (2016): 115-146.
- ez-Zeydî, el-Kâzım. *Mecmûatu'r-resâli'l-mühimme havle'z-Zeydiyye*. [y.y.]: y.y., 1435/2014.

**YEMEN ZEYDÎ DEVLETİ'NİN KURUCUSU HÂDÎ İLE'L-HAK VE İTİKÂDÎ-KELÂMÎ KONULARA İLİŞKİN ESERLERİ**

The Founder of Zaydi State of Yemen al-Hâdi ila'l-Haq and His Works on Theology

Mehmet ÜMİT\*

**Öz**

el-Hâdi ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin (ö. 298/911), Zeydilerin varlıklarını günümüze kadar sürdürdükleri Yemen'de Sa'de merkezli olarak Zeydi Devleti'ni kuran şahıstır. O, kurduğu bu devlette öğretilerini teoriden pratiğe geçirebilme imkanı bulmuştur. Eserlerinde ortaya koyduğu öğretileriyle Zeydiyye'nin mezhep esasları genel çerçevesine kavuşmuştur. İmâmet dışında itikadi-kelâmî konulardaki görüşlerinin çoğunluğu Mu'tezile ile uyum içindedir. Bu makalede biz, fikirlerinin içinde oluğu dönem bağlamında Hâdi ile'l-Hak'ın hayatı hakkında bilgi verdikten sonra onun özellikle günümüze ulaşan itikadi-kelâmî konulara ilişkin eserleri ve muhtevalarını inceleyeceğiz. Zira Hâdi ile'l-Hak'ın eserlerinin, kendisinden sonraki Yemen Zeydiliğinin tarihinde çok önemli bir yeri vardır. Nitekim bu eserlerde ortaya konulan öğretiler, sonraki Yemen Zeydileri tarafından büyük ölçüde kabul edilmiş olup, onlar, Zeydi düşünceinin gelişim sürecini takip edebilmek bakımından önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** el-Hâdi İle'l-Hak, Mecmû, Zeydi, Zeydiyye, imâmet, tevhid, Usûlüddin, Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye, Süleyman b. Cerir, Kaderiyye

**Abstract**

al-Hâdi ila'l-Haq Yahya b. al-Husayn (d. 298/911) is the founder of Zaydi state in Sa'da. In this state he had the opportunity to practice his theoretical teachings. In his teachings he revealed the general framework of sectarian principles of Zaydiyya. Much of his views in theological issues are in harmony with Mu'tazila except the theory of imamat. In this article, after a brief information about his life, we will analyse al-Hadi's theological works. Because the works of Hâdi have a very important place in the history of later Yemen Zaydism. Indeed, the teachings revealed in these works have been widely accepted by the later Yemen Zaydites, and they are important to follow the developmental process of the Zaydi thought.

**Keywords:** al-Hâdi ila'l-Haq, Zaydi, Zaydiyya, Imâma, tawhid, Usûl al-Din, al-Hasan b. Muhammad b. al-Hanafiyya, Sulayman b. Jarir, Qadariyya

\* Doç.Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mehमित@gmail.com

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
08.12.2017	26.12.2017	30.12.2017

## GİRİŞ

Siyasi olarak Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali (ö. 122/740)'nin Emevilere karşı ayaklanmasıyla ortaya çıkan Zeydiyye'nin öğretileri, Kâsım Ressî (246/860) ve nesli tarafından sistematize edilmiş, daha sonra Kasım'ın torunu ve Yemen Zeydî Devleti'nin kurucusu olan Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin (ö. 298/911) ile mezhep esasları genel çerçevesine kavuşmuştur.<sup>1</sup> Bu bağlamda temel mezhep esasları, Tevhîd, Adl, el-Va'd ve'-Va'id, el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker ve İmâmet'ten oluşmaktadır.<sup>2</sup>

Zeydiyye mezhebindeki hakim anlayışa göre, Hz. Hüseyin'den sonra, Hasan ve Hüseyin evladından ilim, cesaret, takva, adalet, hürriyet, erkek ve reşid olma gibi nitelikleri taşıyan ve imâmetini ilan edip, kendi adına davette bulunarak mücadeleye giren kişi imam olup, ona biat edilmesi gerekir.<sup>3</sup> Ancak Zeydilerden bir kısmı, Kur'ân ve Sünnete göre hareket etmek şartıyla Hasan ve Hüseyin soyundan olmayan birinin imâmetini de meşru kabul ederler.<sup>4</sup>

Zeydiler ilk olarak, Hazar Denizi'nin güneyinde Taberistan, Deyleman, Gilan bölgesinde 250/864 yılında Hz. Hasan evladından Hasan

<sup>1</sup> Zeydiyye'nin doğuşu ve görüşleriyle ilgili olarak bk. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 37-79, 161-62, 202-215; a.mlf, "Usûlü'd-Dine İlişkin İlk Zeydî Metinler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2007): 81-102.

<sup>2</sup> Hâdî ile'l-Hak Yahya b. Hüseyin (298/911), "Usûlü'd-Din", *Mecmûu Resâili'l-Hâdî ile'l-Hak* içinde, tahk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî (Ammân: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1421/2001), 191-196. Ayrıca bk. Yusuf Gökalp, "Zeydiyye mezhebinin görüşleri, kültürel mirası ve İslam düşüncesine katkıları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2007): 95-112; Sıddık Korkmaz, *Şia'nın Oluşumu, Hz. Ali'nin Vasiliği Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 118-120.

<sup>3</sup> Zeydilerin imâmet için öne sürdükleri şartlar hakkında bkz. Ebû Tâlib Nâtık bi'l-Hak (ö. 424/1033), *Kitâbu's-siyer, Târîhu'l-mezâhibi'd-dîniyye fi bilâdi'l-Yemen hattâ nihâyeti'l-karni's-sâdisi'l-hicrî* içinde, haz. Eymen Fuad Seyyid, (Kâhire: Dâru'l-Misriyyeti'l-Lübânîyye, 1408/1988), 281.

<sup>4</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Yahya Sâlim İzzân, "Kıraa fi nazariyyeti'l-imame 'inde'z-Zeydiyye", *el-Mesâr*, 3/3 (2002): 26-48.

b. Zeyd (ö. 270/884) liderliğinde<sup>5</sup> devletlerini kurdular. Bu Zeydi devleti kısa ömürlü (yaklaşık altmış beş yıl) olmuştur. Ancak bölgede yaşayan Zeydiler, zamanla etkinlik alanları daralıp, nüfusları azalmasına rağmen, X./XVI. yüzyılın sonlarına kadar varlıklarını devam ettirmişlerdir. Bu tarihlerden itibaren bölge Zeydilerinin çoğunluğu, Safevîlerin, hakimiyeti altındaki insanları İmamiyye Şiası'na geçirme politikası sonucu On iki İmam Şiiliği'ne geçmişlerdir.<sup>6</sup>

Zeydiler bir diğer devletlerini, Kasım Ressî (ö. 246/860)'nin torunu Hâdî ile'l-Hak Yahya b. Hüseyin (ö. 298/911) liderliğinde 284/897 yılında Sa'de merkezli olarak Kuzey Yemen'de kurmuşlardı. Bu devlet, Taberistan Zeydi Devleti'ne göre çok daha uzun ömürlü olmuştur. Yemen Zeydileri, zaman zaman bağımsızlıklarını kaybetse de günümüze kadar varlıklarını sürdürmeyi başarmışlardır.<sup>7</sup> Nitekim bunun da etkisiyle Zeydi ve Mu'tezili kaynakların pek çoğu, buradaki özel ve genel kütüphanelerde muhafaza edilerek bugüne ulaşmıştır. Günümüzde Sa'de merkezli olarak Yemen'in Kuzey bölgelerinde yaşayan Zeydiler nüfusun yaklaşık üçte birini (8-10 milyon) teşkil etmektedirler.<sup>8</sup>

Bu makalemizde, fikirlerini teoriden pratiğe geçirme imkanı bulan Yemen Zeydiliğinin kurucusu olan Hâdî ile'l-Hak'ın itikâdî-kelamî görüşlerini konu alan ve özellikle günümüze ulaşan eserleri ele alınacaktır. Ancak ona geçmeden önce Hâdî ile'l-Hak'ın hayatı hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz.

<sup>5</sup> Taberistan Zeydileri hakkında bkz. Hasan Yaşaroğlu, "Taberistan Zeydileri" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998), 66 vd.

<sup>6</sup> Adem Arıkan, "Gılân'da Son Zeydi Yönetim (Âl-i Karkiyâ)", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2009): 20-25. Krş. Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran* (New York: The Persian Heritage Foundation, 1988), 92; Abdu'r-Refî', *Cunbiş-i Zeydiyye der İran*, (Tahran: İntişârât-ı Âzâd-ı Endişân, 1359), 140-141.

<sup>7</sup> Yemen Zeydiliği hakkında bk. Yusuf Gökcalp, *Şîi Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi Erken Dönem Zeydilik* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 131 vd.

<sup>8</sup> Zeydiyye mezhebi teşekkül süreci, tarihsel gelişimi ve temel itikadî görüşleriyle ilgili olarak bk. Mehmet Ümit, *Zeydi İmâmet Düşüncesinin Teşekkülü* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012), 22-49.

### Hâdî ile'l-Hak'ın Hayatı

İlmî ve siyasî kimliğiyle öne çıkan el-Hâdî ile'l-Hak Ebu'l-Hüseyin Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrâhîm el-Hasenî, 245/859 yılında Medine'de doğdu.<sup>9</sup> Babası el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim, annesi ise Ümmü'l-Hasan Fâtıma bintü'l-Hüseyin b. Muhammed b. Süleyman b. Davud b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebi Tâlib'dir. Zeydî mezhep esaslarını ilk defa sistematize eden Kâsım b. İbrahim'in torunu olan Yahya, babası Hüseyin, amcaları Hasan, Süleyman ve Muhammed b. Kâsım b. İbrahim'den ders aldı. Babasından hadis dersleri aldığı, başta fıkıh olmak üzere kelamî görüşlerinin şekillenmesinde de amcası Muhammed b. Kâsım'ın etkili olduğu kaydedilir.<sup>10</sup> Ayrıca dönemindeki meşhur muhaddis ve fukahâdan dersler aldı. Hâdî ile'l-Hak'ın, dinî konularda çok başarılı olduğu ve gençlik yıllarında Fıkıhta bağımsız hükümler verip, ilmî eserler yazabilecek dereceye ulaştığı söylenir.<sup>11</sup>

Zeydî kaynaklara göre; derin bilgisi, fizikî gücü ve gözü pekliği ile herkesin takdirini toplayan Hâdî ile'l-Hak,<sup>12</sup> içlerinde amcalarının da yer aldığı ailesi tarafından Zeydî imâmet için en uygun aday olarak kabul edildi. Yaklaşık 270-275/884-889 yılları arasında faaliyetlerini sürdürmek için, Taberistan Zeydî Devleti'nin ikinci lideri Muhammed

<sup>9</sup> Ebü Tâlib Nâtık bi'l-Hak, *el-İfâde fî târîhi eimmeti'z-Zeydiyye*, tahk.: Muhammed Yahya Salim İzzân (Sa'de: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1417/1996), 128; Ebü Muhammed Abdullah b. Hamza b. Süleyman b. Hamza b. Ali b. Hamza b. el-Hasan b. Abdîrrahman b. Yahya b. Abdullah b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim b. İsmail b. İbrahim Tabâtabâ b. el-Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebi Tâlib (614/1217), *Kitâbu's-Şâfi* (San'a: Mektebetü'l-Yemeni'l-Kübrâ, 1986), 1: 303; el-Hasan Hüsâmuddîn Hamîd b. Ahmed el-Muhallî (652/1254), *el-Hadâiku'l-verdiyye fî menâkıbu eimmeti'z-Zeydiyye* (Dimeşk: Dâru Üsâme, 1985), 2: 13.

<sup>10</sup> Ebü'l-Abbas Ahmed b. İbrâhîm b. El-Hasan b. İbrâhîm b. İbrâhîm b. Muhammed el-Hasenî (ö. 353/964), *el-Mesâbih*, thk. Abdullah b. Abdillâh b. Ahmed el-Hüsî (San'a-Ammân: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali-Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1422/2002), 579; Muhallî, *Hadâiku'l-verdiyye*, 2: 14, 19; Abdulfettah Şâyif Numân, *el-İmâmu'l-Hâdî vâliyen ve fakîhan ve mücâhidin* (yy.: yayınevi yok, 1410/1989), 71.

<sup>11</sup> Nâtık bi'l-Hak, *el-İfâde fî Târîhi Eimmeti'z-Zeydiyye*, 131; Muhallî, *Hadâiku'l-verdiyye*, 2: 14, 19.

<sup>12</sup> Nâtık bi'l-Hak, *el-İfâde fî Târîhi Eimmeti'z-Zeydiyye*, 129; Abdullah b. Hamza, *Kitâbu's-Şâfi*, 1: 303; Muhallî, *Hadâiku'l-verdiyye*, 2: 14-15.



b. Zeyd'in idaresinde olan Taberistan'ın Âmul şehrini ziyaret etti.<sup>13</sup> Bu ziyaret, dedesi Kâsım b. İbrâhîm'in öğretisini benimseyenlerin desteklerini kazanmaya yönelikti.<sup>14</sup> Hâdî ile'l-Hak'ın söz konusu tutumu, bölgenin hakimi olan Muhammed b. Zeyd'in ondan kuşkulanasına yol açtı ve ona, kendi topraklarını terk etmesi için baskı yaptı.<sup>15</sup> Bunun üzerine oradan ayrıldı. Sonra 280/894 yılında Kuzey Yemen'in Sa'de yöresindeki kabileler tarafından aralarındaki kan davalarına çözüm bulması için davet edildiği Kuzey Yemen'e gitti.<sup>16</sup> Ancak taraftarlarının itaatsizlikleriyle karşılaşması sonucu Medine'nin güneybatı yönünde, bir günlük mesafede bulunan Fer'a'ya geri döndü. Hâdî ile'l-Hak, üç yıl sonra (284/897 yılında) tekrar çağrılması üzerine hareketinin merkezi haline gelen Sa'de'ye<sup>17</sup> geldi ve ihtilaf içinde olan bölge kabileleri arasında barışı sağladı.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Ebû'l-Abbas el-Hasenî, *el-Mesâbih*, 568-9; Ebû Tâlib Nâtık bi'l-Hak, *el-İfade*, 134-135; Abdullah b. Hamza, *Kitâbu's-Şâfi*, 1: 305; Muhallî, *Hadâiku'l-verdiyye*, 2: 17.

<sup>14</sup> Wilferd Madelung, "al-Hâdî İla'l-Hakk, Abu'l-Ḥusayn Yahyâ b. al-Ḥusayn b. al-Kâsım b. İbrâhîm al-Ḥasanî", *The Encyclopaedia of Islam: New Edition Supplement Fascicules*, 12 (Leiden: E. J. Brill, 1980-2004), 334-335.

<sup>15</sup> Ebu'l-Abbas el-Hasenî, *el-Mesâbih*, 568-569; Nâtık bi'l-Hak, *el-İfade fî târihi eimmeti'z-Zeydiyye*, 134-135; Muhallî, *Hadâiku'l-verdiyye*, 2: 17.

<sup>16</sup> Nâtık bi'l-Hak, *el-İfade fî târihi eimmeti'z-Zeydiyye*, 135-136; Abdullah b. Hamza, *Kitâbu's-Şâfi*, 1: 303.

<sup>17</sup> Yemen'in kuzeyinde olup, geçmişte Yahya b. Hüseyin'in faaliyetlerinin merkezi olan Sa'de şehri ve çevresi, Havlan kabilesinin yaşadığı, aralarında anarşi ve kargaşanın hüküm sürdüğü ve Abbasilerle ilişkilerin kopuk olduğu bir bölge olarak kaydedilir. Bk. Eymen Fuad Seyyid, *Târihu'l-mezâhibi'd-Dîniyye fî bilâdi'l-Yemen* (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyyetu'l-Benâniyye, 1988), 233. Fuad Seyyid aynı yerde, bölge halkının kendi aralarında lider seçemedikleri için Ali oğulları ile irtibata geçtiklerini belirtir.

<sup>18</sup> Ali b. Muhammed b. Ubeydullah el-Abbâsî el-Alevî, *Siretü'l-Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin*, tahk.: Süheyl Zekkâr (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1972), 41-43; Ebu'l-Abbas el-Hasenî, *el-Mesâbih*, 577-578. Ali b. Muhammed, burada ihtilaf içinde olup, el-Hâdî'nin aralarında uzlaşısı sağladığı kabilelerin Sa'd ve Rebia kabileleri olduğunu ifade eder. Ayrıca Hâdî ile'l-Hak'ın başarısını, Sa'de'ye gitmeden elli gün önce Hz.Peygamberin bir torununun yakında geleceğini haber vermesi için bir temsilci göndermesinin de kolaylaştırdığı ifade edilir. Bk. David Simonowitz, "Political Implications of the Zaydi Concept of Imamate in Early Medieval Yemen", *el-Mesar* 3/2 (2002): 26.

Sa'de merkezli Kuzey Yemen'deki kabilelerle mücadeleler sonucu hakimiyetini tesis ettikten sonra Necran'ı aldı.<sup>19</sup> Oradaki zımmilerle özel bir antlaşma yaptı. 288/895 yılından itibaren San'a ve çevresine yöneldi. San'a'yı birkaç defa almasına rağmen, elinde tutamadı. Kabileler arası çekişmelerin olduğu bu bölgede, Abbâsî taraftarı kabileler (Ya'furiler ve Tarifoğulları gibi) ve Ali b. Fadl liderliğinde Karmatiler<sup>20</sup> adı altında Yemen'de faaliyet gösteren İsmâililerle mücadele etti.<sup>21</sup> Ancak Sa'de ve çevresinde olduğu gibi, burada uzun süreli bir hakimiyet sağlayamadı. Nitekim Yemen'deki hayatının önemli bir kısmı, Karmatî İsmailileriyle çatışma ve bölgeye hakimiyet mücadeleleriyle geçmiştir. Gerek fikhî gerekse itikadî konulardaki görüşlerinin çoğunluğu kendisinden sonraki Zeydiler tarafından benimsenen Hâdî ile'l-Hak, 298/910 yılında, elli üç yaşında vefat etti.<sup>22</sup>

Hâdî ile'l-Hak'ın veziri Muhammed b. Said el-Yersumî, Sa'de'de vali konağında ikamet eden Hâdî ile'l-Hak'ın savaşmadığı dönemlerdeki gündelik hayatını şöyle anlatır:

<sup>19</sup> Nâtık bi'l-Hak, *el-İfâde fî târihi eimmeti'z-Zeydiyye*, 136; Madelung, "al-Hâdî İla'l-Hak", 335. Hâdî ile'l-Hak'ın hayatıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Mehmet Ümit, *Zeydî İmâmet Düşüncesinin Teşekkülü* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012), 151-153; a.mlf. , "Hâdî İle'l-Hak ve Usûlûd-Dîn Adlı Risalesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/12 (2007/2): 120-122.

<sup>20</sup> Karmatilerin, Hamdan Karmat/Kırmıt denilen ve adını sıklıkla atmasından dolayı Karmat lakabını aldığı belirtilen Huzistanlı bir adamın taraftarları olduğu söylenmektedir. Bu ismin Vasıt'ın köylerinden birisi olan "Karmat" isminden veya Aramice'de "gizli bilgi" anlamına gelen "Karmat" kelimesinden de gelmiş olabileceği belirtilmektedir. Bk. Ebu Halef el-Eş'ari el-Kummî (ö. 301/913) ve Hasan b. Muhammed en-Nevbahtî (300/912), *Şîr Fırkalar*, çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 201 vd. dipnot:26.

<sup>21</sup> Nâtık bi'l-Hak, *el-İfâde fî târihi eimmeti'z-Zeydiyye*, 136-137; Abdullah b. Hamza, *eş-Şâfi*, 1: 303-305. Zeydî kaynaklar, el-Hâdî ile'l-Hak Yahya b. Hüseyin döneminde Zeydilerle Karmatiler arasında toplam yetmiş üç savaşın vuku bulduğunu belirtirler. Bk. Ebû'l-Abbas el-Hasenî, *el-Mesâbîh*, 571; Nâtık bi'l-Hak, *el-İfâde fî Târîhi Eimmeti'z-Zeydiyye*, 136-137; Muhallî, *Hadâiku'l-Verdiyye*, 2: 23-24.

<sup>22</sup> Nâtık bi'l-Hak, *el-İfâde fî târihi eimmeti'z-Zeydiyye*, 145; Abdullah b. Hamza, *eş-Şâfi*, 1: 307. Hâdî ile'l-Hak'ın hayatı, faaliyetleri, görüşleri ve eserleri hakkında bk. Ali b. Muhammed b. Ubeydullah el-Abbâsî el-Alevî, *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin*, tahk.: Süheyl Zekkâr (Beirut: Daru'l-Fikr, 1972); Gökalp, *Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı*, 91-112.

Beş vakit namazı cemaate devamlı kendisi kıldırır, namaz aralarında insanlara vaaz ve nasihatte bulunur, Allah'ın emir ve yasaklarını öğretir, davalık olanların ifadelerini alıp çözüme kavuşturur. Çarşı pazarı dolaşır, yolda hasarlı/yıkılacak bir duvar veya engeli/bozuk satırlı bir yol görürse sahiplerinden onu ıslah etmelerini, gece mescide gidenlerin yolu karanlık ise o civarda oturanlardan yolu aydınlatmalarını, kadın görürse başını örtmesini ister. Sonra emtia/eşya alıp-satanlara uğrar, hile yapmamalarını, emtiayı satmamak üzere fiyatları aşırı yükseltmemelerini emreder. Sonra hapisanelere uğrar, mahpusların durumlarını, neden hapse girdiklerini inceler, yapılabilecek iyileştirme varsa bunları yapmaya çalışır. Yetimleri kendi eliyle doyurur, miskinlerle/fakirlerle birlikte oturur, onları doyurmadıkça kendi yemez. Beytül-mal sorumlusuna imkanlar ölçüsünde fakirler ve özürülülere sabah-akşam yemek verilmesini, onlara mevsimine uygun giyecekler temin edilmesini emreder. Sonra Ehl-i Zimmeyi gözetir, onlara Hz.Peygamberin emrettiği gibi iyi muamelede bulunulmasını ister. Yersumî, Hâdî ile'l-Hak'ın bu adalet ve merhametini gören Ehl-i Zimme'nin de birer birer Müslüman olduklarını ifade eder.<sup>23</sup>

Zeydiyye Mezhebinin siyasî ve fikrî hayatındaki konumundan dolayı Zeydî imamlar silsilesi içerisinde Zeyd b. Ali ve Kâsım Ressî'den sonra üçüncü sıraya yerleştirilen<sup>24</sup> Hâdî ile'l-Hak, geride bağımsız bir Zeydî Devleti yanında pek çok da eser bıraktı.<sup>25</sup> Bu eserlerin büyük

<sup>23</sup> Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyn, "Min Sireti'l-İmam el-Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyn", *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavim Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Amman-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 543-544. Ayrıca burada taraftarları, Hâdî ile'l-Hak'tan, hayatının sonlarına doğru, kendisi hasta olduğu için katılamadığı Necran'daki harplerde yenilmelerinin sebebi bağlamında savaşın gereklerini yerine getirmediklerine ilişkin açıklamalarını aktarırlar.

<sup>24</sup> Bkz. Ali b. Abdilkerim el-Fudayl Şerefuddîn, *ez-Zeydiyye Nazariyye ve Tatbik* (Amman: Cem'iyetü ummali'l-metâbi' et-Teavüniyye, 1985), 16.

<sup>25</sup> el-Hâdî ile'l-Hak'ın eserleri hakkında bkz. Ebû'l-Abbâs el-Hasenî, *el-Mesâbih*, 579; Abdullah b. Hamza, *eş-Şâfi*, 1: 303-4; Muhallî, *Hadâiku'l-verdiyye*, 2: 15; Mecdüddîn b. Muhammed b. Mansur el-Müeyyedî, *et-Tuhaf şerhü'z-Zülef* (San'a: Mektebetü'l-Bedr, 1417/1997), 177-178; Numân, *el-İmâmu'l-Hâdî*, 97-115; Abdusselâm b. Abbâs Vecih, *A'lâmu'l-müellifin ez-Zeydiyye* (Amman:

bir kısmı günümüze kadar ulaşmıştır.<sup>26</sup> Biz burada Hâdî ile'l-Hak'ın itikâdî-keîâmî konulardaki eserleri ve onların muhtevaları hakkında bilgi vereceğiz. Bu durum, devlet lideri olduğu için mezhebî öğretilerini uygulama imkanı bulması açısından ve fikirlerinde önceki Zeydî imam ve alimlerine göre ne gibi değişiklik ve farklılıklar olduğunu görebilmek bakımından önemlidir. Ayrıca kendisinden sonraki Zeydî imam ve alimleri üzerindeki etkisini tespit edebilmek için de gereklidir. Ancak bu konuya geçmeden önce Hâdî ile'l-Hak'ın oğlu Murtazali-Dînillah'ın, babası ve kendilerinin eserleri hakkındaki Şu uyarısına dikkat çekmek istiyoruz;

Muhammed b. el-Hâdî, burada Abdullah b. Hasan'a önemli bir açıklama yapar; o da, Muhammed ve babası Hâdî İlelhak hayattayken Hâdî'nin kitaplarında yapılan tahrif meselesidir. Muhammed b. el-Hâdî babası Hâdî ile'l-Hak'ın yazdığı ahkama ilişkin kitaplarda/metinlerde ona nisbet edilen fakat onun asla yazmadığı fazladan bir bab bulunduğunu, ayrıca babasının da, kendisine nisbet edilen ancak kendisinin yazmadığı bir diğer bab bulunduğunu belirtir. Hâdî hakkında bunu, Allah'tan korkmayanların yaptığını ve bunun benzeri örneklerin çok bulunduğunu ifade eder. Daha sonra bu hususu da gerekçe göstererek kendilerine nisbet edilen bu türden metinlerin kendilerine ait olmadığını, zira kendilerinin, Allah'ın Kitabı'na ve Rasulünün Sünnetine ittiba ettiklerini, bu hususlarda tenakuz/çelişki, farklılık, eksiklik olamayacağını, aksine Kur'an ve Sünnetle tam bir mutabakat olacağını belirterek taraftarlarını uyarır.<sup>27</sup>

Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1420/1999), 1103-1110; Saffet Köse, "el-Hâdî ile'l-Hak Yahya b. Hüseyin", *DİA*, 15 (Ankara: TDV yayınları, 1997), 17-18; eş-Şazelî, "Giriş", *Mecmuatu resâili'l-Hâdî ile'l-Hak*, 32-37.

<sup>26</sup> el-Hâdî'nin eserlerinden büyük bir kısmı, *Mecmûatu resâili Hâdî ile'l-Hak* içinde yayınlanmıştır. Ayrıca el-Hâdî'nin fıkıh konusunda yayınlanan eserleri Şunlardır: *Kitâbu'l-Müntehâb ve yelihi eydan Kitâbu'l-Fünûn* (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1414/1993); *Kitâbu'l-Ahkâm fi beyâni'l-helâl ve'l-harâm*, 2 cilt (San'a: Mektebetü'l-Yemeni'l-Kübrâ, 1410/1990).

<sup>27</sup> el-İmâmu'l-Murtazâ Muhammed b. Yahya el-Hâdî (ö. 310/922), *Mecmûu kütüb ve resâili'l-imâmi'l-Murtazâ Muhammed b. Yahya el-Hâdî*, thk. Abdülkerim Ahmed Cedbân (Sa'de: MenŐurâtu Mektebeti't-Türâsi'l-İslami, 1423/2002), 1: 389-390.

### Hâdî ile'l-Hak'ın İtikâdî-Kelâmî Konulara İlişkin Eserleri

Hâdî ile'l-Hak'ın itikadî meseleleri konu alan risaleleri, genellikle *Mecmûu resâil*<sup>28</sup> adıyla neşredilen eserde yer almaktadır. Bu risaleler ve muhtevalarını söz konusu eserdeki sıralarıyla vereceğiz;

**1. Kitâbu bâliğî'l-müdrîk**<sup>29</sup>: Bu risalede reşid olan akıl sahibi bir kimsenin iman ve ibadet mükellefiyetlerini anlatır. Bu bağlamda Hâdî'ye göre ister Müslüman beldelerde isterse küfür diyarında olsun reşid bir kimsenin, duyularla algılanan yerdeki ve gökteki varlıklara bakarak bunların bir yaratıcısının varlığı ve birliğine ulaşması ve O'nun nimetlerine şükretmesi gerekir. Sonra âhîret gününe ve Rasule inanması gerekir. Hâdî, haber ve kısımlarını verdikten sonra fetret devrini, ne anlama geldiğini ve o dönemde nasıl amel edilmesi gerektiğini açıklar. Buradaki açıklama ve yorumları, Mu'tezile ile uyum içindedir.

**2. Kitâbu ma'rifetullah**<sup>30</sup>: Allah'ın tevhidi ve teşbihin reddi, adaleti, va'd ve va'di, Hz.Peygamberin nübüvvetinin ispatı, delilleri, enbiyanın tenzihi, imâmet, imam olabilmenin şartları, Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin'den sonra kendisine itaatin farz olduğu kimseleri açıklar. Rafıza'nın Zeyd b. Ali'yi terk edişinin sebebi, zalimlerin imâmetinin reddi, onların iktidarlarının kendilerini destekleyenlerden dolayı devam ettiği konularını ele alır. Burada diğer mezhep esaslarında sem'î

<sup>28</sup> Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), *Mecmûu resâilü'l-îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-*, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001).

<sup>29</sup> Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "Kitâbu bâliğî'l-müdrîk", *Mecmûu resâilü'l-îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 41-48.

<sup>30</sup> Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "Kitâbu ma'rifetullah", *Mecmûu resâilü'l-îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 49-85. Bu risale daha önce Muhammed İmara tarafından neşredilmiştir. Bk. Muhammed İmara (Dirâse ve thk.), *Resâilü'l-adl ve't-tevhid* (Kahire-Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1408/1988), 2: 63-109.

delil olarak sadece Kur'ân ayetlerini kullanırken imâmet bahsinde Hz.Peygamberin sözleriyle de delil getirir. Daha sonra mezhep esaslarıyla ilgili olarak hidayet, dalalet, ibadet, irade, musibet ve imanın Allah'ın izniyle olması, küfür, şirk, zekat, zalime zekatın verilemeyeceği, muhkem-müteşâbih, tenzihu'l-enbiya ve kitab kavramları ve anlamlarını ele alır. Bunları yorumlarken, genel olarak Mu'tezile ile uyum içindedir ve ilgili yerlerde cebrî anlayışı eleştirir.<sup>31</sup>

**3. Kitâbu'd-diyâne:**<sup>32</sup> Allah'ın birliği (tevhîd), mahlukâta benzerlikten münezzeh kılınması, gözle görülmekten tenzih edilmesi, ilim, kudret, sem', basar gibi Allah'ın sıfatları, Allah için bedanın söz konusu olamayacağı, fetret ehli için aklın hüccet oluşu, vb. konular işlenir.

**4. Cevabun li ehl-i San'a alâ kitâbin ketebûhu ileyhi 'inde kudûmihi'l-beled:**<sup>33</sup> Yemen'e geldiğinde San'a halkının kendisine yazdığı mektubun cevabıdır. Bu bağlamda, Allah'a, âhiret gününe, Hz.Muhammed'in peygamberliğine, Kur'ân'ın Allah'ın Kitabı ve vahyi olduğuna iman, İslam'ın farzları ve yasaklarını ikrar, diğer fırkalara değil Ehl-i Beyt'e temessük, imanın unsurları, sahâbe ve müminlerin annelerini hayırla anıp, ta'nda bulunmama, havz ve şefaet konuları ele alınır.

<sup>31</sup> Bu risale hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Ümit, "Usûlü'd-Dîne İlişkin İlk Zeydi Metinler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11 (2007/1): 91-97.

<sup>32</sup> Hâdi ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "Kitâbu'd-diyâne", *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdi ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 86-91.

<sup>33</sup> Hâdi ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "Cevabun li ehl-i San'a alâ kitâbin ketebûhu ileyhi inde kudûmihi'l-beled", *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdi ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 92-97.

**5. Kitâbu'l-Müsterşid fi't-tevhîd-I:**<sup>34</sup> Allah'ın izzeti, aziz oluşu ve iradesinin anlamı, Allah'ın, kulların fiillerini ve haber verdiği şeyi iradesinin ne anlama geldiği, Allah'ın her mekanda oluşunun, kuddüs ve selâmın anlamı gibi hususlar incelenir. Bu bağlamda Allah'ın yaratılmışlara benzerliği reddedilir.

**6. Kitâbu'l-Müsterşid fi't-tevhîd-II:**<sup>35</sup> Kur'an'da Allah ile ilgili olarak geçen ve yaratılmışlara benzerliği çağrıştıracak nefis, vech gibi kavramları yorumlar. Allah'ın, vâhid oluşunun anlamı, diğer cisimler gibi olmayan bir cisim olduğu anlayışının reddi, arazlar bahsi, Allah'ın, fiilî sıfatları, irade, ilim, kudret, hayy, sem', basar sıfatlarının yorumu gibi hususları konu alır. Bunları, Mu'tezile gibi mahlukâta benzerliği çağrıştırmayacak bir şekilde yorumlar.

**7. Bâbu'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ mine'l-Müşebbihîn:**<sup>36</sup> Mahlukâtin neye ibadet ettikleri sorusu üzerine Allah'a ibadet ettikleri cevabını verir. Bu bağlamda, Allah'ın varlığı, birliği, mekanı, cisim ve araz olmadığı, yaratılmışlara benzemediği, aklın ve duyuların O'nu kuşatamayacağı gibi hususları ele alır.

<sup>34</sup> Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "Kitâbu'l-müsterşid fi't-tevhîd I", *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 98-116.

<sup>35</sup> Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "Kitâbu'l-müsterşid fi't-tevhîd II", *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 117-144.

<sup>36</sup> Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "Bâbu'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ mine'l-Müşebbihîn", *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 145-151. Bu risale daha önce Muhammed İmara tarafından neşredilmiştir. Bk. Muhammed İmara (Dirase ve thk.), *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd* (Kahire-Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1408/1988), 2: 295-300.

**8. Kitâbu'l-menzile beyne'l-menzileteyn:**<sup>37</sup> Bu risalede yazar, hakkın, diğerlerinde değil, Hâdi ile'l-Hak (kendisi) ve onunla birlikte olanlarda olduğunu belirtir. Buna gerekçe olarak da, kendilerinin benimsemiş oldukları tevhid, adalet, va'd ve va'id, el-menziletü beyne'l-menzileteyn ve el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker esaslarında, ümmetin fırkalarının genel olarak kendilerine (Hâdi ile'l-Hak ve taraftarlarına) muvafakat ettiklerini, kendi aralarında ise ihtilaf ettiklerini gösterir ve bu hususları ispat etmeye girişir. Burada Müslümanların, Şîa, Mürcie, Havâric, Mu'tezile ve Âme olmak üzere beş ana gruba ayrıldığını belirtir.<sup>38</sup> Ayrıca Allah'ın Kitabı'nda, tevhid, halku'l-Kur'ân, adalet, kaza, kader/takdir, irade, meşiet, muhabbet, rızanın zikredildiği, kulların fiilleri, meşietleri, iradeleri ve ibadetten bahsedildiği, Allah'ın, kulların fiillerini yapmadığı, mahluk ve istitâa kavramının ifade edildiği, çocuklara, delilere ve günahı olmayanlara azap edilmeyeceği, Allah'ın, kullarına hüsnü nazarı, müminler, salih ameller ve va'idin zikredildiği ifade edilir. Yine Allah'ın Kitabı'nda kebâir ehli, onların küfürden uzak oldukları, el-menzile, küffara ilişkin ahkâm, münafıklar ve adaletin ikame edilmesinden bahsedildiği belirtilerek bütün bu hususlara Kur'an'dan deliller getirilir. Burada dikkat çeken husus, risalenin başlığı el-Menziletü beyne'l-Menzileteyn olmasına rağmen İmâmet dışındaki bütün mezhep esaslarından bahsedilmesi ve Zeydilerin Mu'tezililere muhalefet ettikleri el-Menzile ilkesinin kabul edilerek ele alınmasıdır. Doğal olarak bu ilke, Hz. Ali ve taraftarlarına uygulanmaz.

**9. Kitâbu'l-Cümle:**<sup>39</sup> Usûlüddin ve konularını içerir. Bu bağlamda, öncelikle aklın ve duyuların kuşatamayacağı Allah'a hamd ile

<sup>37</sup> Hâdi ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "Kitâbu'l-menzile beyne'l-menzileteyn", *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdi ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 152-179.

<sup>38</sup> Hâdi ile'l-Hak, "Kitâbu'l-menzile beyne'l-menzileteyn", 152.

<sup>39</sup> Hâdi ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "Kitâbu'l-cümle", *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdi ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 180-



başlar. Allah'ın, din olarak İslam'ı seçtiğini, meleklerini elçiler kıldığını, insanlara, kendisine ortaklar koşmamaları ve kendisi dışındakilere ibadet etmemeleri için peygamberler gönderdiğini belirtir. Sonra Allah'ın varlığı, birliği, tek kadim olduğu, adaleti, mahlukâtı kendisine ibadet etmeleri için yarattığı, mükâfat ve cezanın kulların kendi fiillerinden dolayı olduğu, Allah'ın va'd ve vaidini mutlaka yerine getireceğini ifade eder. Hz. Muhammed'i Arapça Kur'an ile gönderdiğini, helal, haram ve şer'i ahkâmın onda yer aldığını, Hz. Muhammed'in, sadece Allah'a imana, nübüvvetini ve diğer peygamberleri ikrara, meleklerle, ölüme, yeniden yaratılıp, hesap gününe, cennet ve cehenneme imana davet ettiğini zikreder. Beş vakit namazın, vakitlerinde edası ve diğer emir ve yasaklara riayet edilmesi gerektiğini vurgular. Kendisine resulün tebliği ulaşmamış kimsenin, Allah'ın varlığı, birliği, kadim oluşu ve adaletini bilmesi gerektiğine dikkat çeker.<sup>40</sup>

Ayrıca Allah'ın, peygamberin sünnetini, Kitabı'nda açıklamadığı, namaz sayısı ve vakitleri, hac ve umrenin sadece Kâbe'ye olacağı, zekatın zenginlerin malından alınıp fakirlere verilmesi gibi hususları açıklayıcı kıldığını, peygamberlerin şeriatlarının farklı Dinin ise bir olduğunu, peygamberlerin büyük günah işlemesinin mümkün olmadığını küçük günahları olabileceği ve bunların da affedildiğini ifade eder. Ölüm korkusu ve müsle durumunda takiyyenin caiz olduğunu belirtir. Meleklerin, cinlerin ve insanların çeşitli türler olduklarını, Allah'ın adil bir kimseyi imam edinmeyi farz kıldığını, bu kimsenin, icraatlarında Hz. Peygambere halef olduğu için "halife" olarak isimlendirildiğini kaydeder.<sup>41</sup>

**10. Kitâbu usûli'd-Dîn:**<sup>42</sup> Usulüddini konu alır. Bu çerçevede dellilleriyle birlikte Allah'ın tevhidi, adalet, va'd ve vaid, el-emru bi'l-

190. Bu risale daha önce Muhammed İmâra tarafından neşredilmiştir.

Bk. Muhammed İmâra (Dirâse ve thk.), *Resâilü'l-adl ve't-tevhid*, (Kahire-Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1408/1988), 2: 281-294.

<sup>40</sup> Hâdi ile'l-Hak, "Kitâbu'l-cümle", 183.

<sup>41</sup> Hâdi ile'l-Hak, "Kitâbu'l-cümle", 184-187.

<sup>42</sup> Hâdi ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "Kitâbu usûli'd-Dîn", *Mecmûu resâilü'l-İmâm el-Hâdi ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilü'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazelî (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-

ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker, Hz. Ali'nin imâmeti ve imâmetin kimlerde olduğu konularını ele alır. Burada, el-menzile beyne'l-men-zileteyn ilkesine yer vermez. Onun bu eserini kaleme alırken dedesi Kâsım Ressî ve amcası Muhammed Kâsım'dan etkilendiği görülmektedir. Bununla birlikte risale, imâmetin mezhep esasları arasında ayrıntılı olarak ele alınması bakımından kendisinden öncekilerden ayrılır. Bu bağlamda, önce Hz. Ali'nin imâmetini konu edinir. Hz. Ali'nin şahsî faziletleri, İslam dini uğruna yaptıkları, Hz. Peygamberin amcasının oğlu ve damadı, Hz. Hasan ve Hüseyin'in babası olduğunu, ümmetin ileride karşılaşacağı büyük hadiseler hususunda Hz. Peygamberin onu bilgilendirdiğini zikreder. Daha sonra imamın kim olması gerektiği hakkındaki görüşleri aktarır. Müslümanların, Şîa, Mürjîe, Havâric, Mu'tezile ve Âmme olmak üzere beş ana gruptan oluştuğunu ve onların imâmete ilişkin görüşlerini kaydeder. Sonra bütün bu grupların âl-i Muhammed'in imâmetinde ittifak, diğerlerinde ihtilaf ettiklerini, bu durumda da ittifak ettiklerinin doğru, ihtilaf ettikleri şeyin ise yanlış olduğunu ifade eder. Hâdî ile'l-Hak, öncelikle Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin olmak üzere Ehl-i Beyt'in imâmetini akli olarak temellendirdikten sonra bu hususa ilişkin sem'î delillere geçer. Önceki mezhep esaslarında akli delillerden sonra sem'î delil olarak sadece Kur'an ayetlerini zikrederken, imâmette Hz. Peygamberin sözlerinden de delil getirir. Bu risale ve Hâdî ile'l-Hak'ın diğer risaleleri Yemen Zeydiliğinin itikadî-kelâmî görüşleri ve bu görüşlerin gelişim süreçlerini izleyebilmek bakımından önemlidir.<sup>43</sup>

**11. Mes'ele fi'l-ilm ve'l-kudre ve'l-irade ve'l-meşîe:**<sup>44</sup> Burada kendisine sorulan Allah'ın ilim, kudret, irade ve meşîetini yorumlar.

Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1421/2001), 191-196. Bu risale müstakil olarak da yayınlanmıştır: İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavim Yahyâ b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrâhîm (298/911), *Kitâbu Usûli'd-Dîn akidetü ehli'l-beyti't-tâhirîn* (Sa'de: Merkezu Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1422/2001).

<sup>43</sup> Bu risale hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Ümit, "Hâdî İle'l-Hak ve Usûlü'd-Dîn Adlı Risalesi", *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/12 (2007/2): 119-141.

<sup>44</sup> Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "Mes'ele fi'l-ilm ve'l-kudre ve'l-irade ve'l-meşîe", *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavim Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrâhîm -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-

İlim ve kudretin Allah'ın zatı olduğunu, O'ndan ayrı olmadığını, kadim olanın sadece Allah olduğunu ifade eder. İlim ile kudret ve meşiet ile irade arasındaki ilişkiyi açıklar.

**12. Kitâbu'r-reddi alâ Süleyman b. Cerir:**<sup>45</sup> Rıza, gazab (seht), velayet, muhabbetin, Allah'ın kadim nitelikleri olduğunu öne sürdüğünü kaydettiği Süleyman b. Cerir'in bu görüşünü eleştirir. Önce bu kavramların anlamlarını verir ve onların Allah'ın fiilî sıfatlarından olduğunu belirtir. Allah'ın kullara yönelik bu niteliklerinin ancak kullarda bu fiiller meydana geldiğinde olacağını ifade eder ve ispata girişir.

**13. Kitâbu tefsiri'l-kürsî:**<sup>46</sup> Bu risalede önce Müşebbihe'den bir grubun Hz. Peygamber döneminde olduğunu ve Allah'ın onlara, İsrâ 17/90-92 ve Furkân 25/21-23 ayetleriyle işaret ederek onları kınadığını ifade eder. Sonra Müşebbihe'nin gruplarını ve görüşlerini zikrederek onları eleştirir. Bu bağlamda Müşebbihe'den üç grubu ve savdukları görüşleri zikreder; birinci gruba göre Allah, Hz. Adem'i kendi suretinde yaratmış ve azı dişleri görünecek şekilde gülmüştür. İkinci gruba göre Allah nurlardan bir nurdur, O'nun kendisini kuşatan bir arşı vardır. Üçüncü gruba göre Allah Kıyamet günü görülecektir. Kıyamet günü arşa oturacak, müminlerin görmesi için sakını (baldırını) açacak, kafirlerden gizleyecek, onlar göremeyeceklerdir.<sup>47</sup>

---

Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 197-199.

<sup>45</sup> Hâdi ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "Kitâbu'r-redd alâ Süleyman b. Cerir", *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdi ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazelî (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 202-203.

<sup>46</sup> Hâdi ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "Kitâbu tefsiri'l-kürsî", *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdi ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazelî (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 204-209.

<sup>47</sup> Hâdi ile'l-Hak, "Kitâbu tefsiri'l-kürsî", 205-206.

Sonra Hz. Peygamber'in, Ebu Zer el-Gifâri'nin sorusu üzerine "Ayetü'l-Kürsî"ye ilişkin açıklamasını ve Hz. Ali'nin konuya ilişkin yorumunu vererek Müşebbihe'nin anlayışını eleştirir.<sup>48</sup>

**14. Kitâbu'l-'arş ve'l-kürsî:**<sup>49</sup> Burada Hâdî ile'l-Hak, literal olarak anlaşıldığında Allah'ın yaratılmışlara benzerliğini çağrıştıracak kürsî, arş, kabza (tutma, kavrama), batş, ityân, mecî, kitâb, sırât, mizan, sâk, el-yedan, kabz, bast, vech, hicâb gibi kavramların, beşerin sıfatları gibi açıklanamayacağını ifade eder ve onları teşbihi çağrıştırmayacak şekilde yorumlar. Meselâ Allah için kullanıldığında vech, kürsî ve arşın, Allah'ın bizzat kendisi olduğunu ifade eder.<sup>50</sup> Tevbe 9/129'daki "... Rabbu'l-arşi'l-azim" ve Mü'minûn 23/116'daki "... Rabbu'l-arşi'l-kerim" ifadelerindeki arşında "milk" (saltanat, mülkiyet) anlamlarına geldiğini, Hüd 11/7'deki "O'nun arşı suyun üzerindedir" ifadesinin de Allah'ın bütün eşyayı kuşatması anlamında olduğunu belirtir.<sup>51</sup>

**15. Kitâbu'r-redd ale'l-Mücbireti'l-Kaderiyye:**<sup>52</sup> Önce Allah'a hamd ile başlayıp, sonra O'nun niteliklerini sayar. Bu bağlamda Allah'ın gözle görülemeyen, düşünceyle kuşatılamayan, eşi benzeri olmayan, semî' ve basîr olan, kulların fiillerinden berî olan, arkadaşı ve evladı olmayan, ölüm ve yok olmadan uzak olan olduğunu ifade eder. Kullarına helal ve haram hususları açıklayan, onları hayra ve hidayete davet eden nebiler gönderdiğini, onları cehennemle korkuttuğu, cennetle teşvik ettiğini, Hz. Muhammed'i elçi gönderdiği,

<sup>48</sup> Hâdî ile'l-Hak, "Kitâbu tefsiri'l-kürsî", 206-209.

<sup>49</sup> Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "Kitâbu'l-arş ve'l-kürsî", *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavim Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 210-217.

<sup>50</sup> Hâdî ile'l-Hak, "Kitâbu'l-arş ve'l-kürsî", 210.

<sup>51</sup> Hâdî ile'l-Hak, "Kitâbu'l-arş ve'l-kürsî", 215-216.

<sup>52</sup> Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "Kitâbu'r-redd ale'l-Mücbireti'l-Kaderiyye", *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavim Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 218-238.

onunla nimetini tamamladığı, onun da Allah'ın vahyini tebliğ ettiğini belirtir. Sonra Rasulullahın Ehl-i Beytinden kiri giderip, temiz kıldığını, vahyine insanları çağırın davetçiler kıldığını, kullarına, onlara itaati emrettiği ve bunu farz kıldığını zikreder.<sup>53</sup>

Daha sonra Kaderiyye diye isimlendirdiği ve cebrî görüşleri öne sürdüklerini ifade ettiği kesimlerin, kötülüklerin ve büyük günahların failinin insanlar değil, Allah olduğunu ileri sürdüklerini ifade eder ve Kur'an'dan pek çok ayeti delil getirirerek onların görüşlerini eleştirir.

**16. Kitâbu'r-Redd ale'l-Mücbireti'l-Kaderiyye:**<sup>54</sup> Oğlunun sorusu üzerine, cahil takımının en kötü sıfatlarının, kendilerine yakıştıramadıkları şeyleri Allah'a atfetmeleri olduğunu, hatta onların bundan daha kötüsünü yaptıklarını ifade eder. Bu bağlamda Allah'ın, bir şeyi talep edip, sonra ondan nehyettiğini, bir şeyi irade edip sonra ondan menettiğini, elçilerini, bütün insanlara kendisinden men ettiği şeye davet için gönderdiğini ileri sürdüklerini belirtir. Cebrî anlayış sahiplerinin bunu, doğrudan olmasa da ileri sürdükleri görüşleriyle yapmış olduklarını ve görüşlerini de, Kur'an'dan ayetlerle desteklediklerini zikreder. Bu bağlamda delil getirdikleri ayetleri yanlış anladıklarını ifade eder ve o ayetleri kendi anlayışına göre yorumlayarak onların görüşlerini eleştirir. Ayrıca onların, bu ayetlerin öncesini ve sonrasını dikkate almadıklarını ifade eder. Cebrî anlayış sahiplerinin delil getirdiği ayetlerden bazıları şunlardır; "O, dilediğini saptırır, dilediğini doğru yola ulaştırır" (Nahl 16/93), "Allah'ın izni olmadıkça hiçbir kimse iman edemez..." (Yunus 10/100), "... Allah (halini) bildiği için saptırdı, kulağını ve kalbini mühürledi, gözüne de perde çekti. ..." (Câsiye 45/23), "Yeryüzünde ve nefislerinizde uğradığınız

<sup>53</sup> Hâdî ile'l-Hak, "Kitâbu'r-redd ale'l-Mücbireti'l-Kaderiyye", 218.

<sup>54</sup> Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "Kitâbu'r-redd ale'l-Mücbireti'l-Kaderiyye", *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 239-266. Bu risale daha önce Muhammed İmara tarafından neşredilmiştir. Bk. Muhammed İmara (Dirase ve thk.), *Resâilü'l-adl ve't-tevhid* (Kahire-Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1408/1988), 2: 30-61.

hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce, bir kitapta yazılmış olmasın ...” (Hadîd 57/22), “... Allah’ın dilemesi olmadıkça ...” (İnsân 76/30), “... Onlardan mutsuz (cehennemlik) olanlar vardır, mutlu (cennetlik) olanlar vardır” (Hûd 11/105), “Eğer dileseydik herkese hidayetini verirdik. Fakat benim, ‘Andolsun, Cehennemi hem cinlerden hem de insanlardan dolduracağım’ sözü gerçekleşecektir” (Secde 32/13), “Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekün iman ederlerdi. Böyle iken sen mi mü’min olsunlar diye, insanları zorlayacaksın?” (Yûnus 10/99), “... Deki; ‘Hepsi Allah’tandır’ ...” (Nisâ 4/78).<sup>55</sup> Hâdî ile’l-Hak daha sonra kendini de içine dahil ettiği Adalet ehlinin Kur’an’dan delil getirdiği ayetleri zikreder ve kendi görüşlerini bu ayetlerle temellendirir. O, burada, Cebri anlayış sahiplerini delil getirdiği ayetlerden çok daha fazlasını aktarır.<sup>56</sup> Daha sonra da Cebri anlayışı eleştirmek için Adalet ve Tevhid ehlinin aklî delillerini zikreder.<sup>57</sup>

#### 17. Kitâbu’r-red alâ el-Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye:<sup>58</sup>

Kitabın en geniş kısmını oluşturan bu risalede Hâdî ile’l-Hak Yahya b. Hüseyin, Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye’nin cebri destekleyen, onu güçlü bir şekilde savunan, Allah’ın, melekler ve nebilerin de içinde yer aldığı kulların hepsini iyi-kötü bütün fiillere zorladığı görüşünün kendisine ulaştığını ifade eder. Bu anlayışı, içerebileceği yaklaşık kırk üç mesele çerçevesinde eleştirir.<sup>59</sup> Bu meselelerden bazıları şunlardır: Birincisi; Adem oğullarından peygamberler, tebliğ vazifesini terk etmede istitâaya sahipler mi? İsterlerse emredildikleri

<sup>55</sup> Hâdî ile’l-Hak, “Kitâbu’r-redd ale’l-Mücbireti’l-Kaderiyye”, 240-246.

<sup>56</sup> Hâdî ile’l-Hak, “Kitâbu’r-redd ale’l-Mücbireti’l-Kaderiyye”, 246-259.

<sup>57</sup> Hâdî ile’l-Hak, “Kitâbu’r-redd ale’l-Mücbireti’l-Kaderiyye”, 259-266.

<sup>58</sup> Hâdî ile’l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), “Kitâbu’r-redd alâ’l- Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye”, *Mecmûu resâili’l-İmâm el-Hâdî ile’l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim – er-Resâilu’l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa’de: Müessesetü’l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü’l-Ehli’l-Beyt li’l-Dirâsâti’l-İslamiyye, 1421/2001), 267-421. Bu risale daha önce Muhammed Imara tarafından neşredilmiştir. Bk. Muhammed Imara (Dirase ve thk.), *Resailü’l-adl ve’t-tevhid* (Kahire-Beyrut: Dâru’ş-Şurûk, 1408/1988), 2: 111-280.

<sup>59</sup> Bu risale hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Aslan, “Hasan b. Muhammed’in Cebir Risalesi ve Yahya b. Hüseyin’in Reddiyesi’nin Mukayeseli Değerlendirmesi” (Yüksel Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2002).

tebliğ vazifesini değiştirebilirler mi? Tebliğde eksiltme ve artırma yapabilirler mi?... İkincisi; İblis için en tehlikeli günah/masiyet nedir veya onu tekebbüre kim düşürdü? Şayet masiyeti nefsi emretti ve hevası tekebbüre düşürdüyse, kim İblisi kötülüğü emreder bir yapıda ve hevasını tekebbür içerir şekilde yarattı? Aldatma ilmini ona kim verdi? Allah mı yoksa ...? Üçüncü Mesele; Allah'ın muhabbeti ve meşiet, Hz. Adem ve eşinin Cennete girişinde mi yoksa çıkışlarında mıydı?... Dördüncü Mesele; Allah, Cehennem halkı için bir hayır irade etti mi? ... Beşinci Mesele; Allah'ın bilir kıldığı hususlarda insanlar cahil olabilirler mi?... Altıncı Mesele; İnsanları kim konuşturdu ve kelamı kim yarattı?... Yedinci Mesele: Hareketleri kim yarattı? Sekizinci Mesele; Ameller şey midir? Değil midir?... Dokuzuncu Mesele; Eceller ve vakitleri belirlenmiş midir? Belirlenmemiş midir? Belirlendiyse kim belirlemiştir?... Onuncu Mesele; Rızıklar takdir edilip taksim edilmiş midir? Edilmemiş midir? Edildiyse kim etmiştir?... Onbirinci Mesele; Akıllar mahluk mudur değil midir? Mahluk ise kullar arasında taksim edilmiş midir? Edilmemiş midir? ... Onikinci Mesele; Allah bir şeyi irade ederse o şey olur mu yoksa olmaz mı? ...

Hâdî ile'l-Hak bu şekilde Cebrî anlayışı desteklediği düşünülen her bir meseleyi/anlayışı aktardıktan sonra ona kendi anlayışına uygun olarak ayrıntılı bir şekilde cevap verir.

**18. Bâbu isbâti'n-nübüvve:**<sup>60</sup> Zimmî birisi Hz. Muhammed'in nübüvveti ve onun nübüvvetinin ispatı hakkında soru sorarsa onun nasıl cevaplandırılacağı hususunu içerir.

**19. ed-Delil 'alâ nübüvveti Muhammed:**<sup>61</sup> Yazar öncelikle bu soruyu enbiyanın Rabbine inanmayan nülhidlerin sormayacağını, Ehl-

<sup>60</sup> Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "Bâbu isbâti'n-nübüvve", *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 422-424.

<sup>61</sup> Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "ed-Delil 'alâ nübüvveti Muhammed", *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-

i Kitap olan Yahudi ve Hıristiyanların soracağını ifade eder. Sonra da Hz. Peygamberin nübüvvetini ispata girişir. Bu hususta mucizeleri ve Kur'an'ı delil gösterir. Hz. Peygamber zamanından kendi zamanına kadar belağat ve fesahat ehlinin Kur'an'ın bir mislini veya bir suresinin benzerini getirmekten aciz kaldıklarını ifade eder.

**20. Cevâbu mes'eleti'n-nübüvve ve'l-imâme:**<sup>62</sup> Bu risale, Muhammed'in babası Hâdî ile'l-Hak'tan sorduğu enbiyanın nübüvveti, Allah'ın onları elçi göndermesi, evsıyâ ve enbiyânın vasîleri, imâmeti sabit olanların imâmetlerinin ispata ve onlara itaatın nasıl vacip olduğuna ilişkin sorularına verdiği cevapları içerir. Burada enbiyânın nübüvveti hak etmeleri ve alametleri, enbiyânın vasîlerinin vasîliği hak etmeleri ve alametleri, imamların imâmeti hak etmeleri ve alametleri anlatılır. Konu aktarılırken nübüvvet imâmetle ilişkilendirilir. İmâmiyye'nin, imamlarının alem ve delillerine ilişkin anlayışları sert bir şekilde eleştirilir.<sup>63</sup>

**21. Tesbitü imâmeti emiri'l-mü'minîn Ali b. Ebi Tâlib:**<sup>64</sup> Adından da anlaşılacağı üzere Hz. Ali'nin imâmetini ispata tahsis edilen bu risalede onun imâmetini, Hz. Peygamberin "Ali'nin benim yanımdaki konumu Harun'un Musa yanımdaki konumu gibidir. Ancak benden sonra nebi yoktur"<sup>65</sup> hadisiyle ispata girişir ve bunu Kur'an'dan ayetlerle desteklemeye çalışır. Ayrıca Hz. Peygamberin bu hadisi söyledikten sonra "Ey insanlar! benden önceki peygamberlerde olduğu

İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 425-427.

<sup>62</sup> Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "Cevâbu mes'eleti'n-nübüvve ve'l-imâme", *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 428-435.

<sup>63</sup> Hâdî ile'l-Hak, "Cevâbu mes'eleti'n-nübüvve ve'l-imâme", 434.

<sup>64</sup> Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "Tesbitü imâmeti emiri'l-mü'minin Ali b. Ebi Talib", *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 436-438.

<sup>65</sup> Bu rivayetle ilgili bir değerlendirme için bkz. bk. Hasan Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği* (Ankara: TDV yayınları, 1993), 22-26.



gibi benden sonra da benimle ilgili yalanlar uydurulacak. Bunun için benimle ilgili bir söz size ulaştığında onu Allah'ın Kitabı'na arz edin. Allah'ın Kitabı'yla uyum içinde olan benden olup, onu ben söylemişimdir. Allah'ın Kitabı'yla uyum içinde olmayan benden olmayıp, onu ben söylememişimdir" dediğini aktarır.<sup>66</sup>

**22. Zikru hatâyâ'l-enbiyâ:**<sup>67</sup> Bu risalede Hz. Âdem, Hz. Süleyman, Hz. Yûnus, Hz. Eyyub, Hz. Yûsuf, Hz. Davud, Hz. İbrahim, Hz. Mûsa ile ilgili durumlardan ve bunların nasıl yorumlanması gerektiğinden bahsedilir. Sonra Hz. Peygamberin, nübüvvetle görevlendirilmeden önceki döneminden bahsedilir. "la havle ve la kuvvete illa billâh" ifadesi açıklandıktan sonra arş ve kürsî teşbihi çağrıştırmayacak bir şekilde yorumlanır. Sonra telef olma korkusuyla hicret edemeyen kimsenin durumu ele alınır. Daha sonra da Ali İmran 3/26. ayetinde geçen "... Mülkü dilediğine verir, dilediğinden çeker alırsın. Dilediğini aziz eder dilediğini zelil edersin ..." ifadesini nübüvvet ve imâmetle ilişkilendirerek yorumlar.

**23. el-Redd 'alâ men ze'ame enne'l-Kur'âne kad zehebe ba'duhu:**<sup>68</sup> Burada, Kur'an'dan bir kısmının yok olduğunu ileri sürüp, insanların elindeki Kur'an'ın Hz. Muhammed'e inzal edilen Kur'anla aynı olduğunu, onda eksilme ve artma olmayacağını inkar edenlerin görüşlerini çürütür ve cevaplar verir. Bu konudaki görüşünü de, akli olarak, Ku'an'dan ayetler ve Hz. Peygamber'in "Size, yapıştığınız müddetçe benden sonra dalâlete düşmeyeceğiniz Allah'ın Kitabı'nı ve itretimi, ehl-i beytimi bırakıyorum. Latif ve habîr olan

<sup>66</sup> Hâdî ile'l-Hak, "Tesbitü imâmeti emîri'l-mü'minîn Ali b. Ebi Tâlib", 436.

<sup>67</sup> Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "Zikru hatâyâ'l-enbiyâ", *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 439-459.

<sup>68</sup> Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "el-Redd alâ men ze'ame enne'l-Kur'âne kad zehebe ba'duhu", *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 460-464.

bana o ikisinin, havzın başında banaa ulaşana dek ayrılmayacaklarını haber verdi”<sup>69</sup> sözüyle ispata girişir. En sonunda da dedesi Kâsım Ressi’nin, Hz. Ali’nin mushafını gördüğünü ve onun elimizdeki Mushaf ile aynı olduğunu ifade ettiğini aktarır.<sup>70</sup>

**24. Kitabu tefsîri meânî sünne ve’r-reddu ‘alâ men ze’ame ennehâ min Rasulillah:**<sup>71</sup> Hâdi ile’l-Hak bu risaleyi, Sünneti, Hz. Peygamberin şahsi görüş ve uygulamaları olarak kabul edenlere karşı yazmıştır. Burada Sünnet ile kastedilenin, genellikle namaz, zekât, diyet gibi Kur’an’da mücmel olarak ifade edilen farz hükümlerin açıklanmasıyla ilgili fer’î hükümler olduğunu belirtir. Yazar öncelikle Hz. Peygambere inzal edilen vahyi ikiye ayırır; Birincisi bizzat Kur’an-ı Kerim, ikincisi de Sünnet olup, az önce belirttiğimiz Kur’an’da mücmel olarak bildirilen farzların yine Allah tarafından Cebrail vasıtasıyla bildirilmesiyle Hz. Peygamberin yaptığı fûrû açıklamalardır. Bunlar da Allah’tandır. Yani Allah, Kur’an’da namazı emretmiştir, ancak namazın vakitleri, rek’atları, nasıl kılınacağı ve benzeri hususları Hz. Peygamber uygulamasıyla göstermiştir. Bunu Hz. Peygamber kendisi içtihadıyla değil, Allah’ın bildirmesiyle yapmıştır. Dolayısıyla onlar da vahiydir. Aynı şekilde zekât, diyet gibi Kur’an’da mücmel olarak bildirilen hususların Hz. Peygamber vasıtasıyla açıklanması da böyledir. Buradaki Sünnet, Kur’an’daki sabit ve mücmel olan bu hükümleri açıklayan ve beyan eden anlamındadır. Bu bağlamda “Sünnet-i Rasulillah” ifadesi, Tevrat için “Kitâbu Musa” ve İncil için

<sup>69</sup> Bu hadis ile ilgili olarak bk. Adem Dölek, “Sekaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi”, *Ma’rife* 4/3 (2004): 149-173; Kadir Gürler, “‘Sekaleyn’ Hadisi ve ‘Ehl-i Beyt’ Kavramı Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu 07-09 Mayıs 2010* içinde (Ankara: yy, 2011), 1: 553-579.

<sup>70</sup> Hâdi ile’l-Hak, “el-Redd ‘alâ men ze’ame enne’l-Kur’âne kad zehebe ba’duhu”, 463-464. Bu risale ve muhtevası hakkında ayrıca bk. Mehmet Ümit, “Kur’an’a Yönelik Tahrif İddialarına Zeydi Tepki”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9 (2006/1): 73-79.

<sup>71</sup> Hâdi ile’l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressi (ö. 298/911), “Kitabu tefsiri meani sünne ve’r-reddu ala men zeame ennea min Rasulillah”, *Mecmûu resâilî’l-İmâm el-Hâdi ile’l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilü’l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazelî (Ammân-Sa’de: Müessesetü’l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü’l-Ehli’l-Beyt li’l-Dirâsati’l-İslamiyye, 1421/2001), 465-482.

“Kitâbu İsa” ifadelerinin mecaz olarak kullanılması gibi mecâzi anlamdadır. Gerçekte bu ifade, “Sünnetullah” anlamına gelir. Sonra yazar gelebilecek muhtemel itirazları ve bu Sünnetin, Allah’tan Hz. Peygamberin içtihadıyla olduğu kabul edildiği takdirdeki muhtemel sonuçlarını ele alır.

Hâdi ile’l-Hak, Kur’an’daki mücmel hususların/ahkâmın açıklanması olarak Hz. Peygambere bildirilen söz konusu fer’î hükümler dışında da Hz. Peygamberin söz ve uygulamaları olduğunu, ancak bizat Hz. Peygamberin bunları Allah’tan aldığı hüküm ve uygulamalardan ayırdığını belirtir.<sup>72</sup>

Ayrıca daha önce naklettiği gibi burada da Hz. Peygamberden, kendisinden önceki peygamberlere olduğu gibi kendisine de yalan sözler atfedileceğini, böyle bir durumda bunları Kur’an’a arz etmelerini, Kur’an’la uyuşuyorsa onları kendisinin söylediğini uyuşmuyorsa söylemediğini ifade ettiğini aktarır.<sup>73</sup>

**25. Mes’ele fi’l-imâme:**<sup>74</sup> Bu kısa risale, Ebû Abdillah tarafından kendisine sorulan imâmet meselesiyle ilgilidir. Burada imâmetin şartları sayılır. Söz konusu şartlardan ilki, imamın Hz. Peygamber soyundan olması gerektiğidir.<sup>75</sup> Ayrıca Müslümanların bu imama itaat etmesinin gerekliliği vurgulanır.

**26. Kitâbu’l-kıyâs:**<sup>76</sup> Burada öncelikle ümmetin ihtilafının sebebi olarak onların Ehl-i Beyt’e ittibayı terk etmeleri kaydedilir. Sonra

<sup>72</sup> Bu risalenin Türkçe çevirisi için bkz. Hâdi ile’l-Hak Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), “Sünnet’in Anlamına Dair Bir Açıklama-Sünnet’in Kaynağının Rasulullah Olduğunu İleri Sürenlere Reddiye”, çev. Kadir Demirci, *İslâmî İlimler Dergisi*, 6/1 (Bahar 2011): 275-287.

<sup>73</sup> Hâdi ile’l-Hak, “Kitabu tefsiri meani sünne ve’r-reddu ala men zeame ennehâ min Rasulillah”, 480.

<sup>74</sup> Hâdi ile’l-Hak Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), “Mes’ele fi’l-imâme”, *Mecmûu resâili’l-İmâm el-Hâdi ile’l-Hak el-Kavim Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu’l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa’de: Müessesetü’l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü’l-Ehli’l-Beyt li’d-Dirâsâti’l-İslamiyye, 1421/2001), 483-485.

<sup>75</sup> Hâdi ile’l-Hak, “Mes’ele fi’l-imâme”, 484.

<sup>76</sup> Hâdi ile’l-Hak Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), “Kitabu’l-kıyâs”, *Mecmûu resâili’l-İmâm el-Hâdi ile’l-Hak el-Kavim Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu’l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah

Ümmetin ihtiyaç duyduğu her şeyin Kur'an ve Sünnette yer aldığı belirtilir.<sup>77</sup>

Hâdî ile'l-Hak, kıyasta bulunabilmek için öncelikle Kur'an ve Sünnetteki helal, haram vb. hususlara ilişkin ahkâmı ve bunlardaki usûlü ve dini ilimleri çok iyi bilmek gerektiğini, bu hususlarda herhangi bir eksiklik olduğu takdirde kıyas yapılamayacağını vurgular. Sahih ve batıl-fasit kıyas ayrımında bulunur. Bu bağlamda kıyasta bulunabilmek için Kur'an ve Sünnette şahitlerinin bulunması, kıyasın Kur'an ve Sünnete muvafık olması gerektiği, bütün bu hususları en iyi bilenlerin de Ehl-i Beyt olduğuna işaret eder.<sup>78</sup> Hâdî ile'l-Hak, daha sonra, kendi anlayışı çerçevesinde yorumladığı Kur'an ayetlerini ve Hz. Peygamberden rivayetleri aktararak Ehl-i Beytin ve Ehl-i Beytten imamların seçkin oluşunu, ümmetin onlara ittiba etmesi gerektiğini ispat etmeye çalışır.<sup>79</sup>

Daha sonra Âl-i Rasulullah arasında olabilecek ihtilaf ve bunun sebepleri üzerinde durur. Sonuçta bu durumda, söz konusu ihtilafın Kitap ve Sünnete muvafık olanın Rasulullah'tan olduğu muhalif olanının ise ondan olmadığı ifade edilir.<sup>80</sup>

Yine burada da Hz. Peygamberden, kendisinden önceki peygamberlere olduğu gibi kendisine de yalan sözler atfedileceği, böyle bir durumda bunları Kur'an'a arz etmelerini, Kur'an'la uyuyorsa onları kendisinin söylediğini uyuşmuyorsa söylemediğini ifade ettiği aktarılır.<sup>81</sup>

**27. Kitâbu da'vetin veccehe bihâ ilâ Ahmed b. Yahya b. Zeyd ve min kibelihî:**<sup>82</sup> Hâdî ile'l-Hak'ın, kendi imâmetini tanıyıp, yapmış

b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 486-503.

<sup>77</sup> Hâdî ile'l-Hak, "Kitabu'l-kıyâs", 487-490.

<sup>78</sup> Hâdî ile'l-Hak, "Kitabu'l-kıyâs", 492-493.

<sup>79</sup> Hâdî ile'l-Hak, "Kitabu'l-kıyâs", 494 vd.

<sup>80</sup> Hâdî ile'l-Hak, "Kitabu'l-kıyâs", 500-502.

<sup>81</sup> Hâdî ile'l-Hak, "Kitabu'l-kıyâs", 492, 502.

<sup>82</sup> Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "Kitâbu da'vetin veccehe bihâ ilâ Ahmed b. Yahya b. Zeyd ve min kibelihî", *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavim Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli

olduğu cihada katılması için Ahmed b. Yahya b. Zeyd'e gönderdiği davet yazısıdır. Burada Allah'ın, yaratılmışlara benzetilmesinin, evladı, arkadaşları olmasının reddedildiği, insan fiilleriyle ilgisinin olmadığı belirtilen bir girişten sonra öncelikle cihadın fazileti Kur'an'dan ayetlerle anlatılır. Akabinde cihadın, ancak kendisine itaatin farz olduğu, Allah'ın seçtiği İmamın liderliğinde olacağı, bu imamın da Âl-i Muhammed'ten olduğu belirtilir. Bu husus kendi anlayışına göre yorumladığı Kur'an'dan ayetler ve Hz. Peygamberden rivayetlerle desteklenir. Peşinden kendisine itaatin farz olduğu imamın nitelikleri sayılır.<sup>83</sup> Bu şartları taşıyan şahıs imâmetini ilan ettiğinde ona hicretin gerekliliği vurgulanır. Bu şahsın/imamın davetine icabet etmeyen, kötü akıbetinden (ceza), onun davetine olumlu cevap verenin de iyi akıbetinden (mükafat) bahsedilir ve söz konusu hususlar Kur'an'dan ayetlerle desteklenir. Sonra Âl-i Rasulullah'tan fasıkın hükmü ele alınır. Daha sonra davet ve şartlarıyla bu davette bulunmanın ve davete icabet edenin sorumlulukları zikredilir.<sup>84</sup> En son olarak da davete olumlu cevap verilmesini teşvik bağlamında pek çok ayet ve yazarın bakış açısını destekler tarzındaki yorumları aktarılır. Ayrıca burada fasıkların ve zalimlerin imâmetlerinin meşru olmadığına işaret edilir.

**28. Cevâbu mesâilî'l-Hüseyin b. Abdillâh et-Taberî:**<sup>85</sup> Hüseyin b. Abdillâh et-Taberî'nin, yanlış anlaşılan bazı uygulamaları ve diğer bazı hususlara ilişkin sorduğu sorulara Hâdî ile'l-Hak'ın verdiği cevapları içerir. Bu uygulamalar arasında tatbik ettiği bazı had cezalarını artırımının sebebi, meyve/ürünün tahmini üzerinden vergi alımı, teb'asından ordusu için ihtiyaç duyduğunda ekstra mal/para

(Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 504-522.

<sup>83</sup> Hâdî ile'l-Hak, "Kitâbu da'vetin veccehe bihâ ilâ Ahmed b. Yahya b. Zeyd ve min kibelihî", 508.

<sup>84</sup> Hâdî ile'l-Hak, "Kitâbu da'vetin veccehe bihâ ilâ Ahmed b. Yahya b. Zeyd ve min kibelihî", 509-514.

<sup>85</sup> Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "Cevâbu mesâilî'l-Hüseyin b. Abdillâh et-Taberî", *Mecmûu resâilî'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim er-Resâilü'l-usûliyye* içinde, thk. Abdillâh b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 523-538.

alımı gibi hususlar gelir. Hâdî ile'l-Hak bunlara cevap verirken Hz.Peygamber ve Hz.Ali'nin benzer uygulamaları olduğunu da belirtir. Sorulan sorular arasında Rasulullah ailesine öşrün caiz olup-olmadığı, zekatın taksimi ve uygulama farklılıkları da yer alır. Bu bağlamda zekat toplanması ve taksiminde İmamın gördüğü maslahat/lüzum üzere hareket edebileceği örnekle açıklanır. En son olarak da Âl-i Muhammed'ten bir şahsın imâmetinin nasıl gerçekleşeceği sorulur. Bu soru çerçevesinde imâmetin şartları zikredilir.<sup>86</sup>

**29. Ahdu'l-İmam el-Hâdî Aleyhisselam li ummâlihi:**<sup>87</sup> Bu metin, Hâdî ile'l-Hak'ın görevlilerini sorumlu tuttuğu hususları içerir. Bunlar arasında; öncelikle takva sahibi olmak, teb'aya karşı kibri terk edip, tevazu göstermek, onlara Allah'ın emir ve yasaklarını, usulüddini öğretmek, öşür ve zekat ahkâmı, görev yaparken dürüst olma, hediye kabul etmeme, ehl-i zimme ve arazilerinin ahkâmı yer alır.

**30. Cevâbu mes'eleti'r-raculi min ehl-i Kum:**<sup>88</sup> Kum halkından birinin marifetullaha ilişkin sorduğu soruya cevap bağlamında Hâdî ile'l-Hak, marifet/bilgi, akıl, bilginin akıldan doğması, kişinin, aklıyla Allah'ın varlığı, birliği, yaratılmışlardan farklı olduğu gibi hususları bilmesi, Kur'an'da Allah için kullanılan ve haberî sıfatlar olarak nitelenen kavramları ehl-i zikre sorması gerektiğini ifade eder. Ehl-i zikrin de Âl-i Muhammed olduğu, akla ihtiyaç duymaksızın taklid ile ve birinin diğerlerine öğretmesiyle bilme, hayvanların yavrularını, anne-

<sup>86</sup> Hâdî ile'l-Hak, "Cevâbu mesâili'l-Hüseyin b. Abdillâh et-Taberî", 537-538.

<sup>87</sup> Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "Ahdu'l-İmam el-Hâdî Aleyhisselam li ummâlihi", *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullâh b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 545-549.

<sup>88</sup> Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "Cevâbu mes'eleti'r-raculi min ehl-i Kum", *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullâh b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 550-557.

lerini vb. hususları ilham ile bilmeleri, Allah'ın eşyayı yoktan var etmesinin delili ve peygamberler göndermesinin illeti gibi hususları ele alır.

**31. Cevâbu mesâili Ebi'l-Kâsım er-Râzi:**<sup>89</sup> Hâdî ile'l-Hak bu uzun risalesinde Ebu'l-Kâsım er-Râzî'nin sorduğu sorulara cevaplar verir. Bu bağlamda, insanlara verilen aklın eşitliği veya üstünlüğü, Allah'tan vahiy almanın ve hesaba çekilmenin keyfiyeti, ahiret ve kıyamet gününün anlamı, Allah yolunda hicret etmesi gerekenler, Allah'ın Hz.Musa ile konuşmasının, Sûra üflenmesinin anlamı, ruhun ne olduğu, cesedin ölüp, ruhun ölmemesi, Allah'ın melekleri enbiyaya üstün kılması, isim ve müsemma arasındaki ilişki ve fark, iblisin vesvesesi ve Ademoğlunu nasıl etkilediği, meleklerin ve şeytanların niçin yaratıldığı sorularına cevap vermeye çalışır. Kible ehli nasıl küfre düşer, iman-amel ilişkisi, hadlerin uygulanması, varlıkların Allah'ı tesbih etmesi, aklın neliği, nefis terbiyesi/riyazeti, kulun Allah'ın rızası uğruna çalıştığını, Cenneti hak ettiğini bilmesi, Hz.Peygamberin hak hususunda zengin ve fakiri eşit kılması, onun nasıl cizye aldığı, Cennet ehlinin Cehennem ehliyle konuşmasının keyfiyeti, aynı ev halkının Cennette bir araya gelmesi, âhirette kullar arasında eşit paylaşım, aynı zamanda birden fazla imamın çıkması, A'râf ehli meselelerini ele alır. Ayrıca namazda ellerin kaldırılması, gece namazı, Ramazan ayında Teravih namazı, dini ve mezhebini bilmediğin bir kadınla evlenme, hamele-i arş, Hz.Peygamberin Tağlib oğulları Hıristiyanlarıyla barış anlaşması ve şartları, Hz. Peygamberin Miracı, Arap olmayan ve ancak bir veya iki süre bilen birinin durumu, kadınların eğitim-öğretimi ve literal anlamları Allah'ın varlıklara benzetilmesini çağrıştıracabilecek, adaletiyle ilgili tartışmalara yol açabilecek ayetleri ve diğer bazılarını konu edinir.<sup>90</sup>

<sup>89</sup> Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "Cevabu mesâili Ebi'l-Kâsım er-Râzî", *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 558-605.

<sup>90</sup> Ayrıca bk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli, *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak'a yazdığı Mukaddime*, s. 37.

**32. Min Mesâili Muhammed b. Ubeydullah:**<sup>91</sup> Necran valiliği yapan Muhammed b. Ubeydullah'ın zalimlerle dostluk ve onlardan yardım istemeye ilişkin sorduğu sorulara Hâdi ile'l-Hak'ın verdiği cevaptır.

**33. Mes'eletün min mesâili't-Tebbâ'i:**<sup>92</sup> İnkâr edenlerle ilgili olarak "...Dünya hayatınızda güzelliklerinizi bitirdiniz, onların zevkini sürdürdünüz..." (Ahkaf 46/20) ayeti bağlamında kendisine sorulan bu dünyadaki iyilikler/güzelliklerin neler olduğu, bunlardan müminlerin ve kafirlerin yararlanması, kafirin sonunun cehennem, müminin akıbetinin cennet olduğu, Allah'ın rızık olarak verdiği şeylerde bir yasaklamasının olmadığı, Allah'ın kullarına emir ve yasaklamada bulunduğu, bu bağlamda istitâ'a verdiği gibi hususlar ele alınır ve bu hususlar ayetlerle delillendirilir. Mecmû'yu tahkik eden Şazeli, Hâdi'nin bu metnin oğlu Muhammed'in sorusuna cevap olduğunun ifade edildiğini belirtir.<sup>93</sup>

**34. Mes'eletün li Ebi'l-Kâsım Muhammed b. Yahya:**<sup>94</sup> Oğlu Muhammed'in Müslüman köle veya cariyeye iftirada (kazf) bulunması durumunda iftirada bulunana uygulanacak iftira/kazf cezasının hür bir kadın veya kimseye iftirada bulunanın cezasıyla aynı olup olma-

<sup>91</sup> Hâdi ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "Min Mesâili Muhammed b. Ubeydullah", *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdi ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 608-612.

<sup>92</sup> Hâdi ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "Mes'eletün min mesâili't-Tebbâ'î", *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdi ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 613-614.

<sup>93</sup> Hâdi ile'l-Hak, "Mes'eletün min mesâili't-Tebbâ'î", 613, dipnot: 585.

<sup>94</sup> Hâdi ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), "Mes'eletün li Ebi'l-Kâsım Muhammed b. Yahya", *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdi ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyn b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 615-619.



yacağı konusundaki sorusuna Hâdî ile'l-Hak'ın verdiği cevaptır. Ayrıca Mâide 5/103 ayetinde geçen “Bahîra”, “Sâibe”, “Vasile” ve “Hâm” kavramlarının ne anlama geldiklerini açıklar.

**35. Mes'eletün fi'z-zebâih:**<sup>95</sup> Hâdî ile'l-Hak'ın, kesilen hayvanlardan helal ve haram olanların neler olduğuna ilişkin sorulara verdiği cevaptır. Hâdî ile'l-Hak burada, Yahudiler Uzeyr'e, Hıristiyanlar Hz. İsa'ya Allah'ın oğlu dedikleri, Mücbire Allah kullarını masiyetlere zorlar dediği, Müşebbihe Kıyamet günü göreceği birine ibadet ettiği, Mürcie iman amelsiz sözdür dediği için kestikleri yenilmez der. Zira Hâdî onların hayvan keserken Besmele çekmelerine rağmen gerçek anlamda Allah'ı bilmediklerini, Allah'ın tevhidini, adaletini ikrar etmediklerini, va'd ve va'idini tasdik etmediklerini, Allah'ın dostu ve düşmanı hakkındaki sözünü yalanladıklarını ifade eder.<sup>96</sup>

**36. Min Mesâili Ali b. Muhammed el-Alevî:**<sup>97</sup> Hâdî ile'l-Hak'ın biyografisini yazan Ali b. Muhammed el-Alevî'nin, müşriklerin çocuklarının öldürülüp-öldürülemeyeceğine ve Yahudi ve Hıristiyan kadınlarına cizye gerekip-gerekmeyeceği, gayr-i Müslim kadınların İslam'a davetine ilişkin sorduğu sorulara Hâdî'nin verdiği cevaplardır.

**37. Cevâbu Mesâil li İbnihi'l-Murtazâ:**<sup>98</sup> Murtazâ li-Dînillah Muhammed'in babası Hâdî ile'l-Hak'a sorduğu, Hz. Peygamberin çöp-

<sup>95</sup> Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), “Mes'eletün fi'z-zebâih”, *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 620.

<sup>96</sup> Hâdî ile'l-Hak, “Mes'eletün fi'z-zebâih”, 620.

<sup>97</sup> Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), “Min Mesâili Ali b. Muhammed el-Alevî”, *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001), 621-622.

<sup>98</sup> Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911), “Cevâbu mesâili li ibnihi Murtazâ”, *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli (Ammân-Sa'de: Müessesetü'l-

lûge atılmış ölü bir oğlak/keçi görünce söylediği “Ölen keçinin/oğlağın derisinden faydalansalardı sahiplerine herhangi bir günah olmazdı” ifadesine ilişkin Hâdî'nin açıklamalarını konu alır. Ayrıca yine Muhammed'in sorduğu Tevbe 9/102 ve Nisa 4/65. ayetlere ilişkin yorumlarını ve bu bağlamda masiyetten sonra tevbe hususunu ele alır.

**38. Kitâbu'l-ahkâm fi beyâni'l-helâl ve'l-harâm:** Hâdî ile'l-Hak fıkha dair yazmış olduğu *Kitâbu'l-ahkâm*'ın girişinde öncelikle bilmemiz gerekenin usûlüddine ilişkin esaslar, yani tevhid, adalet, el-va'd ve'l-va'id, imâmet ve el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu anil'l-münker olduğunu ifade eder ve bu esasları açıklar. Burada en fazla imâmet bahsi üzerinde durur.<sup>99</sup>

**39. Kitâbu's-siyer:**<sup>100</sup> Aynı eserin ikinci cildindeki Kitâbu's-siyer kısmında da, imamın nitelikleri, imâmetinin nasıl gerçekleşeceği, imamın imâmetinin nasıl ortadan kalkacağı, toplumun imama, imamın topluma karşı sorumlulukları, mehdi gibi konularla ayrıca imâmetle ilgili uygulamaya ilişkin hususları ele alır.<sup>101</sup> Burada İmamîyye Şiası'nın benimsediği gâib 12. İmam anlayışındaki gibi bir mehdi anlayışının aksine Ehl-i Sünnet'e yakın bir şekilde fitnelerin arttığı, Kitap ve Sünnette belirtilen kurallara riayet edilmediği, her türlü kötülüklerin, fuhşiyatın yaygınlaştığı ... bir dönemde Hz. Peygamberin Ehl-i Beytinden bir kişinin ortaya çıkıp, zalimlerden idareyi alıp, adaleti, Allah'ın emir ve yasaklarına riyeti yeniden tesis edeceğini, ... ve bu kişinin mehdi olduğunu belirtir.<sup>102</sup>

**40. Kitâbu'l-müntehab:** Bu eserin girişinde “Bâbu'l-Usûl” kısmında insanların ilk bilmesi gereken farzların usûlüddin olduğunu ifade eder. Bunların tevhid, adalet, el-va'd ve'l-va'id, nübüvvet,

İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1421/2001), 623-625.

<sup>99</sup> Hâdî İlelhak Yahya b. el-Hüseyin (ö. 298/911), *Kitâbu'l-ahkâm fi beyâni'l-helâl ve'l-harâm*, thk. el-Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî el-Hasenî (San'a: Mektebetü Bedr, 1434/2013), 1: 22-39.

<sup>100</sup> Hâdî İlelhak Yahya b. el-Hüseyin (ö. 298/911), “Kitâbu's-siyer”, *Kitâbu'l-ahkâm fi beyâni'l-helâl ve'l-harâm*, içinde, thk. el-Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî el-Hasenî (San'a: Mektebetü Bedr, 1434/2013), 2: 393-450.

<sup>101</sup> Hâdî İlelhak, “Kitâbu's-siyer”, 2: 393-450.

<sup>102</sup> Hâdî İlelhak, “Kitâbu's-siyer”, 2: 401-403.

imâmet ve dindeki helal ve haram konusunda inceleme ve araştırma gibi hususlar olduğunu belirterek onları açıklar.<sup>103</sup> Burada Hâdî, imâmeti tevhid ve nübüvvetle irtibatlandırır; İmamet tevhid ve nübüvvetle bağlıdır. Allah mahlukâtı yarattığında onların içinden akıllı-ları önemsemi, ancak onlarla konuşmadı. Bu durumda insanlar kendileriyle sözlü olarak konuşacak kimselere ihtiyaç duydu. Bundan dolayı da Allah onlara resulleri gönderdi. Resuller, delillerdi. Resullerden sonra da son Resulün yerine geçecek, onun ahkâm ve ef'âlini bilen İmam gelir. O da, Ali b. Ebî Tâlib'tir. Sonra bunu ispata girişir. Hz. Ali'den sonra da Hz. Peygamberin Ali'nin imâmetine işaret ettiği gibi Hz. Hasan ve Hüseyin'in de imâmetlerine işaret ettiğini ifade eder. Onlardan sonra da imâmetin bu ikisinin soyunda (Fatıma evladında) olduğunu belirtir. Mehdinin de bu ikisinin soyundan geleceğini kaydeder.<sup>104</sup>

**41. fi Tesbîti'l-imâme:** Adından da anlaşılacağı üzere burada Hâdî ile'l-Hak, doğrudan imâmet bahsini ele alır. Hz. Peygamberin vefatından sonra insanların imâmet konusunda dört gruba ayrıldıklarını ifade eder. Sonra hilafete gelen ilk üç halifenin, özellikle Hz. Ebû Bekir'in hilafete geliş şeklini değerlendirerek imâmete gelişte icma, seçim ve biatın uygun bir yöntem olmadığını ifade eder. Hz. Ebû Bekir'in icma ve seçimle halife olduğuna itiraz eder ve bunu gerekçelendirir; Hz. Ebû Bekir'in seçilmesi hususunda Hz. Peygamber'in kendisinden sonra yerine halife seçme yetkisini insanlardan belli bir gruba mı yoksa herkese mi verdiğini sorar. İnsanların hepsine verildiği cevabını aldığında seçim yetkisinin sadece Medine halkına mı yoksa Yemen, Bahreyn, Yemame gibi diğer bölge halklarına da ait olup-olmadığını sorar. Sadece Medine halkının yetkisi olduğu cevabını alınca Medine'de Hz. Peygamber ahabının on iki bin kişi olduğunu, Benî Saide toplantısında ise çoğunluğu Ensar'dan olan sadece 300 kişinin bulunduğunu, dolayısıyla başta Muhacirler olmak üzere pek çok kimsenin orada bulunmadığını ve böyle bir durumda seçim ve icmanın nerede

<sup>103</sup> Hâdî İlelhak Yahya b. el-Hüseyin (ö. 298/911), *Kitâbu'l-müntehab ve yelîhi eydan kitâbu'l-fünûn* (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1414/1993), 19-22.

<sup>104</sup> Hâdî İlelhak, *Kitâbu'l-müntehab ve yelîhi eydan kitâbu'l-fünûn*, 20; Ümit, *Zeydi İmâmet Düşüncesinin Teşekkülü*, 154.

olduğunu sorar. Ensardan Hazrec kabilesinin lideri Sa'd b. Ubade, oğlu ve onlarla birlikte olan Hazreclilerin biat etmeyip, açıkça muhalefet ettiklerini, Evs'in de kabile rekabetinden dolayı biat ettiğini belirtir. Sonra Ebû Bekir'e biat edenler, Ömer'i halef bıraktığında ona, Hz.Peygamber'in kimseyi halef tayin etmeyip, insanların seçimine bıraktığını söylemişler, buna rağmen söz konusu vasiyet üzere Hz. Ömer halife olmuş ve sahabe de bunu onaylamıştır. Bu durumda seçim anlayışını benimseyenlere göre onlar, Hz. Peygambere muhalefet etmiş olurlar. Zira vasiyeti kabul etmişlerdir. ... Sonra Hz. Ömer de hilafet işini altı kişilik şûrâya bırakmıştır. ... Hâdi ile'l-Hak, bu şekilde devam ederek ilk üç halifenin hiçbirinde icma ve seçim olmadığını ve onların her birinin hilafete gelişinin diğerine muhalif olduğunu ifade eder. Bu bağlamda imam seçiminde icma ve seçim yöntemini ve özellikle Hz. Ebû Bekir'in imâmetine delil getirilen hususları geçersiz kılar. Böylece konuyu Hz.Ali'nin imam olduğuna getirir. Ayrıca Hz. Ebû Bekir'in Fedek arazisini Hz. Fâtima'ya vermemesini eleştirir.<sup>105</sup>

## SONUÇ

Yemen Zeydîlerinin mezhep anlayışlarının şekillenmesinde, Yemen Zeydî Devleti'nin kurucusu Hâdi ile'l-Hak (298/911)'in çok önemli bir yeri vardır. O, Zeydiyye'nin mezhep esaslarına genel çerçevesini vermiştir. Bu esaslar, ayrıntılardaki bazı farklılıklara rağmen Hâdi'den sonra gelen Zeydî imam ve alimler tarafından kabul edilmiştir. Bu çerçevede Hâdi ile'l-Hak'ın itikadî-kelâmî konulardaki eserleri ve muhtevalarının ortaya konulması muhtelif yönlerden önemlidir. İlk olarak yazarın yaşadığı dönemde bu konulardaki tartışmalar, sosyo-kültürel, siyasi, entelektüel birikim hakkında fikir verir. Hâdi, Abbasi merkezi otoritesinden bağımsız Zeydî Devletini kurduğu için, imâmet ve diğer konulardaki görüşlerini daha açık bir şekilde ortaya koyabilmiştir. Bu bağlamda onun özellikle imâmet

<sup>105</sup> el-Hâdi ile'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyin (298/911), "*fi tesbîti'l-imâme*", *Kitâbu'l-Müntehâb ve yelîhi eydan Kitâbu'l-Fünûn* ile birlikte (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1414/1993), 493-504; Ümit, *Zeydî İmâmet Düşüncesi-nin Teşekkülü*, 155.

hakkındaki görüşleri, seleflerine göre daha net ve serttir. Hz. Ali'den önce halife olanlara karşı tutumu olumsuzdur. Diğer mezhep esaslarındaki görüşlerinde genel olarak Mu'tezile'ye yakın bir duruş sergiler. Hatta el-menzile beyne'l-menzileteyn anlayışında da onlara benzer görüşler öne sürer. Sadece bu ilkeyi Hz. Ali'ye uygulamaz.

Sonra Hâdî ile'l-Hak, teorik olarak ortaya koyduğu görüşlerini devlet lideri olarak uygulama imkanı bulduğundan dolayı bu durumun ne gibi sonuçları olduğunu incelemek bakımından da eserleri değerlidirler. Ayrıca Zeydîlerin günümüze ulaşan ilk kaynak eserleri arasında yer alması açısından önemlidir. Zira Hâdî ile'l-Hak'ın eserleri ve bu eserlerdeki görüşleri, sonraki Zeydîler arasında etkili olmuş, onlara Zeydî imam ve uleması tarafından sıklıkla referansta bulunulmuştur. Dolayısıyla Hâdî ile'l-Hak'ın fikirlerinin, Zeydiyye mezhebinin ve özellikle Yemen Zeydiliğinin gelişim süreci, kendisinden sonraki Zeydîler üzerindeki etkileri ve Zeydî düşünceye katkıları üzerine yapılacak çalışmalarda onun eserleri vazgeçilmez konumdadırlar.

#### KAYNAKÇA

- Abdu'r-Refî'. *Cunbiş-i Zeydiyye der İnan*. Tahran: İntişârât-ı Âzâd-ı Endişân, 1359.
- Abdullah b. Hamza, Ebû Muhammed Abdullah b. Hamza b. Süleyman b. Hamza b. Ali b. Hamza b. el-Hasan b. Abdîrrahman b. Yahya b. Abdullah b. el-Hüseyn b. el-Kâsım b. İbrahim b. İsmail b. İbrahim Tabâtabâ b. el-Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (614/1217). *Kitâbu's-Şâfi*. 4 cilt (iki ciltte). San'a: Mekbetü'l-Yemeni'l-Kübrâ, 1986.
- Alevî, Ali b. Muhammed b. Ubeydullah el-Abbâsî. *Siretü'l-Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyn*. tahk.: Süheyl Zekkâr. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1972.
- Arıkan, Adem. "Gılân'da Son Zeydî Yönetim (Âl-i Karkiyâ)". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009): 1-26.
- Aslan, İbrahim. "Hasan b. Muhammed'in Cebir Risalesi ve Yahya b. Hüseyn'in Reddiyesi'nin Mukayeseli Değerlendirmesi". Yüksel Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2002.

- Dölek, Adem. "Sekaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi". *Ma'rife* 4/3 (2004): 149-173.
- Ebû'l-Abbas el-Hasenî, Ahmed b. İbrâhîm b. El-Hasan b. İbrâhîm b. İbrâhîm b. Muhammed (ö. 353/964). *el-Mesâbîh*. thk. Abdullah b. Abdillâh b. Ahmed el-Hüsî. San'a-Ammân: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali-Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1422/2002.
- el-İmâmu'l-Murtazâ, Muhammed b. Yahya el-Hâdî ile'l-Hak (ö. 310/922). *Mecmûu kütüb ve resâili'l-İmâmi'l-Murtazâ Muhammed b. Yahya el-Hâdî*. 2 cilt. thk. Abdülkerim Ahmed Cedbân. Sa'de: Menşûrâtu Mektebeti't-Türâsi'l-İslâmî, 1423/2002.
- Gökalp, Yusuf. *Şîv Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi Erken Dönem Zeydîlik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Gökalp, Yusuf. "Zeydiyye mezhebinin görüşleri, kültürel mirası ve İslam düşüncesine katkıları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2007): 95-112.
- Gürler, Kadir. " 'Sekaleyn' Hadisi ve 'Ehl-i Beyt' Kavramı Üzerine Genel Bir Değerlendirm.", *I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu 07-09 Mayıs 2010* içinde, 1: 553-579. Ankara: yy, 2011.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahyâ b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrâhîm (298/911). *Kitâbu Usûli'd-Dîn akîdetü ehli'l-beyti't-tâhirîn*. Sa'de: Merkezi Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1422/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "fi tesbiti'l-imâme". *Kitâbu'l-Müntehâb ve yelîhi eydan Kitâbu'l-Fünûn* ile birlikte, 493-504. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1414/1993.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). *Kitâbu'l-Müntehâb ve yelîhi eydan Kitâbu'l-Fünûn*. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1414/1993.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). *Kitâbu'l-Ahkâm fi beyâni'l-helâl ve'l-harâm*. 2 cilt. San'a: Mektebetü'l-Yemeni'l-Kübrâ, 1410/1990.

- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). *Kitâbu'l-ahkâm fî beyâni'l-helâl ve'l-harâm*. 2 cilt. thk. el-Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî el-Hasenî. San'a: Mektebetü Bedr, 1434/2013.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Kitâbu's-siyer". *Kitâbu'l-ahkâm fî beyâni'l-helâl ve'l-harâm* içinde, thk. el-Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî el-Hasenî. 2: 393-450. San'a: Mektebetü Bedr, 1434/2013.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Kitâbu ma'rifetillah". *Resâilü'l-adl ve't-tevhid* içinde, thk. Muhammed Imara. 2: 63-109. Kahire-Beyrut: Daru's-Şuruk, 1408/1988.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-*. thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazelî. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Min Sireti'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin". *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazelî. 539-544. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Usûlü'd-Dîn". *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazelî. 191-196. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.

- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Kitâbu bâliği'l-müdrîk". *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli. 41-48. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Kitâbu ma'rifetillah". *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli. 49-85. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Kitâbu'd-diyâne". *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli. 86-91. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Cevabun li ehl-i San'a alâ kitâbin ketebûhu ileyhi inde kudûmihi'l-beled". *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli. 92-97. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Kitâbu'l-müsterşid fi't-tevhid I". *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli. 98-116. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.



- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Kitâbu'l-müsterşîd fi't-tevhîd II". *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli. 117-144. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Bâbu'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ mine'l-Müşebbihîn". *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli. 145-151. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Bâbu'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ mine'l-Müşebbihîn. *Resâilü'l-adl ve't-tevhid* içinde, 2 cilt, thk. Muhammed İmara. 2: 295-300. Kahire-Beyrut: Daru's-Şuruk, 1408/1988.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Kitâbu'l-menzile beyne'l-menzileteyn". *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli. ss. 152-179. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Kitâbu'l-cümle". *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli. 180-190. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Kitâbu ma'rifetillah". *Resâilü'l-adl ve't-tevhid* içinde, thk. Muhammed İmara. 63-109. Kahire-Beyrut: Daru's-Şuruk, 1408/1988.

- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). *Kitâbu usûli'd-Dîn*. *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli. 191-196. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Mes'ele fi'l-İlm ve'l-kudre ve'l-irade ve'l-meşîe". *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli. 197-199. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Kitâbu'r-redd alâ Süleyman b. Cerîr". *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli. 202-203. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Kitâbu tefsiri'l-kürsi". *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli. 204-209. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Kitâbu'l-arş ve'l-kürsi". *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim -er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli. 210-217. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.

- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Kitâbu'r-redd ale'l-Mücbireti'l-Kaderiyye". *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli. 218-238. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Kitâbu'r-redd ale'l-Mücbireti'l-Kaderiyye". *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli. 239-266. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Kitâbu'r-redd ale'l-Mücbireti'l-Kaderiyye". *Resâilü'l-adl ve't-tevhid* içinde, thk. Muhammed İmara. 2: 30-61. Kahire-Beyrut: Daru's-Şuruk, 1408/1988.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Kitâbu'r-redd alâ'l- Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye". *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli. 267-421. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Kitâbu'r-redd alâ'l- Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye". *Resâilü'l-adl ve't-tevhid* içinde, thk. Muhammed İmara. 2: 111-280. Kahire-Beyrut: Daru's-Şuruk, 1408/1988.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Bâbu isbâti'n-nübüvve". *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli. 422-424. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.

- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "ed-Delîl alâ nübüvveti Muhammed". *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazelî. 425-427. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Cevâbu mes'eleti'n-nübüvve ve'l-imâme". *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazelî. 428-435. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Tesbitü imâmeti emiri'l-mü'minin Ali b. Ebi Talib". *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazelî. 436-438. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Zikru hatâya'l-enbiyâ". *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazelî. 439-459. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "el-Redd alâ men ze'ame enne'l-Kur'âne kad zehebe ba'duhu". *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazelî. 460-464. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.

- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Kitabu tefsiri meani sünne ve'r-reddu ala men zeame ennea min Rasulillah". *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli. 465-482. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Mes'ele fi'l-imâme". *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli. 483-485. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Kitabu'l-kıyâs". *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli. 486-503. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Kitâbu da'vetin veccehe bihâ ilâ Ahmed b. Yahya b. Zeyd ve min kibelihi". *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli. 504-522. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Cevâbu mesâili'l-Hüseyin b. Abdillâh et-Taberî". *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli. 523-538. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.

- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Min Sireti'l-İmam el-Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin". *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli. 523-538. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Ahdu'l-İmam el-Hâdî Aleyhisselam li ummâlihi". *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli. 545-549. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Cevabu mes'eleti'r-raculi min ehl-i Kum". *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli. 550-557. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Cevabu mesâili Ebi'l-Kâsım er-Râzî". *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli. 558-605. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Min Mesâili Muhammed b. Ubeydullah". *Mecmûu resâili'l-İmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazeli. 608-612. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.

- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Mes'eletün min mesâili't-Tebbâî". *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazelî. 613-614. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Mes'eletün li Ebi'l-Kâsım Muhammed b. Yahya". *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazelî. 615-619. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Mes'eletün fi'z-zebâih". *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazelî. 620. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Min Mesâili Ali b. Muhammed el-Alevî". *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazelî. 621-622. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.
- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Cevâbu mesâili li ibnihi Murtaẓâ". *Mecmûu resâili'l-Îmâm el-Hâdî ile'l-Hak el-Kavîm Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrahim –er-Resâilu'l-usûliyye-* içinde, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şazelî. 623-625. Amman-Sa'de: Müessesetü'l-Îmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü'l-Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 1421/2001.

- Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kâsım er-Ressî (ö. 298/911). "Sünnet'in Anlamına Dair Bir Açıklama-Sünnet'in Kaynağının Rasulullah Olduğunu İleri Sürenlere Reddiye". çev. Kadir Demirci. *İslâmî İlimler Dergisi*, 6/1 (Bahar 2011): 275-287.
- Humeyd el-Muhallî, el-Hasan Hüsâmuddin Humeyd b. Ahmed el-Muhallî (652/1254). *el-Hadâiku'l-verdiyye fî menâkıbu eimmeti'z-Zeydiyye*. 2 cilt (Yazmadan Tıpkı Basım). Dımeşk: Dâru Üsâme, 1985.
- İzzân, Muhammed Yahya Sâlim. "Kırâe fî nazariyyeti'l-imâme 'inde'z-Zeydiyye", *el-Mesâr* 3/3 (2002): 5-48.
- Korkmaz, Sıddık. *Şia'nın Oluşumu*, Hz. Ali'nin Vasîliği Düşüncesi. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Köse, Saffet. "el-Hâdî ile'l-Hak Yahya b. Hüseyin". *DİA.*, 15 (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 17-18.
- Kummî, Ebu Halef el-Eş'ari (ö. 301/913) ve Nevbahtî, Hasan b. Muhammed (300/912). *Şit Fırkalar*. çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Madelung, Wilferd. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. New York: The Persian Heritage Foundation, 1988.
- Madelung, Wilferd. "al-Ĥâdî İla'l-Ĥakk, Abu'l-Ĥusayn Yahyâ b. al-Ĥusayn b. al-Ĥâsım b. İbrâhîm al-Ĥasanî". *The Encyclopaedia of Islam: New Edition Supplement Fascicules*. 12: 334-335. Leiden: E. J. Brill, 1980-2004.
- Müeyyedî, Mecdüddin b. Muhammed b. Mansur. *et-Tuhaf şerhü'z-Zülef*. San'a: Mektebetü'l-Bedr, 1417/1997.
- Nâtık bi'l-Hak, Ebû Tâlib (ö. 424/1033). *Kitâbu's-siyer. Târîhu'l-mezâhibi'd-dîniyye fî bilâdi'l-Yemen hattâ nihâyeti'l-karni's-sâdisi'l-hicrî* içinde, haz. Eymen Fuad Seyyid. 281-283. Kâhire: Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lübnâniyye, 1408/1988.
- Nâtık bi'l-Hak, Ebû Tâlib (ö. 424/1033). *el-İfâde fî târihi eimmeti'z-Zeydiyye*. tahk.: Muhammed Yahya Sâlim İzzân. Sa'de: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1417/1996.
- Numân, Abdulfettah Şâyif. *el-İmâmu'l-Hâdî vâliyen ve fakîhan ve mücâhiden*. yy.: yayınevi yok, 1410/1989.



- Onat, Hasan. *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Seyyid, Eymen Fuad. *Târihu'l-mezâhibi'd-Dîniyye fî bilâdi'l-Yemen*. Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyyetu'l-Benâniyye, 1988.
- Simonowitz, David. "Political Implications of the Zaydî Concept of Imamate in Early Medieval Yemen". *el-Mesar* 3/2 (2002): 23-40.
- Şerefuddîn, Ali b. Abdilkerîm el-Fudayl. *ez-Zeydiyye nazariyye ve tatbîk*. Amman: Cem'iyetü Ummâli'l-Metâbi' et-Teâvüniyye, 1985.
- Ümit, Mehmet. *Zeydî İmâmet Düşüncesinin Teşekkülü*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressi'nin Ölümüne Kadar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Ümit, Mehmet. "Hâdi İle'l-Hak ve Usûlü'd-Dîn Adlı Risalesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2007/2): 119-141.
- Ümit, Mehmet. "Kur'an'a Yönelik Tahrif İddialarına Zeydi Tepki". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2006/1): 65-80.
- Ümit, Mehmet. "Usûlü'd-Dîne İlişkin İlk Zeydî Metinler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2007): 81-102.
- Vecîh, Abdusselâm b. Abbâs. *A'lâmu'l-müellifîn ez-Zeydiyye*. Ammân: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1420/1999.
- Yaşaroğlu, Hasan. "*Taberistan Zeydîleri*". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998.



**BİR ETNO-DİNİ İNANIŞ OLARAK İRAN'DAKİ YARSAN İNANCI:  
TARİHİ, ESASLARI VE BUGÜNKÜ DURUMU**

Ethno-Religious Beliefs in Iran:  
History, Principles and Current State of Yarsan Faith

İsmail Numan TELCİ\*

**Öz**

İran'da kökleri yüzlerce yıl öncesine dayanan dini gruplardan birisi olan Yarsan inancı günümüzde Tahran rejiminin uyguladığı insan hakları ihlalleri nedeniyle hem bölgesel hem de uluslararası araştırmacıların dikkatini çekmektedir. 12 İmam Şiiliğini benimseyen İran yönetiminin kendilerine yönelik asimilasyon politikası izlediğini iddia eden Yarsan inananları, Tahran rejimine karşı zaman zaman protesto gösterileri düzenlemektedir. Son yıllarda binlerce üyesi özellikle Avrupa ülkelerine iltica eden Yarsan inancıyla ilgili literatürde kısıtlı bir yazın bulunmaktadır. Farklı din ve mezheplerin bir karışımı olarak tanımlanabilecek bu inanış, özellikle Ortadoğu'da dini ve mezhepsel yapılar çalışan bilim insanlarının ilginç bir çalışma konusu teşkil edebilecektir. Buradan hareketle bu çalışmada Yarsan inancının tarihsel arka planı ve temel esasları incelenmiş, daha sonra da günümüzde İran siyasal ve dini yapısında Yarsan inancıyla ilgili hangi meselelerin gündeme geldiği ele alınmıştır. Çalışmanın başlıca amacı hem Yarsan inancı hem de bu inanışa benzer yerel dini yapıların sosyolojisine dair araştırmacıların dikkatini çekmektir.

**Abstract**

Yarsan faith is one of the most indigenous religious groups in Iran that has a long history in the country's socio-religious landscape. Its believers claim that the Iranian government practices assimilation-driven policies towards them, but the members of Yarsan community have been confronting such policies by clinging to their identity. As a result of these discriminatory policies, thousands of Yarsan believers have emigrated to Western Europe for seeking asylum and refugee status. In recent years, local, regional and international scholars and institutions have started to recognize human rights violations towards the Yarsan faith by the Iranian regime. Despite the reporting of local and international human rights activists and civil society organizations, the Yarsan belief is still under-represented. Consequently, it lacks a comprehensive scholarly work on its history, belief system and challenges to current state of its existence in Iran. Having this background in mind, this study aims to give a brief account about the Yarsan faith and the state policy of Iran towards it. As a mixture of different religions and sects the Yarsan faith can be an interesting subject of study for scholars focusing on religious and sectarian groups in the Middle East. Therefore, the main aim of this article is to open some more scholarly avenues to understand this belief and to attract the attention of scholarship to conduct more research on both Yarsan belief and other religious minorities in the region.

\* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, Ortadoğu Enstitüsü,  
intelci@sakarya.edu.tr

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
25.09.2017	18.12.2017	30.12.2017

**Anahtar Kelimeler:** İran, Yarsan, **Keywords:** İran, Yarsan, Ehl-i Hak, Ehl-i Hak, Senkretizm, Din, Mezhep Syncretism, Religion, Sect

## GİRİŞ

Günümüzde Şii inanının merkezi konumunda bulunan İran, Şii-iliğin farklı yorumlarına da ev sahipliği yapmaktadır. Bu durum ülkedeki farklı etnik yapılar ve coğrafi bölgelerde daha açık biçimde gözlemlenmektedir. Özellikle ülkenin kuzey ve batı bölgelerinde, Türkiye ve Irak sınırı dolaylarında, Şii-iliğin farklı yorumlarından hareketle ortaya çıkan mezheplere rastlamak mümkündür. İran nüfusunun %15'e yakını oluşturulan Kürt etnik grubunun yaklaşık %30'u Şii-iliğin bu farklı yorumlarından ortaya çıkan inanışları benimsemiştir.

Bu gruplar arasında en dikkat çeken Yarsan inanışıdır. Kendilerini Yari dini (yerel dilde "Din-i Yar-i") mensupları olarak tanımlayan bu inanış üyeleri bazı kaynaklarda Yarsan Alevileri olarak da isimlendirilirler. Bununla birlikte İran'da Ehl-i Hak, Ali İlahi ve Tayfa gibi isimlerle isimlendirilen Yarsan inanışı mensupları için Irak'ta Kakai'ler denilmektedir.<sup>1</sup>

Yarsan mensupları inanışlarındaki farklı yaklaşım ve yorumlar nedeniyle İslam'ın birçok temel prensibiyle çelişmektedirler. Bu durum bu inanış mensuplarının İran yönetimi tarafından tanınmamasına neden olmakta ve bu grubun özellikle din ve ifade hürriyeti açısından bir takım sıkıntılar yaşamasına neden olmaktadır. Öte yandan inanışın dışı kapalı ve ezoterik bir yapıda olması ve hakkında kısıtlı bilgilerin varlığı bu yerel dini grupla ilgili daha kapsamlı araştırmaların yapılmasını zorunlu kılmaktadır.

Buradan hareketle bu çalışmada öncelikle Yarsan inancının temel prensip ve öğretilerine dair tespitlere yer verilecek, daha sonra da inanışın hangi esaslar üzerinde şekillendiği tarihsel arka plan ışığında incelenecektir. İzleyen kısımda günümüzde Şii inancının merkezi konumundaki İran'da siyasi ve dini liderliğin Yarsan inancına

<sup>1</sup> Kakai'lerle ilgili daha kapsamlı bir çalışma için bkz: Ali Zeynel, "Kakaiyye Hareketi", (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004).

karşı nasıl bir politika izlediği özellikle insan hakları ve inanç hürriyeti gibi bağlamlarda ele alınacaktır.

### **Yarsan İnancı: Tarihsel Bir Arkaplan**

Yarsan inancı 14-15. yüzyıllarda İran'da yaşamış olan Sultan Sahak ya da Seyyid İshak olarak bilinen kişi tarafından kurulmuştur. Sultan Sahak'ın Şii inanışında kutsal kabul edilen 12 imamlardan yedincisi olan Musa Kazım'ın soyundan geldiğine inanılır. Sultan Sahak'ın kesin doğum tarihine yönelik farklı rivayetler mevcut olmakla birlikte ölüm tarihi olarak 1506 yılı tespiti yapılmaktadır. Yarsan mensuplarınca "en kutsal yer" olarak kabul edilen Sultan Sahak türbesi İran'da Kürt nüfusun yoğunlukla yaşadığı Perdiver yakınlarında bulunmaktadır. Sultan Sahak'ın yaşadığı ve Yarsan inancını yaydığı ilk bölge Zagros ile Sirvan Nehri arasındaki coğrafya olarak kabul edilmektedir. Yarsan inananlarınca kutsal sayılan Görân Şehri ise İran'ın Kirmanşâh eyaletinde Kürt bölgesi olarak bilinmesine rağmen aslında Zaza kökenli insanların yaşadığı bir coğrafyadır.<sup>2</sup> Kaynaklar Sultan Sahak'ın Gurânî dilini konuştuğunu ancak tebliğ için gittiği İran'ın Güney Azerbaycan bölgesinde yerel dili kullandığını da belirtmektedir.<sup>3</sup>

Yarsan mensupları kendilerini Şiiliğin bir kolu olarak tanımlamaktan ziyade, farklı bir dini inanış ya da mezhep olarak görmektedirler. Bunda Yarsan inancının İslam ve Hristiyanlık dinleriyle kültürel olarak etkileşimlerde bulunmakla birlikte bu inanışlardan hem

<sup>2</sup> Zazaların etnik olarak Kürt ya da Türk kökeninden geldiklerine ya da ayrı bir etnik yapı olduklarına dair tartışmalar mevcuttur. Bu iddialardan bazıları için bkz: Martin Van Bruinessen, *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, çev. Hakan Yurdakul, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999), 106-113; Mehmed S. Kaya, *The Zaza Kurds of Turkey: A Middle Eastern Minority in a Globalised Society: A Middle Eastern Minority in a Globalised Society*, (New York: I.B. Tauris, 2011); Tefik Taş, "Tarihin İzinde: Zazalar", *Atlas*, Eylül 2014, Sayı: 258, <https://www.atlasdergisi.com/kesfet/kultur/tarihin-izinde-zazalar.html>.

<sup>3</sup> İsrail Babacan, "İran Türkleri Arasında Yaygın Bir İnanç: Ehl-i Hak ve Kutsal Kitapları Bayrak Kuşçuoğlu'nun Kelamları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 33 (2005): 213-230.

ideolojik hem de pratik düzeyde ciddi farklılıklar barındırmasının etkili olduğu söylenebilir.<sup>4</sup> Bu noktada dikkat çeken farklılıklardan birisi Yarsan inancında Hz. Ali'ye atfedilen konumdur. Yarsan inananları İslam'da Hz. Muhammed sonrası dönemdeki dört halifeden birisi olarak kabul edilen Hz. Ali'ye diğer inanışlardan farklı olarak kutsallık atfederler. Bu kutsallık bir nevi Hz. Ali'nin ilahlaştırılması anlamına gelmektedir. Bu yaklaşımdan dolayı Hz. Ali için "Ali-İlahi" tanımlamasını yapan Yarsan inananları, milattan sonra 598 yılında doğan ve 661 yılında hayatını kaybeden Hz. Ali'nin reenkarne olarak dünyaya yeniden geldiğine inanırlar. Hz. Ali'nin yaşadığı dönemde Tanrı'nın reenkarne olmasından bahsetmemiş olması, Yarsan inancının günümüzdeki formunun Alevilik ya da Şiilik'ten farklı olduğunun göstergelerinden birisi olarak kabul edilebilir. Öte yandan Yarsan inancındaki bu reenkarnasyon anlayışı İslam'ın temel prensipleriyle kesin bir surette ayrıştığından Yarsan inanışı bu yönüyle İslam'dan farklılaşmaktadır.

Yarsan inanışının tamamlanışının beş farklı evrede oluştuğu belirtilmektedir. Miladi 8. Yüzyılda yaşayan Behlül ile ortaya çıkan inanç daha sonra Şah Fezl ve Babab Serheng gibi kutsal kişilerle devam etmiştir. Yarsan inancının tarihsel arka planındaki dördüncü kademe 1014 yılında doğan Şah Hoşin ünvanıyla anılan Mübarek Şah aracılığıyla gerçekleşmiştir. 900 civarında müridi olan Şah Hoşin, 1074 yılına hayatını kaybetmiştir. Şah Hoşin'in müritlerine gelecekte dünyaya yeniden geleceği sözünü vermesi ve bunun yaklaşık 200 yıl sonra gerçekleştiğine inanılması Yarsan inancında reenkarnasyonun pekişmesine neden olmuştur.

Şah Hoşin'den 244 sene sonra başlayan Sultan Sahak dönemi ise Yarsan inanışının kurumsal bir niteliğe dönüşüne işaret etmektedir. Yarsan inananlarının kutsal kitabı olan Divan Gavreh'i yazan ve 1270'de doğduğu rivayet edilen<sup>5</sup> Sultan Sahak döneminde inanış İran'ın Kuzeyindeki coğrafyada yaygınlaşmıştır. Sultan Sahak'tan

<sup>4</sup> Hüseyin Deniz, "Kakailik ve Alevilik", *Dersim Araştırmaları Merkezi*, erişim 12 Haziran 2017, <http://www.dersimarastirmalarimerkezi.com/kakailik>.

<sup>5</sup> Ali Duran Gülççek, *Alevilik (Bektaşilik, Kızılbaşlık) ve Onlara Yakın İnançlar* (İstanbul: Ethnographia Anatolica Yayınları, 2004), 110.

sonra Yarsan inanişının daha güncel kutbu olarak Seyyid Goran gösterilmektedir. Günümüzde halen Seyyid Goran'ın öğretilerinin inaniş üzerinde ciddi etkisi bulunmaktadır. Yarsan inanişının İran'daki önemli iki noktası Dohab şehrinde bulunan Baba Yadigar türbesi ve Perdiver'da bulunan Sultan Sahak türbesidir. Bu iki türbe de Kermaşah ve Loristan bölgelerinin Goranice konuşulan kısımlarında yer almaktadır.<sup>6</sup>

### **Yarsan Mezhebinin İnanç Esasları**

Yarsan inancında yaratılış, madde, doğa, hayat, yaşam ve inanişa ait kuralların ve vecizelerin toplandığı kitaba "Serencam" denir. Bu bir anlamda inanişın "kutsal kitabı" olarak kabul edilmektedir. Goranice dilinde yazılmış olan Serencam, Yarsan inanişının geçmişte yaşamış önemli din adamlarının ve velilerinin söz, beyit ve vecizelerinden oluşur. Yine Yarsan alimleri tarafından kaleme alınmış, kutsal kabul edilen kitaplar da mevcuttur ancak diğer kitaplar Serencam kadar önemli değildir. Yarsan inancıyla ilgili önemli araştırmalar yapan ve Serencam kitabını inceleyen Reza Hamze, Serencam'da anlatılanların, Zerdüştlere kutsal kitabı Avesta'da anlatılanlarla da benzerlikler taşıdığını belirtmiştir.<sup>7</sup>

Yarsan inanişi İslam dininden birçok yönüyle farklılıklar göstermektedir. Her ne kadar bazı araştırmacılar ya da ülkeler bu inanişi Şiiliğin ya da Sünniliğin bir kolu olarak kabul etse de, Yarsan inanişına mensup kimseler bunu tam olarak kabul etmemektedir. Öte yandan Yarsan inanişına birçok anlamda benzer olan Irak'taki Yezidi inanişi mensupları kendilerini kesin surette Müslüman olarak tanımlamazken, Yarsan inananları bu derece keskin bir tanımlamadan da kaçınılmaktadırlar.<sup>8</sup> Nitekim bu durum Yarsan inanişının esasları

<sup>6</sup> "Ahl-e Haqq", *Encyclopedia Iranica*, erişim 13 Haziran 2017. <http://www.iranicaonline.org/articles/>.

<sup>7</sup> Mehmet Sait Taşkiran, "İran: Gorani Kürtleri, Pirlere'in Düğünü", *Atlas*, Mart 2013, Sayı: 240, <http://www.atlasdergisi.com/kesfet/kultur/pirlereindugunu.html>.

<sup>8</sup> Irak'taki Yezidi inanişi ile İran'daki Ehl-i Hak inananları arasındaki farklar için bkz.: Richard Foltz, *Religions of Iran: From Prehistory to the Present* (London: Oneworld Publications, 2013), 224-227.

incelendiğinde kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Yarsan inanisında İslam'ın Sünni ve Şii mezhepleriyle birlikte Hinduizm, Zerdüştlük ve Budizm'le benzeşen noktalar da bulunmaktadır. Dolayısıyla Yarsan inanisının, her ne kadar takipçileri İslam'ın temel pratiklerini uygulamaları da, Şiiliğin altındaki heteredoks bir mezhep olduğu belirtilebilir.<sup>9</sup>

Yarsan inancına göre yaratıcı, ya da Havendigar, Hazreti Ali'de cisimleşmiştir. Daha sonra silsile yoluyla yaratıcı farklı bedenlerde tecelli etmiştir. Dolayısıyla Yarsan inanisının İslam dininden en önemli farkı Hz. Ali'ye atfedilen makamdır. İslam'da dört halifeden birisi olan Hz. Ali, Yarsan'a göre Hz. Muhammed'in ardından velayet sahibi olan ve yaratıcının kendisinde tecelli ettiği kutsal kişidir. Yani Yarsan inancında Tanrı'nın evreni yarattıktan sonra sırasıyla Hz. Ali'nin bedeninde, daha sonra da Behlül, Şah Fezl ve Babab Serheng ve Sultan Sahak'ın bedenlerinde tecelli ettiğine inanılır.<sup>10</sup>

Yarsan inancında dikkat çeken bir diğer inanış ise reenkarnasyondur. Ruhun geri dönüşü ya da tenasüh olarak da isimlendirilen bu inanış her ne kadar İslam dininde kesinlikle reddedilmiş olsa da Yarsan inancının temel prensiplerinden birisidir. Tenasüh (reenkarnasyon) yani ruhun insandan insana göçmesi ve hulül yani Tanrı'nın insan bedenine girerek evren ve insanla bütünleşmesi anlayışı Yarsan inanisının temel prensipleri arasındadır. Bu inanışa göre hem Tanrı hem de Yarsan inananları bazı rivayetlere göre 1001 kere reenkarne olup, ruhları dünyaya farklı bedenlerde tekrar gelecektir.<sup>11</sup> Yarsan inananlarının amellerinin kabul olması ve bu anlamda yaratıcıya, yani Havendigar'a, talepkar olmaları reenkarnasyonun gerçekleşebilmesinin koşulları arasındadır. Bu da Yarsan inanisındaki reenkarnasyonu Hindulardan farklı kılar. Öncelikle klasik tenasühteki gibi insan ruhu her varlığın kalıbına girmez. Değişim sadece insan bedeni ile sınırlıdır. Ayrıca geriye dönüş mutlak bir zorunluluk değil,

<sup>9</sup> Richard Foltz, *Religions of Iran: From Prehistory to the Present* (London: Oneworld Publications, 2013), 222.

<sup>10</sup> Mehmet Sait Taşkiran, a.g.m.

<sup>11</sup> Mehrdad R. Izady, *The Kurds: A Concise History* (London: Taylor & Francis, 1992), 147.



Hâvendigâr'a yaklaşma ölçüsündedir.<sup>12</sup> Yani Havendigar'a yaklaştıkça, başka bir ruhta geriye dönüş ihtimali daha da artmaktadır.

Yarsan inanişında Hristiyanlığa benzer bir uygulama vaftiz gelenegidir. Sultan Sahak'ın başlattığı ve Baba Yadigar'dan kalma olan bu gelenekte yeni doğan çocuk, doğumdan üç ya da yedi gün sonra evinde ya da cem evinde vaftiz edilir. Bu vaftiz Seyyid tarafından yapılırken, törene vaftiz babası ve akraba ve komşular da katılır. Çocuğa ismi bu tören sırasında verilir.<sup>13</sup>

Yarsan inanişı ibadet ve diğer pratikler açısından da İslamiyet ve Hristiyanlık gibi dinlerden etkilenmiştir. Ramazan ayında oruç tutmayan Yarsan inananları, sadece Aralık ayında üç gün oruç tutarlar. Oruçtan sonra da bayram yapılır. Namaz ibadeti Yarsan inanişında mevcut değildir. Yarsan inananları camiye gitmezler ancak haftada bir gün cem ibadeti için toplanırlar. Goranice dilinde ilahilerin ve şiirlerin okunduğu cem ayinleri Cemhane adı verilen ibadet evlerinde gerçekleştirilir.<sup>14</sup> Cuma akşamları düzenlenen cem törenlerinde özellikle tambur, def ve kemençe gibi müzik aletleri kullanılır. Yarsan inanişında cennet ve cehennem kavramları mevcut değildir.

Yarsan inancı Türkiye ve Kuzey Irak'taki Alevilerle benzerlik taşımaktadır. Bu noktada Hz. Ali'ye ve 12 imamlara verilen önem ve yine cem ayinlerindeki benzerlikler dikkat çekmektedir. Yarsan inanişındaki cem törenlerine Alevilikte olduğu gibi kadınlar da katılır. Yarsan inanişındaki bir başka ibadet türü olan zikir dervişler tarafından saz ile yapılır. Her dervişin bir Piri ve Mürşidi olması uygun görülür. Aynı şekilde yine Kürt coğrafyasında kabul edilen Zerdüştlük inanişındaki güneş, ateş ve ay gibi doğa unsurlarına atfedilen önem Yarsan inanişında da mevcuttur.

<sup>12</sup> İsrail Babacan, a.g.m., 213-230.

<sup>13</sup> "Yok Edilmek İstenen İnanç ve Kültür: Ehl-i Hak", *Fenomen: Felsefe Dünyası*, erişim 20 Eylül 2017, <http://www.fenomen.org/dinler-mezhepler/>.

<sup>14</sup> Hamid Algar, "Ehl-i Hak" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 10 (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 514.

Yarsan inancı Anadolu'daki Alevilik ve Bektaşilik<sup>15</sup> ile Hz. Ali'ye yaklaşım ve Ehl-i Beyt'e verilen önem bakımından farklılaşmaktadır. Alevi ve Bektaşiler Hz. Ali'yi inanç sisteminin merkezine koymakta ve Ehl-i Beyt sevgisine büyük önem atfetmektedir. Buna karşın Yarsan inancında Hz. Ali bir nevi ilah mertebesine yükseltilmektedir. Bununla birlikte Yarsan inancında Ehl-i Beyt'e çok daha az vurgu yapılmaktadır.

Yarsan inananlarını diğer etnik ve dini gruplardan ayıran özelliklerden birisi ise bıyık uzatmaya verilen önemdir. Öyle ki bıyıkları olmayanların ayin ve ibadetlere katılması uygun görülmez. Bununla birlikte inanış mensuplarının bıyık kesmeleri durumunda bir takım cezalar öngörülmektedir. Yarsan inananlarının evlerinde genellikle Hz. Ali'nin resimleri bulunur. Bu uygulama Anadolu ve Güneydoğu Anadolu'daki Aleviler arasında da yaygındır. Yarsan inancı mensupları farklı din ve mezheplerden kişilerle evlenmezler ve başka dinlerden Yarsan inancına geçiş de mümkün değildir.

Yarsan inancına dair yapılabilecek bir başka tespit de İslamiyet'teki Sufi geleneklerle benzerliğinin olmasıdır. Sufi inanışlarda olduğu gibi Yarsan'da da tarikat liderine güçlü bağlılık, kişinin inancındaki samimiyetine göre kademe kazanması, diğer grup ve inanışlara karşı kapalı bir yapı ve toplu meclislerde yapılan sesli (ya da sessiz) zikir gibi ritüeller ve yaklaşımlar bulunmaktadır.<sup>16</sup>

### **Günümüzde Yarsan Mensupları**

Yarsan inancı özellikle Kürt etnik kökenine mensup kişiler tarafından benimsenmektedir. Bunun yanında az sayıda Türkmen, Fars ve Zaza etnik gruplarına mensup olan Yarsan inananları da vardır.<sup>17</sup> İran'da güney Kürdistan olarak adlandırılan bölge ve Irak'ta Duhok, Musul, Süleymaniye, Hanikin, Kerkük ve Diyala bölgeleri Yarsan

<sup>15</sup> Bektaşilikle ilgili daha kapsamlı bilgi için bkz: Ahmet Yaşar Ocak, "Bektaşilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 5 (İstanbul: TDV Yayınları, 1994): 374-379.

<sup>16</sup> Richard Foltz, a.g.m., 224.

<sup>17</sup> Martin van Bruinessen, "Ahl-i Haqq", *Encyclopaedia of Islam (Third Edition)* (Leiden: Brill, 2009), 51-58.

mensuplarının yaşadığı coğrafya olarak bilinmektedir.<sup>18</sup> Yarsanlar, İran'da ise Kirmanşah, Senendec, Hemedan ve İlam şehirleri ile Luristan olarak isimlendirilen bölgede yaşamaktadır. Bu coğrafya İran'da özellikle Kürt ve Türk etnik nüfusun yoğunlukta olduğu bölge olarak bilinmektedir. İran Kürdistanı olarak tanımlanan bölgede yoğun biçimde yaşayan Goran topluluğunun da büyük çoğunluğu Yarsan inancını taşımaktadır.

İran'ın başkenti Tahran ve diğer şehirlerinden Tebriz, Veramin, Kazvin, Reşd ve Şiraz'da da küçük miktarlarda Yarsan topluluklarının bulunduğu bilinmektedir. Ermenistan ile Azerbaycan sınırlarında bulunan Karakalpaklar da Yarsan inancına mensuptur. Öte yandan Yarsan inancında olan bazı Türk toplulukları da olduğu ifade edilmektedir.<sup>19</sup> İran'ın Ilhıcı şehrinde yaşayan Türklerin bir kısmının Yarsan olduğu kaynaklarda yer almaktadır.<sup>20</sup>

Yarsanlar yaşadıkları bölgeler, etnik yapıları ya da inanç sistemlerindeki küçük nüanslar nedeniyle Ehl-i Hak'lar, Yaresaniler, Kakailer, Ali İlahiler, Kalenderiler ve Tayfesaniler gibi farklı şekillerde isimlendirilmektedir. İran yönetiminin politikaları nedeniyle Yarsan inancı mensuplarının sayısına dair kesin bir tespit yapılamamaktadır. Bazı kaynaklar günümüzde İran'da yaşayan Yarsan inancına mensup kişilerin sayısının en az 1 milyon en fazla da 3 milyon olduğunu iddia ederken<sup>21</sup>, bazı kaynaklarda ise günümüzde Yarsan inancına mensup nüfusun 1 ile 1.3 milyon dolaylarında olduğu belirtilmektedir.<sup>22</sup> Yarsan inancına sahip grupların kırsal kesimlerde daha fazla yaşadığı söylenebilir. Bu nedenle ekonomik açıdan genellikle dar gelirli sınıf kategorisindedir.

<sup>18</sup> Hüseyin Deniz, a.g.m.

<sup>19</sup> Bu konuda yapılmış bir yüksek lisans çalışması bulunmaktadır: İbrahim Karaca, "İran'daki Ehl-i Hak Türkleri", (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2014).

<sup>20</sup> İsrail Babacan, a.g.m, 213-230.

<sup>21</sup> "Iran: Freedom of Religion; Treatment of Religious and Ethnic Minorities", *Austrian Red Cross, Austrian Center for Country of Origin & Asylum Research and Documentation*, (September 2015), 47.

<sup>22</sup> James B. Minahan, *Encyclopedia of Stateless Nations: Ethnic and National Groups around the World* (California: Greenwood, 2016), 464.

Yarsan inancı mensuplarının sayısındaki bu belirsizlik İran yönetiminin tutumuyla ilgili olduğu kadar inanış üyelerinin dışa kapalı yapılarından da kaynaklanmaktadır. Bu gizli yapılanma nedeniyle Yarsan inananlarına dair sağlıklı bir istatistik tutulamamaktadır. Bu kapalı yapı, inanışın ritüelleri ve dini uygulamaları açısından da büyük önem taşımaktadır. Nitekim Yarsan inanışının öğretileri ve uygulamaları inanış dışından olan kimselerle paylaşılmaz. Bu durumun da etkisi ile inanış mensupları gerek sosyal yaşamda gerekse de devlet ile ilişkilerinde Yarsan mensubiyetlerini kamusal hale getirmekten kaçınmaktadırlar. Bunda özellikle İran'daki Şii liderliğin Yarsan inanışını resmi kabul etmemesi ve buna paralel olarak inanış mensuplarına yönelik baskıcı politikalar izlemeleri de etkili olmaktadır. Bu politikalar karşısında Yarsan inananları bir taraftan kendilerini gizlerken diğer taraftan kendilerini dış dünyadan izole etme çabası içerisinde olagelmışlerdir.<sup>23</sup>

Hem bu gizli ve dışa kapalı yapısı hem de içerisinde yaşadıkları ülke yönetimleri tarafından kendilerine yönelik ayrımcı politikalar nedeniyle Yarsan inancı mensupları Şii'deki "takiyye" pratiğini uygulamaktadır. Bu nedenle Yarsan inananlarının uzun yıllar kendilerini İran'da Şii, Irak'ta ise Sünni olarak tanımladıkları belirtilmektedir. Bu şekilde gerçek aidiyetlerini gizleyerek içerisinde buldukları toplumsal yapıdan dışlanma tehlikesini bertaraf etmek istemektedirler.<sup>24</sup>

Öte yandan İran'daki Yarsan inanışı mensuplarının günümüzde iki ana akıma ayrıldığı da belirtilmektedir. Daha gelenekselci olarak tanımlanabilecek olan ve Goran ve Kirmanşah bölgelerinde yaşayanlar Yarsan inancının Şii'nin bir kolu olduğunu reddederler. Daha ziyade kırsal kesimlerde yaşayan gelenekselci Yarsan inananları daha muhafazakar ve dışa daha kapalıdır. Dini ibadetlerini gizli yapmaya

<sup>23</sup> Ziba Mir-Hosseini, "Redefining the Truth: Ahl-i Haqq and the Islamic Republic of Iran", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 21/2 (1994): 213.

<sup>24</sup> "Iran: Practices, Leadership and Special Religious Celebrations of the Ahl-e Haqq Faith; Whether Members of the Community are Treated Differently by Islamic Officials than Other Kurdish Individuals", *Immigration and Refugee Board in Canada*, 1 October 1998, <http://www.refworld.org/docid/3ae6aab324.html>.

dikkat eden bu kesim, Yarsan inancına dair bilgilerin ve sırların diğer inanış mensupları ile paylaşılmasına olumlu yaklaşmazlar. Bunun yanında Yarsan inanışı mensuplarının daha modern ve reformcu kanaadı da bulunmaktadır. Daha ziyade kentlerde yaşayan ve daha eğitilmiş olarak kabul edilen bu ekol ise Yarsan inancının İslam'ın bir parçası olduğunu savunur.<sup>25</sup>

Yarsan inancı mensupları kendilerine yönelik İran yönetiminin baskıcı politikaları karşısında özellikle son yıllarda tutumlarını değiştirmeye başlamışlardır. Küresel düzeyde insan haklarının savunulmasında yaşanan gelişmeler çerçevesinde Yarsan inancı mensupları da İran yönetimi nezdinde haklarını aramaya başlamışlardır. Bunun yanında zaman zaman düzenledikleri gösterilerle uluslararası insan hakları kuruluşlarına çağrılar yapan Yarsan kanaat önderleri, İran yönetimine yönelik küresel bir baskı oluşturulması için faaliyetler yürütürler.

### **İran Yönetimi'nin Yarsan İnanışına Karşı Tutumu**

Yarsan inancı açısından İran'da 1979 yılında gerçekleşen İslam devrimi bir dönüm noktası olmuştur. 12 İmam Şiiliğini merkeze alan bir dini inanış etrafında şekillenen İran yönetimi Yarsan inanışını resmi olarak tanımamaktadır. İran anayasası 12 İmam Şiiliği dışındaki dini ve tasavvufi akımları illegal olarak tanımlamaktadır. Bununla birlikte Yarsan inanışı mensuplarından modern ve reformist olarak belirtilen kesiminin İran yönetimi tarafından "uygun" bir inanışa sahip oldukları belirtilirken, gelenekselci Yarsan inananları ise "şeytanperest" olarak kabul edilmektedirler.<sup>26</sup>

Bu nedenle çoğu zaman demografik bilgiler rejim tarafından yanlış biçimde yansıtılmaktadır. Ülkede yaşayan Yarsan inancı mensupları ise inançlarının resmi nitelik taşımasını istemektedirler. Özellikle Goran ve Kirmanşah bölgelerinde yaşayan Yarsanlar, Tahran rejiminin kendilerine yasal statü vermesini beklemektedirler. Bunun da beklentisiyle bu bölgelerde yaşayanlar İran rejimi ile sıkıntı yaşamaktan

<sup>25</sup> "Iran: The Yaresan", *Ministry of Immigration and Integration: The Danish Immigration Center*, (6 Nisan 2017), 4, <https://www.nyidanmark.dk>.

<sup>26</sup> a.g.m., 7.

çekinmekte ve yönetimle iyi ilişkiler sürdürmek istemektedirler. Yarsanların dini olarak daha Ortodoks tanımlanabilecek kesimi ise İran yönetiminin politikalarına karşı eleştirel bir tutum izlemektedir.

İran yönetiminin Yarsan inananlarına yönelik ayrımcı politikaları arasında vatandaşlık haklarından mahrum bırakma, siyasi ve dini temsilin engellenmesi, din ve ibadet hürriyetlerinin kısıtlanması, dini sembol ve törenlerin yasaklanması, yayın faaliyetlerinin kısıtlanması, eğitim hakkının engellenmesi, tutuklama ve mahkemelerdeki şahitliklerin kabul edilmemesi gibi uygulamalar gösterilebilir.<sup>27</sup> Bu uygulamalar Birleşmiş Milletler, İnsan Hakları İzleme Örgütü ve Uluslararası Af Örgütü gibi kurumların raporlarında da yer almıştır.<sup>28</sup>

2008 yılında Uluslararası Af Örgütü tarafından yayınlanan bir raporda İran İçişleri Bakanlığı'nın tüm valiliklere bir yazı göndererek "Yarsan inancı mensuplarının ibadet yeri başvuru taleplerinin reddedilmesinin" istendiği belirtilmiştir.<sup>29</sup> 2011 yılında yaşanan olayda Kirmanşah bölgesindeki Hubyaran şehrinde restorasyondan geçirilmek istenen Seyyid Faruk türbesinde yapılmak istenen çalışmaların güvenlik birimlerince engellendiği belirtilmiştir.<sup>30</sup> Birleşmiş Milletler tarafından 2014 yılında yayınlanan raporda ise İran yönetiminin Yarsan inancı mensuplarına yönelik baskısının devam ettiği vurgulanmış, 2014 yılında Yarsan inancı mensubu üç kişinin dini inancı nedeniyle hapse atıldığı ve bazı kişilerin de bu inancı benimsedikleri için üniversiteden uzaklaştırıldığı ifade edilmiştir.<sup>31</sup>

Bununla birlikte İran yönetiminin politikaları nedeniyle Yarsan inancına sahip gruplar sosyal ve siyasal dışlanmaya da maruz kalmaktadırlar. Bu dışlama farklı biçimlerde kendisini gösterirken sık

<sup>27</sup> Amir Sharifi, "Iran's War Against its Religious Minorities", *Rudaw*, 30 Haziran 2013; "Some of Yarsan Followers Victims Due to Discriminatory System of the Islamic Regime of Iran", *Yarsan Democratic Organization*, 17 Nisan 2017.

<sup>28</sup> "Report of the Special Rapporteur on the Situation of Human Rights in the Islamic Republic of Iran", *United Nations - Human Rights Council*, (6 March 2017), 19.

<sup>29</sup> A.g.m.

<sup>30</sup> "Regime Blocks Reconstruction of Ahl-e Haqq's Shrine", *Kurdistan Press Agency*, 12 Aralık 2011.

<sup>31</sup> "UN General Assembly: Situation of human rights in the Islamic Republic of Iran", *United Nations*, 27 Ağustos 2014.

sık Kürt medyasında yer almaktadır. 2013 yılında yaşanan olayda İran'da hapisanede olan bir Yarsan inancı mensubunun bıyıklarını kesmeye zorlanması büyük protestolara neden olmuştur. Olayın ardından binlerce Yarsan mensubu başta Kirmanşah olmak üzere birçok şehirde gösteriler düzenlemiştir. Hemedan şehrinde düzenlenen gösterilerde İran yönetiminin Yarsan inananlarına karşı baskısını protesto etmek amacıyla iki kişi kendisini ateşe verirken bu kişilerden Nimkard Tahiri isimli protestocu daha sonra hayatını kaybetmiştir. Sahna şehrinde defnedilen Tahiri'nin ailesi yaptığı açıklamada "İran yönetiminin Yarsan inancı mensuplarına yönelik baskıcı tutumunu sonlandırmasını ve inancın resmi bir statüde kabul edilmesini" istemişlerdir.<sup>32</sup> Öte yandan Tahiri'nin kendini ateşe vermesi sırasında olayı kamerayla görüntüleyen Mehdi Rahmani de tutuklanarak cezaevine gönderilmiştir.<sup>33</sup>

2017'nin Nisan ayında da benzer bir olay yaşanmış ve Yarsan inancı mensubu iki kardeş kendilerini ateşe vermiştir. Irak'taki Kürt bölgesi medyasında yer alan habere göre Mehdi Fayazi ve İhsan Fayazi isimli iki kardeş İran yönetiminin Yarsan inancı mensuplarına yönelik baskıcı politikalarını protesto etmek amacıyla kendilerini ateşe vermiş ve hayatlarını kaybetmiştir.<sup>34</sup> Son yıllarda Yarsan inancı mensubu beş kişi İran yönetiminin baskıcı politikalarını protesto etmek amacıyla kendilerini ateşe vermiştir.<sup>35</sup>

Yarsan inancı mensuplarına yönelik rejimin baskı politikaları birçok kez tutuklama şeklinde gerçekleşmiştir. 2004 yılında yaşanan olayda Ooch Tappeh köyünde Yarsan inancına ait sembollerin ortadan kaldırılması amacıyla polisin yaptığı baskında güvenlik güçlerine

<sup>32</sup> "Forced Moustache Shaving in Iranian Prison Sparks Yarsan Protests", *Rudaw*, 20 Haziran 2013.

<sup>33</sup> "Mehdi Rahmani the Yarsan Follower Arrested", *Human Rights Activists News Agency*, 14 Haziran 2013.

<sup>34</sup> "Two Iranian Yarsanis Set Themselves on Fire in Protest of Discrimination", *BasNews*, 17 Nisan 2017.

<sup>35</sup> "Once Again Self-immolation of Two Yarasani Followers in Kermanshah", *Yarsan Democratic Organization*, 16 Nisan 2017.

mukavemet gösteren iki Yarsan inananı hapse atılmıştır. Bu kişilerden Yunus Aghayan uzun yıllar süren yargılama sonucunda idam cezasına çarptırılmıştır.<sup>36</sup>

2013 yılında başkent Tahran'daki parlamento binası önünde protesto gösterisi düzenleyen Yarsan inancı mensuplarına güvenlik güçlerinin müdahalesinde en az 80 kişi gözaltına alınmıştır.<sup>37</sup> 2014 yılında Hamedan şehrinde gerçekleşen olayda ise 6 Yarsan inananı herhangi bir sebep gösterilmeden güvenlik güçlerince göz altına alınmıştır.<sup>38</sup> 2016 yılındaki bir başka olayda Yarsan inancı dolayısıyla 6 yıldır hapis tutulduğu iddia edilen ve bazı kaynaklara göre "cinayetle" suçlanan Ferdin Hosseini idam edilmiştir.<sup>39</sup>

İran yönetiminin Yarsan inancı mensuplarına yönelik politikaları dünyanın farklı ülkelerinde bulunan Yarsan diasporasında da eleştirilmiştir. Kanada'nın Vancouver şehrinde toplanan Yarsan diasporası mensupları İran yönetiminin politikalarını eleştirerek Yarsan inancını benimseyenlere yönelik ayrımcı politikaların sonlandırılmasını istemişlerdir. Gösteri İran'ın Şah Abad şehrinde yüzlerce İran rejimi yanlısı Şii'nin Yarsan inancı mensuplarının ibadet mekanlarına saldırarak binayı kullanılamaz hale getirmelerine tepki olarak gerçekleştirilmiştir. Benzer protestoların Norveç ve Almanya gibi şehirlerde de yapıldığı bildirilmiştir.<sup>40</sup>

Yarsan inancı mensuplarına yönelik İran'daki bir başka ayrımcı politika da siyasi temsil yeteneğinin kısıtlanmasıdır. Bu durum

<sup>36</sup> "Death Row Inmate Abruptly Transferred, Imminent Execution Feared", *Center for Human Rights in Iran*, 28 Haziran 2012; "Iran: Freedom of Religion; Treatment of Religious and Ethnic Minorities", *Austrian Centre for Country of Origin & Asylum Research and Documentation*, (September 2015), 50.

<sup>37</sup> "Iran: 80 Yarsan Kurds Arrested During Rights Protest", *National Council of Resistance of Iran*, 21 Ekim 2013.

<sup>38</sup> "6 Yarsan Followers Arrested in Hamedan", *Human Rights Activists News Agency*, 4 Ağustos 2014.

<sup>39</sup> "Iran- Human Rights: Execution and Mistreatment of Religious Minorities in Iran", *Iran Probe*, 28 Ocak 2016; "Iran: Political Prisoner Hanged on Verge of Rouhani's Visit to Europe", *National Council of Resistance of Iran*, 26 Ocak 2016.

<sup>40</sup> "Kurdish Diaspora Protest Pressures Against Iran's Yarsan Worldwide", *EKurd Daily*, 15 Mart 2016.



İran’da gerçekleştirilen son seçimde de kendisini göstermiştir. 2017’nin Mayıs ayında düzenlenen İran’daki yerel meclis seçimlerinde Yarsan inancını benimseyen birçok kişinin adaylığı iptal edilmiştir. Heşkerd bölgesinde 30 sandalye için yarışan 28 Yarsan inananının adaylıkları yerel seçim komitesince reddedilmiştir. Yine Kermaşah bölgesinde yarışan bir başka adayın da seçime katılması engellenmiştir.<sup>41</sup>

Yarsan inancı mensuplarına yönelik suçlamalar arasında İran yasalarında idam cezasına çarptırılma nedeni olabilecek “Allah’a isyan” suçlamaları yer almaktadır. İnsan hakları kuruluşları, Yarsan inananlarının İran yönetimi tarafından idam cezasına çarptırıldığını iddia etmektedir. Ancak, her ne kadar birçok Yarsan inananı hapis cezasına çarptırılmış olsa da, idam cezasının uygulandığı vakalar gözlemlenmemiştir. Nitekim bu araştırma boyunca başvuru kaynaklarında bugüne kadar Yarsan inananı olup da kendisine verilen idam cezasının infaz edildiği bir örneğe rastlanmamıştır.

Öte yandan Yarsan inananları da İran yönetimi nezdinde hak ihlallerinin sonlandırılması, din ve ibadet hürriyetinin sağlanması ve diğer insan hakları ihlallerinin önüne geçilmesi için girişimlerde bulunmuştur. Bu amaçla İran’ın dini lideri Ali Hamaney’e bir mektup yazan Yarsan toplumu lideri inanışlarının resmi düzeyde tanınmasını talep etmiştir. Anayasaya göre sadece Müslümanlar ve resmi statüdeki azınlıkların devlet işlerinde görev alabileceğinin belirtildiği mektupta, Yarsan inananlarının bu kategorilerin hiçbirinde kabul edilmediği için memur olamadıkları belirtilmiş ve bu durumun düzeltilmesi talep edilmiştir.<sup>42</sup>

İran yönetiminin Yarsan inananlarına yönelik sert politikaları, bu inanış mensuplarının mülteci olarak yurtdışına göç etmesine neden olmaktadır. Özellikle son yıllarda bu durumda artış gözlemlenirken,

<sup>41</sup> “Most Yarsani Religious Minority Candidates Disqualified From Iran’s 2017 Councils Elections”, *Center for Human Rights in Iran*, erişim 13 Haziran 2017, <https://www.iranhumanrights.org/2017/05/>.

<sup>42</sup> “Religious Minority in Iran Asks Khamenei for Constitutional Protection”, *Center for Human Rights in Iran*, 17 Haziran 2016.

binlerce Yarsan inananının Batı ülkelerine giderek burada mülteci statüsüne başvurdukları bilinmektedir.<sup>43</sup>

### SONUÇ

Yarsan inancı hem İran hem de Ortadoğu'daki en kadim ve kendine özgü inanç biçimlerinden birisi olarak görülmektedir. Tarihsel açıdan incelendiğinde inancın Alevilikle önemli etkileşiminin olduğu gözlemlenirken, bunun yanında Hinduizm gibi diğer bazı inanışlardan da etkilendiği söylenebilir. Bu nedenle Yarsan inancı için dinler tarihi alanında zaman zaman kullanılan senkretik bir inanış olduğu tespiti yapılabilecektir. Dolayısıyla Yarsan için farklı dini inanışların ve pratiklerin karışımından ortaya çıkmış bir inanç sistemidir denilebilir.

Öte yandan inancın dışa kapalı niteliği, katı ritüelleri barındırması ve belirli bir etnik grup tarafından daha yaygın biçimde pratik edilmesi uzun yıllardır aynı bölgede varlığını devam ettirmesini sağlamıştır. 1979 İran İslam devrimi öncesi dönemlerde inanış mensupları İran rejimiyle herhangi bir problem yaşamazken bu durum devrim sonrası dönemde değişmiştir. Özellikle son yıllarda Yarsan inancı mensupları ile İran yönetimi arasında sorunlar giderek artmaya başlamıştır.

İran'ın Batı bölgelerinde, özellikle Kürt etnik grubu üyelerinin mensup olduğu Yarsan inancı, İran yönetimi tarafından resmi olarak tanınmadığından bu inanış mensuplarının din ve inanç hürriyeti bağlamında Tahran rejiminin baskısına maruz kaldığı söylenebilir. Bu baskılar ibadet hürriyetinin kısıtlanması şeklinde olabileceği gibi, hapis ve hatta idam cezasına çarptırılma gibi uygulamalar olarak da gerçekleşebilmektedir. İran yönetiminin bu tutumu özellikle Batı merkezli insan hakları kuruluşlarınca sıkça ele alınmakta ve Tahran yönetimine hak ve özgürlüklere saygı duyulması konusunda çağrılar yapılmaktadır.

<sup>43</sup> "Iranian Kurdistan: Kakai Forced To Flee as Result of Discrimination", *Unrepresented Nations & People's Organization*, 15 September 2017.

İran'da resmi inanış olan 12 İmam Şiiliği'nden önemli farklılıklar içeren Yarsan inancı, İran yönetiminin kendilerine yönelik tutumuna rağmen varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Zaman zaman gösteriler ve protestolarla inanışlarına yönelik tehditlere karşı tepki gösteren Yarsan mensupları, İran rejiminden resmi bir dini azınlık olarak tanınmayı talep etmektedir. Bu anlamda katı bir siyasete sahip olan İran yönetiminin bu taleplere yönelik cevabının kısa vadede olumlu olmayacağı söylenebilir. Öte yandan Yarsan inancı Orta-doğu'daki en köklü dini inanışlardan birisi olarak kabul edilmeye devam etmektedir. Yarsan inananlarının dışa kapalı ve muhafazakar yapısı inanışın ritüellerine bağlılığın devam etmesini sağlamakta ve bu uygulamaların yeni nesillere aktarılmasına öncülük etmektedir. Bununla birlikte bu inanış mensuplarının dini ritüel ve ibadetlerinin daha yakından tanınması için çalışmalara duyulan ihtiyaç da devam etmektedir.

#### KAYNAKÇA

- "Ahl-e Haqq". *Encyclopedia Iranica*. Erişim 13 Haziran 2017.  
<http://www.iranicaonline.org/articles/>.
- Algar, Hamid. "Ehl-i Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 513-515. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Babacan, İsrâfil. "İran Türkleri Arasında Yaygın Bir İnanç: Ehl-i Hak ve Kutsal Kitapları Bayrak Kuşçuoğlu'nun Kelamları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 33 (2005): 213-230.
- Bruinessen, Martin Van. *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*. çev. Hakan Yurdakul. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- Bruinessen, Martin Van. "Ahl-i Haqq". *Encyclopaedia of Islam (Third Edition)*. Leiden: Brill, 2009.
- "Death Row Inmate Abruptly Transferred, Imminent Execution Feared". *Center for Human Rights in Iran*. 28 Haziran 2012.

- Deniz, Hüseyin. "Kakailik ve Alevilik", *Dersim Araştırmaları Merkezi*, Erişim 12 Haziran 2017. <http://www.dersimarastirmalari-merkezi.com/kakailik>.
- Foltz, Richard. *Religions of Iran: From Prehistory to the Present*. London: Oneworld Publications, 2013.
- "Forced Moustache Shaving in Iranian Prison Sparks Yarsan Protests". *Rudaw*. 20 Haziran 2013.
- Gülçiçek, Ali Duran. *Alevilik (Bektaşilik, Kızılbaşlık) ve Onlara Yakın İnançlar*. İstanbul: Ethnographia Anatolica Yayınları, 2004.
- "Iran: Freedom of Religion; Treatment of Religious and Ethnic Minorities". *Austrian Red Cross, Austrian Center for Country of Origin & Asylum Research and Documentation*. September 2015.
- "Iran: Human rights: Execution and mistreatment of religious minorities in Iran". *Iran Probe*. 28 Ocak 2016.
- "Iranian Kurdistan: Kakai Forced To Flee as Result of Discrimination". *Unrepresented Nations & People's Organization*. 15 September 2017.
- "Iran: Political Prisoner Hanged on Verge of Rouhani's Visit to Europe". *National Council of Resistance of Iran*. 26 Ocak 2016.
- "Iran: Practices, Leadership and Special Religious Celebrations of the Ahl-e Haq Faith; Whether Members of the Community are Treated Differently by Islamic Officials than Other Kurdish Individuals". *Immigration and Refugee Board in Canada*. 1 October 1998. <http://www.refworld.org/docid/3ae6aab324.html>.
- "Iran: The Yaresan". *Ministry of Immigration and Integration: The Danish Immigration Center*. 6 Nisan 2017. <https://www.nyidanmark.dk>.
- "Iran: 80 Yarsan Kurds Arrested During Rights Protest". *National Council of Resistance of Iran*. 21 Ekim 2013.
- Izady, Mehrdad R. *The Kurds: A Concise History*. London: Taylor & Francis, 1992.
- Karaca, İbrahim. "İran'daki Ehl-i Hak Türkleri". Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2014.

- “Kurdish Diaspora Protest Pressures Against Iran’s Yarsan World-wide”. *EKurd Daily*. 15 Mart 2016.
- “Mehdi Rahmani the Yarsan Follower Arrested”. *Human Rights Activists News Agency*. 14 Haziran 2013.
- Mehmed S. Kaya. *The Zaza Kurds of Turkey: A Middle Eastern Minority in a Globalised Society: A Middle Eastern Minority in a Globalised Society*. New York: I.B. Tauris, 2011.
- Minahan, James B. *Encyclopedia of Stateless Nations: Ethnic and National Groups around the World*. California: Greenwood, 2016.
- Mir-Hosseini, Ziba. “Redefining the Truth: Ahl-i Haqq and the Islamic Republic of Iran”. *British Journal of Middle Eastern Studies*. 21/2 (1994): 211-228.
- “Most Yarsani Religious Minority Candidates Disqualified From Iran’s 2017 Councils Elections”. *Center for Human Rights in Iran*. Erişim 13 Haziran 2017. <https://www.iranhumanrights.org/2017/05/>.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Bektaşilik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İşlam Ansiklopedisi*. 5: 374-379. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- “Once Again Self-immolation of Two Yarasani Followers in Kermanshah”. *Yarsan Democratic Organization*. 16 Nisan 2017.
- “Regime Blocks Reconstruction of Ahl-e Haqq’s Shrine”. *Kurdistan Press Agency*. 12 Aralık 2011.
- “Religious Minority in Iran Asks Khamenei for Constitutional Protection”. *Center for Human Rights in Iran*. 17 Haziran 2016.
- “Report of the Special Rapporteur on the Situation of Human Rights in the Islamic Republic of Iran”. *United Nations - Human Rights Council*. 6 March 2017.
- Sharifi, Amir. “Iran’s War Against its Religious Minorities”. *Rudaw*. 30 Haziran 2013.
- “Some of Yarsan Followers Victims Due to Discriminatory System of the Islamic Regime of Iran”. *Yarsan Democratic Organization*. 17 Nisan 2017.

- Taş, Tefvik. "Tarihin İzinde: Zazalar". *Atlas*. Eylül 2014. Sayı: 258. <https://www.atlasdergisi.com/kesfet/kultur/tarihin-izinde-zazalar.html>.
- Taşkıran, Mehmet Sait. "İran: Gorani Kürtleri, Pirlere'in Düğünü", *Atlas*, Mart 2013. Sayı: 240, <http://www.atlasdergisi.com/kesfet/kultur/pirlere-in-dugunu.html>.
- "Two Iranian Yarsanis Set Themselves on Fire in Protest of Discrimination". *BasNews*. 17 Nisan 2017.
- "UN General Assembly: Situation of Human Rights in the Islamic Republic of Iran". *United Nations*. 27 Ağustos 2014.
- "Yok Edilmek İstenen İnanç ve Kültür: Ehl-i Hak". *Fenomen: Felsefe Dünyası*. Erişim 20 Eylül 2017. <http://www.fenomen.org/dinler-mezhepler/>.
- Zeynel, Ali. "Kakaiyye Hareketi". Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- "6 Yarsan Followers Arrested in Hamedan". *Human Rights Activists News Agency*. 4 Ağustos 2014.

## İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ ANABİLİM DALINDA ALEVİLİK ÜZERİNE YAPILAN ALAN ÇALIŞMALARININ BİLİM ÜRETİMİNE KATKISI\*

Contribution of Case Work Conducted on Alevism Studies to Science Production in the History of Islamic Sects Main Science

Fevzi RENÇBER\*\*

### Öz

Alevilik ve Bektaşilik geçmişten beri Anadolu'da yaşanılan gelenek, adet, gelenek ve görenekleriyle İslam Mezhepleri Tarihi alanında araştırılmaya ihtiyaç duyulan konulardan biri olmuştur. Alevilik algısı içerisindeki farklı yaklaşımların birbiriyle uyumsuz geleneksel uygulamaları ve yöreden yöreye farklılık gösteren ibadet şekilleri ile inanç unsurları Alevilik üzerine alan çalışmalarının yapılmasını gerekli kılmaktadır. Bu açıdan geleneksel Anadolu Aleviliği, yaşayan ve yaşatanlardan öğrenilerek, gerçek hayattaki karşılığı esas alınarak suretiyle tarihsel ve güncel boyutlarıyla incelenmelidir. İlahiyat Fakültelerinde Alevilik üzerine yapılan yaklaşık 90 yüksek lisans çalışmasının bulunduğu ve bunların 25'inin alan araştırması olduğu görülmektedir. Yine İlahiyat Fakültelerinde Alevilik üzerine yapılan yaklaşık 25 doktora çalışmasının bulunduğu ve bunların sadece 7'sinin alan çalışması olduğu görülmektedir. Batılı araştırmacıların çalışmalarını kıyaslandığında ülkemizde Alevilik üzerine yapılan alan çalışmalarının oldukça az

### Abstract

From past to present, Alevism and Bektashism, which have lasted in Anatolia have become one of the topics that needs to be investigated, with moral, customs and traditions in the history of Islamic sects. With the incompatible traditional practices of the different approaches in the Alevism perception and the different forms of worship that are different from the locals, and the inclusion of belief elements within it, is necessary to conduct scientific researches on Alevism. From this respect, the traditional Anatolian Alevism needs to be studied from the living and one who gets one to live, and should be examined in historical and contemporary dimensions. It has been observed that there have been about 90 doctorate studies and 25 of which are the case studies at the Faculties of Theology. Moreover, it is seen that there have been about 25 postgraduate studies and on Alevism in the Faculty of Theology and only 7 of them have case studies. When compared to the works of Western researchers, the case researches on Alevism in our country are very few and little

\* Bu çalışma, Ahi Evran Üniversitesi tarafından düzenlenen "Türkiye'de Bilgi Üretimi ve Bilim Politikaları Uluslararası Sempozyumu'nda (15-17 Kasım 2017) sunduğumuz tebliğ esas alınarak hazırlanmıştır.

\*\* Yrd. Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, fevizrencber@hotmail.com.

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
09.12.2017	25.12.2017	30.12.2017

ve bu oranda kıymetli olduğu söylenebilir. Gerek alan çalışmalarının önemini ortaya koymak gerekse ülkemizde Alevilik üzerine yapılan alan araştırmalarının işlevini açığa çıkarmak için bu çalışmaların bilim üretimine katkısının incelenmesi faydalı bir çaba olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Alevilik-Bektaşılık, Alan Çalışmaları, Bilgi Üretimi, Bilim Politikaları

valuable on this proportion. This case study will be a beneficial endeavor both to examine the contribution of these studies to the science production and to reveal the functioning of field research on Alevism in our country.

**Keywords:** History of İslamic Sects, Alevism-Bektashism, Case Studies, Knowledge Production, Science Policies

## GİRİŞ

Sosyal ve kültürel açıdan Alevilik ve Bektaşılık, tarihsel süreçte farklı kültür ve medeniyetlerle etkileşimde bulunmuş ve sürekli dönüşerek günümüze kadar gelebilmiş bir inanç biçimidir. Bu durum kaçınılmaz olarak Aleviliğin senkretik bir yapıya sahip olmasında etkili olmuştur. Bu nedenle gerek oluşum ve gelişim aşamalarının tespit edilmesi, gerekse gelişim sürecinde etkisinde kaldığı unsurların mahiyetinin ortaya konulması için Aleviliğin bilimsel araştırmalara konu olması gerekmektedir. “*Toplumumuzun tarihi ve güncel bir vakıası olan Alevilik yazılı kaynakların yetersizliği dolayısıyla daima tanınma ve anlaşılma sıkıntısı çekilen bir alan olmuştur.*”<sup>1</sup> Son yıllarda birçok İslamî fırka veya grup, İslam Mezhepleri Tarihi çalışmaları bağlamında ele alınmış ve araştırılmıştır. Bozkuş’un konu ile ilgili ifadeleri şu şekildedir:

Günümüzde İslam Mezhepleri Tarihçileri bu bilim dalının araştırma alanını genişleterek mevcut siyasi, tasavvufi, felsefi ve mezhebi her türlü dini hareket ve disiplini antropoloji ve sosyoloji bilimlerinin tekniklerinden faydalanarak bizzat bu düşünce sistemlerinin men-

<sup>1</sup> Ahmet İshak Demir ve Yaşar Şanlı, “Cem Dergisi’nin Sunumuyla Alevilik’te İnançlar”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2017): 52, erişim 24 Ağustos 2017, <http://www.emakalat.com/issue/29027/316018>.



suplarının inanç ve yaşayışlarından hareketle ortaya koymaya çalışmaktadır. Alevilik dini bir kimlik olarak İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalının konusu olmak durumundadır.<sup>2</sup>

Bu çerçevede geçmişten beri Anadolu'da yaşanılan geleneksel Alevilik ve Bektaşilik inancı örf, adet, gelenek ve görenekleriyle Türkiye'deki İlahiyat Fakülteleri'nde İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalında araştırılmaya ve değerlendirilmeye ihtiyaç duyulan konulardan biridir. Bilindiği üzere Alevilik-Bektaşilik hakkında gerek popüler gerekse akademik nitelikli yayınların sayısında 1980'lerle birlikte büyük bir artış yaşandığından Alevilik konusu ulusal ve uluslararası kamuyunda daha fazla gündeme gelmiştir.<sup>3</sup>

Günümüz Aleviliğinin sağlıklı bir şekilde anlaşılması için geleneksel Aleviliğin bütün gerçekliğiyle ortaya çıkarılması gerekmektedir. Dolayısıyla Alevilik inanç, ibadet, ahlak ve kültür boyutlarıyla ve kültürü bilimsel olarak incelenmelidir. Alevilik, Türkiye'de yaşayan dini gruplar arasında üzerinde en çok konuşulan, görsel ve sosyal medyada en fazla gündeme gelen, bunun yanında hakkında pek çok yazı yazılan ve uluslararası platformlarda çokça tartışılan bir konu haline gelmiştir. Alevilik tartışmaları günümüz Türkiye'sinde tüm canlılığı ile devam ederken Aleviler ve Alevilik konusunda çok çeşitli yorumlar yapılmakta, özellikle Aleviliğin İslam'dan ayrı Zerdüştlük benzeri bir din, bir kültür, felsefi bir anlayış, solculuk, Zerdüştlük olduğu hatta "Alisiz Alevilik" gibi gerçeklerden uzak değişik kurgusal çıkarımlar gündeme gelmektedir. Alevilik hakkında yapılan çalışmalara baktığımızda bu çalışmaların ilmi kıstaslar esas alınmadan oluşturulduğunu, büyük çoğunluğunda sübjektif değerlendirmeler yapıldığını ve bu çalışmalarla Aleviliğin asılsız inanç ve temellere dayandırılarak

<sup>2</sup> Metin Bozkuş, *Sivas Aleviliği* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2006), 3; ayrıca bkz. Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 30.

<sup>3</sup> Ali Yaman, "Alevilik ve Bektaşilik Alanında Üniversitelerde Gerçekleştirilen Akademik Çalışmalara İlişkin Genel Bir Değerlendirme", *Alevî ve Bektaşî Yayınlarınının Temel Sorunları, Çözüm Önerileri Sempozyumu* içinde (İlgaz: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010), 34-35.

konumlandırılmaya çalışıldığını görmekteyiz.<sup>4</sup> Bu durum Anadolu Aleviliğini, tarihsel geçmişiyle karşı karşıya getirmektedir. Bu nedenle Alevilik ve Bektaşiliğin doğru biçimde anlaşılabilmesi, Alevilik anlayışlarının bilimsel araştırmalara konu olmasını gerekli kılmaktadır. Öyle ki bu yüzden, bilimsel nitelikten uzak olarak yazılmış bu eserler Aleviliği anlamayı zorlaştırmakla kalmayıp Aleviliğin yanlış anlaşılmasına da sebep olmakta ve bu anlamda ciddi bir kafa karışıklığına yol açmaktadır.

Alevilik algısı içerisindeki farklı yaklaşımların birbiriyle uyuşmayan geleneksel uygulamaları ve yöreden yöreye farklılık gösteren ibadet şekilleri ile inanç unsurlarını bünyesinde barındırması Alevilik üzerine bilimsel nitelikli alan araştırmalarının yapılmasını zorunlu kılmaktadır.<sup>5</sup> Geleneksel Anadolu Aleviliği, Alevî muhataplardan öğrenilerek inanç, ibadet, ahlâk ve kültür ilkeleri esas alınarak incelenmelidir. Alevilik ve Bektaşilik hakkında teorik ve pratik bilgiler bir araya getirilerek daha sağlıklı bilimsel çalışmaların yapılması bu meselenin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu yüzden bilimsel niteliğe sahip; Aleviliği geçmiş, günümüz ve gelecek boyutlarıyla işleyecek ve gerçeğe uygun biçimde ortaya koyacak alan araştırmalarına ihtiyaç duyulmaktadır. Biz de bu metodu kullanarak Alevilik-Bektaşilik hakkında yapılan yüksek lisans ve doktora çalışmalarının bilim üretimine katkısını ortaya koymaya çalışacağız.

Alevilik ve Bektaşilik birçok açıdan farklı ana bilim dallarının araştırmalarına konu olmuştur. YÖK ulusal tez merkezi veri tabanına göre; Psikoloji, Kelam, Sosyoloji, Din Sosyolojisi, Müzik, Halk Edebiyatı, Hukuk, Siyasal Bilimler, Antropoloji, Halk Bilimi, Gazetecilik, Kamu Yönetimi, Sanat Tarihi, Türk Dili ve Edebiyatı, Tarih, Uluslararası İlişkiler, Din Eğitimi, Halkla İlişkiler, Mimarlık, Tasavvuf, Müzik, Turizm, Felsefe, Dinler Tarihi, Güzel Sanatlar, Ormancılık,

<sup>4</sup> Harun Yıldız, *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 7-8, 11-12; Cenksu Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 15, 394; İlyas Üzüm, *Günümüz Bulgaristan Aleviliği: "Ne Heybeli Ne Torbalı"* (İstanbul: Horasan Yayınları, 2005), 7.

<sup>5</sup> Alan araştırması nedir, alan araştırmasının çeşitleri ve önemi için bkz. Ali D. Arseven, *Alan Araştırma Yöntemi: (İlkeler, Teknikler, Örnekler)* (Ankara: Kadıoğlu Matbaası, 1993).

Sahne ve Görüntü Sanatları, Radyo-Televizyon, İnkılap Tarihi, İslam Mezhepleri Tarihi ve İslam Tarihi gibi değişik anabilim dallarında yaklaşık 450 yüksek lisans ve doktora çalışması yapılmıştır.<sup>6</sup> Bu durum, Aleviliğin akademik dünyada çok tartışılan ve ilgi duyulan bir konu olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Bu noktada her bir anabilim dalı Alevilik ve Bektaşiliğin farklı bir yönünü anlatmaya, tanımlamaya, çözümlenmeye, analiz ve tahlil etmeye çalışmıştır. Biz de bu çalışmamızda İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalında yapılan alan araştırmalarının bilgi üretimine katkısını tartışacağız.

### **1-Alevilik Hakkında İslam Mezhepleri Tarihi Alanında Yüksek Lisans Tezi Olarak Yapılan Alan Çalışmaları**

Yüksek lisans seviyesinde Alevilik hakkında yapılan alan araştırmalarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Metin İzeti, Makedonya'da Bektaşilik, 1998
2. Ali Uysal, Alevî Örgütlenmesi Bünyesinde Cem Vakfı ve Faaliyetleri, 2002
3. Şengül Alazcıoğlu, Sungurlu ve Çevresindeki Alevilerin Kültürel ve Dini Yapısı, 2003
4. Fikri Kaya, Şarkışla Emlek Yöresinde Yaşayan Alevilerin Kültürel ve Dini Yaşantıları Üzerine Bir Araştırma, 2003
5. Ömer Kara, İstanbul'daki Alevî Vakıf ve Dernekler, 2003
6. Yaşar Şanlı, Cem Dergisi'nde Sunulan Alevilik, 2005
7. Adil Seyman, Balkanlar'da Alevî Bektaşilik, 2006
8. Talip Tuğrul, Tunceli Aleviliğinde İnanç ve İbadet (Sarı Saltık Ocağı Örneği), 2006
9. Ercan Tatlı, Karacaahmet Sultan ve Karacaahmet Dergâhı, 2008
10. Fevzi Rençber, İstanbul'da Mevcut Cem Evleri ve Faaliyetleri, 2008
11. Luan Afmataj, Arnavutluk Bektaşiliği, Başlangıcı, Gelişmesi ve Günümüzdeki Durumu, 2009

<sup>6</sup> Geniş bilgi için bkz. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>, erişim 05-07-2017.

12. Adem Aydın, Akdağmadeni Yöresi Ardıçalanı ve Bozhüyük Köylerinde Alevilik, 2009
13. Yavuz Yıldız, Gebze Caferi Toplumunun Sosyo-Kültürel Yapısı (İnanç ve Değerler Bağlamında Alan Araştırması), 2009
14. Murat Çetin, Alevilerin Dinî İnanç ve Yaşantıları (Gölyaka Örneği), 2010
15. Abdullah Koç, İğdır'da Caferilik, 2010
16. İbrahim Gökdemir, Divriği İlçesinde Yaşayan Alevilerde Dini Hayat ve Yaygın Halk İnanışları, 2011
17. Hacer Tuna, Pir Sultan Abdal Kültür Sanat Dergisinde Sunulan Alevilik, 2011
18. Şabanali Ahmed, Bulgaristan'da Alevilik: Yablanovo Örneği, 2012
19. Ramazan Tarık, Tekirdağ Yöresi Alevî-Bektaşî Kültürü: Kılavuzlu Köyü Örneği, 2012
20. Ali Kocadayı, Kaşdişlen Tahtacılarının Dinî ve Sosyo-Kültürel Yapısı, 2013
21. İhsan Ünlü, Alevilikte Dedelik ve Ocak Anlayışı: Tercan Örneği, 2013
22. Harun Türkoğlu, Din Algısı ve Toplumsal Yapı Açısından Türkiye'deki Ca'feriler (İstanbul Örneği), 2014
23. Lokman Kılavuz, Çat Aleviliği, 2015
24. İskender Tanış, Günümüzde Alevî-Sünnî İlişkileri (Isparta Yakaören Köyü Örneği), 2016
25. Nazan Ağalday, Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Diyarbakır'da Alevilik, 2016

Yapılan araştırmalara göre İlahiyat Fakültelerinde yaklaşık olarak 80-90 arası yüksek lisans çalışması yapıldığı görülmüştür. Sadece İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalında ise, ulaşabildiğimiz kadarıyla alan çalışması olarak 25 adet yüksek lisans tezi bulunmaktadır.

## **2-Alevîlik Hakkında İslam Mezhepleri Tarihi Alanında Doktora Tezi veya Araştırma Eseri Olarak Yapılan Alan Çalışmaları<sup>7</sup>**

Doktora seviyesinde Alevîlik hakkında yapılan alan araştırmalarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Ahmet Turan, Les Nusayrîs Turquie Dans La Région d'Hatay, 1973
2. İlyas Üzüm, İnanç Esasları Açısından Türkiye'de Ca'ferilik, 1993
3. Metin Bozkuş, Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevîlerin İnançları, 1999
4. Harun Yıldız, Amasya Yöresi Alevîleri: Tarihçesi, İnançları, Örf ve Adetleri, 2003
5. Cenksu Üçer, Tokat Yöresi Alevîleri, Tarihçesi, İnançları, Örf ve Adetleri, 2005
6. Fevzi Rençber, Adıyaman'da Alevîlik, 2012
7. İlyas Üzüm, Günümüz Bulgaristan Alevîliği, 2012
8. Habip Demir, Horasan'da Şiilik, 2016

YÖK ulusal tez merkezi dikkate alındığında İlahiyat Fakülte-leri'nde yaklaşık 25 doktora çalışmasının yapıldığı görülmüştür. Fakat İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalında ulaşabildiğimiz kadarıyla alan çalışması olarak yedi adet doktora tezi bir adet araştırma eseri olmak üzere toplam 8 adet çalışma bulunmaktadır. İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalında ülkemizde Alevîlik üzerine yapılan alan araştırmaları söz konusu edildiğinde Sayın Prof. Dr. Ahmet Turan'ın önemli katkı ve yönlendirmeleri olduğu görülür. Kendisi alan araştırmalarının yapılmasını sürekli teşvik ederek bu konuda farklı bir çalışma yöntemi geliştirmiştir. *“Her şeyden önce, yöntem ve yaklaşım sorunu, doğru geçerli bilgiye ulaşabilme, onu toplayabilme ve*

<sup>7</sup> Alevîlik hakkında yapılan alan araştırmaları için yök ulusal tez merkezinden istifade edilmiştir. Bu bağlamda veri tabanına “Alevî, Alevî, Sıraç, Çepni, Abdal, Bektaşî, Bektaşî, Torlak, Nusayrî, Nusayrî, Şiâ, Şii, Caferî, Caferî, Türkmen, Tahtacı, Kızılbaş” vb. kavramlar yazılarak tarama yapılmıştır. Bkz. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>, 05-07-2017.

*değerlendirebilme-irdeleyebilme sorunudur. Araştırmacı, burada insan-topluluk-toplum-mekân ve zaman faktörlerini göz önüne alarak ne, nerede, ne zaman, neden/niçin, ne kadar, nasıl sorularına yanıt aramaktadır. Alevilik ve Bektaşilik üzerine yapılan çalışmalarda, genelde bu faktörlerin ve soruların herhangi birisinin, ikisinin ya da daha çoğunun hesaba katıldığı veya dikkate alındığı söylenebilir*".<sup>8</sup> Bu noktada Sayın Ethem Ruhi Fığlalı, Ahmet Turan, Mustafa Öz, Hasan Onat, M. Saffet Sarıkaya, Sönmez Kutlu, Mehmet Dalkılıç kendi çalışmalarında ve danışmanlık yaptığı tezlerde bu soruların cevabını bulmaya yönelik tavsiye ve yönlendirmelerde bulunmuşlardır. Alevilik üzerine araştırma yapan batılı araştırmacıların aksine günümüz Türkiye'sinde belli bir döneme kadar bütün boyutlarıyla Alevi-Bektaşî topluluklar üzerine akademik çalışmaların yapılmamış olması bir eksiklik olarak değerlendirildiğinde bu çalışmaların bilim dünyasına verdiği katkı muhakkak tartışılmazdır. Bu noktada yüksek lisans ve doktora seviyesinde Alevilik hakkında yapılan alan araştırmalarının genel olarak bilim üretimine olan katkılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1-Bu çalışmaların genelinde kaynak kişiler dedeler ve taliplerden oluşmaktadır. Bu kişilerin hazırlanan mülakat veya anket sorularına verdikleri cevaplar derlenerek ilmi bir metotla yazıya geçirilmiştir. Alan çalışmalarının zorluğu düşünüldüğünde alana inilerek iğne ile kuyu kazarcasına bilginin peşine düşen araştırmacıların gösterdikleri çabalar Alevilik gibi bir konuda hayati önem arz etmektedir.<sup>9</sup> Bir taraftan Alevilerin bilimsel çalışmaların konusu olmanın heyecanını yaşadıkları görülürken, diğer taraftan endişeli bakışlara da şahit olunmaktadır. Mutluluk ve endişe duygularıyla gerçekleştirilen gözlem ve mülakatlar neticesinde, kaynağından doğru bilgiye ulaşma gayreti içine girilmektedir. Görüşme kılavuzundaki soruların bazen tamamı, bazen de bir kısmı kaynak kişilere sorulmuş; verilen cevaplar olduğu gibi kayıt altına alınarak çalışma esnasında objektif bir tarzda işlenmiştir. Görüşme ve gözlemler köy, şehir merkezi ve Alevi

<sup>8</sup> İsmail Engin, "Alevilik ve Bektaşilik Araştırmalarında Yöntem, Yaklaşım Sorunu", *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri* içinde (Ankara 1999), 121.

<sup>9</sup> Alan araştırmalarında karşılaşılan problemler için bkz. Yıldız, *Anadolu Aleviliği*, 18-21.

vatandaşların yaşadığı diğer yerleşim yerlerinin bütününde gerçekleştirilmiştir. Ayrıca, görüşmeler yapılırken sadece Alevî çevreler değil, Sünnî çevreler de dâhil olmak üzere bütün sosyal gruplara ulaşılmaya çalışıldığı görülmektedir.

2-Bu çalışmalarda bilginin kaynağı, doğrudan Alevî çevrelerin kendisi olmaktadır. Yine yapılan tezlerde genellikle Alevîlerce kaynak olarak kabul edilen Alevî-Bektaşî klasiklerinden de faydalanılmıştır. Bunlar arasında *Buyruklar*, *Hüsniyeler*, *Kumru*, *Fazilet-nâmeler*, *Cavidannâmeler*, *Cengnâmeler*, *Menakıbnâmeler*, *Fütüvvetnâmeler*, *Kitâb-ı Dâr*, *Besmele Tefsiri*, *Saraynâme*, *Muhammed b. Hanefiyye Cengi*, *Makâlâtlar*, *Dil-Güşa*, *İlm-i Câvidân*, *Fevâid*, *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye*, *Fatiha Suresi Tefsiri*, *Hızırnâme*, *Erkân-nâmeler*, *Makteller*, *Dâstân-ı İbrâhim Edhem*, *Kitâb-ı Cabbâr Kulu* bulunduğu gibi; ayrıca yedi ulu ozan diye bilinen Nesimi, Fuzuli, Virani, Hatayi, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Yemini gibi önemli Hurufilerin eserleri de vardır. Alevî sözlü kültürünün taşıyıcısı olan, Anadolu Alevî halk edebiyatının temelini oluşturan ve Alevî kültüründe söyledikleri delil kabul edilen Seyit Nesimi (ö. 1417), Şah Hatayi (ö. 1524), Fuzuli (ö. 1556), Yemini (ö. XV. yy), Virani (ö. XVI. yy), Pir Sultan Abdal (ö. XVI. yy), Kul Himmet (ö. XVI. yy) gibi Alevî ozanların sefalama, tevhid, mersiye, naat, düvazımam, miraciye, muharremiye, gülbank, deyiş, şiir ve nefeslerinden de kaynak olarak istifade edildiği görülmektedir. Bunlara ek olarak Alevîlik-Bektaşîlik hakkında yerli ve yabancı araştırmacıların yaptığı eserlerden de istifade edilmiştir.<sup>10</sup> Bu çalışmalar aracılığıyla kendi ana kaynaklarına yabancılaşan, daha çok sözlü kültürün hâkim olduğu ve şekillendirdiği Alevî çevreler, Alevî-Bektaşî ana kaynaklarıyla buluşma imkânını da yakalamaktadır.

3-Yapılan çalışmalara baktığımızda Alevîlik tanımı, Alevîlikle ilgili kavram ve deyişler, Anadolu Alevîliğinin tarihsel gelişimi, Alevîliği oluşturan kültürel unsurlar, alan araştırmasına konu olan yörenin coğrafi dağılımı ve demografik verileri, Alevîlik inanç, ibadet ve erkânlarına yönelik uygulamalar, sosyal yapı ve inançların yansıdığı olduğu örf ve adetler, araştırmaya konu olan bölgenin Alevî-Bektaşî

<sup>10</sup> Fevzi Rençber, *Hakk Muhammed Ali Aşku: "Adıyaman Alevileri"* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2014), 17-18.

kurumları ve faaliyetleri, Sünni kesimlerle olan ilişkileri, devletten beklentileri gibi konular genel olarak işlenmiştir.<sup>11</sup> Bu çalışmalarda Alevilik olgusu bütün yönleriyle ele alınmış, bilimsel kriterlere göre objektif bir şekilde araştırmalara konu olmuştur. Bu alan araştırmalarına bakıldığında ve bu çalışmalar metodolojik olarak değerlendirildiğinde; büyük çoğunluğunun Alevilik isimlendirmesinden başlayarak, doğuş sebepleri, teşekkül süreci, Aleviliğin nerede doğup hangi bölgelere yayıldığı, Aleviliğin kimlerle başladığı, ilk ve son temsilcileri, temel fikirleri ve kavramları, yazılı kaynakları ve çağdaş araştırmacıların eserleri, Aleviliğin alt kolları yani ocaklara ayrılması veya Aleviliğin ırksal çeşitleri (Arap Türk Kürt), Alevilerin ve Aleviliğin diğer dini gruplarla olan ilişkileri, Aleviliğin günümüzdeki durumu, Alevi büyüklerinin İslam düşüncesine katkıları şeklindeki konuları İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalının usulüne uygun bir şekilde araştırma konusu yaptıkları görülmektedir.

4-Türkiye’de Alevi-Bektaşî nüfusuyla ilgili spekülâtif pek çok rakam verilmektedir. Dolayısıyla yapılan bu tür alan çalışmalarıyla Alevî vatandaşların nüfusu ile ilgili gerçeğe en yakın rakamlar verilebilecektir. Bilginin kaynağı Alevilerin kendisi olduğundan doğru bilgiye ulaşmak daha kolay hale gelmektedir.

5-Alevî-Bektaşîler uzun dönem kapalı bir toplum olarak yaşadıklarından Sünni kesimleri yeterince tanımamışlardır. Sünni kesimler de, aynı şekilde merkezi otoriteden uzak yaşayan Alevileri yeterince tanımamıştır. Aleviler ve Alevilik, bilimsel çalışmaların konusu olduğunda bu olgu ve muhataplar üzerindeki yanlış izlenimler ve önyargıların ortadan kalkmasına katkı sağlayacaktır. Tarihsel süreç içerisinde yüzyıllardır bir arada yaşamış olmalarına rağmen sonuç olarak

<sup>11</sup> Geniş bilgi için bkz. Metin Bozkuş, *Sivas Aleviliği* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2006); Harun Yıldız, *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014); Cenksu Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005); İlyas Üzüm, *Günümüz Bulgaristan Aleviliği : “Ne Heybeli Ne Torbalı”* (İstanbul: Horasan Yayınları, 2005); İlyas Üzüm, “İnanç Esasları Açısından Türkiye’de Caferilik” (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1993); Fevzi Rençber, *Hakk Muhammed Ali Aşkî: “Adıyaman Alevileri”* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2014).



birbirine yabancı ve önyargılı iki toplum meydana gelmiştir. Dolayısıyla yapılan bu tür alan araştırmaları, birbirine yabancılaşmış bu iki toplumu yakınlaştırmaya, birbirini tanımaya yardımcı olacaktır.<sup>12</sup>

6-Son yıllarda Alevî yazarlar tarafından Alevî kimliğini güçlendirmek için yazılan eserlerde Alevîlik farklı ideolojik bakış açılarıyla çalışmalara konu olmuştur. Dolayısıyla Alevîlik ve Bektaşîliğin ne olduğu ve ne olmadığı ile ilgili sorular farklı şekillerde cevap bulmuştur. Bu durum ise, hem Alevîlerin hem de diğer kesimlerin zihinlerinde daha fazla probleme sebep olmaktadır. Alevîlik ve Bektaşîliğin mahiyeti gibi büyük ölçüde müşterek olunması gereken bir konuda bu kadar farklı düşüncelere sahip, çok görünümlü Alevîlik tablosu toplumun diğer kesimlerini şaşırttığı gibi Alevîler arasında da kafa karışıklığına yol açmaktadır.<sup>13</sup> Bu konuda İsmail Engin'in şu ifadeleri kayda değerdir:

Alevîlik ve Bektaşîlik araştırmalarında her şeyden önce araştırma evreninin, örnekleminin, etnik ile dini yapısının çok iyi bir şekilde ortaya konması gerektiğini göstermektedir. "Alevîlik ve Bektaşîlik üzerine yapılan çalışmalarda, bu hususa dikkat edilmediği, bilinçli ve(ya) bilinçsiz bir şekilde heterojen yapının, farklılıklarının dikkate alınmayarak, yok varsayılarak, "Alevîlik Türklüktür"; "Alevîlik Kürtlüktür"; "Alevîlik solculuktur"; "Alevîlik bir dindir"; "Alevîlik gerçek İslamiyettir-İslamiyetin özüdür" gibi genellemelere gidildiği söylenebilir".<sup>14</sup>

Haliyle yazılanlar arttıkça soruların cevabını bulmak daha zor hale gelmektedir. Bu şekilde Alevîlik ve Bektaşîlik günümüzde çok daha fazla renk ve farklılığıyla, gittikçe manevi özünden uzaklaşıp siyasal yahut ideolojik bir karakterde varlığını devam ettirmektedir.

<sup>12</sup> Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Yılmaz, *Alevî-Sünnî Diyalogu-Din Eğitimi Açısından Bir Değerlendirme* (İstanbul: Asitan Yayıncılık, 2011).

<sup>13</sup> Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik*, 15-16, 395; Yıldız, *Anadolu Alevîliği*, 13.

<sup>14</sup> Engin, "Alevîlik ve Bektaşîlik Araştırmalarında Yöntem, Yaklaşım Sorunu", 122.

İşte tam bu noktada yapılan alan araştırmaları bu soruların cevabının bulunmasına çok önemli katkılar sağlamıştır.<sup>15</sup>

7-Alevî-Bektaşî klasik kaynaklarındaki Alevîlik ile yaşayan ve yaşatılan Alevîlik arasındaki benzerliği ve farklılığı tespit etme açısından yapılan alan araştırmaları çok önemli bilgiler vermektedir. Alana inilerek taraflarla yapılan mülakat, gözlem ve bilimsel betimlemeler neticesinde bu tür mukayese edilebilecek bilgilere ulaşılabilir. Aksi takdirde Alevîlik üzerine yazılacaklar klasik kitaplardaki bilgilerle sınırlı kalacaktır. Burada şu hususa dikkat çekmek gerekir. Alan araştırmalarında yapılan mülakat ve gözlemler birbirinden çok farklı Alevîlik tanımları ortaya çıkarmış değildir. Farklı Alevîlik tanımları ortaya çıkardığını kabul etsek bile elde edilen bilgileri klasik kaynaklardaki bilgilerle mukayese yapma imkânını araştırmacılara verecektir. “Alevîlik alan araştırmalarına getirilen eleştiri noktalarından bir tanesi de Sivas Alevîliği, Tokat Alevîliği, Adıyaman Alevîliği veya Amasya Alevîliği gibi farklı Alevîlik tanımlamaları ortaya çıktığıdır. Bu durumda sanki farklı Alevîlik çeşitleri varmış gibi algılanıyor. Bu durumun karışıklığa sebep olduğu ifade edilmektedir.” Oysaki bu tür alan araştırmaları neticesinde geleneksel Anadolu Alevîliğinin yöresel farklılıklarının ortaya çıkarılmasının da bilgi olarak değerinin olduğunu söylememiz yerinde olacaktır.<sup>16</sup> Tunceli Alevîleri ile Adıyaman Alevîleri arasındaki fark nedir? Bu farklılığı ortaya çıkaran sebepler nedir gibi soruların cevap bulması aksi takdirde çok zor olacaktır.

8- Alevîlik ve Bektaşîlik hakkında teorik ve tarihsel çalışmaların yanında alan araştırmalarıyla elde edilecek, teolojik temel prensiplerini de işleyen bizzat bu kültüre sahip olanlardan derlenen bilgiler; konuyu daha olgun bir hale getirerek günümüz Alevî inanç ve kültürünün doğru bir şekilde ortaya konulmasına ciddi katkılar sağlayacaktır.<sup>17</sup> Dolayısıyla yapılan araştırmaları değerlendirdiğimizde özellikle Alevîlerin yoğun olarak yaşadıkları yerleşim merkezlerinin seçilmesi yapılan çalışmaların yerinde yapılmış çalışmalar olduğunu gös-

<sup>15</sup> İlyas Üzüm, *Günümüz Alevîliği* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 194-195.

<sup>16</sup> Yıldız, *Anadolu Alevîliği*, 8, 14.

<sup>17</sup> Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik*, 17-18.

termektedir. Tokat, Amasya, Sivas Adıyaman, Balıkesir, Isparta, Mersin, Çorum, Erzincan ve Balkanlar özellikle Alevî-Bektaşî ve Tahtacıların yoğun olarak yaşadıkları yerleşim merkezleridir.

9-Soya dayalı tarikatlardan veya yapılanmalardan oluşan gruplar için bir üst kimlik olan Alevilik, günümüzde ana ocakların tekkesi durumundaki metbu tekkelere bağlılığa göre bir yapılanma sergilemektedir. Bu yapılanma yapılan alan çalışmaları ile alt kolları tespit edilerek bilimsel olarak incelenmektedir. Ocaklara bağlı olarak tarihsel gelişimini devam ettiren Aleviliğin anlaşılması açısından alan araştırmalarına konu olan bölgelerin bütün ayrıntılarıyla incelenmiş olması zaruri bir hal almıştır. İbadet ve erkânlarında dahi heterojen yapısından dolayı farklılıkları bulunan ocakların varlıklarının tespit edilmesi ancak yapılan alan araştırmaları ile mümkündür. “Ocakları anlamak Aleviliği anlamak ile eş değerdedir” desek abartmış olmayız.<sup>18</sup>

10- Alevilik ve Bektaşilik söz konusu edildiğinde bütün yönleriyle var olan bu problemi çözmek için her şeyden önce hem ideolojik hem de subjektif olan yaklaşımlardan kaçınılıp, bilimsel nitelikte olan çalışmalara öncelik verilmesi, konunun alan çalışmalarıyla ortaya konulması gerekmektedir.<sup>19</sup> Ülkemiz gerçekliğinde sürekli bir anlaşmazlıkla karşı karşıya kalındığına şahit olmaktayız. Yapılan alan çalışmaları ile problemleri ve talepleri Alevî dede ve talipler tarafından dinleme fırsatına sahip olmuş bulunmaktayız. Problem varsa bu problemlerin muhataplar dinlenerek tespit edilmesi ve çözüme kavuşturulması gerekmektedir. Aksi takdirde bize ait olan bir iç problem uluslararası bir problem olarak sürekli devletimizi ve milletimizi meşgul edecek bir gündem olarak karşımıza çıkabilecektir. Masa başında yapılan toplantılar ve alınacak tedbirlerin ne kadar sağlıklı çözümler geliştirebileceği ortadadır. Alevilik çalıştayları olarak ifade edilen bir seri toplantının sonuçları teorik olmaktan öteye geçememiştir. Bu çalıştaylar Alevilik ve Alevilerin problemlerinin çözüme kavuşturulması noktasında ne yazık ki pratik çözüm üretememiştir. Alevilere ait problemlerin çözümünde Alevileri yok sayarak makul bir

<sup>18</sup> Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*, 396.

<sup>19</sup> Yıldız, *Anadolu Aleviliği*, 7.

sonuca varmamız asla mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla alan çalışmaları bu tür konularda bize en sağlıklı bilgileri sunacaktır.

11- Avrupa'da yaşayan Alevilerin örgütlenerek kurumsallaşması sadece antropologlar değil, teolog ve sosyologlar başta olmak üzere yabancı araştırmacıların araştırmalarına konu olmaktadır. Bu durum bize ait olanı bizden koparmak gibi bir sonuca götürmektedir. Bu sebeple AB ülkelerinde gerçeğe aykırı şekilde dile getirilen Aleviliğin öncelikle ülkemizde tanımlanmasının ve öğretilmesinin elzem olduğu aşikârdır. Bu durumda oryantalistler tarafından verilen Alevilik ve Bektaşilik, temel klasik kaynaklarıyla bağdaştırılmadan farklı bir din algısına zemin hazırlamaktadır. Dolayısıyla günümüz Aleviliğinin sağlıklı bir şekilde anlaşılması için geleneksel Anadolu Aleviliğinin bütün gerçekliği ile ortaya konulması, alan araştırmaları sonucu yapılan araştırmalar vasıtasıyla imkân bulacaktır.

12- İslam Mezhepleri Tarihi hakkında yazılan bazı kitaplarda Alevilik ve Bektaşilik başlığı olmadığından, okuyucular ve araştırmacılar Alevilik hakkında alana inilerek yapılan bilimsel çalışmalara müracaat etmektedirler. Aksi takdirde Alevilik hakkında zihinlerindeki sorulara cevap bulmak çok zor olacaktır. Cevabı bulunmayan sorular ve çözüme kavuşturulmayan problemler büyüyerek farklı sonuçlar doğurabilecektir. Dolayısıyla alan araştırmalarının böyle bir ihtiyacı ortadan kaldırması açısından bilim dünyasına, araştırmacılara ve okuyuculara sağladığı katkı oldukça önemlidir.

## SONUÇ

Alevilerin yoğun olarak yaşadığı yerleşim merkezlerinde özellikle ilahiyat bilgisine sahip araştırmacılar tarafından bu tür alan araştırmalarının yapılması ihtiyaç halini almıştır. Özellikle Aleviliği ve Alevileri İslam'dan koparmak isteyen kişi ve kuruluşların Alevilik algısına bilimsel çalışmalar aracılığıyla engel olunması bir gerekliliktir. Yapılan Alevilik tanımlarına baktığımızda çeşit çeşit tanımların ileri sürüldüğünü görmekteyiz. Bu bağlamda Alevilik ve Alevilerin tarihi, özellikle kökleriyle buluşturularak Aleviliğin kendisi anlatılmalıdır. İşte tam bu noktada "Alevilik nedir?" sorusuna cevap bulma ümidiyle alan araştırmalarına yoğunlaşan araştırmacıların elde ettikleri bul-

gular çok önemli bir muhtevaya sahip olmaktadır. Alana hâkim olmadan Alevilik üzerine yapılan değerlendirmeler Alevileri ve Aleviliği kendi değerlerinden uzaklaştırma çabasına bilerek veya bilmeyerek su taşımış olmaktadır. Aksi takdirde Aleviler her dönem ülkemizde birlik ve beraberliğimizi zedeleyecek yapıların hedefi haline gelmiş olabilirler. Özellikle “Alevilik nedir?” sorusunun cevabının, teolojik temellere dayalı olarak İslam Mezhepleri Tarihi nosyonuna sahip araştırmacılar tarafından verilmesi bir zarurettir. Klasik kaynaklarda tasavvur edilen Aleviliği, Aleviler gibi Sünniler de bilmemektedir. Bu çalışmalar bu yakınlığı ve tanışmayı hızlandıracaktır. Sonuç olarak âcizane tavsiyemiz şudur ki İlahiyat Fakültelerinde Alevilik-Bektaşilik derslerinin zorunlu, diğer fakültelerde ise seçmeli ders olarak okutulması çok yerinde olacaktır. Aksi takdirde kendi değerlerine yabancı bir toplum halini almak kaçınılmaz olur. Ayrıştıran değil birleştiren bir eğitim anlayışı çerçevesinde “Alevilik-Bektaşilik” derslerinin yüksek din öğretiminde ele alınması bir gerekliliktir.

#### KAYNAKÇA

- Arseven, Ali D. *Alan Araştırma Yöntemi: İlkeler, Teknikler, Örnekler*. Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1993.
- Bozkuş, Metin. *Sivas Aleviliği*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2006.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Demir, Ahmet İshak ve Şanlı Yaşar. “Cem Dergisi’nin Sunumuyla Alevilik’te İnançlar”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Haziran 2017): 51-76. Erişim 24 Ağustos 2017.  
<http://www.emakalat.com/issue/29027/316018>.
- Demir, Habip. *Horasan’da Şilik: İran’da Şiliğin Tarihsel Kökleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Engin, İsmail. “Alevilik ve Bektaşilik Araştırmalarında Yöntem, Yaklaşım Sorunu”. *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri* içinde. 121-123. Ankara 1999.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1990.

- Kutlu, Sönmez. *Din Anlayışında Farklılaşmalar: Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Rençber, Fevzi. *Hakk Muhammed Ali Aşk: “Adıyaman Alevileri”*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2014.
- Rençber, Fevzi. *İstanbul’da Mevcut Cem Evleri ve Faaliyetleri*. Yüksek Lisan Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.  
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>. Erişim 05-07-2017.
- Üçer, Cenksu. *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Üzüm, İlyas. *“İnanç Esasları Açısından Türkiye’de Caferilik”*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1993.
- Üzüm, İlyas. *Günümüz Aleviliği*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Üzüm, İlyas. *Günümüz Bulgaristan Aleviliği: “Ne Heybeli Ne Torbalı”*. İstanbul: Horasan Yayınları, 2005.
- Yaman, Ali. “Alevilik ve Bektaşilik Alanında Üniversitelerde Gerçekleştirilen Akademik Çalışmalara İlişkin Genel Bir Değerlendirme”. *Alevî ve Bektaşî Yayınlarının Temel Sorunları, Çözüm Önerileri Sempozyumu* içinde. 34-41. Ilgaz: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Yıldız, Harun. *Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Yılmaz, Hüseyin. *Alevî- Sünnî Diyalogu -Din Eğitimi Açısından Bir Değerlendirme*. İstanbul: Asitan Yayıncılık, 2011.

**DEVVÂNÎ'NİN AKÂİDU'L-ADUDİYYE ŞERHİ VE KELÂMÇILIĞI**

Devvani's Exegesis of Akaidu'l-Adudiyye and His Theology

Mustafa AKMAN\*

## Öz

Çalışmamızda Şerhu'l-Akâid-i Adudiyye isimli şerhin tanıtımını yapıp Devvânî'nin buradaki kelâmçılığını ortaya koymaya çalışacağız. Devvânî Osmanlı kelâm düşüncesinin şekillenmesinde etkili kelâmçılardan biridir. Felsefe ile din arasında temelde bir uzlaşma kurma çabasında olduğu görülen Devvânî'nin en mühim hedefinin, felsefeye itibar kazandırmak olduğu anlaşılmaktadır. İshrâk ve vahdet-i vücûd felsefelerini benimseyen Devvânî, Meşşâî ve İshrâkî terminolojiyi birlikte kullanmış, hem Meşşâîlerinin hem de İshrâkîlerin bu yöndeki yaklaşımlarını birleştiren bir tutum sergilemiştir. Devvânî kelâmî konuların hemen tamamında Eş'arî söylemi esas almıştır. Eserlerini kelâmî, felsefî ve tasavvufî bir zemine oturtmaya çalışan ve kelâmdaki şerh ve hâşiye geleneğinin zirve ismi olan Devvânî şerhi asırlarca medreselerde okutulmuştur. Bu itibarla üzerinde çokça şerh ve hâşiye yazılmış bu metnin, düşünce biçimi ve öncelikleri; mahiyeti, sonrasındaki döneme etkisi ve seçtiği konular ile bu konuları ele alış biçimi önem arz etmektedir. Bu arada metnin felsefî boyutu ve müellifinin sûfî bir filozof kimliğe sahip olması ayrı bir önemi haizdir.

**Anahtar Kelimeler:** Celâleddin ed-Devvânî, Kelâm, Eş'arî, Felsefe, Tasavvuf, Şerh ve Hâşiye

## Abstract

In this study we have aimed to present the exegesis named "Şerhu'l-Akâid-i Adudiyye" and to elaborate on his theology. Davvânî is one of the important theologians who had effect upon the formation of the Ottoman theologic thought. The most important goal of Devvani is to reconcile theology and philosophy. Devvani who carried the ideas of illuminationism and unity of existence used peripatetic and illuminative philosophy together and had a manner reconciling both approaches. Devvani had based on Esharite view in nearly all basic theological subjects. Devvani who tried to write subjects around theology, philosophy and sufism is the head figure in the tradition of explanation and annotation in theology. The text of Devvani was thought in Ottoman schools for centuries. So its style of thinking and priorities, the nature of the text, its effect on the next periods of thought, the chosen subjects in it and its writing style is upmosty important. And the philosophical perspective of the text and its author's being a sufi is also important.

**Keywords:** Celâleddin ed-Devvânî, Theology, Asharite, Philosophy, Sufism, explanation and annotation

\* Yrd. Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Öğretim Üyesi. makman64@gmail.com.

## GİRİŞ

Karakoyunlu ve Akkoyunlu dönemlerinde yetişip önemli görevler üstlenen Ebu Abdullah Celâleddin Muhammed b. Es'ad b. Muhammed ed-Devvânî es-Siddîkî el-Kâzerûnî eş-Şirâzî (أبو عبد الله جلال الدين محمد بن أسعد بن محمد الدواني الصديقي الكازروني الشيرازي) (830-908/1427-1502), yaşadığı yüzyılın büyük âlimlerinden biridir. Eserlerinin vefâtından önce başta İran ve Osmanlı toprakları olmak üzere İslâm dünyasının birçok yerinde tanınması, henüz hayatta iken şöhretinin yayıldığını göstermektedir. Bu şöhreti sebebiyle pek çok talebe kendisinden ilim tahsili için Şirâz'a gelmiş ve bu öğrenciler vasıtasıyla geniş bir "Devvânî Ekolü" oluşmuştur.

XV. yy. İslâm felsefî geleneğini, kendinden sonraki nesillere aktarmada önemli bir mütefekkir olan Devvânî'nin eserlerinden, kendisi üzerinde daha başka birçok âlimin yanı sıra özellikle Şihâbuddin Sühreverdi el-Maktûl'ün (v.587/1191), Muhyiddin b. el-Arabî'nin (v.638/1240) ve Nâsiruddîn et-Tûsî'nin (v.672/1273) oldukça etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan Sühreverdi'nin işrâk, İbn-i Arabî'nin vahdet-i vücûd ve Tûsî'nin ahlâk felsefesinden -benimseyerek- istifade etmiş; şerh ve te'lifleriyle bu düşünceleri paylaşmıştır. Bunlardan özellikle İbn-i Arabî'ye ise daha çok ilgi duymuştur. Sözgelimi vahdet-i vücûd, keşf vs. anlayışlarından başka ye's halinde imân etmenin geçerli olup olmadığı şeklindeki kelâmî münakaşada Devvânî, İbn-i Arabî'ye uyararak böylesi bir imânın makbûl olduğunu, dolayısıyla Firavun'un da imânlı öldüğünü ileri sürmüştür.<sup>1</sup>

Meşşâî ve İşrâkî terminolojiyi birlikte kullanan Devvânî, benimseydiği ancak Ebu Nasr Fârâbî (v.338/950) ve İbn-i Sînâ'nın (v.428/1037) sistemleştirdiği sudûr nazariyesini kurgularken hem İslâm Meşşâîlerinin hem de İşrâkîlerin bu yöndeki yaklaşımlarını birleştiren bir tutum sergilemiştir. Nitekim bu anlamda Tûsî'nin felsefeyi kelâma, Devvânî'nin ise felsefeyi tasavvufa yaklaştırdığı belirtilmektedir.<sup>2</sup>

Devvânî'nin, felsefe ile kelâmın birleştirildiği dönemin özelliklerini taşıyan eserlerinde, yukarıda belirttiğimiz gibi Eş'arî kelâmının,

<sup>1</sup> Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 289.

<sup>2</sup> Akman, *Kelâm Sistemi*, 42-43, 99-100, 288-289.



İşrâkî felsefenin ve filozof Muhyiddin b. Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşünün izlerini bulmak mümkündür. Müteahhirûn kelâmının bir temsilcisi olan ve kelâm ile felsefe ve kelâmcı ile filozof arasında uzlaştırıcı bir dil kullanan Devvânî, eserlerini tasavvufî, felsefî ve kelâmî bir zemin üzerine oturtmuş çok yönlü ve eklektik bir düşünce sistemine sahiptir.<sup>3</sup> Buna göre İslam dünyasında İbn-i Sînâ sonrası felsefenin en önemli isimlerinden biri, hiç şüphesiz Devvânî'dir.<sup>4</sup>

Yaşadığı dönemden itibaren Felsefe, Tasavvuf, Kelâm, Siyâset ve Ahlâk gibi ilimlere önemli katkıları olan ve bu sayede toplumlar üzerinde büyük etki bırakan Devvânî felsefe ile din arasında bir çelişki olmadığına inanmıştır. Nitekim onun en mühim hedefinin, yaşadığı dönemde felsefeyi saygın ve kabul edilir kılmaya olduğu ve bu hususta başarılı olduğu da anlaşılmaktadır. Devvânî'ye ait eserlerin önemli bir kısmı mantık ve felsefe ile ilgilidir. O, anılan bu disiplinlere devrinin geleneğine uyararak kelâmî ve daha çok da tasavvufî perspektifle bakmıştır.<sup>5</sup> Nitekim Devvânî'nin felsefeye ilgisi de ancak felsefî kelâm geleneğine mensup birinin yönelişi şeklinde gözükmektedir. Bunun yanında yazarın tasavvufî fikirlere sahip ve bu bağlamda felsefe ile tasavvufun bir karışımı diyebileceğimiz işrâk felsefesine büyük bir meylinin olduğu da bilinmektedir.

Başka bir açıdan ise diğer İslâmî ilimlere paralel olarak kelâmda da Adudüddin el-Îcî'den (v.756/1355) itibaren şerh ve hâşiye geleneği başlayıp Sadeddin et-Teftâzânî (v.797/1395), Seyyid Şerif el-Cürcânî (v.816/1413) ve Devvânî ile zirveye ulaşmış, dolayısıyla kelâm ilmi gerileme dönemine girmiştir.

## 2. Devvânî ve Osmanlı medreseleri

İtikâdî mezheplerin tam olarak teşekkül ettiği hicri V. asırdan itibaren ehl-i sünnet âlimleri, halkı ehl-i bid'at olarak değerlendirdikleri çevrelerin, yanlış diye imledikleri inançlarından korumak için akâid

<sup>3</sup> Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012), 69-70.

<sup>4</sup> Mehmet Fatih Arslan, "Sühreverdî'nin Heyâkûlü'n-Nûr'u Nasıl Anlaşılmalı?: Devvânî ve Deştakî Şerhleri Bağlamında Bir İçerik Analizi", (Çorum: *İslami İlimler Dergisi*, 12/1, 2017), 240.

<sup>5</sup> Sözelimi o, tasavvufî algı/ anlayışın önemli bir kabulü olan tayy-ı mekânı mümkün görebilmiştir. Bkz. Celâleddin Devvânî, *Unmûzecu'l-Ulûm*, thk. S.A. Tuysirkânî, Selâsu Resâil içinde, (Meşhed, 1411), 282.

problemlerini Sünnî çerçevede ele alan küçük risâleler yazmayı bir gelenek haline getirmişlerdir.<sup>6</sup> Bu anlamda Osmanlı medreselerinde okutulan akâidle ilgili önemli eserlerden biri, Eş'arî kelâmcılarından<sup>7</sup> Ebu'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmet b. Abdulgaffar el-İcî'nin<sup>8</sup> el-Akâidu'l-Adudîyye'sinin Devvânî tarafından yapılmış şerhidir. Devvânî bu şerhinde kelâmın başlıca meselelerine ve akâid konularına belli bir düzen takip etmeksizin temas etmiştir.<sup>9</sup> Teftâzânî ve Cürçânî gibi büyük kelâmcılardan sonra gelmesine rağmen onlar kadar etkili bir şahsiyet olabilmiş Devvânî'nin günümüze kadar devam eden bir te'sirinden söz etmek mümkündür.

VIII./XIV. yüzyıla gelindiğinde artık gerek kelâm, gerekse felsefe olarak İslâm düşüncesine yeni bir boyut ve İslâm toplumuna yeni bir dinamizm kazandıracak ölçüde büyük ve evrensel fikir hareketlerine rastlamak mümkün olamamaktadır. Altı yüzyıl devam eden Osmanlı İmparatorluğu süresince, düşünce alanındaki faaliyetler, genellikle

<sup>6</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "el-Akâidu'l-Adudîyye", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2, (İstanbul: 1989), 216; Ramazan Altıntaş, "İslam İnançının Temel Klâsikleri: "Akâid Risâleleri"", *Kültürümüz ve Kitap* (Sempozyum Tebliğleri 4-6.05.2007), (Sivas: Kemal İbn-i Hümam Vakfı Yayınları, 2007), 64; Zeki Değmiş, *Osmanlılarda İtikadi Mezhepler*, (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2006), 23-24.

<sup>7</sup> Maturidîliğin inanç ve tercih olarak egemen olduğu bilinen bir coğrafyada daha çok Eş'arî kelâmcılarının görünür ve eserlerinin takip edilmiş olmasına ilişkin değerlendirmeler için bkz. Vezir Harman, "Osmanlı Dönemi Eş'arî Mezhebinin Güçlü Olmasının Muhtemel Sebepleri", (*KADER*, 13/1, 2015), 167-169, 172, 177, 180-181, 184-187; Cemalettin Erdemci, "Eş'arîliğin Selçuklu Siyasetinin Sistemleşmesindeki Rolü", (*Çorum: İslami İlimler Dergisi*, 7/2, 2012), 8, 10, 15, 27; Süleyman Uludağ, "Giriş" *Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi)* içinde, 7. bsk., (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 31, 33.

<sup>8</sup> Osmanlı ilim anlayışı üzerinde kalıcı bir te'sir bırakan el-İcî'nin eserleri, asırlarca ders kitabı olarak okutulduğu gibi kendisi de Cürçânî ve Teftâzânî ile birlikte Osmanlı ulemâsının ideal âlim modelini oluşturmuştur. el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm ve el-Akâidu'l-Adudîyye adlı eserleri, şerhleri vasıtasıyla, el-İcî'ye bugüne kadar süren bir ün kazandırmıştır. Ahmet Ateş, "Azud al-Din Abd al-Rahman al-İcî", *İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1967, 5/2), 921-923; Fatma Zehra Pattabanoğlu, "16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Felsefe-Kelâm İlişkisi", (*Dört Öge*, 3, 5/Mayıs, 2014), 101, 103; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, (İstanbul: Damla Yayınları, 2014), 38, 56, 92; Tahsin Görgün, "Adudüddin el-İcî", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21, (İstanbul: 2000), 410-413.

<sup>9</sup> Suat Atbaş, *Adudiddin el-İcî'nin Akâid Metni Üzerine Yapılan Şerh ve Hâşiyeleler*, (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007), 9.

önceki nesillerin ortaya atıp tartıştıkları meseleleri yeni baştan gözden geçirmek yerine, ayrıntılar üzerinde durmak ve bu alanda yorumlar yapmak şeklinde tezâhür etmiştir. Cem ve Tahkîk Devri denilen bu dönemde yazılan eserler genelde şerh, hâşiye, zeyl ve ta'likât denilen notlarla bazı problemleri daha anlaşılır hale getirme çabalarından öteye gidememiştir. O kadar ki bu dönemde orijinal bir eser bulmak gayet zor bir durum<sup>10</sup> halini almıştır. Nitekim Osmanlılara, esas itibarıyla tevarüs ettikleri tarihî mirâsı yeni şartlarda sürdürmenin dışında, İslâm kültür düşüncesine orijinal bir katkıda bulunmadıkları, sadece şerh ve hâşiye<sup>11</sup> niteliği taşıyan eserler kaleme aldıkları tarzında tenkitler yöneltilmiştir.<sup>12</sup>

Durum böyle olmakla beraber akâid türü kitapların, felsefe ile memzûc eserlerle, bunlara yapılan şerhler, hâşiyeler hatta bu hâşiyelere yapılan hâşiyeler şeklinde gelişme gösterdiği de görülmektedir. Sözelimi el-İcî, iki sayfalık bir akâid risâlesi yazmıştır. Bu risâle gayet basit ve sadedir ve genel akâid konularının kısa bir özetidir. Devvânî de, bu eseri şerh ederek altmış sayfaya çıkarmış, felsefe ile kelâmı bu kitabında buluşturmuştur. el-İcî'nin akâidini kelime kelime açıklamaktan çok onun cümlelerini adeta bir konu başlığı olarak kullanan Devvânî yaptığı bu şerhe<sup>13</sup> Gelenbevî (v.1204/1790), mevcûd bütün birikimlerden faydalanmak sûretiyle altı yüz sayfalık bir hâşiye yazmıştır.

<sup>10</sup> Atbaş, *Şerh ve Hâşiyeler*, 54; ayrıca bkz. Mehmet Güneş, *M. A. Câbirî'nin Arap Aklını Tenkidi ve Arap-İslâm Geleneğini Okuma Biçimi*, (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2006), 104-106.

<sup>11</sup> Şerh, hâşiye, ta'lik ve tahkiklere dair yaptığımız geniş açıklamalar için bkz. Mustafa Akman, "Kelâm Bağlamında Mûsâ Kâzım Efendi Ve "Zevra Ve Hevra" İsimli Esere Yaptığı Tercüme Ve Şerhin Sadeleştirilmesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (10/50, 2017), 863-869; Mustafa Akman, "Bihîştî Ramazan Efendi el-Vizevî ve Kelâmdaki Yeri" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (10/51, 2017), 1197- 1199.

<sup>12</sup> Mehmet Öz, "Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Düşüncesi: Tarihi Temeller ve Ana İlkeler", (Ankara: *İslami Araştırmalar Dergisi*, 12/1, 1999), 27-28; krş. Bekir Karlığa, "Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu", *Osmanlı (Düşünce)* içinde, ed. Güler Eren, 7 (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 28.

<sup>13</sup> Devvânî'nin şerhi klasik şerh tipine mükemmel bir örnektir. Orada el-İcî'nin Akâid metnine bağlı kalarak önceki Kelâm ve Felsefe bilginlerinin sözlerinden sıkça iktibâslara müracaat edildiği görülmektedir. Bkz. Yasin Yıldırım, *Osmanlı Kelâmcılarından İsmail Gelenbevî'nin Ulûhiyyet Anlayışı ve Mâturîdî Akâidi Açısından Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Sütçü İmam Üniversitesi, 2013), 17, 60.

XIV. yüzyıldan başlayarak Yeni İlm-i Kelâm hareketlerinin başladığı XIX. asra kadar süren Cem ve Tahkik Devrinde yetişen en önemli şahsiyetlerden birinin Devvânî olduğu ma'lûmdur.<sup>14</sup> Devvânî aynı zamanda bir yandan İbn-i Arabî'nin varlığın birliği gibi düşüncelerinin yaygınlaşmaya başladığı asırlarda bu görüşlerin önemli halkalarından birini teşkil ettiğinden dolayı bu konuyla ilgili eserlerde görüşlerine başvurulmuş ve diğer yandan genel olarak İslâm felsefesinin özel olarak da İshrâk felsefesinin XV. asırdaki önemli temsilcilerinden biridir. Dahası o, İslâm Düşüncesinin çoğu zaman çatışan üç düşünce (kelâm-felsefe-tasavvuf) ekolünün<sup>15</sup> her üçüne de ileri derecede ilgi duymuş ve bunlarla ilgili eserler kaleme almış biridir. Bunun tabii bir neticesi olarak da, anılan üç düşünce çizgisine ait görüşlerin zaman zaman biri veya diğeri tarafına meyletmiş olsa ve bu meyli, ilk dönemlerde bunlardan sadece biriyle ilgili eserlerde görülse de fikirleri, zamanla bu ilim dallarının üçüne de yayılmıştır. Nitekim kelâma dair eserlerine yer yer işrâkiliğinin yansımış olması da onun önemli bir hususiyeti olarak bilinmektedir.<sup>16</sup>

Bir kelâmcı, filozof ve mutasavvıf olarak Devvânî söz konusu üç sahanın da hem konularıyla ilgilenmiş ve hem de bu sahanın kriter ve temellendirme esaslarını dikkate almıştır. Ele aldığı konuyu değerlendirip temellendirirken konunun ait olduğu düşünce dünyasına göre bir yöntem izlemiş o sahanın öncelik ve esaslarını dikkate almıştır. Sözelimi büyük günah işleyenin durumu, kabir azabı, şefâat, sırat, mîzân, Hârût ve Mârût<sup>17</sup> gibi sırf kelâmî konularda kelâm konseptini esas almış temellendirmesini genellikle varsa sırasıyla âyet, hadis ve kelâmcıların kanaatleri üzerinden yapmaya çalışmıştır. Ancak bu konularda kullandığı rivâyetlerin kritiğini yapmadığı gibi böylece kelâmî hususlarda zannî delil kullanmış olmamak adına herhangi bir kaygısı da söz konusu olmamıştır. Konu kelâm sahasına ait

<sup>14</sup> Cevdet Akbay, "Celaledin ed-Devvânî ve Tefsir-u Kul ya Eyyuhel Kafirun (edisyon kritik)", (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1987), 22; Hasan Mahmûd Şâfiî, *Kelâm'a Giriş*, çev. Süleyman Akkuş, (İstanbul: Değişim Yayınları, 2009), 124.

<sup>15</sup> Bkz. İlhan Kutluer, "Üç Perspektif: Kelâm, Felsefe, Tasavvuf", *İslâm Felsefesinin Sorunları* içinde, (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 21-36.

<sup>16</sup> Akman, *Kelâm Sistemi*, 39-40.

<sup>17</sup> Devvânî, Hârût ve Mârût ile ilgili aktarılan bir rivâyeti, fâcire birinin necâtı şeklindeki konusu sebebiyle sorgulayarak makbûl ve ma'kûl değildir, şeklinde nitelemektedir. Çünkü kitap ve sünnetten ve hatta sair ilâhî kitaplardan bu hikâyeyi teyid edecek hiçbir şey yoktur, demektedir.

değil de felsefî veya tasavvufî alana aitse aynı şekilde o alanın çizgilerini ve delillerini esas almıştır.

Başka bir ifadeyle Devvânî İslâm düşüncesinin üç ana ekolünü oluşturan kelâm, tasavvuf ve felsefe düşünce ekollerini bir şekilde mezcetmeyi denemiş ve ele aldığı konuları, her üçünün de metot ve muhtevâlarından istifade ederek ortaya koymaya ve düşünce sistematigi ile eserlerini, sacayaklarını bu disiplinlerin oluşturduğu bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Bundan dolayı zaman zaman bunlardan birine veya diğerine meyledebilmiştir. Mamafih onun hadis, tefsir gibi İslâmî ilimlerle ilgili çalışmalarına bakıldığında ise daha çok kelâm ilmiyle ilgilendiği ve bu alanda daha fazla eser verdiği görülmektedir. Onun kelâma dair en önemli eseri Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye'sidir. Ne var ki Devvânî, kelâmî meseleleri hemen her çeşit eserinde işlemeye çalışmıştır. Mesela yazdığı kısa Fatiha tefsirinde bile isim - müsemâmâ<sup>18</sup> bahsine temas etmiştir.<sup>19</sup>

Devvânî, yerleşik kelâm geleneğini devam ettirmesinin yanı sıra, yukarıda belirttiğimiz gibi Sühreverdi'nin kurduğu ve felsefe ile tasavvufun bir karışımı halindeki İshrâk felsefesi ile İbn-i Arabî'nin sistemleştirdiği vahdet-i vücûd görüşünü benimsemiş<sup>20</sup> ve bu sahalarda eserler kaleme almıştır. Bu özellikleri dolayısıyla o, İslâm düşüncesinin ana akımları olan felsefe, kelâm ve tasavvuf tarihi açısından son derece önemli bir yere sahiptir. Mamafih Gazzâlî'den sonra oluşan felsefeye yönelik olumsuz bakışın baskısıyla esasen felsefî yönleri daha ağır basan diğer birçok zevât gibi Devvânî de filozof olmak yerine kelâmcı olarak biline gelmiştir. Oysa o dönem âlimlerinin esas meşgalesi ve hatta gayesi, felsefî ilimlerle İslâmî ilimler arasında güçlü bir köprü oluşturmaktı ve bunlardan Devvânî felsefeyi daha ön planda tutan seçmeci bir düşünür idi.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Bkz. İlyas Çelebi, "İsim-Müsemâmâ", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22, (İstanbul: 2000), 548.

<sup>19</sup> Bkz. Celâleddin Devvânî, *Tefsiru'l-Fatiha*, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah b.m., no: 02074, 1/a-2/b.

<sup>20</sup> Bkz. Celâleddin Devvânî, *Risâle İsbâtu'l-Vâcibi'l-Cedide*, thk. S. A. Taysirkânî, *Seb'u Resâil* içinde, (Tahran: Mirâs-ı Mektûb, 2002/1381), 132, 169; Celâleddin Devvânî, *Şevâkil el-Hûr fi Şerh Heyâkil en-Nûr*, thk. S.A. Taysirkânî, *Selâsu Resâil* içinde, (Meşhed, 1411), 150-151, 170.

<sup>21</sup> Eyüp Bekiryazıcı, *Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 18, 20-21, 36, 44-46.

Devvânî'nin eserlerinde kelâm, felsefe, tasavvuf, ahlâk ve siyâset, sahip olduğu eklektik metot dolayısıyla, birlikte ele alınmıştır. Nitekim o, felsefe alanındaki düşüncelerini, müstakil eserlerde ele almış, kelâm, akâid, tasavvuf gibi alanlara hasrettiği eserler içerisinde yer vermiştir. O, böylece Gazzâlî sonrası İslâm dünyasında meşşâî felsefeye yönelik yayılan olumsuz yaklaşım dolayısıyla dinî ilimler ile felsefe arasında bir ahenk oluşturmaya çalışmıştır. Nitekim Devvânî'nin eserlerini incelediğimizde, onun felsefe ile din arasında bir çelişki olmadığını ispatlamaya dair gayretine şahit olmaktayız. O, yaşadığı dönemin ilmî anlayışına uygun olarak bir yandan felsefe ile kelâmı nasıl iç içe değerlendirmişse, aynı şekilde felsefe ile dinî ilimler arasında bir çelişki olmadığına da dikkat çekmeye çalışmıştır. Bunun en güzel örneği onun bir akâid kitabı üzerine yaptığı şerh çalışmasında Gazzâlî'nin filozofları küfürle itham ettiği "Allah'ın cüz'ileri bilme" ve "cismânî haşir" konusunda filozofları savunmasıdır.<sup>22</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla kendisi de filozof bir kişiliğe sahip olan Devvânî'nin Osmanlı ilim camiası üzerinde II. Beyâzîd (v.918/1512) ile başlayan etkisi bütün Osmanlı tarihi boyunca devam etmiştir.<sup>23</sup> Fatih Sultân Mehmed'in (v.886/1481) çeşitli armağanlar göndererek İstanbul'a çekmeye çalıştığı filozof<sup>24</sup> Devvânî, II. Beyâzîd döneminde Anadolu ve Rumeli kazaskerliği yapmış olan talebesi Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi<sup>25</sup> (v.922/1516) vasıtasıyla Osmanlı ilmî muhitinde tanınmaya başlanmış ve daha hayattayken İran'da olduğu gibi Osmanlı coğrafyasında da şöhreti yayılmıştır.

<sup>22</sup> Celâleddin Devvânî, *Celâl Şerhu el-Akâid el-Adudîyye*, (İstanbul: Matbaa-ı el-Hac Muharrem Efendi el-Bosnevî, yy. 1290), 33-34, 72; Rosenthal, onun bu tutumunu: önceki yüzyıllarda şüpheyle ve açıkça düşmanlıkla muamele edilen felâsifeye iâde-i itibar amacıyla verilen bir "güven oylaması" biçiminde yorumlar. Bkz. Erwin I.J. Rosenthal, *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, (İstanbul: İz Yayınları, 1996), 309; Bekiryazıcı, *Devvânî*, 96-102.

<sup>23</sup> Demirci, *Kelam Öğretimi*, 383.

<sup>24</sup> Demirci, *Kelam Öğretimi*, 159.

<sup>25</sup> Devvânî'nin yanında yedi yıl okuyan Müeyyedzâde icâzetnâmesini aldıktan sonra İstanbul'a gitmiştir. Müeyyedzâde'nin, hocasının eserlerinin Osmanlı topraklarında yaygınlaşması ve görüşlerinin tanınmasında kayda değer bir etkisi olmuştur. Ayrıca ülkelerindeki mezhep değişikliği veya başka sebepler yüzünden İran'dan İstanbul'a gelen ve bir kısmı Devvânî'nin talebesi olan âlimleri koruması ve onların faaliyetlerine yardımcı olması da bu etkiyi kuv-

Öte yandan kelâm, felsefe ve tasavvufu aynı potada eritmek ve yeni bir sentez kurmak düşüncesi Osmanlı âlimleri tarafından devam ettirilen bir ilmî anlayış olmuştur. Felsefe, tasavvuf ve kelâm ilminin bir sentez içerisinde ele alınması prensibinden hareketle bu üç disiplini uzlaştırmaya çalışan Devvânî gibi bir kelâmcının birçok eseri de, tasvir edilen Osmanlı'nın bu ilim ortamında yoğun bir ilgiye mazhar olmuştur. Çünkü burada, Devvânî'nin özellikle Mollâ Celâl adlı eserine, bu sentez anlayışının etkili olduğu uygun bir muhit vardı. Bu muhitte tasavvuf, öğretilip yaşatıldığı yer olan tekkenin tekelinden dolayı her ne kadar müstakil bir ders maddesi olarak müfredata girmediyse de, zahiri ilimlere de renk verecek biçimde ilm-i ledünne ve dolayısıyla keşfi<sup>26</sup> bilgiye itibar edilip yer verilmiş ve böylelikle kelâma dair birçok eser yazmakla beraber kelâm konseptine çelişik biçimde aynı zamanda tarîkate da bağlı bir Osmanlı ilim adamı tipi oluşmuştur.<sup>27</sup>

### 3. Akâid-i Adudîyye şerhi hakkında genel değerlendirme

el-Akâidu'l-Adudîyye,<sup>28</sup> el-İcî'nin medreselerde ezberlenmesi amacıyla kaleme aldığı kelâm eserleri arasında en kısa ve muhtasar olanıdır. İcmâ edilen akâid<sup>29</sup> konularını içeren bu özlü eser için Devvânî “dini akâidin usûlünden hiçbir kaideyi bırakmamak üzere mühim ve ana meseleleri toplamıştır”<sup>30</sup> ifadesini kullanmıştır.<sup>31</sup> Eserde “firka-nâciye” olan Eş'ariyye'nin diğer firkalardan ayrılan tarafları, Allah'ın

---

vetlendirmiş görünmektedir. Bütün bu sebeplerden dolayı bazı yazarlar, Osmanlı ülkesinde 9/15. yüzyılın sonlarından itibaren Müeyyedzâde vasıtasıyla bir Devvânî mektebi kurulduğunu savunmaktadırlar. Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî ahlâkî, siyâsî, felsefî, tasavvufî ve kelâmî görüşleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 49-50, 141-142.

<sup>26</sup> Keşf, ilhâm ve benzeri sübjektif temellendirme enstrümanları için bkz. Ahmet İshak Demir, “Mütekaddimin Devri Kelamcılarında Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham”, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1993), 26 vd.

<sup>27</sup> Krş. Demirci, *Kelam Öğretimi*, 219, 416, 467-468.

<sup>28</sup> Türkçe çevirisi için bkz. Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi*, 4. bsk., (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 166-171.

<sup>29</sup> Devvânî'ye göre akâid, amelden soyutlanmış inançla ilgili konuları esas alan ilim/usûl demektir. bkz. Devvânî, *Celâl*, 4.

<sup>30</sup> Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, *paragraf*: 0, 39; Akman, *Kelâm Sistemi*, 11.

<sup>31</sup> Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi- Kişiler Görüşler Eserler*, 2. bsk., (Konya: Esra Yayınları, 1998), 249; Görgün. *el-İcî*, 411.

varlığı, tenzihî ve sübûtî sıfatları, tefekkürün bilgi kaynağı oluşu, rü'yetullah, irâde sıfatının külliliği, vücûb alellah ve aslah fikrinin reddi, hüsün ve kubh'un şer'i oluşu, meleklerin sınıfları ve dereceleri, Kur'an'ın kadîm oluşu, haşrı ecsâd, hisâb, mizân, sırat, cennet ve cehennem ebediliği, günah, tevbe, şefâat, kabir azabı, peygamberliğin mu'cize ile ispatı, Muhammed'in (s) son peygamber oluşu, peygamberlerin vasıfları, kerâmet, imâmet, imân ve küfrün sınırları gibi ilk dönem kelâmının başlıca meseleleri olan bütün akâid konularına yer verilir.<sup>32</sup> Eserde genellikle delil getirilmeksizin işlenen bu kelâm konuları, klasik kelâm kitaplarındaki bab ve fasıl taksimine başvurulmadan ele alınır ve Usûl-i Selâse denilen ilâhiyyât, nübüvvât, sem'îyyât tarzındaki tertibin dışına çıkılarak bazı takdim ve tehirler yapılır.<sup>33</sup>

Devvânî'nin, el-Akâidu'l-Adudîyye'nin üstü kapalı ifadelerini açıklamak, akâid ilminin halli güç meselelerini çözmek ve böylece söz konusu eseri daha faydalı hale getirmek<sup>34</sup> düşüncesiyle 905/1499 yılında tamamladığı bu şerh, onun, kapsayıcılık anlamında kelâma dair en önemli eseridir. Osmanlı medreselerinde sürekli okutulan Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâid'i gibi önemli kelâm kitaplarından<sup>35</sup> sayılan Devvânî'nin şerhi, Kânûnî Süleyman (v.974/1566) sonrası Osmanlı medreselerinin yeni geleneği olmaya başlamıştır.<sup>36</sup> Bu kural, sadece İstanbul Bursa ve Edirne gibi medreselerde değil, Osmanlı coğrafyasının değişik yerlerinde de geçerli<sup>37</sup> olmuş ve hatta Sahn-ı

<sup>32</sup> Atbaş, *Şerh ve Hâşiyeler*, 3-4; Görgün, *el-İcî*, 412; Hüseyin Sarıoğlu, "Osmanlı'da Felsefe-Kelâm-Tasavvuf İlişkileri", *Osmanlı: bilim* içinde, ed. Güler Eren, 8 (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 220-221.

<sup>33</sup> Yavuz, *el-Akâidu'l-Adudîyye*, 216.

<sup>34</sup> Devvânî, *Celâl*, 2.

<sup>35</sup> Demirci, *Kelam Öğretimi*, 248, 361; Osman Demirci, "Osmanlı Medrese Öğretiminde Eş'ari Kelâm Kitaplarının Yeri ve Önemi", *Uluslararası İmam Eş'ari ve Eş'arilik Sempozyumu Bildirileri 21-23 Eylül 2014* Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1 (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 614-615.

<sup>36</sup> Demirci, *Kelam Öğretimi*, 287-288.

<sup>37</sup> Demirci, *Kelam Öğretimi*, 239.



Seman medreselerinde uzun müddet ders kitabı olarak okutulmuştur.<sup>38</sup> Başka bir ifadeyle en uzun süre<sup>39</sup> okutulan Mollâ Celâl veya sadece Celâl olarak da şöhret bulan "Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye شرح العقائد العزديّة", Osmanlı medreselerinde büyük bir rağbet görmüş,<sup>40</sup> sadece merkez ve taşradaki medreselerinde değil, mekteplerinde de müfredata konmuş<sup>41</sup> mühim bir eserdir.<sup>42</sup>

Bu şöhret ve itibarına binaen olacak ki zamanla hakkında çok sayıda hâşiye yazılmıştır. Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, Siyelkûtî (v.1067/1657), İsmail b. Mustafa el-Gelenbevî (v.1204/1790) ve Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi (v.1318/1900) hâşiyeleriyle birlikte birkaç defa yayımlanmıştır.<sup>43</sup> Başta İstanbul kütüphanelerinde olmak üzere değişik yerlerde birçok yazması bulunan bu eser müstakil olarak da İstanbul'da farklı matbaalarda defalarca basılmıştır.<sup>44</sup>

<sup>38</sup> Bkz. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", (*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1980), 273-274; Osman Demirci, "Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlmî", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, (11/1, 2013), 256, 259, 262, 265-268.

<sup>39</sup> Demirci, *Kelam Öğretimi*, 68.

<sup>40</sup> "İslâm Medeniyetinin ilmi ve felsefî varlığını oluşturan ciddi kaynak kitaplar Osmanlı eğitim-öğretiminde asla tedavüle girmemiş, kütüphanelerde bir lüks olarak nadide nüshalar halinde durmuştur. Felsefeye en yakın bildiğimiz kelâm dersinde şerh-i akâid, âkide-i İcî ve Şerhu'l-Mevâkıf dışına çıkılmamıştır." Hüseyin Aydın, "Osmanlılarda Felsefî Düşünce", (*Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/4, 1992), 8.

<sup>41</sup> Demirci, *Kelam Öğretimi*, 255, 353; Demirci, *Akâid ve Kelâm İlmî*, 256, 259-260, 262, 265-268 (makale ayrıca İsbât-ı Vâcib ve Hâşiye-i Tecrid'e de dikkat çekmektedir). Medrese geleneğinin geçmişten itibaren okutulan kitaplara bağlı kalmadaki tavizsiz yapısından ötürü yeni bir eserin medrese muhitinde rağbet görmesi için gelenekteki bu kitaplara şerh ve hâşiye şeklinde yazılmasını gerektirmiştir. Devvânî'nin İsbât-ı Vâcib adlı müstakil eseri bile medrese müfredatına girerken engellenmeyle karşılaşmıştır. Demirci, *Kelam Öğretimi*, 385.

<sup>42</sup> Şerhu'l-Mekâsîd, Şerhu'l-Mevâkıf gibi yüksek kelâm kitapları müfredatta yer alırdı. 16. yüzyıl sonrasında, bu kitapların yerini daha düşük düzeyde kabul edilen Şerhu'l-Akâid ve Mollâ Celâl kitapları almıştır. Demirci, *Kelam Öğretimi*, 4, 416-417, 422, 438.

<sup>43</sup> Misâlen: İstanbul 1306 ve 1325.

<sup>44</sup> Demirci, *Kelam Öğretimi*, 443-453; Demirci, *Eş'arî Kelâm Kitapları*, 632-633.

Bu eseri, Serbestzâde Ahmed Hamdi (v.1355/1939), kendi notlarının yanı sıra şerhlerinden bölümler ekleyerek Osmanlıcaya çevirmiştir.<sup>45</sup> Ayrıca Fahreddin Aşık da âlemin hudûsuyla ilgili kısmını Türkçeye tercüme etmiştir.<sup>46</sup> Devvânî'nin Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye'sine yapılmış hâşiyelerin en meşhuru İsmail b. Mustafa Gelenbevi'nin yazdığı<sup>47</sup> Hâşiyeye ala Şerhi'l-Celâl isimli hâşiyedir.<sup>48</sup>

Eserin yazma nüshalarının kütüphanelerdeki çokluğu Osmanlı medreselerinde ve ilim çevrelerinde yaygın olarak istifade edildiğini göstermektedir. Müellifin en meşhur eserlerinden biri olan Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye'ye<sup>49</sup> yazılmış çok sayıdaki şerh ve hâşiyelerden bazılarını şöyle sıralamak<sup>50</sup> mümkündür:

Ahmet b. Muhammed Teftâzânî (v.906/1500); Hekim Şah Muhammed Kazvîni (v.926/1520); Muhyiddin Muhammed b. Ali el-Karabâğî er-Rûmî el-Hanefî (v.942/1535); Mirza Cân eş-Şirâzî (v.994/1586); Hüseyin b. Hasan el-Hüseyinî el-Halhâlî/ Seyyid Hasan (v.1014/1605); Yusuf b. Muhammed Karabâğî (v.1035/1625); Yusufzâde Zamirî Ahmet Efendi (v.1057/1647); Mollâ Abdulhakim b. Muhammed el-Hindi el-Pencabî es-Siyelkûtî (v.1067/1657); Ahmet b. Haydar Hüseyinâbâdî (v.1070/1659); Muhammed Kefevî (v.1168/1754); Gelenbevi İsmâil Efendi (v.1204/1790); Tatzâde Hüseyin Efendi (v.1214/1799); Müftizâde Abdurrahim b. Yusuf Mentешevî (v.1252/1836); Şihabuddin Mercânî (v.1306/1889); Yozgâdî Çukadarzâde Mustafa Efendi (v.1308/1890) ve Muhammed Abduh (v.1323/1905). Ancak Osmanlı medreselerinde bu ünlü bilginlerin<sup>51</sup>

<sup>45</sup> İlm-i Kelâmdan Akâid-i Adudîyye Şerhi Celâl Tercümesi, Trabzon 1310. Serbestzâde esere, II. Abdulhamid'e övgüler dizdiği bir mukaddime ile başlamakta (bkz. 7-8) ve muhtelif yerlere birtakım açıklama notları eklemektedir. Bkz. Akman, *Mûsâ Kâzım Efendi*, 863- 881.

<sup>46</sup> Fahreddin Aşık, *Celâleddini Devvânî ve Hudus Nazariyesi*, (Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1974), 17-32; krş. Devvânî, *Celâl*, 5-15.

<sup>47</sup> Bkz. Yıldırım, *Ulûhiyyet Anlayışı*, 17-18.

<sup>48</sup> Bkz. Uludağ, *Giriş*, 16; Demirci, *Kelam Öğretimi*, 443-453.

<sup>49</sup> Bkz. Atbaş, *Şerh ve Hâşiyeler*, 10-12.

<sup>50</sup> Bkz. Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşf ez-Zünûn an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünun*, tsh. M. Ş. Yalçınkaya, Kilisli R. Bilge, 2 (Ankara: M. Eğitim Bakanlığı, 1941), 1144; Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 251-254; Görgün. *el-İcî*, 412; Atbaş, *Şerh ve Hâşiyeler*, 9.

<sup>51</sup> Daha geniş ve ayrıntılı liste için bkz. Harun Anay, *Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri Ahlak Ve Siyaset Düşüncesi*, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1994), 136-138.

çalışmaları içerisinde en fazla ilgi çeken, Gelenbevi'nin Hâşiyesi olmuştur.<sup>52</sup>

Ayrıca Muhammed b. Ebubekir el-Mar'aşî el-Hanefî Saçaklızâde (v.1145/1732), Devvânî'nin adı geçen bu eserine bir reddiye yazmıştır. Saçaklızâde, bu eserin hemen başında, Celâl'in Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye adlı eseri ile, Hocazâde'nin (v.893/1488) Şerhu't-Tarika adlı eserinde bazı kelime hataları bulduğunu, bunun üzerine Reddu'l-Celâl'i kaleme aldığını ve bu çalışmasını iki bab halinde yazdığını, bunlardan ilkinin Celâl'e, diğer babı ise Hocazâde'ye tahsis ettiğini ifade eder.<sup>53</sup>

Öte yandan son dönem Osmanlı şeyhülislâmlarından Mûsâ Kâzım Efendi (v.1338/1920), Devvânî'nin "Mebde ve Meâd" konusundaki görüşlerini içeren ve İshrâkî bir bakış açısıyla<sup>54</sup> yazdığı "Zevra ve Hevra" adlı risâlesini/ makalesini, bazı yerlerine ilave notlar düşmek suretiyle "Zevra ve Hevra Tercümesi" adıyla Osmanlıcaya çevirmiştir. Biz de adı geçen bu çalışmayı Mûsâ Kâzım Efendi'yi de tanıtmak suretiyle "Kelâm Bağlamında Mûsâ Kâzım Efendi Ve "Zevra Ve Hevra" İsimli Esere Yaptığı Tercüme Ve Şerhin Sadeleştirilmesi" ismiyle latimize etmeye çalıştık.<sup>55</sup>

#### **4. Akâid-i Adudîyye Şerhi'nde Devvânî'nin Görüşlerini Temellendirme Sorunu**

Kelâmcı sistemine göre İslâm'ın temel prensipleri, inanç esaslarıdır. Diğer tüm hususlar inanç kriterine göre değer kazanır. Bundan dolayı, inanç çerçevesine giren konuların hem tespitinde hem de ispatında kullanılacak verilerin kesin ve güvenilir olması gerekir. Kelâmcılar bu çerçevede akıl, duyu ve haber olmak üzere üç bilgi

<sup>52</sup> Bkz. Atbaş, *Şerh ve Hâşiyeler*, 21-24.

<sup>53</sup> Bkz. Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 122-123; ayrıca bkz. Osman Demirci, "Medrese Geleneğinde Kelâm İlminin Meşrûiyeti Sorunu", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (3/2, 2016), 18-19. Burada Devvânî gibi Şirâz'da yetişen, orada ders veren ama onun muâzırı olan Emir Sadreddin ed-Deşteki eş-Şirâzî (v.902/1497) ve Deşteki'nin, olgunluk dönemini Safevîler zamanında geçiren oğlu Gıyâseddin Mansûr eş-Şirâzî'yi (v.949/1542) ayrıca belirtmek gerekir. Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 26, 44, 123-124, 136, 226, 277, 282; Arslan, *Devvânî ve Deşteki Şerhleri*, 240 vd.

<sup>54</sup> Harun Anay, "Devvânî", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9, (İstanbul: 1994), 260; Demirci, *Kelâm Öğretimi*, 305.

<sup>55</sup> Bkz. Akman, *Mûsâ Kâzım Efendi*, 869-881.

kaynağı belirlemiştir. Hadis, bu kaynaklar içinde haber kapsamında ele alınır. Ancak haberin verisi doğrudan bilgi oluşturmaz. Aklın, bu haberin güvenilir olduğuna onay vermesi gerekmektedir.<sup>56</sup>

Kelâmcılara göre güvenilirlik vasfını taşıyan haber çeşidi, mütevatir haberdir<sup>57</sup> ve âhâd haber, zarûrî değil yalnızca zannî ve istidlâlî bir bilgi<sup>58</sup> ifade eder. Bu nedenle akâidle ilgili meseleler böylesi haberlere bina edilemezler.<sup>59</sup> Zira böylesi bir haberin Peygamber'e (s) aidiyeti şüpheli gözükmetedir.<sup>60</sup> Ma'lûm olduğu üzere kelâmın mütekaddimîn döneminden itibaren mütevatir olmadıkları halde, benimsenen<sup>61</sup> bilgi anlayışına<sup>62</sup> aykırı olarak, bazı âhâd rivâyetler de

<sup>56</sup> Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 250; Mustafa Akman, *İbn-i Arabî: Kelâmî Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 112, 222, 303, 330-331, 532.

<sup>57</sup> Bkz. Hüseyin Kahraman, “Kelâmcı Bakış Açısının Hadisçilerin Sünnet Anlayışının Şekillenmesine Etkisi”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması* [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri 29-30 Mayıs 2004] içinde, (Bursa: Kurav Yayınları, 2005), 199; Hüseyin Kahraman, “Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri”, (*Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1, 2005), 92; Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber*, (Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008), 65-66, 100-101, 105-106, 112-113, 115, 142-151, 154-165, 170, 184-187, 191.

<sup>58</sup> İtikâdî konularda, değil zayıf, sıhhat derecesi iyi olan âhâd haber dahi bilgi meydana getirecek bir delil olarak kullanılmaz. Eş'arî geleneğinde (Abdulkahir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1981), 12-13) de bu böyledir. Bkz. Muhit Mert, “Giriş”, Devvânî, “*İnsanın Hakikatı*” içinde, (notlar ekleyerek çeviren) Dinî Araştırmalar, (1/2, 1998), 209; ayrıca bkz. Ali Osman Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 112-122.

<sup>59</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliyye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka,9 (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 201-207, 219; İmamı'l-Haremeyn el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. A. B. Baloğlu vd., (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 332-338; Ebu Bekr Muhammed el-Bâkallânî, *Kitâb Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. İ. Ahmed Haydar, (Beyrut: Müessesetu'l-Kütübi's-Sekafiye, 1987), 441-442; Mustafa Bozkurt, “Müslüman Kelâmında Haberinin Bilgi Değeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (48/2, 2007), 89, 97-99; Cemalettin Erdemci, “Kelâm İlminde Haberinin Epistemolojik Değeri”, *Din Bilimleri Araştırma Dergisi*, (6/1, 2006), 165-166, 173-174. Ne var ki çoğu kelâmcı konulan bu ilkeye uymamış ve Devvânî de dahil halef dönemi uleması âhâdın ötesinde zayıf ve hatta uydurma hadisleri delil olarak kullanmakta bir sakınca görmemiştir. bkz. Uludağ, *Giriş*, 73-75.

<sup>60</sup> Kahraman, *Kelâmcı Bakış*, 200; Kahraman, *Kelâmdaki Bilgi*, 97.

<sup>61</sup> Bkz. Altıntaş, *Akâid Risâleleri*, 61; Ahmet Saim Kılavuz, “Akaid”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2, (İstanbul: 1989), 213.

<sup>62</sup> Bkz. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, 3. bsk., (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 43,

nakli deliller arasına alınmıştır.<sup>63</sup> Nitekim Sünnî kelâmın asıl kurucusu gibi gözüken Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (v.324/936) de akâid konularında hadislerin de delil<sup>64</sup> olarak kullanılmasını benimsediği<sup>65</sup> bilinmektedir.

Ancak âhâd haberin zannî bilgi ifade ettiği kabulü, özellikle Sünnî kelâmcılar açısından, beraberinde bazı sıkıntıları da getirmiştir.<sup>66</sup> Zira toplumda yaygın kabul gören kabir azabı ve şefâatin varlığı<sup>67</sup> gibi daha ziyade sem'iyâyâta taalluk eden esaslar hep âhâd haberlere istinat etmektedir. Zira âyetlerin bu hususlara delâleti zannîdir. İşte bazı kelâm kitaplarında bu konuların işlenmesi esnasında mütevâtir haberin "lafzî veya rivâyet yönüyle mütevâtir", "manevî mütevâtir", "amelî mütevâtir" gibi bazı sınıflara ayrılması, bu sıkıntıyı çözmeye yönelik çabalar olarak gözükmektedirler.<sup>68</sup> Nitekim Mâtürîdiyye'den Ebu'l-Muîn en-Nesefî<sup>69</sup> (v.508/1115) kimi yerde "bu konudaki haberler şöhret ve istifaza derecesine ulaşmıştır." jargonunu kullanırken Eş'arî kelâmcı Teftâzânî "kılların birleşmesiyle nasıl sağlam bir ip oluşursa, zannın zanna eklenmesiyle de yakın oluşur, dolayısıyla âhâd

47; Adil Bebek, "İmâm Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar'a Göre Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri", *"Kelâmda Bilgi Problemi" Sempozyumu 15-17 Eylül 2000: Bildiriler içinde*, (Bursa: 2003), 47, 51.

<sup>63</sup> Bkz. İbrahim Coşkun, "Hz. Muhammed'in Evrensel Mesajını Gölgeleyen Bir Âmil: "Usulu'd-Din"de Haber-i Vahid'in Delil Sayılması", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu* (20-22 Nisan 2007) içinde, (Çorum: *İslami İttimeler Dergisi Yayınları*, 2007), 144, 147-148; Salih Sabri Yavuz, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre Epistemolojik ve İtikadi Açından Ahad Haber ve Kritiği", *İslâmî Araştırmalar*, (17/3, 2004), 150.

<sup>64</sup> Kanımızca kelâmın mütevâtir kaynaklara dayanma prensibi, sünneti devre dışı bırakma anlayışından değil, inanç konularını zan içermeyen güvenilir delillere istinat etmesi temel kuralından kaynaklanmaktadır. Değilse güvenilir yollarla geldikten (tevâtür ettikten) sonra rivâyetlerin de görüşleri temellendirmede kaynak değeri taşıyacağı açıktır.

<sup>65</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25, (Ankara: 2002), 196, 200.

<sup>66</sup> Bkz. Yavuz, *Ahad Haber ve Kritiği*, 151-152, 161.

<sup>67</sup> Bkz. Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, (Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 1992), 101-104.

<sup>68</sup> Krş. Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tebşiretü'l-Edille fi Usuli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay, Şa'ban Ali Düzgün, 2 (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 364, 398.

<sup>69</sup> Bkz. Nesefî, *Tebşiretü'l-Edille*, 411; ayrıca bkz. Kahraman, *Kelâmdaki Bilgi*, 102, 104, 108.

haberler bir araya getirilince manevî mütevâtir haline gelir."<sup>70</sup> demektedir.

Bilindiği gibi hadis literatürünün hemen tamamı âhâd haberlerden oluşmaktadır.<sup>71</sup> Dolayısıyla hadisçilerin aradığı şartlarla bile çok az sayıda bulunabilen mütevâtir hadis, kelâmcıların kriterleri dikkate alındığında iyice azalmakta ve muhtemelen hiç kalmamaktadır. Hal böyle olunca da âhâd haberin itikâdî konulardaki otoritesi hususunda hadisçilerle kelâmcılar arasında büyük ihtilâflar yaşanmış ve hadisçiler ilk dönemlerde âhâd haberin itikâdî meselelerde delil olduğu görüşünü savunmuş olmakla beraber bu kabulün özellikle V. asırdan itibaren değişime uğradığı görülmektedir. Zira bu dönemden başlamak üzere, âhâd hadisin itikâdî meselelerde delil olamayacağı konusunda kelâmcılar gibi düşünen mesela Hatib el-Bağdâdî (v.463/1071) ve Ebu Zekeriyya Muhyiddin en-Nevevî (v.675/1277) gibi hadisçilere rastlanmaktadır. Burada hadisçinin şu veya bu özelliği aramak sûretiyle âhâd hadisin çerçevesini daraltması, kelâmcı bakış açısına kayıtsız kalamadığını göstermektedir.

Ancak görünen odur ki, âhâd haberin itikâdî konularda delil olup olmaması konusundaki bu görüşlerin tamamı teoride kalmış, pratiğe dökülememiştir. Kendinden emin gibi görünen ve başta kelâmcılar olmak üzere çoğunluğa izâfe edebileceğimiz "âhâd haber, itikâdda delil olmaz" görüşünü savunanlar bile, yeri geldikçe bu gibi haberleri fazlasıyla kullanmışlardır. Nitekim kelâmcıların özellikle sem'îyyât konusunda kullandıkları hadislerin hemen tamamı böyledir. Devvânî'nin özellikle Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye ve Ahlâk-ı Celâli'si ise bu durumun somut örnekleridir. Yalnız bu noktada bütün kelâmcıların, itikâdın her meselesinde bu tür bir yaklaşımı sergilemediğini, sisteme uymayan haberleri, hangi vasfa sahip olursa olsun, red veya te'vil ettiklerini vurgulamamız gerekir. Zira söz konusu kelâmcılara göre haberin verilerini kontrol ederek doğruluk veya yanlışlığını tespit, aklın yetkisindedir.<sup>72</sup>

<sup>70</sup> Krş. Mehmet Okuyan, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Kavramı ve Kıyamet-Ahret Süreci*, (İstanbul: Düşün Yayınları, 2013), 339-340.

<sup>71</sup> Bkz. M. Hayri Kırbasoğlu, "Hadis İlminde Metodoloji Sorunu", *Sünnetin Dindeki Yeri* içinde, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1995), 433; Mustafa Akman, *Hadis Sünnet İlişkisi ve Toplumun Algısı*, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2011), 30-31.

<sup>72</sup> Bkz. Kahraman, *Kelâmcı Bakış*, 201-202; Kahraman, *Kelâmdaki Bilgi*, 107.

Genel olarak hadisçilik ve kelâmcılık mesleği arasında çok önemli bir fark vardır. Bir âhâd hadisın sisteme muhalefeti durumunda, kelâmcı açısından te'vilden sonra gündeme gelen ikinci husus genelde reddir. Red durumunda hadisın, hadisçi açısından taşıdığı değer yani sıhhat durumu dikkate alınmaz. Öyleyse kelâmcıya göre "Peygamber'den sadır olmuştur" denilebilmesi için bir hadisın belli bir sistem dâhilinde anlaşılabilmesi gerekir. Hâlbuki hadisçide bu işlemler tersinden başlar. Yani ilk adım hadisın sıhhat derecesinin tespitidir. Anlama çabası ancak sahih denilen hadis üzerinde icra edilir. Diğer bilgi kaynaklarının ve özellikle de aklın verilerine uymayan hadislerin reddi veya te'vili yönündeki uygulamalar, kelâm ilminin pek çok alanında kendini gösterir.<sup>73</sup> Çünkü Kur'an-ı Kerim'e bilginin değeri açısından bakıldığında "bilgide kesinlik" mefhumunu öne çıkardığı görülmektedir.<sup>74</sup>

Ne var ki maalesef bu kural kaideler çoğunlukla satır aralarında kalmış ve kelâmcılar da dâhil kimi müellifler tezlerini/ sistemlerini ispat sadedinde uydurma rivâyetlere bile dayanmış, dayandıkları bu rivâyetleri sorgulama ihtiyacı dahi duymamışlardır.<sup>75</sup> Elimizdeki çalışma bağlamında bunun en somut örneği, Devvânî'nin suç olmadan ceza olmaz<sup>76</sup> Kur'anî ilkeyi atlayarak rivâyette öyle belirtildiği için müşriklerin çocuklarının cehennemlik olacağını belirtmesidir. Bu anlamda Mustafa Kara da haklı olarak İslâmî ilimlerde zayıf veya mevzû hadis denince akla gelen ilk saha tasavvuf ve tarikat sahasıdır. Gerçekten tasavvufî düşüncede kullanılan hadislerin bir kısmı zayıf, bir bölümü de mevzû'dur. Fakat ilave etmek gerekir ki zayıf hadisleri tefsir kitaplarında bulmak, fıkıh külliyâtında görmek kelâm ve felsefe sahasında tespit etmek de zor bir iş değildir. Dolayısıyla bu konu bütün İslâmî ilimlerin bir çıkmazıdır, demektedir.<sup>77</sup>

<sup>73</sup> Kahraman, *Kelâmcı Bakış*, 204; Kahraman, *Kelâmdaki Bilgi*, 102.

<sup>74</sup> Necip Taylan, "Bilgi", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6, (İstanbul: 1992), 158.

<sup>75</sup> Krş. Mahmut Çınar, "Karşılaştırmalı Akâid Okumaları: Cüveynî-Kadı Abdülcebbâr Örneği", *KADER*, (11/1, 2013), 540, 548, 554-555; İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, thk. M. Zübeydi, (Beyrut: Dâru's-Sebîlî'r-Reşad- Dâru'n-Nefâis, 2003), 238-240, 249-253.

<sup>76</sup> Bkz. Adil Bebek, "Ceza", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7, (İstanbul: 1993), 470.

<sup>77</sup> Bkz. Mustafa Kara, "Hazreti Peygamber'in Tasavvufi Düşüncedeki Yeri", (*Diyanet İlmi Dergi*, 25/4, Özel Sayı, 1989), 224; krş. Elmalılı Muhammed

Bu bağlamda bazı mutasavvıf, muhaddis, fıkıhçı ve müfessirler gibi maalesef kelâmcılar da tezlerini ispat sadedinde eserlerine zayıf ve hatta mevzû hadis almış, kimi yerde ise sahih hadisleri bile görmezlikten gelebilmişlerdir. Bu nedenle bir mezhep mensubunun, diğer bir mezhep aleyhinde naklettiği hadislerin daima şüphe ve ihtiyatla karşılanması<sup>78</sup> gerekmektedir. Zira mezhep mutaassıpları, kendi mezheplerini övüp dayatmak ve muhalif mezhepleri kötüleyip çürütmek adına çok sayıda hadis uydurmuş veya uydurulan bu nevi rivâyetleri hadis diye paylaşmışlardır. İşte tam da bu nedenle Devvânî Şerhi'ndeki hadislerin ihtiyatla<sup>79</sup> karşılanması gerekmektedir. Şu da var ki Şerh'in ilk yarısında hemen hiç hadis kullanılmamıştır. Fakat bu durum, ilgili kısımdaki konuların nakli olmayışından ve tamamıyla akli ve nazari oluşundan ileri gelmektedir.

Bu kontekste baktığımızda Şerhu'l-Adudiyeye'deki hadislerin hemen hepsinin âhâd haber niteliğinde<sup>80</sup> olduğunu görürüz. Bu âhâd haberlerin<sup>81</sup> de büyük bir kısmı sahih bile değildir: Ya zayıf veya mevzûdur.<sup>82</sup> Devvânî'nin bu tutumu, doğrusu hayret edilecek bir şeydir. Çünkü esasen Peygamber'e (s) güveni ve otoritesini sarsarak dine düşmanlık amacıyla uydurulmuş hadislerin varlığından bahseden<sup>83</sup> Devvânî'nin bizzat kendisi de, uydurma olanını bırakın, zayıf hadisle

Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 7: 4937-4938 (Saf 61/9), 6: 4314-4315 (Casiye 45/13), 7: 4632-4636 (Kamer 54/1), 8: 5323-5325 (Hakka 29/17), 1: 575-576 (Bakara 2/165); Mustafa Akman, "Kelâmî Perspektifle Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (10/50, 2017), 841.

<sup>78</sup> Krş. Cağfer Karadağ, "Hadisciler, Kelâmcılar ve Sufilerin Hadis Anlayışlarına İki Örnek", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/6, 1994), 263-265.

<sup>79</sup> Devvânî'nin metninde kullandığı hadislerin tahrîcinin müstakil bir çalışma halinde bugüne kadar yapılmamış olması, büyük bir eksiklik olarak gözükmektedir. Bu tahrîcin, tahlil ve tenkidıyla birlikte ehlince ivedilikle yapılmasında fayda mülâhaza etmekteyiz.

<sup>80</sup> Krş. Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî-Giriş", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik / Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi içinde*, 2. bsk., (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2007), 34.

<sup>81</sup> Bkz. Kahraman, *Kelâmdaki Bilgi*, 102, 104, 108; krş. Nesefî, *Tebisretü'l-Edille*, 411.

<sup>82</sup> Bkz. Akman, *Kelâm Sistemi*, 54. Ne yazık ki bu problem sadece Mollâ Celâle'e özgü de değildir. Bkz. Yunus Vehbi Yavuz, "Kelâm Kitaplarındaki İnanç Konuları ve Kullanılan Zayıf Hadisler", *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi*, (1/7, 1998), 23, 27.

<sup>83</sup> Bkz. Devvânî, *Unmüzeu'l-Ulûm*, 291.



-inanca konu etmek bir yana- amel etmenin bile problemlili durumuna dair şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Amellerin faziletine ilişkin zayıf olan hadis ile amel etmek aslında sıkıntılı ve problemlili bir durumdur. Çünkü bir amelin ya da işin câiz olup olmaması ve müstehâblığı gibi konuların tümü şeriat hükümlerini oluşturan beş madde içerisinde yer alırlar. Eğer bir amel, zayıf hadisin gereği olarak müstehâb olduğu sabit olacak olursa yani zayıf hadis ile kanıtlanmaya gidilirse, bu takdirde o şeyin müstehâblığı, zayıf hadis ile sabit olmuş veya ortaya konmuş olur ki, bu, aslında ahkâm ile ilgili konuların zayıf hadislerle sabit olmayacağı gerçeğine aykırıdır.<sup>84</sup>

Ancak onun belirlediği bu kuralı -görebildiğimiz kadarıyla- neredeyse hiç uygulamadığı eserlerine özellikle de Ahlâk-ı Celâli'ye bu prensibi yok sayan, zayıfın da ötesinde yığınla uydurma hadis aldığı<sup>85</sup> müşâhede edilmektedir. Başta sultâna itaate ilişkin zayıf olanlarından maada yığınla uydurma hadis naklettiği görülmektedir. Sözgelimi hadisler desteğinde kadın'ın (aklen) noksanlığı, onlara danışmamak gerektiği ve güvenilemeyeceği, bu nedenle dışarı çıkarmamak keza melahî ve yabancılara bakmaktan alıkoymak gerektiğini ayrıca lezzet açısından kadınların birbirlerine yakınlığının yemeklerin benzerliğinden daha fazla olduğundan sonra erkeklere dair hikâyeleri dinlemelerine mani olmak ve hatta onları Yusuf Sûresini okumaktan

<sup>84</sup> Devvânî, *Unmüzeu'l-Ulûm*, 280-281, 291; Cemaleddin Kasımî, *Kavâidu't-Tahdis min Funûni Mustalahi'l-Hadis*, thk. M. Behcet Baytar, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1993), 19-20, 121-123; Ali Kürşat Turgut, "Devvânî ve Enmüzeu'l-Ulûm Adlı Eseri", *EKEV*, (18/59, Bahar 2014), 450.

<sup>85</sup> Devvânî aktardığı rivâyetler için -nadir yerlerin dışında- herhangi bir kaynak vermemektedir. Bu hem okuyucusunu kaynak bilincinden mahrum etmeyi ve hem de dönem alimlerinin inançlarını temellendirme husussundaki zafiyetini göstermektedir. Oysaki bu konuda Y. Ş. Yavuz şöyle demektedir: Kelâm ilminin teşekkül etmesi ve halku'l-Kur'an meselesinin bir itikâdi problem olarak tartışılmaya başlamasından sonra bazı kaynaklarda konuya ilişkin rivâyetler Resûl-i Ekrem'e atfedilmiştir. Halku'l-Kur'an meselesinin kelâm ilminin teşekkül etmeye başlamasından itibaren itikâdi tartışmalara konu olması rivâyetlerin metin açısından da sahih olma ihtimalini zayıflatmaktadır. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15, (İstanbul: 1997), 371.

alikoymak gerektiğini zira hadiste: adalet ve iffet hususlarında bozulmalarını önlemek adına kadınların Yusuf Sûresini okuyup dinlemesine engel olunması gerektiğinin belirtildiğini ifade etmektedir.<sup>86</sup>

Mükellef olmayanın azaba uğraması konusunda Devvânî diyor ki cumhûra göre müşriklerin çocukları cehennemde olacaklardır. Çünkü rivâyette öyle belirtilmektedir. Buna göre Hatice annemiz Nebî aleyhisselama, cahiliye döneminde vefât eden çocuklar hakkında sorduğunda Peygamber (s), cevâben: onlar cehennemdedirler buyurmuştur. Ayrıca denildi ki Allah'ın (c) bülûğa erdiğinde imân ve taat edeceğini bildikleri cennete ve Allah'ın küfürde kalacağını ve ma'siyet işleyeceğini bildikleri de cehennemde kalacaktır.<sup>87</sup> Oysa Devvânî'nin, hem söz konusu mevzuya ilişkin bu aktarımla çelişen başka rivâyetlerin bulunması sebebiyle ve hem de "haber-i vâhid gibi zannî bir delilin, bilgi (inanca konu ilim) ifade etmediği ve sadece amel gerektirdiği kesindir."<sup>88</sup> ilkesinden hareketle böylesi bir sonucu deklere etmemesi icâb ederdi. Kaldı ki Kur'an'ın kimsenin başkasının günah cezasını çekmeyeceği ve suç olmadan cezanın söz konusu edilmeyeceği ilkeleri de bunu gerektirirdi.

Devvânî'nin, kabir azabıyla alakalı mevzuda her ne kadar ilgi kurduğu ayetleri refere ettiği gözüksede de esasen konuyu rivâyetlerle temellendirmeye çalıştığı ve ayetlere yüklediği anlamın bu rivâyetlerden mütevellit olduğu izlenimi hâsıl olmaktadır. Nitekim o devamla diyor ki hadiste şöyle buyurulmaktadır: sizden biriniz öldüğü vakit sabah akşam makâmı kendisine gösterilir. Cennet ehlinden ise, cennet ehli makâmlarından bir makâm; cehennem ehlinden ise, cehennem hücrelerinden bir karargâh gösterilir. Kendisine denilir ki kıyâmet gününde Allah (c) seni baas edeceği zaman makâmın işte budur. Yine Resûlullah: idrârdan sakının. Çünkü kabir azabının ekseriyeti ondan olacaktır, buyurmuştur. Yine O (s): kabir, ya cennet

<sup>86</sup> Bkz. Celâleddin Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli* Arapça Çevirisi, Yazma, Mütercim: belirsiz, Hattat: Muhammed Necib el-Eyyubi el-Maruf bi Suyulcizâde, (Nuruosmaniye Kütüphanesi, 1220), vrk. 59b, 65b, 75a-b, 76a-b, 77a-b, 124a.

<sup>87</sup> Akman, *Kelâm Sistemi*, 255.

<sup>88</sup> Şihabuddin Mercânî, *Hâşiye ale'l-Celâl*, Tabi' ve Naşir: Lofçalı Raşid, Matbaa-ı Ahmed İhsan, (İstanbul: 1323, 1326), 1: 44, 178.

bahçelerinden bir bahçedir veyahut ateş yani cehennem çukurlarından bir çukurdur, diye buyurmuştur.<sup>89</sup>

Esasen bu bağlamda daha çok hayreti mucip olanı, Şerhu'l-Adudîyye'ye hâşiye ve ta'lik yazarların bu konuda genelde bir şey söylememiş olmaları ve bir kısmı uydurma veya zayıf olan bu rivâyetleri<sup>90</sup> kabullenmiş görünmeleridir. Teferruat sayılan birçok konuda çok lüzumsuz bilgiler veren hâşiye ve şerh yazarları, hadislerin sıhhati ve mevsûkiyeti gibi çok önemli ve temel bir konuda hemen hiç bir şey söylememektedirler. Ne yazık ki bu ise Selefilerin ve Ehl-i hadisin, "Kelâmcılar hadis bilmezler", şeklindeki temelsiz iddialarına kuvvet kazandırmaktadır.

Burada insanın acaba filozofumuz, Mu'tezileyi -bir takım duruş ve düşüncelerinin hatalı olduğu doğru olmakla beraber- çekiştirip eleştirdiği kadar hadis konusunda belirlediği kurala sadık kalarak inanç konularında kullandığı onca zayıf hatta uydurma hadisi kullanmamış olsaydı, daha doğru olmaz mıydı, diyesi geliyor. Ne yazık ki Devvânî (diğer birçok Sünnî alim gibi) Mu'tezile'yi eleştirip ötekileştirmesinde yer yer iftiraya varan isnatlarda bulunmuştur. Onları, kendi eserlerinden anlamak gibi insafıca bir tavrı sergilemek yerine karalamak adına kuru bilgi şeklinde aleyhlerinde işittiği (ya da ürettiği) her hususu mesnetli sağlam bilgiymiş gibi kullanabilmiştir. Sözgelimi Mu'tezile, hadislerde vârit olan kabir azabı, suâl, münker-nekir, mizân, sırat vb. esasların hemen hemen tamamının -artık doğru veya yanlış olması bir yana- varlığını kabul etmesine ve onlara iman edilmesi gerektiğine inanmasına rağmen onlara özellikle Sünnî akide kitapları tam aksi yönde görüşler isnad etmişlerdir. Son dönemde Mu'tezilî âlimlerin eserleri üzerinde yapılan ilmî araştırmalar bu gerçeği ortaya koymaktadır.<sup>91</sup>

<sup>89</sup> Akman, *Kelâm Sistemi*, 236; ayrıca bkz. Ahmet Naim- Kamil Miras, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, 7. bsk., (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983), 4, 496-505.

<sup>90</sup> Sözgelimi Devvânî tıpkı Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâid'de yaptığı gibi Allah'ın kelâmının kadim olup olmaması konusunu Mu'tezile kelâmcıları ile tartışırken "ilâhî kelâmın mahlûk olduğunu söyleyenin kâfir olduğu" mealinde mevzû bir hadisin bir kısmını da nakli bir kanıt olarak vermekten çekinmez. krş. Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 222.

<sup>91</sup> Bkz. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), 91-92, 216-217; Hüseyin Hansu, "Mu'tezile Araştırmalarında Kaynak Problemi", *Marife*, (3/3, Konya: 2003), 62-64.

Anlaşılan o ki Devvânî diğer birçok zevat gibi Mu'tezile'ye dair konularda sadece "mevcûd ortam bilgisi"ni kullanmış, kendilerine ait bir esere bakma gereği duymamıştır. Burada onlardan biriyle temas-tan bahsedemiyoruz. Çünkü bilindiği gibi o dönemde artık Mu'tezile'yi temsil makamında kimse kalmamış ve artık sadece "muhayyel bir düşman" halinde canlı tutulmuş, kendilerince "olumsuz ve hatalı" görülen hemen her konunun faileri olarak lanse edilmişlerdir. Elbette burada Mu'tezile'nin her dediğinin veya yaptığının doğru olduğu anlamı çıkmaz; lakin kendilerini bizzat kendi eserlerinden tanımak gereği ortadadır. Elbette ki ilaveten, namı ve mensubiyeti ne olursa olsun birisi bir atıfta bulunuyorsa yahut başkalarına dair konuşuyorsa ve üstelik bu başkaları öcü diye gösterilip hatalı ve hatta dalalette diye imleniyorsa, gösterilen yer ve işaret edilen kişinin bizzat kendisine müracaat etmek de gereklidir.<sup>92</sup>

Öte yandan Devvânî Şerhi'nde müellifin de aynı zümreden olması hasebiyle olacak ki sūfilerin görüşlerinin tenkit ve münakaşası hemen hiç yapılmış değildir. Tam aksine elverdiği ölçüde metin ilhâm, keşf, velayet, kerâmet ve bâtinî manalarla süslenmiştir. Oysa bu, bir kelâmcının yapmaması gereken bir hatadır. Zira kelâmcının, mutasavvıfların ürettikleri bâtinî manaların, kelâm ve akâid bakımından bir değerlendirilmesini mutlaka yapması icâb etmektedir. Kelâmcımız Devvânî ise bunun yerine bizzat kendisi filozof sūfi İbn-i Arabî'nin, savunup yazdığı nice -kelâmî anlamda- heretik iddialarının neredeyse tamamını benimsemiş<sup>93</sup> gözükmektedir.<sup>94</sup>

Bu anlamda sözgelimi Kur'an'da yer alan âyetlerle akaid alanında delil kabul edilebilecek derecede sahih olan hadislerin muhtevâsı insan aklının merak ettiği her probleme cevap vermediğinden olacak ki ilk dönemlerden itibaren kıyâmet alametleri, kıyâmetin çeşitli merhaleleri, cennet ve cehennem hayatıyla ilgili birçok zayıf veya mevzû rivâyet ortaya çıkmıştır.<sup>95</sup>

<sup>92</sup> Krş. Yavuz, *Ahad Haber ve Kritiği*, 150 (dipnot: 1).

<sup>93</sup> Devvânî ile Teftâzânî arasındaki temel farklardan biri de bu cihettir. Teftâzânî her ne kadar Şerhu'l-Akâid'de yapmasa da farklı yerlerde İbn-i Arabî'yi eleştirmiştir. Onun aksine Devvânî, İbn-i Arabî'ye adeta ram olmuştur. bkz. Karlığa, *Osmanlı*, 33, 35; Demirci, *Kelam Öğretimi*, 60.

<sup>94</sup> Krş. Uludağ, *Giriş*, 70, 251; Akman, *İbn-i Arabî*, 622-623; Akman, *Bihîştî*, 1190, 1193.

<sup>95</sup> Bekir Topaloğlu, "Kiyamet", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25, (Ankara: 2002), 518.

Keza çoğu zayıf veya uydurma olan, toplumdaki dinî, içtimâî ve siyâsî gelişmeleri yansıtan kıyâmete dair rivâyetlerde onun habercisi olduğu belirtilen çeşitli alametler sıralanmıştır. Bu yetmemiş, kıyâmetin kopma zamanını bildiren herhangi bir ayet veya sahih hadis bulunmadığı halde kâinatın son zaman dilimine girildiği göz önünde bulundurularak kıyâmetin kopuşunun ashâbtan itibaren başlayabileceği düşünülmüş ve III./IX. yüzyıldan başlayarak bu hadislerde zikredilen kıyâmet alametlerine inanılması, itikâdî bir ilke haline getirilmiştir.<sup>96</sup>

Devvânî, 73 fırka rivâyetini<sup>97</sup> değerlendirirken yaptığı yorumda da, hadisin bağlamı fırka-ı nâciyenin Peygamber (s) ve ashâbından rivâyet edilen sahih hadislerle<sup>98</sup> göre itikâd edenler olduğu hususuna ve zarûret olmadıkça hadislerin zahirini esas almanın önemine dikkat çekmektedir. Bu çerçevede fırka-ı nâciyenin Eş'ariler olduğu tezini isbât sadedinde de olsa hem Mu'tezile ve onların prensiplerine tabi olanlar gibi kendi akıllarıyla hareket edenleri ve hem de ma'sûm olduklarına inandıkları için imâmlarından gelen rivâyetlere sarılan Şîa taifesinin yaptığı hatayı yani rivâyetleri terk etmeyi veya rivâyetçiliği de yanlış bulmaktadır.<sup>99</sup> Bu tespit hem onun rivâyetin sıhhatine telmihteki ciddiyetine ve hem de -uhrevî meselelerde de olsa- naklî delili aklî çıkarımlara tercih ettiği işaret olsa gerektir.

Müellif -Teftâzânî'den benimseyerek yaptığı nakilde- diyor ki enbiyâdan birinin işlediği anlaşılın ma'siyet veya yalanı konu alan her

<sup>96</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Kıyamet Alâmetleri", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25, (Ankara: 2002), 523; Muammer Esen, *İman, İmanla İlişkili Kavramlar ve Temel İnanç Esasları*, (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2006), 67.

<sup>97</sup> Bkz. İlyas Üzüm, "Mezhep (Giriş, Kelâm)", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29, (Ankara: 2004), 527-528. "İslâm peygamberinin, dünya var oldukça sürececek "hakkın temsilciliği" gibi bir görevin -daha işin başında iken- ters yöne çevrileceğini ilan etmesi nakil ve akıl açısından kabul edilmesi zor bir husustur. Böyle bir telakkinin yegâne mesnedi ise isnad ve metin açısından problemler taşıyan bir hadisten ibarettir... Yetmiş üç fırka hadisini göz önünde bulunduran mezhepler tarihi müelliflerinin meydana getirdikleri eserlerde yetmiş üç sayısını doldurmak için zorlandıkları, birbirine benzemeyen muhteva planları düzenledikleri ana ve tali mezheplerin belirlenmesinde farklı tasniflere yer verdikleri görülür." Bekir Topaloğlu, "Mezhep (Mezheplere Ayrılmanın Dinî Hükümü)", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29, (Ankara: 2004), 534.

<sup>98</sup> Devvânî, Peygamber'e (s) nisbet edilen sözleri Necm 53/1-4. âyetlere atıfla yani vahiy olarak değerlendirir. Bkz. Devvânî, *Unmüzecü'l-Ulûm*, 291.

<sup>99</sup> Devvânî, *Celâl*, 4-5.

rivâyet şayet âhâd yollarla nakledilmişse<sup>100</sup> kesinlikle reddedilmelidir. Bunlardan tevâtür tarikiyle nakledilenler ise mümkün mertebeye zahir anlamında değil te'vil yoluyla başka bir anlama hamletmek esas olmalıdır. Bu mümkün değilse artık evlâ olanı terk etmek olarak değerlendirilmelidir.<sup>101</sup> Mevzûya örnek olabilecek diğer bir ifadesinde ise Devvânî, kabir azabı ve nimeti ile suâl meleğinin olacağını ifade eden sahih hadisler sayılamayacak kadar çok olduğundan, bunlar her ne kadar her biri haber-i vâhid ise de toplamda tevâtür derecesine ulaşmaktadır<sup>102</sup> demektir.

Öte yandan Devvânî, Mu'tezile ile Eş'arîler arasında cereyan eden tartışmaların önemlilerinden biri olan sıfatların zât üzerine zâid olup olmaması<sup>103</sup> gibi mevzûların ancak keşf<sup>104</sup> ile anlaşılabilceğini<sup>105</sup> belirtmektedir. Keza o, İsbât-ı Vâcible ilgili çalışmalarında, özellikle de Tanrı'nın varlığını ve birliğini ispatta, Tanrı'nın bir olduğunun keşifle de ortaya çıktığını, bu konuda şüphe edenlerin ise akıl eksikliğinden veya yaratılıştaki safiyetlerinin kirlenmesinden dolayı böyle düşündüklerini savunmaktadır.<sup>106</sup>

Görüldüğü gibi Tanrı'nın ispatı ve sıfatları gibi ilâhîyyât konularında kendisinden önceki birçok kelâmcının<sup>107</sup> aksine Devvânî, Tanrı'nın ispatı ve sıfatlarının zât üzerine zâid olup olmaması konusunda keşfi, bir bilgi kaynağı kabul etmesinden başka filozofların

<sup>100</sup> "Yalana ihtimali olan söz ilim olamaz. İlim yalan olması düşünülemeyen mütevâtir haberlerdir" Nesefî, *Tebsiretü'l-Edille*, 1: 26.

<sup>101</sup> Devvânî, *Celâl*, 83; Celâleddin Devvânî, *Şerhu el-Akâid el-Adudîyye*, Tabi' ve Naşir: Lofçalı Raşid, İkdâm Matbaası, 2 (Dersaadet: 1323, 1326), 279-280.

<sup>102</sup> Devvânî, *Celâl*, 79-80.

<sup>103</sup> Bkz. Devvânî, *İsbâtu'l-Vâcibi'l-Cedide*, 124, 140.

<sup>104</sup> Devvânî, *Celâl*, 31; Devvânî, *Şerhu el-Akâid el-Adudîyye*, 1: 300.

<sup>105</sup> İlyas Üzüm, *Celâleddin ed-Devvânî ve er-Risâle fi Mes'eleti Halkı'l-A'mâl Adlı Eseri* (Edisyon Kritik), (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1985), 12; Resul Vural, *Celâleddin ed-Devvânî ve "Tarifli İlmi'l-Kelâm" Adlı Eseri*, (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2000), 10.

<sup>106</sup> Celâleddin Devvânî, *Risâle-i Sayhâ ve Sadâ*, Yazma, Nuruosmaniye Kütüphanesi, No: 4989, vrk. 56a-59b; Bekiryazıcı, *Devvânî*, 91, 104.

<sup>107</sup> Bkz. Ebubekir İbn-i Fûrek, *Mucerredü Makâlâti'l-Eşarî*, thk. Daniel Gımarret, (Beyrut: Dar el-Machreq, 1987), 319-320; İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî, *eş-Şâmül fi Usûli'd-Dîn*, neşr. Helmut Klopfer, (Kahire: Dâru'l-Arab, 1988), 27-31; Fahreddin Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 45-47.

nûrlarını nübûvvet kandilinden aldıklarını ifade etmekte, böylece hükemânın büyük çapta dinden ve peygamberlerden istifade ettiklerini<sup>108</sup> ileri sürmekte, ancak bilgi nazariyesi açısından bunların nasıl mümkün olabildiği üzerinde hiç durmamaktadır. Keza bu büyük iddiaları tarihi ve fikri olarak ispat etmediği gibi söz konusu yaklaşımın doğurduğu problemlere de hiç değinmemektedir.

Dahası Devvânî, hem keşfi bir bilgi kaynağı olarak kabul eden tasavvufa ve hem de aklı bilgiyi kaynak olarak benimseyen felsefeye (ve ilme) de aynı değeri<sup>109</sup> vermiş, mümkün ve Zorunlu Varlıkla ilgili konularda bizi gerçek bilgiye ulaştıran yöntemin "sezgisel yaklaşım" olduğuna işaret etmiştir. Zira ona göre mümkün varlığın "neliği" ve Zorunlu Varlık ile olan ilişkisi gibi konularda aklı istidlâl bizim için yeterli olmaz. Bu husustaki hakikati tam olarak kavrayabilmek için ise, keşfi bilgiye sahip olunması gereklidir. Bundan başka Devvânî, hikmete ilişkin birçok meselenin bu işrâkî sezgi olmadan anlaşılmayacağını savunmuştur.<sup>110</sup> Bu yaklaşımıyla o, Sühreverdî'den sonra İslâm düşüncesinde sezgiciliğin önemli bir ismi olarak karşımıza çıkmış olmaktadır.

Ne var ki o, bilgi nazariyesi açısından bunun nasıl mümkün olabildiği üzerinde hiç durmamaktadır. Devvânî kelâm epistemolojisi bağlamında bu işlemi keşf ile nasıl temellendireceğini dahası bu tespitte keşfi bir bilgi enstrümanı olarak nasıl kullanabildiğini ve bunun kelâmî anlamda ne ifade ettiğini hiç bahis konusu etmediği gibi böylesi bir kaygısı olanları da akılsızlıkla yani sefehle nitelemektedir. İmdi bir yandan meşhur bir kelâmcı ve felsefeci, diğer yandan ise hem nazarî ve hem de amelî olarak tasavvufla ilgilenen birinin, düşüncelerinde hiç değilse tenakuzu gideren çok iyi bir seçmeci (eklek-

<sup>108</sup> Akman, *Kelâm Sistemi*, 46, 51-52, 133-135, 288-290.

<sup>109</sup> Bkz. Celâleddin Devvânî, *Levâmi el-İşrâk fî Mekârim el-Ahlâk/ Ahlâk-ı Celâlî*, (1316/1898), (Leknev/Luknow: Matbaa-i Münşi Nevl-i Kişver, 1334), 30-31.

<sup>110</sup> Devvânî, Şevâkil el-Hür, 130, 149, 179; ayrıca bkz. Celâleddin Devvânî, *Şerhu Hutbeti'z-Zevrâ*, thk. S. A. Tuysirkânî, Seb'u Resâil içinde, (Tahran: Mirâs-ı Mektûb, 2002/1381), 190-191; Celâleddin Devvânî, *Şerhu Risâleti'z-Zevrâ*, thk. S. A. Tuysirkânî, Seb'u Resâil içinde, (Tahran: Mirâs-ı Mektûb, 2002/1381), 203; Celâleddin Devvânî, *Tehlîliyye Şerhu Lâ İlâhe İllallah*, tsh. ve Şerh: Ferište Feridûnî Furûzende, (Tahrân: İntişarat-ı Müessese-i Keyhân, 1373), 48-55; Bekiryazıcı, *Devvânî*, 25, 27-29, 37.

tik) olması gerekmektedir. Devvânî'nin ise eserlerinden bunu hedefleyen bir tutumunun varlığı pek fark edilememekte aksine birçok düşüncesini birbiriyle ilişkilendirmeden savunduğu görülmektedir.

Esasen Devvânî'nin de mensubu olduğu tasavvuf ehli de keşfi, doğru ve kesin bilgiye ulaşmada güvenilir bir kaynak olarak kabul etmiştir.<sup>111</sup> Onlara göre keşfi bilgide yanılma<sup>112</sup> daha çok seyr sülûk esnasında söz konusu olmaktadır. İddiaya göre seyr sülûk tamamlandıktan sonra belli bir mertebeye ulaşanların elde ettikleri keşfi bilgi ise doğruluk, kesinlik ve korunmuşluk açısından vahiy ile eşdeğerdedir. Aklın ve duyu organlarının yetersiz kaldığı metafizik alanda keşfle bir takım gayb bilgilerine ve kader hükümlerine vakıf olunabilmekte, ayrıca bizzat Allah hakkında müşahede ile bilgi elde edilebilmektedir.<sup>113</sup>

Bu teoriye mukabil mütekaddimûn dönemi kelâmcılarının tamamı bilgi elde etmenin en temel kaynağının akıl olduğu konusunda müttetikirler. Bilgi vasıtaları arasında aklın belirgin bir otoritesinin olduğu inkâr edilemez. Akla yapılan vurgulardan yola çıkarak onun tek başına bir değerlendirme merkezi, duyu ve haberin ise onun yardımcıları olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre bilgi için akıl en önemli vasıta olmakla beraber onun duyu ve haber vasıtasıyla elde edilen verilere dayanması da kaçınılmaz olmaktadır. Filhakika keşif, ilhâm ve benzeri sübjektif kanalların meşrû kabul edilmesi durumunda dini alanın tartışılabilir hale gelmesi ve din adına ileri sürülen bilgilerin test edilme imkanını ortadan kaldırması endişesi, kelâm âlimlerini daha dikkatli davranmaya sevk etmiş olmalıdır ki, her ortamda sağ-

<sup>111</sup> Bkz. Seyit Avcı, *Süfilerin Hadis Anlayışı: Bursevî Örneği*, (Konya: Ensar Yayınları, 2004), 143-165; krş. Ebu Hamid Gazzâlî, *İhyâu Ulumi'd-Din*, çev. Ahmed Serdaroğlu, 3 (İstanbul: Bedir Yayınları, 1974), 28; Ebu Abdurrahman Sülemî, *Mes'eletü Derecatî's-Sâlikîn/ Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri*, trc. Süleyman Ateş, (Ankara, 1981), 148 (119).

<sup>112</sup> Rabbânî'nin keşif ile içtihadı (keşfi bilgi ile nazari bilgiyi) aynı seviyede gördüğü ve içtihadındaki isabet ve yanılmanın keşifte de söz konusu olabileceğine dikkat çektiği ve bu manada İbn-i Arabî'nin keşiflerine ciddi itirazlarda bulunduğu bilinmektedir. Bkz. Akman, *İbn-i Arabî*, 81.

<sup>113</sup> Bkz. Reşat Öngören, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", (*İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2002), 90-92; Hacı Bayram Başer, "Tasavvuf İlmi ve Keşfin Bir Bilgi Yöntemi Olarak Değeri", *Entelektüel Bağımlılığı Aşmak: İlim Geleneğimiz Üzerine Araştırmalar* içinde, (Yedirenk, 2009), 224; krş. Devvânî, *Unmüzecü'l-Ulûm*, 291.



laması yapılabilen bu üç vasıttan başkasını bağlayıcı kabul etmemişlerdir. Böylelikle sübjektif değerlendirmelerin bağlayıcılığının olmayacağı ve bilgi olarak ileri sürülen her tür verinin test edilebilirliğinin önem taşıdığı ön plana çıkarılmış olmaktadır.<sup>114</sup>

Bilindiği üzere, kelâmda akıl, doğru haber ve havassı selime biliniş kullanılan kaynak ve metotlardır. Devvânî'nin esas aldığı keşf ise daha çok mutasavvıfların başvurduğu bir yöntem olup<sup>115</sup> kelâmcılar tarafından bir metot olarak benimsenmemektedir. Bu yüzden yazımızın bu konuda kendisinden önceki birçok bilgiden ayrıldığı söylenebilir. Onun bir kelâmcı olarak konuyla ilgili eserlerinde keşfi bir metot ve bilgi kaynağı kabul etmesi<sup>116</sup> düşüncesindeki tasavvufi izlerin en bariz örneklerinden biridir. Tasavvufla ilgilenen ve mensubiyeti olan biri için bu şekilde düşünmek, normal bir durum olmakla birlikte, onun bir kelâmcı olarak keşfi nasıl bir bilgi kaynağı kabul ettiğini ve kabul edildiği takdirde bunun doğurduğu problemleri tartışmadan bırakması ise önemli bir eksiklik. Bu bakımdan onun bu tercih ve değerlendirme tarzı üzerinden bir tanımlama yapmak icâb ederse kendisini tam olarak bir filozof sūfi ve düşünce dünyasını ve bunu sunuş biçimini esas aldığımızda ise tasavvuf felsefesi yaptığını ifade etmek mümkündür. Nitekim onun kendisinden sonraki dönemde şöhreti de bu yönüyle olmuştur.

Muhtemelen bu, bahis konusu mevzülarda kendisinin mesnedi olan İbn-i Arabî'nin keşfi akıldan daha üstün bir bilgi şekli olarak görme eğilimi<sup>117</sup> çerçevesinde<sup>118</sup> sahip olduğu bir fikirdir. Bu anlamda Devvânî'nin yine üstadı İbn-i Arabî gibi cifr<sup>119</sup> hesap sistemiyle

<sup>114</sup> Mahmut Çınar, "Mütekadimun Dönemi Kelam Alimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti", *Bilimname: Düşünce Platformu*, (21-2011/2), 20, 25, 28.

<sup>115</sup> Öngören, *Keşfin Değeri*, 86-96.

<sup>116</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, vrk. 31a-b, 56b, 99b; Devvânî, *İsbâtu'l-Vâcibi'l-Cedide*, 168.

<sup>117</sup> William C. Chittick, "İbn Arabî", *İslam Düşünce Tarihi -İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, Editörler: S. H. Nasr- O. Leoman, çev. Ş. Öçal- H. T. Başoğlu, 2 (İstanbul: Açılım Kitap, 2007), 155.

<sup>118</sup> Krş. William C. Chittick, "İbn Arabî Okulu", *İslam Düşünce Tarihi -İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, Editörler: S. H. Nasr- O. Leoman, çev. Ş. Öçal- H. T. Başoğlu, 2 (İstanbul: Açılım Kitap, 2007), 168.

<sup>119</sup> Bkz. İlyas Çelebi, "Havas İlmi", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16, (İstanbul: 1997), 518; İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, 2

geçmiş ve gelecek bilgisine sahip olunacağını iddia etmekte<sup>120</sup> ve bu bağlamda bir deprem kehanetinden de bahsetmektedir.<sup>121</sup>

Bilindiği gibi İbn-i Arabî'nin de bilgi nazariyesi kelâmcıların ve felsefecilerin bilgi nazariyelerinden farklılık arz etmektedir. O, her ne kadar Kur'an ve hadisi birinci dereceden önemli bir bilgi kaynağı kabul etse de âyetleri yorumlama usûlünden, hadisleri değerlendirme tekniğine kadar kendine özgü bir yol takip eder.<sup>122</sup> Zira bilgiyi ilâhî bir mevhibe olarak ele alan İbn-i Arabî, düşüncesini ve sistemini bu ön kabul üzerine kurmaya çalışır. Ona göre, bütün bilgiler, kaynağı ne olursa olsun, ilâhî kaynaktan taşıp gelmiştir.<sup>123</sup> Onun düşüncesi çerçevesinde bilgi edinme yollarını kesinlik derecelerine göre sıralamak icâb ederse ilk sırayı vahiy işgal ederken onu sırasıyla keşif, akıl ve duyular takip eder. Şunu belirtmek gerekir ki İbn-i Arabî ilhâmı<sup>124</sup> vahiyden hemen sonraya yerleştirirken onu aynı zamanda aklın ürünü olan nazarî bilginin alternatifi olarak kabul eder ve (daima küçümseme niteliğiyle) ehl-i rûsûm dediği âlimlerin akılla yaptıkları vahiy bilgisinin yorumunu daha emin bir yol olan keşifle yapar. Çünkü ona göre her ne kadar Kitap nebîye nazil olmuşsa da onu anlama kabiliyeti velînin kalbine indirilmiştir.<sup>125</sup>

İbn-i Arabî'ye göre her din, mezhep veya düşünür hakikatten bazı parçalara sahip olabilir; ancak bunlar asli anlamlarından kaymış, ilk konulduğu yerlerden başka yerlere gitmiş durumda bulunabilir. Bu

(İstanbul: Dergah Yayınları, 1983), 1194. Hüsamettin Aksu, "Hurûfilik", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18, (İstanbul: 1998), 408-411.

<sup>120</sup> Devvânî, *Unmûzecu'l-Ulûm*, 329-330 (Devvânî burada keşif ve yakın ehli dediği İbn-i Arabî'ye övgülerini de sıralamaktadır).

<sup>121</sup> Devvânî, *Unmûzecu'l-Ulûm*, 329-330; ayrıca bkz. Devvânî, *Şerhu Risâleti'z-Zevrâ*, 205-206; Celâleddin Devvânî, *Tefsir Süret el-Kâfirîn*, thk. S. A. Tuysirkânî, Selâsu Resâil içinde, (Meşhed: 1411), 47, 55; Devvânî, *Şevâkil el-Hür*, 214; Devvânî, *Tehlîliyye*, 65-68, 70-72.

<sup>122</sup> Çağfer Karadaş, "Kelâmcıların İbn Arabî Düşüncesine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (11/2, Bursa: 2002), 89.

<sup>123</sup> Çağfer Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdı", *Tasavvuf İlmî Araştırmalar Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), (9/21, 2008), 68.

<sup>124</sup> Bkz. Mahmut Çınar, "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırma Dergisi*, (21, 2011), 103-105.

<sup>125</sup> Muhyiddin İbn-i Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahyâ, 4 (Kahire: el-Mektebetu'l-Arabîyye, 1985), 269, 277. el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye için bkz. Akman, *İbn-i Arabî*, 125-137.

parçaları yeniden ait oldukları yerlere oturtmak için orijinal bir metafizik şablona sahip olmak gerekir. Bu da ancak keşif ilimleriyle mümkündür.<sup>126</sup> Zira keşif ehlinin, bütün din, mezhep, mektep ve kültürler, hatta ulûhiyyet konusunda söylenmiş bütün sözler hakkında umûmî görüşleri olduğunu, bu hususta onlara bir şeyin saklı kalamayacağını söyler.<sup>127</sup> Ona göre, “Onlar kitabın bir kısmına inanır, bir kısmına ise inanmayız, derler.”<sup>128</sup> âyetinin, ehl-i rûsûm ve salt fikrî görüşle yetinen filozoflar ile kelâmcıların büyük bir kısmıyla münasebeti vardır. Zira onlar Allah'ın velîlerinin bizzat müşâhede ettikleri manevî sırlardan akıl ve bilgi seviyelerine uygun düşenlerini alır, düşmeyenlerini reddeder, kendi delillerine ters olduğu için "bunlar yanlıştır" derler.<sup>129</sup> Oysa bu bilgi çok yüksek bir ma'rifet derecesi olup bu özelliğinden dolayı herkesin söz söyleyebileceği bir saha değildir. Vakıa bu konu ancak havâssu'l-havâs<sup>130</sup> olanların idrâk edebilecekleri bir husustur.<sup>131</sup>

Nitekim ilk dönemlerden itibaren sûfîler, sûfî olmayan âlimlerin ulaştıkları bilgilerden farklı ve kendilerine has bir bilgiye sahip olduklarına inanmışlar, bu bilgiyi ma'rifet, irfan, yakin gibi yine kendilerine has terimlerle ifade etmişlerdir. Bu tabirlerle, ma'rifet dedikleri ilâhî esrar ve hakîkatlere, nefsin niteliklerine, varlıkların durumuna ve gayb niteliğindeki bazı hususlara ilişkin bilgiyi kastetmişlerdir. Onlara göre bu ilimde vehmin tesiri bulunmadığından ismet

<sup>126</sup> Mahmud Erol Kılıç, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 20, (İstanbul: 1999), 493-516; Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 46, 55.

<sup>127</sup> Muhyiddin İbn-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem ve't-Ta'likât Aleyh*, i'dâd: Ebu'l-A'la el-Afîfi, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabîyye, t.y.), 1: 81-82, 2: 310. Fusûsu'l-Hikem için bkz. Akman, *İbn-i Arabî*, 137-151.

<sup>128</sup> Nisâ 4/150-151.

<sup>129</sup> Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, 20: 499; Hüseyin Atay, *Kur'an'da Bilgi Teorisi*, (İstanbul: Furkan Yayınları, 1982), 35-36; Çağfer Karadaş, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî (İtikâdî Görüşleri)”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 20, (İstanbul: 1999), 516.

<sup>130</sup> Bkz. Süleyman Uludağ, “Havas”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16, (İstanbul: 1997), 517.

<sup>131</sup> Krş. Celâleddin Devvânî, *Risâle fi İrâbi Lâ İlâhe İllallah*, thk. Ahmet Gemi, *EKEV*, (18/58, 2014), 732-734; Devvânî, *Şerhu Risâleti'z-Zevrâ*, 206.

(ma'sûmiyet, saflık) vardır; diğer ilimler ise vehmin etkisi altında oldukları için saf ve ma'sûm değildir. Onlara göre akıl ve naklin alanı<sup>132</sup> dışında kalan hususlarda vasıtasız olarak elde edilen ma'rifet, akıl ve nakil yoluyla elde edilen bilgiden daha değerli ve daha güvenilirdir.<sup>133</sup>

İbn-i Arabî sık sık keşfin, dışarıdan müdahale imkânı olmadığı için en kesin bilgi vasıtası olduğunu vurgular. Bu konuda getirdiği delil de bu yolla elde edilen bilginin, tıpkı nebevî bilgide olduğu gibi vasıtasız ve ilâhî kaynaklı oluşu şeklindedir. Zaten İbn-i Arabî, nebî bilgisi ile velî bilgisini ilâhî kaynaklı olması bakımından aynı kabul eder. Kitaplarına verdiği el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye, et-Tenezzülâtu'l-Leyliyye, et-Tenezzülâtu'l-Mevsiliyye gibi isimler göz önüne alındığı takdirde onun bu telakkileri daha belirgin bir şekilde kendini gösterir. Onun bu kitapların isimlerinde vahyi çağrıştıran, 'nüzü'l' ve 'inzâl' ile aynı kökten gelen 'tenezzül' kelimesini kullanması anlamlıdır ve bununla kaynak bakımından birliğine işaret etmektedir.<sup>134</sup>

Şüphesiz ki Kur'an, kişinin sağlam duyuları, selim aklı ve doğru haber ile gerçek bilgi elde edebileceğini belirtirken,<sup>135</sup> aklın ve duyuların verdiği bilginin sınırlı olması hasebiyle insanın sağlam ve her zaman doğru kalabilen bir bilgi kaynağına ihtiyacı olduğunu dile getirmiştir. Kur'an'ın söz konusu ettiği bu bilgi kaynağı vahiydir. Bütün varlık ve olayları ezeli ilmi ile kuşatan Allah'tan gelen bir bilgi olması nedeniyle vahiy, insanın en doğru ve kesin bilgi kaynağıdır. Bu nedenle İslâm âlimleri sübjektif özellik taşıdığından keşfi bilgiye ihtiyatla yaklaşmışlardır.<sup>136</sup> Sözelimi İbn-i Haldûn keşifle elde edilen bilgilerin müphem, ispatının imkânsız ve kişinin vicdanı ile sınırlı yani sübjektif olduğunu vurgulamıştır.<sup>137</sup>

<sup>132</sup> Bkz. Cemalettin Erdemci, "Kalam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi "Kalam İlmi'nin Yeniden İnşasında Gelenegün Yeri" Sempozyumu (13-15 Eylül 2004), (Elazığ: 2004), 331, 337, 338.

<sup>133</sup> Süleyman Uludağ, "Mârifet", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28, (Ankara: 2003), 54-55.

<sup>134</sup> Karadağ, *İtikâdi Görüşleri*, 40, 46-47, 64-65, 96-98, 146; Akman, *İbn-i Arabî*, 106.

<sup>135</sup> Bkz. Taylan, *Bilgi*, 159.

<sup>136</sup> Avcı, *Hadis Anlayışı*, 165-172.

<sup>137</sup> İbn-i Haldûn, *Şifâu's-Sâil li-Tehzibi'l-Mesâil*, thk. Muhammed b. Tawit et-Tancı, (İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1957), 61, 69; ayrıca bkz. İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, 2: 1117-1118.

### 5. Şerhu'l-Akâid-i Adudîyye'nin Muhtevası

Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye: Osmanlı ilim çevrelerinde Devvânî'nin Celâleddîn lakabından kinâye olarak Celâl<sup>138</sup> adıyla anılan bu şerh, Devvânî'ye nisbeti en kesin eserlerinden biridir. Müellif nüshası elimizde mevcûd değilse de yazara yakın nüshalar bulunmakta<sup>139</sup> ve klasik kaynaklarda da ona isnat edilmektedir.<sup>140</sup> Eser, klasik kelâm ilminin birçok konusunu içine almakta ve bunları genellikle felsefi bir bakış açısıyla incelemektedir. Eş'arî bir Akâid risâlesi üzerine Devvânî'nin yazmış olduğu bu şerh, tamamen bir Eş'arî kelâm kitabı hüviyetindedir.

Düşünürümüzün hayatının son yıllarında kaleme aldığı bu şerh onun son eserlerinden biridir. Bu dönemde yaşanan siyâsî olaylardan dolayı atıldığı hapisten kurtulan Devvânî, Şirâz'ı terk etmek zorunda kalınca, önce Fars eyâleti sınırları içindeki Lâr bölgesine, ardından da Hürmüz Boğazı'ndaki Cerûn adalarına kaçar.<sup>141</sup> İşte Devvânî, Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye adlı eserlerini de bu adada yazar.<sup>142</sup> Nitekim Akâidu'l-Adudîyye şerhini 905/1499 yılında Cerûn Adalarında kaleme alındığına dair birçok yazmada ferağ kaydı bulunmaktadır.<sup>143</sup>

Elimizdeki kaynaklarda bu eserin bir başkasının isteği üzerine yazıldığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Kâdı Nurullah el-Mar'aşî eş-Şüşteri'nin (v.1019/1610), bu şerhin Cerûn'daki mevki sahibi bir Ehl-i Sünnet büyüğünün isteği üzerine kaleme alın-

<sup>138</sup> Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1977), 1: 122, 124; Ahmet Süheyl Ünver, *İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946), 104.

<sup>139</sup> Bkz. Anay, *Celaleddin Devvânî*, 135.

<sup>140</sup> Kâtib Çelebi, *Keşf ez-Zünûn*, 2: 1144; Ebu'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşkoprülüzâde, *Miftahu's-Saade ve Misbahu's-Siyade fi Mevzuati'l-Ulum*, thk. K. Kamil Bekri, A. Ebû'n-Nur, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, 1968), 2: 181; Allâme Kadı Nurullah Şüşteri (et-Tüsteri) Mar'aşî, *Kitab-ı Müstetâb-ı Mecâlis el-Mü'minin*, (Tahran, 1365), 2. 223-224, 227.

<sup>141</sup> Akman, *Celaleddin ed-Devvânî*, 40.

<sup>142</sup> Kâtib Çelebi, *Keşf ez-Zünûn*, 1: 450, 2. 1144.

<sup>143</sup> Bkz. Anay, *Celaleddin Devvânî*, 134-139; Kâtib Çelebi, *Keşf ez-Zünûn*, 2: 1144.

dığına ve bundan dolayı yazarın bu eserdeki görüşlerinin gerçek düşünceleri olmayıp takiiye mahsulü olduğuna dair ifadesi,<sup>144</sup> “Celâled-din ed-Devvânî” isimli eserimizde yaptığımız değerlendirmede<sup>145</sup> belirttiğimiz gibi, gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Mar’âşî’nin iddiasının aksine bu şerhin, Devvânî’nin kendine ait görüşlerini yansıtan en önemli otantik eserlerinden biri olduğu açıktır.

el-İci’nin, “dışlamacı bir yaklaşımla”<sup>146</sup> aktardığı “ümmetim yetmiş üç fırkaya<sup>147</sup> ayrılacaktır”<sup>148</sup> meâlindeki<sup>149</sup> hadiste<sup>150</sup> belirtilen fırka-ı nâciyenin Eş’ariler olduğunu<sup>151</sup> adeta ispatlamak gayesiyle yazdığı eserini şerh eden Devvânî, kitabın başında söz konusu rivâyeti

<sup>144</sup> Mar’âşî, *Mecâlis el-Mü’minin*, 2: 223, 227.

<sup>145</sup> Akman, *Celâled-din ed-Devvânî*, 118, 155.

<sup>146</sup> Altıntaş, *Akâid Risâleleri*, 70; krş. Muammer Esen, “Tekfir Söyleminin Dini ve İdeolojik Boyutları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (52/2, 2011), 98-99, 106.

<sup>147</sup> Bkz. Bekir Topaloğlu, “Fırka”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13, (İstanbul: 1996), 35.

<sup>148</sup> Bkz. Tirmizî, “İman”, 18; Ebu Dâvud, “Sünne”, 1; İbn-i Mace "Fiten", 17. Devvânî’nin üzerinde bir değerlendirme yapmadan sahih kabul ettiği anlaşılabilir yetmiş üç fırka rivâyeti için bkz. Emrullah Fatiş, “İtikadi Fırka Tasnifleri Üzerine”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (14/2012), 27-30; Altıntaş, *Akâid Risâleleri*, 70; krş. Esen, *Tekfir*, 98-99, 106.

<sup>149</sup> İncelediğimiz şarihlerden yalnızca Mercânî rivâyete ilişkin değerlendirme yapmaktadır. Ona göre eleştirmenler rivâyetin sahih olmadığına ve hatta mevzû olduğuna hükmetmişlerdir. Bkz. Mercânî, *Hâşiye ale’l-Celâl*, 1: 14-15, 25.

<sup>150</sup> Bkz. Cemalettin Erdemci, “Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’ın Kimliği ve Misyonu Üzerine”, *Bilge Adamlar Dergisi*, (Van: 2009), 65; ayrıca bkz. Ahmet Keleş, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marife*, (5/3, Konya: 2005), 25-45; Hasan Hanefî, “Ehl-i Sünnet Kurtuluşa Eren Fırka mıdır?”, *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet* içinde, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 359-373.

<sup>151</sup> Mercânî, Devvânî’nin “Ehl-i Sünnet” tabirini, “Eş’ariler” olarak daraltmasına karşı çıkmıştır. Bu teşhise gerekçe olarak “Mâturidilerin, Eş’arilere tabi olarak değerlendirilmesi gerektiği” tezini de benimsemeyen müellif, bunun tarihen de mümkün olmadığını belirtir. Mamafih müellif, “tarik-i sünnet ve’l-cemaat”, tabirini işlerken, bunun “fırka-ı nâciye” olduğunu, bu kesimin de Ebu Hanife (v.150/767) metodunu benimseyen başta Mâturidî ve mensupları olduğunu kaydetmekten de geri kalmamıştır. Mercânî, *Hâşiye ale’l-Celâl*, 1: 25-26, 34-39, 42-44, 162, 258, 2: 115-117, 209. Ayrıca bkz. Mehmet Köse, *Şihâbüddîn el-Mercânî’nin İtikâdî Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2009), 31-32. Ayrıca bu yaklaşıma Gelenbevi’nin de itirazı söz konusudur. bkz. Serbestzâde Ahmed Hamdi, *İlm-i Kelâmdan Akâid-i Adudîyye Şerhi Celâl Tercümesi*, (Serasi Matbaası, Trabzon: 1311), 32; Ebu’l-Feth İsmail b. Mustafa Gelenbevi, *Hâşiye ala Şerhi’l-Celâl*, (İstanbul: Tabi’ ve Naşir: Lofçalı Raşid, 1326), 1: 35, 38, 44, 2: 107.

uzunca tartışarak, farklı yorumlara yer vermekte, aklî izahlar yapmak suretiyle<sup>152</sup> bu rivâyeti te'vil etmektedir.<sup>153</sup> Bu bağlamda Devvânî, rivâyette ifade edilenin ümmet-ı icâbet olduğunu belirtmektedir ve ona göre “bütün bu fırkalar ateştedir” ifadesi, onların orada ebedî kalacakları anlamında değildir. Yani bu lafızdan onların ebedî olarak cehennemde kalacakları anlamı çıkarılamaz<sup>154</sup> demektir.

Mamafih Devvânî, Nâsiruddîn et-Tûsî ve öğrencisi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin, (v.726/1325) “Fırka-ı Nâcîye'nin bütün fırkalara muhalif olması gerektiği ilkesinden hareketle Şiiler olduğu” tarzındaki görüşüne<sup>155</sup> karşın el-İcî'nin kurtuluşa erecek fırka-ı nâcîye'nin Eş'ariler olduğu görüşüne de geçit vermektedir.<sup>156</sup> Ona göre üstelik “Şiilerin bütün fırkalara muhalif olduğu” tezi doğru da değildir. Zira Şia, İmâmet<sup>157</sup> dışında birçok noktada Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Bu tartışma bağlamında Devvânî'nin yaklaşımından;

<sup>152</sup> Devvânî, *Celâl*, 4-5; ayrıca bkz. Gelenbevî, *Hâşiye*, 1: 39-40.

<sup>153</sup> Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, *paragraf*: 3-4.

<sup>154</sup> Devvânî, *Celâl*, 3.

<sup>155</sup> el-Hillî'nin İmâmet hakkındaki görüşleri için bkz. Ahmet İshak Demir, “İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye Göre İmâmet”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (46/1, 2005): 86 vd.

<sup>156</sup> Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, *paragraf*: 4. “Hadisin bağlamı fırka-ı nâcîyenin, Peygamber (s) ve ashâbından rivâyet edilen sahih hadislere göre itikâd edenler olduğunu göstermektedir. Bu ise ancak Eş'arilere mutabık düşmektedir. Çünkü inançlarında Peygamber (s) ve ashâbından menkûl sahih hadislere sarılanlar bu zümredir. Keza zarûret olmadıkça hadislerin zahirini esas alanlar da yine bunlardır. Ve bunlar ne Mu'tezile ve onların prensiplerine tabi olanlar gibi kendi akıllarıyla ve ne de ma'sûm olduklarına inandıkları için imâmlarından gelen rivâyetlere sarılan Şia taifesi gibi rivâyetleri terk ederler.” Akman, *Kelâm Sistemi*, 36, 55; Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 241-242.

<sup>157</sup> İlgili bir takım rivâyetlerin Ali'nin (r) imâmlığı veya vesâyeti ile ilişkilendirilmesi dolayımında yapılan ideolojik yorumlar için bkz. Şaban Çiftçi, *Günümüz Alevî-Bektâşî Kültüründe Hadis*, (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2005), 143-145, 222-224; ayrıca bkz. Mehmed Said Hatiboğlu, *İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşlülüğü*, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005), 40 vd.; Ahmet Keleş, “Apokaliptik Hadis Edebiyatı ve Problemleri- “Hilafet Benden Sonra Otuz Senedir” Hadisi Örneği”, *İSTEM*, (4/7, 2006), 54; krş. Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, 9. bsk., (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 108, 115, 118 (53, 57, 60).

bir “Fırka-ı Nâciye” (kurtulan fırkanın)<sup>158</sup> söz konusu olacaksa bunun, Eş’ariler olması gerektiği sonucu çıkmaktadır.

Gerek üslup ve gerekse içerik açısından Şerhu’l-Akâid’den<sup>159</sup> farklılık arz eden bu eserinde Devvânî’nin zengin bir kaynak listesi bulunmaktadır. Bu manada o, Aristo (MÖ.322), Eflâtûn/ Platon (MÖ.347), Câlînûs (v.m.200), Cafer Sadık (v.148/765), Cüveynî (v.478/1085), Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî (v.547/1152), F. er-Râzî (v.606/1210), İbn-i Teymiyye (v.728/1328) ile “eş-Şeyh”, “eş-Şeyhu’l-Eş’arî”, “mezhebu’ş-şeyh”, “mezhebu’ş-şeyh Ebu’l-Hasen el-Eş’arî” vurgularıyla Ebu’l-Hasen el-Eş’arî (v.324/936), “İmâm” ve “Hüccetu’l-İslâm” olarak tanımladığı Gazzâlî (v.505/1111), “allâme” dediği Tûsî (v.672/1273) ve Seyyid Şerif Cürcânî (v.816/1413) ve “eş-şeyh” olarak nitelediği İbn-i Sînâ’ya (v.428/1037) sistematik atıflar yapmaktadır. Keza Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî’ye (v.548/1153) ve eserlerine de atıfları bulunmaktadır. Bunların yanı sıra “allâme” diye nitelediği Teftâzânî’yi (v.797/1395) refere ederken, onun Şerhu’l-Akâid ve Şerhu’l-Mekâsîd adlı eserlerindeki farklı görüşlerine de dikkat çekmektedir. Beri taraftan müellif, kitapta Mu’tezile ve filozofların dışında İsmâiliyye, Sûfiyye ve İshrâkiyye gibi değişik düşünce akımlarının görüşlerine işaret etmekte ve Eflâtûn’a yaptığı atıflardan ayrı olarak “Eflâtûniyye” ifadesiyle Eflâtûn’un görüşlerine göndermeler yapmaktadır.

Devvânî’nin temel yazılı kaynakları, Eş’arî kelâmının müteahhirûn döneminin hacimli kelâm eserleri sayılan Şerhu’l-Mevâkîf, Şerhu’l-Mekâsîd ve el-Mevâkîf’in bizzat kendisidir. Şüphesiz onun oldukça sık kullandığı kaynaklar arasında İbn-i Sînâ’nın eş-Şifa, İşârât ve Kitâbu’n-Necât isimli eserleri ile Tûsî’nin Şerhu’l-İşârât’ı da vardır. Dahası Devvânî, İbn-i Sînâ ve onun şârihi Tûsî için övgü dolu ifadeler kullanmaktadır. Gazzâlî ise özellikle Mişkâtü’l-Envâr ve el-İhyâ’sıyla Devvânî’nin önemli kaynaklarını oluşturmaktadır.

<sup>158</sup> Bkz. Muhammed Abduh, *Hâşiyetu Şerhi’l-Akâid el-Adudîyye*, thk.-takdim: Süleyman Dünya, (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-Arabîyye, 1958), 8-27; krş. Süleyman Dünya, “Mukaddime” *eş-Şeyh Muhammed Abduh Beyne el-Felâsife ve el-Kelâmiyyîn* (Hâşiyetu Şerhi’l-Akâid el-Adudîyye) içinde, (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-Arabîyye, 1958), 45-51, 56, 58; Akman, *Kelâm Sistemi*, 36.

<sup>159</sup> Bkz. Akman, *Bihîştî*, 1187-1191.



Hal böyleyken Devvânî bu eserinde, her hangi bir Mâturîdî kelâmcısına veya Mâturîdî kelâm kitabına -muhtemelen bilerek-atıfta bulunmadığı gibi Mâturîdî kelâmına özgü konuları da hiçbir tartışma bağlamında dikkate almamıştır. Sözgelimi Devvânî, Mâturîdîlerin Allah'ın sıfatları arasında kabul ettiği tekvin sıfatını zikretmediği gibi bu konuyu herhangi bir vesileyle tartışma gereği dahi duymamıştır.<sup>160</sup> Keza Allah'ın fiillerinde bir amaç, hikmet ve illet olup olmadığı, Allah'ın günaha ceza, sevaba da mükâfat vermesinin ona vacip olup olmadığı, hüsün ve kubhun aklen bilinip bilinemeyeceği, iyi ve kötünün i'tibârî mi, gerçek mi olduğu gibi tartışmalar, Mu'tezile kelâmcılarının karşıt tezleri çürütülmek ve Eş'arî tezler savunulmak suretiyle yapılırken yine Mâturîdîlerin görüşlerine hiçbir şekilde işaret edilmemektedir.<sup>161</sup> Dolayısıyla anlaşıldığı kadarıyla bütün bu isim ve fırkaların içerisinde Mâturîdî kelâmı âdeta görmezden gelinmiş<sup>162</sup> gibidir.<sup>163</sup> Bu bağlamda şerhte, Eş'arîler ile Mu'tezile ve Mu'tezilî kelâmcıların farklı görüşleri bağlamında kesb teorisi tartışması yapıldığı halde, kendilerine özgü izahları olmasına rağmen Mâturîdî kelâm ve kelâmcılarının görüşlerine işaret edilmemesi ve onlarla polemige girilmemesi dikkatlerden kaçmamaktadır.

Harun Anay'a göre Devvânî'den sonraki dönemlerde eserlerine olan yoğun ilginin sebeplerinden birisi onun kelâm, felsefe ve tasavvuf gibi birbirleriyle yer yer çatışan düşünce mekteplerine atıfta bulunması ve bunları birleştirme çabasıdır.<sup>164</sup> Filozoflara müsbet bir gözle bakan Devvânî, şerhte, onların -görüşlerini reddedenlerin aksine- yanlış anlaşıldığını izah etmeye çalışmaktadır. Bir yandan Aristo ile Eflâtûn arasındaki düşünce farklılıklarını ele alan Devvânî, öbür yandan İslâm filozoflarının Aristo'dan yaptığı nakiller çerçeve-

<sup>160</sup> Krş. Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, *paragraf*: 161.

<sup>161</sup> Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, *paragraf*: 185-196.

<sup>162</sup> Mercânî de Allah'ın sıfatları bahsinde "fiilî sıfatlara", ne Devvânî'nin ne de el-İcî'nin değindiğini vurgular. Bunun nedeni ise kendisine göre, Eş'arî ulemâsının, Hanefîleri dikkate almamasıdır. Mercânî, *Hâşiye ale'l-Celâl*, 1: 171, 2: 115-117; krş. Serbestzâde, *Celâl Tercümesi*, 170-171.

<sup>163</sup> Demirci, *Kelâm Öğretimi*, 446.

<sup>164</sup> Anay, *Devvânî*, 259.

sinde “âlemin kıdemi” konusuna değinmekte ve burada temel tartışma olarak âlemin kıdeminin zâtî ve zamânî ayrımı üzerinde durmaktadır.<sup>165</sup>

Âlemin kıdeminin yanı sıra Devvânî, filozofların farklı görüşlerini de değerlendirmek suretiyle teselsülün imkânı, Allah’ın ilminin keyfiyeti,<sup>166</sup> bu ilmin kadim; taalluk ettiği şeylerin ise hâdis olması, icmâlî mi, tafsîlî mi olduğu keza vücûd-i zihnînin imkânı, ma’dum gibi birbirleriyle iç içe geçmiş varlıkla alakalı konuları genişçe ele almaktadır. Müellif devamla zaman ve mekânın sonsuz olup olamayacağı, âlemin yok olmasının ve bu açıdan cennet ve cehennemın sonsuz olmasının imkânını, Kerrâmîyye’nin farklı görüşlerine de yer vererek tartışmaktadır.<sup>167</sup>

Marifetullah konusunda Cüveynî, Gazzâlî, sūfîyye ve filozofların farklı görüşlerine yer veren Devvânî, Allah’ın künhünün bilinemeyeceğini ve bunun imkânsızlığına dair sadece Aristo’nun aklî bir kanıtının bulunduğunu belirtmektedir.<sup>168</sup> Dinde aklî kanıtların gerekliliği, istidlâl, nazar ve dolayısıyla kelâm yapmanın meşrûiyeti konusu Devvânî tarafından da tartışılmaktadır. Burada tartışılan kadim soru hep aynıdır: Sahabe neden kelâm yapmadı?<sup>169</sup>

Devvânî, birçok meselede tamamen Eş’arî bir duruş sergilemektedir. Bu çerçevede Allah’ın “fâil-i muhtâr” olduğu şeklindeki Eş’arî görüş, Devvânî tarafından da aynen benimsenmektedir.<sup>170</sup> Keza o, “kulların fiilleri” konusunda da Eş’arîlerin “kesb teorisi”ni benimsemekte ve bu konuda farklı Eş’arî kelâmcıların görüşleri verilirken, Eflâtûn’dan Eş’arîlerin kesb teorisini destekleyecek şekilde alıntılar yapmaktadır: Sonuçta insan kaderin oklarından kaçamaz. İnsan hedef; olay, ok ve oku atan Allah’tır. İnsanın kaçacağı her hangi bir yer de olamaz.<sup>171</sup>

<sup>165</sup> Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 5-7, 14-15, 53, 173, 220.

<sup>166</sup> Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 7-49.

<sup>167</sup> Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 50-56.

<sup>168</sup> Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 56.

<sup>169</sup> Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 64-65.

<sup>170</sup> Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 13, 69, 101, 135, 152, 198.

<sup>171</sup> Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 85. ayrıca bkz. 120, 142.

Devvânî şerhte, kelâmcılardan maada ârifler dediği mutasavvıfların<sup>172</sup> ve ayrıca İshrâkilerin görüşlerine değinse<sup>173</sup> de bu düşünce mensuplarıyla tartışmaya girmeme şeklinde yerleşen yaygın geleneği bozmamaktadır. Elbette bunun biraz da kendi duruşunu ifade eden süfi ve işrâkî bir filozof olmasının bir yansıması olarak da okunması mümkündür. Ne var ki klâsik Sünnî Kelâmın ezeli düşmanı, yer yer filozoflar ve diğer benzer fırkalar eşlik etse de hep aynı olagelmiştir: Mu'tezile ve Mu'tezilî kelâmcılar.

Devvânî “İmâmsız kurtuluşun mümkün olamayacağı”na dair İsmâilî görüşü açıkça çürütmeye çalışır. Diğer bir ifadeyle “Allah’ı muallimsiz olarak bilmenin imkânsız olacağı” düşüncesi Devvânî tarafından tasvip görmez.<sup>174</sup> Buna rağmen kimi iddiacılar, onun ömrünün sonlarında yazdığı bu risâleyi yazarken esasen Şia inancına mensup olduğunu, risâleyi ise sipariş üzere mecbur kaldığı için yazdığını ifade edebilmişleridir.<sup>175</sup>

“Allah’ın cüz’iyyâtı bilip bilemeyeceği” konusu Devvânî tarafından tartışılırken, burada daha çok filozofların Allah’ın cüz’iyyâtı değil, külliyyâtı bildiğine dair görüşü yorumlanarak filozofların bu düşüncelerinden dolayı tekfir edilemeyeceği sonucuna varılmakta ve dolayısıyla isim verilmeden Gazzâlî eleştirilmekte,<sup>176</sup> Allah’ın küllileri ve cüz’ileri bilmesi meselesi ise oldukça geniş felsefi bir zeminde incelenmektedir. İlim-ma’lûm ilişkisi, Allah’ın fâil-i muhtâr olup olmadığı, “Allah’ın ilminin zâtının aynı olup olmadığı”, “ilminin ezeli, ma’lûm olanın ise hâdis olması” gibi konular özellikle İbn-i Sinâ’nın eş-Şifa’sı<sup>177</sup> ve yine Tûsî’nin Şerhu’l-İşârât’ı<sup>178</sup> bağlamında tartışılmaktadır. Bu konuda Devvânî, filozofları kâfirlikle suçlamanın, onların maksadını anlamamaktan kaynaklandığına dair yaptığı göndermeyle filozofları savunma yoluna gitmekte ve bu konuyu oldukça detaylı

<sup>172</sup> Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 64.

<sup>173</sup> Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 176.

<sup>174</sup> Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 73-74.

<sup>175</sup> Bkz. Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 146-147.

<sup>176</sup> Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 112-114; Demirci, *Kelam Öğretimi*, 88, 449, 451-452.

<sup>177</sup> Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 139, ayrıca bkz. 120-121.

<sup>178</sup> Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 120-121, 136.

biçimde ele almakta;<sup>179</sup> bu görüşlerinden dolayı filozofları tekfir etmenin yanlışlığına dair birçok kanıt ileri sürerek değerlendirmeler yapmaktadır.

Bütün bu tartışmaların kaynağında ise anlaşılın Gazzâlî'nin filozofları tekfir noktalarından birisini vuzuha kavuşturmak ve filozofların düşüncelerinin temel dayanaklarını vermek yatmaktadır. Bu nedenle de Allah'ın varlığı bilmesi keyfiyeti geniş tartışmalara sahne olmakta ve konu hakkında filozofların görüşlerine oldukça geniş yer verilmektedir.

Devvânî, burada özgün bir düşünür olduğu ve Eş'arî kelâmının mutaassıp bir destekçisi olmadığı izlenimi vermekteyse de ancak esasen bunun, onun eklektik zihniyete sahip bir âlim olmasından kaynaklandığı açıktır. Bilindiği gibi eklektik âlimler, Devvânî özelinde devam edecek olursak, tasavvufî, felsefî ve kelâmî düşünce biçimlerinin en az ikisi veya üçünde birbiriyle çakışan düşüncelere sahip olanlar -ki Devvânî bunların üçüne ait düşüncelere de sahiptir.-, bunların kriterlerini öteki sahalara teşmil etmeden her birinin icabında biri biriyle çelişik prensiplerinin tamamını da mümkün görmektedirler. Dolayısıyla kişi, aynı mevzuda tasavvufa göre düşündüğünde şöyle, felsefeye göre böyle ve kelâma göre ise daha farklı kanaatlere sahip olabilmektedir. Elbette bu, tasvip edilemeyecek bir "tezat değerler" dünyasında olmak ve sağlıklı bir paradigmaya sahip olmamak demektir. Binaenaleyh bu durumun bir övgü unsuru olarak zikredilip hoş görülmesi olası değildir.

Devvânî mucize konusunu, Allah'ın kudret sıfatı ve fâil-i muhtâr olması açısından ele almaktadır ki bu konuda asıl mesele, Allah'ın fiillerinde mucber/ zorunlu mu yoksa muhtar/ özgür mü olduğu ve evrene istediği zaman müdahale edip edemeyeceği konusudur. O, evrende meydana gelen kötülüklerin Allah'ın iradesi kapsamında olup olmadığı konusunu<sup>180</sup> da yine Mu'tezile kelâmcılarıyla tartışmaktadır. Konu Allah'ın iradesinin, rızasının ve yine emirlerinin birbirleriyle olan ilişkisi açısından tartışılırken Devvânî'nin burada yine tam bir Eş'arî tutum sergilediği görülmektedir.<sup>181</sup>

<sup>179</sup> Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, *paragraf*: 112-141.

<sup>180</sup> Bu konuda Devvânî ile Deşteki arasında da bir polemik söz konusudur. bkz. Arslan, *Devvânî ve Deşteki Şerhleri*, 249.

<sup>181</sup> Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, *paragraf*: 145-153.

Şârih, “evrende Allah’ın iradesinin dışında olan bir şey var mıdır? Şayet yoksa Allah, kendi iradesi dâhilindeki şeylerden bazısına neden rıza göstermez? O (c), olmayacağını bildiği şeyi neden emreder? Kâfirin iman etmeye gücü yeter mi?” gibi birbirini tetikleyen sorular etrafında konuyu Mu’tezile kelâmcılarıyla tartışmaktadır.<sup>182</sup> Fark edileceği üzere bu tartışmanın temelinde, insanın fiillerinde özgür olup olmadığı, sorumlu tutulmasının gerekçesi, ilahî yargılamanın âdil olması sorunu gibi temel kelâmî meseleler bulunmaktadır. Bu itibarla insan iradesinin ve fiillerinin sınırlarıyla Allah’ın iradesinin ve fiillerinin sınırını tayin etmenin zorluğu, insanın özgürlüğü ve sorumluluğuyla Allah’ın adaleti ve her şeyi yaratmış olması ile bütün bunları anlaşılabilir açık kanıtlarla anlamının girift durumu Devvânî’nin de tartıştığı temel konular arasındadır.

Devvânî, “hulûl”<sup>183</sup> meselesini Hıristiyanlar ile Şiilerin bu konudaki görüşlerini reddeden bir tavırla işlemektedir. Bu tartışma bağlamında Ali’nin (r) ve diğer imâmların durumunu ele alıp özellikle “insan-ı kâmil” anlayışını değerlendirirken, Osman Demirci’nin tespitiyle bu mesele hakkındaki sûfi telakkileri de tenkid etmekte “insan-ı kâmil” anlayışının<sup>184</sup> eleştirisini yapmaktadır. Hâdis olan bir varlıkta Allah’ın hulûl etmesinin olanaksız olduğu, dolayısıyla gerek Hıristiyanların İsâ (a) telakkilerini ve gerekse Şiilerin Ali (r) ve onun soyundan gelen “masum imâm” anlayışlarını eleştirirken, “genel anlamda da sûfilerin insan-ı kâmil düşüncesinin götüreceği Tanrı-insan ilişkisinin bu tehlikeli sınırlarına dikkat çekilmektedir.”<sup>185</sup> Kanımızca özellikle bu son tartışmalarda korunmaya çalışılan şey, Şia söylemine karşı konuşlanan Sünnilik ilkesidir. Bu noktada Devvânî, bir sûfi Eş’arî olmaktan çok tam bir Sünnî kelâmcı gibi davranmaktadır.

<sup>182</sup> Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 153-.160.

<sup>183</sup> Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 132.

<sup>184</sup> Sûfi telakkide “insan-ı kâmil” anlayışı için bkz. Mahmut Çınar, *İslami Literatürdeki Nur-i Muhammedi Anlayışının Nübüvvet Açısından Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 22-31; Akman, *İbn-i Arabî*, 231-238.

<sup>185</sup> Demirci, *Kelâm Öğretimi*, 450; Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 170-176.

Cisim, cevher, araz gibi varlıkla alakalı temel kavramlarda<sup>186</sup> İshrâkîlerin görüşlerini nakleden<sup>187</sup> Devvânî, herhangi bir şeyi yapmanın Allah için vacip/ gerekli olup olmaması konusunda Mu'tezile kelâmcılarıyla tartışırken, Eş'arî kelâmını savunmaktadır. Buna göre "Allah, mülkünde dilediği şekilde tasarruf eder" şeklindeki Eş'arîlerin temel tezi Devvânî tarafından da benimsenmiş demektir.<sup>188</sup>

Mu'tezile'nin aslah teorisini çürütmeye çalışırken Devvânî, meşhur "üç kardeş hikâyesi"ni anlatıp, Eş'arî kelâmının doğuşuna ve Mu'tezilî düşüncenin yanlışlığına işaret ederek tam bir Eş'arî hayranlığı sergilemektedir. Ona göre Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, Ebu Ali Cüb-bâî'nin (v.303/916) meclisini terk ettikten sonra selef-i salihinin eserlerini incelemiş, onların görüşlerini yaymış ve Mu'tezile ile ehl-i bid'at mezheplerinin<sup>189</sup> temel görüşlerini çürütmüştür.<sup>190</sup>

<sup>186</sup> Bir kavramı (mesela Sühreverdî felsefesinin ana nüvesini teşkil eden nur kavramını) Deşteki irfânî ve süfî bir yaklaşımla yorumlayarak rıza ile irtibatlandırırken buna mukabil Devvânî, nuru ilim kavramı ile beraber düşündüğünden, nurun ma'kul olanla irtibatını ön plana çıkartmaktadır. Binaenaleyh Devvânî, nuru riyazet, kulluk veya keşfle değil, doğrudan ilim ve taakkul ile ilişkisi üzerinden açıklamaktadır. Bu da onun irfânî/ süfî geleneği temel alan Deşteki'nin aksine, İbn-i Sinâ'cı yönü daha ağır basan bir felsefi yaklaşıma sahip olduğuna işaret etmektedir. Anlaşılan Devvânî'nin felsefi mutluluğu, sırf irfânî/ süfî tarzda bir tecrübe olarak görmek yerine akli ve ahlâkî kemâlin bütünlüğünde ifadesini bulan iki boyutlu bir mutluluk tasavvuruna sahiptir. Arslan, *Devvânî ve Deşteki Şerhleri*, 248.

<sup>187</sup> Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, *paragraf*: 177-178.

<sup>188</sup> Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, *paragraf*: 182-184.

<sup>189</sup> Maalesef Devvânî ve mensubu olduğu çizgi, Mu'tezile ile uğraşmaktan fırsat bulup, özellikle cehennem konusu gündeme geldiğinde adeta bir mütemmim cüz'ü haline gelen İbn-i Arabî'nin cehennem ebediyeti ve azabına dair söylediklerine -gözükteği kadarıyla farkında olarak- ilişmemeyi yeğlemişlerdir. (Bu konuda İbn-i Arabî merkezli tartışmalar için bkz. Akman, *İbn-i Arabî*, 447-468) Kanımızca kelâmcı vasfıyla Devvânî, mesela Mu'tezilî düşünceyle yaptığı gibi tasavvuf felsefesiyle de biraz sorgulayıcı anlamda muhasebe yapabilsydi, böylece belki de muhaliflerin zuhûrundan önce gerçekleşen icmâ ile kâfirlerin tamamı cehennemde ebediyen kalacaklardır, dediğinde İbn-i Arabî'nin bu konudaki -bilmemiş olamayacağı- zıt görüşlerine de ilişmiş olurdu. Hatta belki bu vesileyle tevhidi nakzeden şirk ve çeşitlerine de genişçe değinme imkânı bulabilirdi. Ne yazık ki çeşitli konularda İbn-i Arabî'den daha ma'kul yaklaşımlarda bulunan kimi çevreler mahkûm edilerek dışarıda tutulurken, sınır tanımazlığına rağmen İbn-i Arabî nedense hep takdir görmüştür. Bkz. Devvânî, *Şerhu el-Akâid el-Adudîyye*, 27268; Mahmut Çınar, *İmâm Şa'rânî ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet İnanç*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 396.

<sup>190</sup> Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, *paragraf*: 184.

Ne var ki ihve-i selâse (üç kardeş) meselesi genel olarak Eş'arî'nin Mu'tezile'yi terk ediş sebebi olarak gösterilse de erken devir Eş'arî biyografi ve kelâm kitaplarında bu mesele bir malzeme olarak kullanılmamaktadır. Daha sonraları Devvânî eserlerinde üç kardeş meselesine yer vererek hâdiseyi Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılış sebebi<sup>191</sup> olarak göstermiştir. Mu'tezile kaynaklarında ise konu hiç yer almamıştır. Buradan bakınca öyle anlaşılıyor ki ihve-i selâse meselesi başlangıçta tarihî bir olay olmak yerine problematik bir örnek olarak ortaya çıkmış ve F. Râzî bunu Eş'arî'nin Cübbâi'ye karşı üstünlüğünü tescil etmek ve onun şöhretini arttırmak amacıyla bir senaryo haline getirmiştir.<sup>192</sup>

Devvânî, bazen aynı konuda Eş'arî kelâmcılarının biri birinden farklı görüşleri olması durumunda bu görüşlerden birisini seçer. Meselâ Allah'ın isimlerinin tevkifi olup olmadığı konusunda başta Ebu'l-Hasan el-Eş'arî olmak üzere Eş'arî kelâmcılarının çoğunluğunun görüşünü değil de Gazzâlî ve Râzî'nin görüşünü tercih eder. Böylece başka dillerde Allah'a farklı isimlerin verilmesine cevaz vermiş olmaktadır.<sup>193</sup>

Devvânî, üç ilâhî dinde de ahiret inancı olduğu gibi haşrin de cismânî olacağını belirtir. Haşrin cismânî olacağı konusu Devvânî'nin genişçe ele aldığı konulardan biridir. Onun, bu vesileyle İbn-i Sînâ gibi filozofların tekfir edildiği noktalardan birini daha vuzuha kavuşturmayı amaçladığı anlaşılmaktadır. Nitekim konuyu özellikle İbn-i Sînâ'nın el-İşârât'ından alıntılar yapak tartışmaktadır. Dolayısıyla müellif, haşr-i cismânînin inkâr edilemeyeceğini belirttikten sonra bu konudaki nirengi noktasının öldükten sonra bedeninin aynı olarak mı

<sup>191</sup> Bkz. Akman, *Kelâm Sistemi*, 168-169; Akman, *Bihîştî*, 1203.

<sup>192</sup> Mehmet Bulut, "İhve-i Selâse", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22, (İstanbul: 2000), 6-7; İsmail Şık, "Eş'arî'nin Mutezile'den Ayrılmasının Nedenleri Üzerine Bir Deneme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (4/1, 2004), 291-294; krş. Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid/ Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, haz. Süleyman Uludağ, 7. bsk., (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), 4 (Arapça metin), 85 (tercümesi); Gelenbevi, *Hâşiye*, 2: 191-192; Mehmet Fatih Arslan, *Celâleddîn Devvânî'nin Varlık Felsefesi*, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015), 178 (dipnot: 343).

<sup>193</sup> Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, *paragraf*: 211. Burada dikkat çektiği nokta bu isimlerin Allah'ın bir özelliğini farklı bir dilde ifade edilmesidir. Meselâ "Hüda" zâtıyla mevcud demektir. Yine vâcibu'l-vücüd, saniu'l-âlem de bu kabîl isimlerdendir. *paragraf*: 212-213.

misli olarak mı iade edileceği çerçevesinde olduğuna işaret ederek, akli ve nakli kanıtlarla bedenın ayınının değil, mislinin iade edileceğini izaha çalışır.<sup>194</sup> Devvâni, bu bağlamda haşr-i cismânîyi inkâr etmenin haşr-i inkâr etmek olacağından, haşr-i cismânînin inkâr edilmeyeceği gerçeğine karşın, haşr-i ruhânîyi inkâr etmenin itikâdî bir sorun doğurmayacağına dikkat çekmektedir. Ona göre haşrin rûhânî ve cismânî olması felsefe ve şeriatın görüşlerinin birleştirilmesi olacağından rûhânî haşrin ispat edilmesinin sadece şeriat ve felsefenin arasını bulmak amacına matuf olmasından dolayı Rûhânî haşrin ispat edilmesi kelâmın konularından biri değildir.<sup>195</sup> Bu konu hakkında “reis” olarak nitelediği İbn-i Sînâ’nın Kitabı’n-Necat ve eş-Şifa’sından nakiller yaparken<sup>196</sup> bu arada filozofların görüşlerinin iyice anlaşılmeden onlar hakkında hüküm vermenin doğru olmayacağını ihsas etmeye çalışmaktadır.<sup>197</sup>

Ahirete ait konulardan olan sırat, hesap, mizan, cennet ve cehennemın şu an var olup olmadığı, cennet ve cehennemın ebedî olup olmadığı,<sup>198</sup> kâfirlerin çocuklarının ve büyük günah işleyenlerin ahiretteki durumu, büyük günahın tanımı, sayısı<sup>199</sup> şefaât konusu, kabir

<sup>194</sup> Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 216-222.

<sup>195</sup> Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 222.

<sup>196</sup> Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 222.

<sup>197</sup> Abduh’a göre: Devvâni, “filozoflar âlemin kîdemini kabul etmişlerdir” tespitinden hareketle “böyle bir anlayışa sahip olanlar haşr-i cismânîyi kabul etmez” sonucuna varmıştır. Abduh ise: o sözden doğrudan bu anlam çıkmaz (kanaatlerinin doğal sonucu bu değildir). Binaenaleyh bu tür bir anlayış felsefecilere itlak edilemez. Çünkü onların bir kısmı, nev’in kîdemini olamayacağını ifade etmişlerdir. Nitekim bu konuda İbn-i Sînâ’nın eserlerinde birçok bilgi mevcuttur. Felsefecilerin büyük çoğunluğu da bu kanaattedir, şeklinde itiraz etmiştir. Süleyman Dünya ise Abduh’un bu görüşlerine katılmadığını, onun kelimelerle oynadığını ileri sürmüştür. Ona göre Abduh, filozofları kayırmaktadır. S. Dünya’nın deyimiyle onlar ne deseler ilişmemelidir. “Beden-sel dirilişe manasını anlamaksızın inanırız” sözünün, selef anlayışı olan “Biz Allah’ın vech, yed ve istivasına inanırız ancak manasını anlayamayız” şeklindeki görüşlerine benzediğini ifade eden Abduh bu savını filozofların metotlarını savunmak amacıyla ileri sürmüştür. bkz. Dünya, *Mukaddime*, 10-20. M. Abduh’un Devvâni’ye yönelik farklı konulardaki eleştirileri için bkz. Abduh, *Hâşiyetu Şerhi’l-Akâid*, 67, 90, 129, 133, 135, 142, 144, 146, 153, 156, 158, 160, 170-171, 177, 181-182, 239, 295, 327; Akman, *Kelâm Sistemi*, 234.

<sup>198</sup> Bu konuda İbn-i Arabî merkezli tartışmalar için bkz. Akman, *İbn-i Arabî*, 447-468.

<sup>199</sup> Devvâni büyük günahların adedini oldukça uzun tutar. Onun verdiği listeye göre 38 büyük günah vardır. Bkz. Şerhu’l-Akâidi’l-Adudîyye, *paragraf*: 222.



azabının -veya kabir hayatının- olup olmadığı konuları Eş'arî görüşleri paralelinde işlenirken, bu arada Mu'tezilî ve Haricî görüşler de reddedilmektedir.<sup>200</sup>

Nübüvvet konusunda Muhammed aleyhisselamın peygamberlerin sonuncusu olduğu ilkesi, peygamberlerin masumiyeti konuları üzerinden işlenmekte ve evliyanın kerametinin hak olduğuna dair Eş'arî tez, Devvânî tarafından da tekrarlanmaktadır. Bu konu da Mu'tezilî kelâmcıların görüşü çürütülmeye çalışılarak keramete bazı örnekler verilmekte, mucize, kehânet, istidrac gibi kavramların aralarındaki farklara işaret edilmektedir.<sup>201</sup> İşaret edilirken de diğer tasavvufî konularda olduğu gibi yine kelâmcı anlayış kaybolmakta ve Devvânî'de sûfi algı ve sûfilik artık zirve yapmaktadır.

İmâmet konusunun Sünnî kelâm konularından<sup>202</sup> olmamasına rağmen bir kelâm kitabında zikredilmesinin, Şiîlerin imâmet telakkilerinden dolayı Müslümanların akâidlerini korumak amacına matuf olduğu düşüncesi Devvânî tarafından da dile getirilmektedir.<sup>203</sup>

<sup>200</sup> Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, *paragraf*: 222.

<sup>201</sup> Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, *paragraf*: 222.

<sup>202</sup> Devvânî eserlerinde sahâbe dönemini filtrelemekte ve olabildiği kadar ideolojik bir retorik kullanmaktadır. Devvânî'nin rafine ederek aktardığı, sahabe arasında meydana gelen siyâsî ihtilâfların giderek itikâda konu olduğu, bir diğer ifade ile o dönem müslümanlarının, siyâsî birtakım meselelerde münakaşalara giriştiği ve bu münakaşaların ise zamanla akâid mezheplerinin doğmasına yol açtığı bilinmektedir. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1992), 26-29, 87, 98 vd.; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 177-178, 183-184, 187, 194, 313-314; M. Tahir İbn-i Aşûr, *İslam İnsan ve Toplum Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000), 274-277; Adem Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi 2*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 36-42.

<sup>203</sup> Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye, *paragraf*: 222. Gerçekten de Devvânî'nin dediği gibi Şiâ elinde imâmet beşerî/ dünyevî bir sorun olmaktan çıkartılıp ilâhî/ metafizik bir sorun haline getirilmiş ve dolayısıyla sorun fikhî değil doğrudan kelâmî bir mesele haline dönüştürülmüş; kısaca Tûsî'nin et-Tecrid fi İlmi'l-Kelâm'ında görüldüğü üzere sem'îyyâtın bir alt bölümü halini almıştır. Ehl-i Sünnet kelâmcıları da bu nedenlerle, özellikle Eş'arî'den sonra, imâmet konusunu sem'îyyât kısımlarında son bölüm olarak incelemeye başlamışlardır. Bkz. Nasirüddin Tûsî, *Tecridul-İtikâd*, çev. Ayşe Betül Tekin, Tûsî'nin Tecridül-İtikâd'ı ve Şerhlerinde Varlık Ve Mahiyet içinde, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 254-257 (228-260); İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Düşünce Geleneğinde "Siyasi Metin" Olarak Kelâm Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (1/2, 2003), 382-383; Akman, *Kelâm Sistemi*, 213.

Devvânî burada, İmâmet konusuyla ilgili daha geniş açıklamalarının ise Tûsî'nin Tecridu'l-Kelâm<sup>204</sup> Şerh-i Cedid'ine<sup>205</sup> yaptığı hâşiyede olduğunu belirterek konuya kısaca değinmekle yetinir.<sup>206</sup>

Serbestzâde Ahmed Hamdi (v.1355/1939) Devvânî'nin tanıtmaya çalıştığımız bu şerhini, Akâid-i Adudîyye Tercümesi ismiyle Türkçeye serbest bir tarzda oldukça kapsamlı biçimde tercüme etmiş ve tercüme ederken ayrıca yer yer kendi görüşlerini de dile getirmiştir. Mütercim eserine her ne kadar "Tercüme-i Celâl" demiş olsa da de 93 sayfalık Mollâ Celâl kitabı -yaklaşık- 550 sayfaya ulaşmıştır. Tercümede mütercim, bu eser üzerine çalışmalar yapan "şarih-i muhakik" dediği<sup>207</sup> Gelenbevi'den ve yine Edirne Müftüsü Muhammed Fevzi Efendi'den (v.1318/1900), Halhâlî ve Mercânî'den alıntılar yapmakta ve Ramazan b. Muhammed el-Hanefî (v.1025/1616) vs. zevat, mütercimin kaynakları arasında yer almaktadır. Mütercim, esere dipnotlar ve başlıklar koymuş ve ayrıca konu sonlarında konuyu "netice", hâsıl-ı mânâ", "telhîsu'l-keâm" ifadeleriyle özetleme yoluna gitmiştir.<sup>208</sup>

Devvânî şerhinin klâsik dönem Osmanlı medreselerine bir ders kitabı olarak girmesi,<sup>209</sup> II. Beyâzîd sonrası döneme rastlar. Bu eser, üzerine yapılan çalışmalardan da anlaşılacağı üzere XVI. yüzyıl sonrası Osmanlı medreselerinde Şerhu'l-Akâid'den sonra en önemli

<sup>204</sup> N. et-Tûsî'nin (v.672/1273) Tecridu'l-İ'tikâd'ı, Şii felsefî kelâmının kurucu metni olduğu halde İsfehânî, Cürçânî, Kuşcu ve Devvânî gibi birçok Sünnî âlim üzerine şerh ve hâşiyeye yazmışlardır. Bkz. Akman, *Kelâm Sistemi*, 31-32; Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 102-104, 110, 112.

<sup>205</sup> Bkz. Demirci, *Kelam Öğretimi*, 453-463.

<sup>206</sup> Şerhu'l-Akâid-i Adudîyye, *paragraf*: 222; Demirci, *Kelam Öğretimi*, 443-453.

<sup>207</sup> Serbestzâde, *Celâl Tercümesi*, 152.

<sup>208</sup> Bkz. Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 120.

<sup>209</sup> Akâid-i Adudîyye risâlesine Cürçânî de bir şerh yazmıştır. Bu şerhe de çok sayıda hâşiyeye yazılmış olsa da Devvânî'nin şerhi kadar ilgi görmemiş, Osmanlı medreselerinde bir ders kitabı işlevi görememiştir. Özellikle Hayâlî, Kestelî, Ali et-Tûsî ve Mollâ Hüsrev gibi Fatih döneminin önemli âlimlerinin bu şerh üzerine yoğun çalışma yaptığı görülür. Metin Yurdağür, *Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi*, (İstanbul: Er-Tu Matbaası, 1989), 66.

kelâm ders kitabı olacak, daha sonra yazılan kelâm kitaplarına kaynaklık edecek<sup>210</sup> ve oldukça rağbet görecektir.

Öte yandan başta doktora tezimizde kullandığımız Devvânî şerhinin matbu nüshasını, -başka nüshaların yanı sıra- başta Muhammed Abduh'un olduğu bilinen lakin Seyyid Hâdi Hüsrevşâh'ın Cemaleddin el-Afgânî'ye ait olduğunu belirttiği<sup>211</sup> şerh ile birlikte mukayeseli okumaya başladığımızda söz konusu iki metin arasında çok sayıda kelime farklılığı, dizgi hataları, kelime ve/veya cümle eksikliği veya fazlalığı, kelimedeki cinsiyet değişiklikleri gibi farklılıklar gördüğümüzde söz konusu şerhin bir yüksek lisans çalışması çerçevesinde ciddi bir tahkik konusu olabileceğini gördük. Şüphesiz doktoramız esnasında okuduğumuz diğer el yazma ve matbu nüshalarda tespit ettiğimiz Devvânî söylemi -görebildiğimiz kadarıyla- hiçbir metinde değişiyor değildir. Değişen sadece metnin inşası ve müstensihlerden kaynaklanmış olabilecek bununla ilgili hususlar olmuştur. Mamafih belirttiğimiz gibi bu konunun akademik bir çalışmaya ihtiyaç duyduğu da izahtan varestedir.

Biz bu makalemizde Hüsrevşâh'ın baskısında kullandığı metni esas aldık. Hüsrevşâh kitapta önce Devvânî şerhini konu merkezli paragraflara ayırıp -ki bu uygulama söz konusu metni tercihimizin ana nedeni olmuştur.- bu paragrafları numaralandırarak (222 paragraf) vermiş (s.39-147) ve ayetlerin ise yerini dipnotlarda göstermiştir. Dipnotlarda metinde ismi geçen bazı kişilerin tanıtımını da yapan Hüsrevşâh, ne yazık ki şerhte kullanılan rivâyetlerin kaynağını verme gereği duymamıştır. Buradan hareketle şerhte geçen rivâyetlerin tahririni ayrı bir makalede yapmak gerektiğini ifade etmek mümkündür.

## 6. SONUÇ

Felsefenin kelâm ve tasavvuf tarafından içselleştirildiği, şerh ve hâşiyeciliğin çok rağbette olduğu eklektik bir zihniyetin bilgini olan Devvânî, kelâmda el-İci'den itibaren başlayan şerh ve hâşiye geleneğinin zirve ismidir. Bu dönemde kelâm ilmi gerileme dönemine girmiş

<sup>210</sup> Meselâ Nebze-i Kelâm adıyla Türkçe yazılan bir kelâm kitabında Şerhu'l-Akâid ve Şerhu'l-Mekâsîd'dan sonra en fazla atıf yapılan kitap, Mollâ Celâl'dir. Bkz. Demirci, *Kelâm Öğretimi*, 445.

<sup>211</sup> Bkz. Muhammed Abduh ve es-Seyyid Cemaleddin el-Hüseynî el-Afgânî, *et-Ta'likât alâ Şerhi'd-Devvânî lil-Akâid'ül-Adudîyye*, nşr. Seyyid Hâdi Hüsrevşâh, (Kahire: Mektebetu's-Şurûki'd-Devliyye, 2002/1423), 11-12, 15-36.

buna karşın tasavvufî düşünce felsefeleşerek geniş bir çevre bulmuştur. İşte Devvânî tam olarak böylesi bir çevreye mensup bir kelâmcı gibi durmaktadır.

Nitekim Şerhu'l-Akâid-i Adudîyye'nin yanı sıra İsbât-ı Vâcib ve Ahlâk-ı Celâli adlı eserleri de Osmanlı ilim hayatında oldukça ilgi gören Devvânî, kelâm, felsefe ile tasavvuf arasında tam bir ahenk bulmaktadır. Oysa Kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinlerinin pek çok konuda birbirinden farklı yaklaşımlarının olduğu ma'lûmdur. Buna rağmen Devvânî, hem istidlâle dayanan felsefe ve ilim metodunun ve hem de keşf ve şühûda dayanan tasavvufî yöntemin hakîkate ulaştırdığını ve her ikisinin de zarûrî olduğunu düşünmektedir.

Hal böyle olunca bir yandan meşhur bir kelâmcı ve felsefeci, diğer yandan ise hem nazarî ve hem de amelî olarak tasavvufla ilgilenen birinin düşüncelerinde tenakuzu atlayan çok iyi bir seçmeci olması gerekir. Ne ki Devvânî'nin eserlerinden böyle bir tutumunun varlığı fark edilememektedir. Zira onun birçok düşüncesini birbiriyle ilişkilendirmeden savunduğu ma'lûmdur.

Varlık konusunda kelâmcıların yaklaşım tarzı olan atomcu teoriyi eleştirmiş, ontolojik yaklaşımında İbn-i Sînâ, Sühreverdî ve İbn-i Arabî'nin etkisini taşıyan bir sisteme ulaşmaya çalışarak, XV. yüzyıl felsefî düşüncesi hakkında bizlere önemli fikirler sunmuş olan Devvânî, ontolojik anlayışının temel kavramı olarak ele aldığı Zorunlu Varlıkla ilgili konularda Meşşâî ve İshrâkî terminolojiyi birlikte kullanmış, Zorunlu Varlığın, bütün oluşun biricik nedeni olduğuna dikkatimizi çekerek, O'nun varoluşun her aşamasındaki etkisini gözler önüne sermiştir. Keza evrendeki her varlıkla, yönetme ilkesi gereği aralarında bulunan ilişkiye dikkatimizi çekmiş, her varlığın asıl nedeni olarak da yine O'na vurgu yapmıştır. Devvânî, Zorunlu Varlığın delillendirilmesini ve O'nun birliğinin açık bir şekilde ortaya konulmasını metafiziğin en temel noktası kabul etmiştir. Bu anlamda o, kendinden önce bu konuyu açıklamaya çalışan Fârâbî, İbn-i Sînâ ve Sühreverdî gibi filozofları izleyerek ontolojik, kozmolojik ve teleolojik deliller açısından Tanrı'nın varlığını ispat etmeye yönelmiş, bu konuda yer verdiği delillerin tartışmaya açık yönlerine işaret ederek itirazlarda bulunmuştur.

Devvânî Zorunlu Varlık ile mümkün varlık arasındaki ilişkiyi ele alırken dikkatimizi benimsediği sudûr nazariyesine yöneltmiş ve bu

nazariyeyi kurgularken hem İslâm Meşşâilerinin hem de İshrâkilerin bu yöndeki yaklaşımlarını birleştiren bir tutum sergilemiştir.

Devvânî, kelâmî konulara dair görüşlerini özellikle akâide dair yazdığı şerhte not etmiş ve i'tikâdî ekoller içerisinde kendisini Eş'arîlik içerisinde konumlandırmıştır. Eş'arî kelâmcılarından el-İcî'nin el-Akâidu'l-Adudîyye'sinin şerhinde Devvânî, kelâmın başlıca meselelerine belli bir düzen takip etmeksizin temas etmiştir. Bu bağlamda Şefâat, Kabir Azabı, Sırat, Mizân, Kabir Sorgusu, İvaz, Rü'yettullah, Mu'cize ve Kerâmet vs. temel kelâmî konuların tamamında Eş'arî söylemi esas almıştır.

Müellif var olabilecek en mükemmel âlem olan bu dünyada mutlak iyiliğin hâkim olduğunu, var olan az bir kötülüğün de iyiliğin devamı için gerekli olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Tanrı'nın âlemi var etmesinin rahmetinin sonucu olduğuna dikkatimizi çeken Devvânî, Tanrı'yı bu var etme eyleminde hiçbir gaye ile sınırlamamış, böyle bir teşebbüsün O'nun birliğine zarar vereceğini ileri sürmüştür. Bu açıdan evrenin Tanrı'ya nispetle var olmada zorunlu olduğuna dikkatimizi çekerken, Tanrı'nın bu var etme eylemindeki irâdiliğini de ortaya koymuştur. Âlemin, Tanrı'nın inâyeti ve dilemesinin sonucu meydana gelen varlığına işaret eden düşünür, bu âlemdeki düzen ve nizâmın söz konusu inâyete dayandığını ifade etmiştir.

Devvânî, Allah hakkında ma'rifeti sağlamada nazarın şer'an vâcib olduğu görüşündedir. O, hulûl, ittihâd ve tecsimi reddetmekte ve Allah için genelde kitap ve sünnetin zahirine tabi olarak cismâniyeti tasrih eden grupların tamamı tekfir edilir, demektedir.

Allah (c) için sabit olan bir manaya delâlet eden her bir lafız, Allah'ın şanına layık olmayan bir anlam içermediği sürece tevkifi olsun olmasın gayet tabii ki kullanılabilir, diyen Devvânî'ye göre Allah'ın zâtî sıfatları dışındaki bütün sıfatlarının ya selbî ve izafî sıfatlar ya da bu ikisinden mürekkep olduğu görülür. Zâtî sıfatları ise ilim sıfatı ile tamamen özdeşleşir. Tıpkı kudret ve irâde gibi. Devvânî'nin düşüncesine göre, kulun fiillerinin gerçek müessirinin Tanrı olduğu dolayısıyla kulun sadece kesbte bulunduğu, onda bulunan kudret ve irâdenin ise âdî sebep olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Öte yandan Devvânî'nin, bir yandan Eş'arî kelâmını takip ederek insanların bir fiilin meydana gelişinde gerçek fail olmayıp, sadece ona aracılık ederek kesbte bulunduğunu, hüsn ve kubh hakkında değer

yargısında bulunmanın dine ait bir hak olduğunu ileri sürerken, diğer yandan varlığın birliğine dayanan tasavvufi görüşlerinin gereği olarak Tanrı'nın mutlak varlık, O'nun dışındakilerin ise mecâzî ve gölge varlıklar olduğunu savunurken, en iyimser yaklaşımla ılımlı bir cebir anlayışını benimsediği söylenebilir. Bu görüşleriyle, ahlâk ve siyâsetin ön şartlarından biri olan insan hürriyeti konusunda büyük bir problemle karşı karşıya olduğumuz açıktır. Diğer taraftan Tanrı'nın dışındaki mecâzî varlıkların içinde insan da bulunmaktadır. Bu düşünce son noktaya götürüldüğü takdirde bir insan-Tanrı ilişkisi imkânsız hale gelmekte ve ibâhîliğe kadar giden bir seri problem ortaya çıkmaktadır.

Bu bağlamda Devvânî'nin din ve felsefe hakkındaki yer yer özdeşleştirmeye varan görüşlerinin teorik ve pratik olarak doğurduğu problemleri görmezden gelerek üzerinde hiç durmaması ilginçtir. Ancak felsefe ile din arasında bir çatışma olmadığı, aksine bir uzlaşma bulunduğu şeklindeki düşünceleri, onu yoğun ve kalıcı bir ilginin odağında tutmuşa benzemektedir.

Şu da var ki müellifin, ortaya koyduğu külliyâta, kendisinden sonrakiler üzerindeki etkisine ve az da olsa bazı konulardaki özgün düşüncelerine rağmen, bir sistem düşünürü olmadığı, bu yüzden de, en azından eserlerindeki tema açısından fikirleri arasında bütüncül bir bağlantı kurmanın zor olduğu, ama her ilim dalı bağlamında müstakil olarak ele alındığında kendisinde bir tutarlılığın yakalanabileceği, bu nedenle de düşüncesindeki sözelimi tasavvufî bir konuda kelâmî açıdan birçok problemin bulunabileceği rahatlıkla söylenebilmektedir. Bundan dolayı ona dair yapılacak değerlendirmelerde bu özelliğinin nazar-ı dikkate alınması gerekmektedir.

Buna göre Devvânî'nin eserlerinde ve fikirlerinde Gazzâlî sonrası İslâm dünyasında Meşşâî felsefeye karşı oluşan olumsuz havayı dağıtma ve felsefe ile din arasında temelde bir uzlaşma kurma çabası olduğunu söylemek mümkündür. Düşünürün bu amacına ulaştığının somut örneği, ona ve eserlerine gösterilen ilgidir. Özellikle de başta Osmanlı medreseleri olmak üzere birçok eğitim kurumunda, bu tür felsefî tartışmalara yer verdiği ve filozofların fikirlerinin haklılığını delillendirmeye çalıştığı eserlerinin okutulması, bunun delilidir. Dolayısıyla Devvânî'yi kendi döneminde felsefe din uzlaşması adına çalışmış bir düşünür olarak görmek mümkündür.

**KAYNAKÇA**

- Abduh, Muhammed ve es-Seyyid Cemaleddin el-Hüseyinî el-Afgânî. *et-Ta'likât alâ Şerhi'd-Devvânî lil-Akâid'il-Adudîyye*. nşr. Seyyid Hâdî Hüsrevşâh. Kahire: Mektebetu's-Şurûkî'd-Devliyye, 2002/1423.
- Abduh, Muhammed. *Hâşiyetu Şerhi'l-Akâid el-Adudîyye*. thk.-takdim: Süleyman Dünya. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabîyye, 1958.
- Akbay, Cevdet. "Celeddin ed-Devvânî ve Tefsir-u Kul ya Eyyuhel Kafirun (edisyon kritik)". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1987.
- Akbulut, Ahmet. *Nübüvvet Meselesi Üzerine*. Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 1992.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*. İstanbul: Birleşik Yayınları, 1992.
- Akman, Mustafa. *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Akman, Mustafa. *Celâleddin ed-Devvânî ahlâkî, siyâsî, felsefî, tasavvufî ve kelâmî görüşleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Akman, Mustafa. "Kelâm Bağlamında Mûsâ Kâzım Efendi Ve "Zevra Ve Hevra" İsimli Esere Yaptığı Tercüme Ve Şerhin Sadeleştirilmesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (10/50, 2017): 863- 881.
- Akman, Mustafa. "Kelâmî Perspektifle Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (10/50, 2017): 833- 862.
- Akman, Mustafa. "Bihiştî Ramazan Efendi el-Vizevî ve Kelâmdaki Yeri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (10/51, 2017): 1181-1208.
- Akman, Mustafa. *İbn-i Arabî: Kelami Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.
- Akman, Mustafa. *Hadis Sünnet İlişkisi ve Toplumun Algısı*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2011.
- Aksu, Hüsamettin. "Hurûfilik". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 408-410, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Altıntaş, Ramazan. "İslam İnancının Temel Klâsikleri: "Akâid Risâleleri"". *Kültürümüz ve Kitap* (Sempozyum Tebliğleri 4-6.05.2007). Sivas: Kemal İbn-i Hümam Vakfı Yayınları, (2007): 60-71.

- Anay, Harun. "Devvânî". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 257-262, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Anay, Harun. *Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri Ahlak Ve Siyaset Düşüncesi*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1994.
- Apak, Adem. *Anahatlarıyla İslam Tarihi 2*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Arslan, Mehmet Fatih. *Celâleddin Devvânî'nin Varlık Felsefesi*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015.
- Arslan, Mehmet Fatih. "Sühreverdi'nin Heyâkülu'n-Nür'u Nasıl Anlaşılmalı?: Devvânî ve Deşteki Şerhleri Bağlamında Bir İçerik Analizi". *Çorum: İslami İlimler Dergisi*, (12/1, 2017): 239-258.
- Aşık, Fahreddin. *Celâleddini Devvânî ve Hudus Nazariyesi*. Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1974.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'da Bilgi Teorisi*. İstanbul: Furkan Yayınları, 1982.
- Atbaş, Suat. *Adudiddin el-İci'nin Akâid Metni Üzerine Yapılan Şerh ve Hâşiyeler*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007.
- Ateş, Ahmet. "Azud al-Din Abd al-Rahman al-İci". *İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, (5/2, 1967): 921-923.
- Avcı, Seyit. *Süfîlerin Hadis Anlayışı: Bursevî Örneği*. Konya: Ensar Yayınları, 2004.
- Aydın, Hüseyin. "Osmanlılarda Felsefi Düşünce". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (4/4, 1992): 1-8.
- el-Bağdâdî, Abdulkahir. *Usûlu'd-Din*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1981.
- el-Bâkîllânî, Ebu Bekr Muhammed. *Kitab Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*. thk. İ. Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetu'l-Kütübi's-Sekafiye, 1987.
- Başer, Hacı Bayram. "Tasavvuf İlmi ve Keşf'in Bir Bilgi Yöntemi Olarak Değeri". *Entelektüel Bağımlılığı Aşmak: İlim Geleneğimiz Üzerine Araştırmalar* içinde. Yedirenk, (2009): 219-227.
- Bebek, Adil. "İmâm Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar'a Göre Haber-i Vâhidin Epistemolojik Değeri". Bursa: "Kelâmda Bilgi Problemi" *Sempozyumu 15-17 Eylül 2000: Bildiriler* içinde. (2003): 47-52.
- Bebek, Adil. "Ceza". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 469-470, İstanbul: TDV Yayınları, 1993.



- Bekiryazıcı, Eyüp. *Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Bozkurt, Mustafa. “Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (48/2, 2007): 83-100.
- Bulut, Mehmet. “İhve-i Selâse”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 6-7, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Siyasal Akli*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm kültüründeki bilgi sistemlerinin eleştirel bir analizi*. çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli. 3. bsk., İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Chittick, William C.. “İbn Arabî”. *İslam Düşünce Tarihi -İslâm Felsefesi Tarihi* içinde. Ed. S. H. Nasr- O. Leoman. çev. Ş. Öçal- H. T. Başoğlu. İstanbul: Açılım Kitap, 2007.
- Chittick, William C. “İbn Arabî Okulu”. *İslam Düşünce Tarihi -İslâm Felsefesi Tarihi* içinde. Ed. S. H. Nasr- O. Leoman. çev. Ş. Öçal- H. T. Başoğlu. İstanbul: Açılım Kitap, 2007.
- Coşkun, İbrahim. “Hz. Muhammed’in Evrensel Mesajını Gölgeleyen Bir Âmil: “Usulu’d-Din”de Haber-i Vahid’in Delil Sayılması”. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu* (20-22 Nisan 2007) içinde. Çorum: *İslami İlimler Dergisi Yayınları*. (2007): 137-152.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*. thk. M. Zübeydî. Beyrut: Dâru's-Sebili'r-Reşad- Dâru'n-Nefâis, 2003.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *İnanç Esasları Kılavuzu - Kitabü'l-İrşâd*. çev. A. B. Baloğlu vd. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*. neşr. Helmut Klopher. Kahire: Dâru'l-Arab, 1988.
- Çelebi, İlyas. “İsim-Müsemmâ”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 548-551, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çelebi, İlyas. “Havas İlmi”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 517-521, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Çınar, Mahmut. *İmâm Şa'rânî ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet İnançları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Çınar, Mahmut. “Karşılaştırmalı Akâid Okumaları: Cüveynî-Kadı Abdülcebbar Örneği”. *KADER*, 11/1, (2013): 533-556.

- Çınar, Mahmut. "Mütekadimun Dönemi Kelam Alimlerine Göre Bilgi, Kaynakları ve Bunlar Arasındaki İrtibatın Keyfiyeti". *Bilimname: Düşünce Platformu*, 21, (2011/2): 7-32.
- Çınar, Mahmut. "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırma Dergisi*, 21, (2011): 95-127.
- Çınar, Mahmut. "İslami Literatürdeki Nur-i Muhammedi Anlayışının Nübüvvet Açısından Değerlendirilmesi". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Çiftçi, Şaban. *Günümüz Alevî-Bektâşî Kültüründe Hadis*. Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2005.
- Değmiş, Zeki. *Osmanlılarda İtikadi Mezhepler*. Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2006.
- Demir, Ahmet İshak. "Mütekadimin Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham". *Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi*, 1993.
- Demir, Ahmet İshak, "İbnü'l-Mutahhar el-Hilli'ye Göre İmâmet", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46/1, (2005): 85-102.
- Demirci, Osman. *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi (İzmit, Bursa, Edirne, İstanbul)*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.
- Demirci, Osman. "Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlmi". *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11/1, (2013): 253-269.
- Demirci, Osman. "Osmanlı Medrese Öğretiminde Eş'ari Kelâm Kitaplarının Yeri ve Önemi". *Uluslararası İmam Eş'ari ve Eş'arilik Sempozyumu Bildirileri 21-23 Eylül 2014* (Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi). Beyan Yayınları, 1, (2015): 607-636.
- Demirci, Osman. "Medrese Geleneğinde Kelâm İlminin Meşrûiyeti Sorunu". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2, (2016): 7-38.
- Devvânî, Celâleddin. *Celâl Şerhu el-Akâid el-Adudîyye*. İstanbul: Matbaa-ı el-Hac Muharrem Efendi el-Bosnevî, yy., 1290.
- Devvânî, Celâleddin. *Şerhu el-Akâid el-Adudîyye*. Gelenbevî ale'l-Celâl kitabının içinde. [hamişinde üst tarafta Mercânî, alt tarafında ise Halhâlî'nin hâşiyesi mevcuttur.] Tabi' ve Naşir: Lofçalı Raşid. Eserin iki cildi birlikte ciltlenmiş: 1. cilt: İstanbul: Matbaa-ı Ahmed İhsan, 2. cilt: Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1323, 1326.

- Devvânî, Celâleddîn. *Ahlâk-ı Celâlî* Arapça Çevirisi. Yazma. Mütercim: belirsiz. Hattat: Muhammed Necib el-Eyyubî el-Maruf bi Suyulcizâde. Yazım tarihi: 1220. Nuruosmaniye Kütüphanesi, Eski Kayıt: 2325, Yeni Kayıt: 1909.
- Devvânî, Celâleddîn. *Unmûzecu'l-Ulûm*. thk. S.A. Tuysirkânî. Selâsu Resâil içinde. Meşhed, (1411): 263-340.
- Devvânî, Celâleddîn. *Şevâkil el-Hûr fi Şerh Heyâkil en-Nûr*. thk. S.A. Tuysirkânî. Selâsu Resâil içinde. Meşhed, (1411): 99-261.
- Devvânî, Celâleddîn. *Şerhu Hutbeti'z-Zevrâ*. thk. S. A. Tuysirkânî. Seb'u Resâil içinde. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, (2002/1381): 187-197. (İsmail Hacı İsfehânî'nin eseriyle beraber basılmış).
- Devvânî, Celâleddîn. *Şerhu Risâleti'z-Zevrâ*. thk. S. A. Tuysirkânî. Seb'u Resâil içinde. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, (2002/1381): 201-225. (İsmail Hacı İsfehânî'nin eseriyle beraber basılmış).
- Devvânî, Celâleddîn. *Tefsir Sûret el-Kâfirûn*. thk. S. A. Tuysirkânî. Selâsu Resâil içinde. Meşhed, (1411): 35-74.
- Devvânî, Celâleddîn. *Tehlîliyye Şerhu Lâ İlâhe İllallah*. tsh. ve Şerh: Ferište Feridûnî Furüzende. Tahrân: İntişarat-ı Müessese-i Keyhân, 1373.
- Devvânî, Celâleddîn. *Risâle İsbâtu'l-Vâcibi'l-Cedîde*. thk. S. A. Tuysirkânî. Seb'u Resâil içinde. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, (2002/1381): 117-170 (İsmail Hacı İsfehânî'nin eseriyle beraber basılmış).
- Devvânî, Celâleddîn. *Risâle-i Sayhâ ve Sadâ*. Yazma. Nuruosmaniye Kütüphanesi, No: 4989, vrk. 56/a-59/b.
- Devvânî, Celâleddîn. *Tefsiru'l-Fatiha*. Yazma. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah blm., no: 02074, vrk. 1/a-2/b.
- Devvânî, Celâleddîn. *Levâmi el-İşrâk fi Mekârim el-Ahlâk/ Ahlâk-ı Celâlî*. (1334) Leknev/Luknow: Matbaa-i Münşi Nevl-i Kişver, 1316/1898.
- Devvânî, Celâleddîn. *Risâle fi İrâbi Lâ İlâhe İllallah*. thk. Ahmet Gemi. *EKEV*, 18/58, (2014): 723-737.
- Dünya, Süleyman. "Mukaddime" eş-Şeyh Muhammed Abduh Beyne *el-Felâsife ve el-Kelâmiyyîn*. (Hâşiyetu Şerhi'l-Akâid el-Adudîyye) içinde. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabîyye, (1958): 3-64.
- Erdemci, Cemalettin. "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın Kimliği ve Misyonu Üzerine". Van: *Bilge Adamlar Dergisi*, 21-22, (2009): 60-66.

- Erdemci, Cemalettin. "Eş'ariliğin Selçuklu Siyasetinin Sistemleşmesindeki Rolü". Çorum: *İslami İlimler Dergisi*, 7/2, (2012): 7-32.
- Erdemci, Cemalettin. "Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri". *Din Bilimleri Araştırma Dergisi*, 6/1, (2006): 153-176.
- Erdemci, Cemalettin. "Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi". Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi "*Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*" Sempozyumu (13-15 Eylül 2004), (Elazığ 2004): 329-344.
- Ergin, Osman Nuri. *Türkiye Maarif Tarihi*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1977.
- Esen, Muammer. "Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/2, (2011): 97-110.
- Esen, Muammer. *İman, İmanla İlişkili Kavramlar ve Temel İnanç Esasları*. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2006.
- Fatiş, Emrullah. "İtikadi Fırka Tasnifleri Üzerine". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, (2012): 21-37.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Osmanlı Düşünce Geleneğinde "Siyasi Metin" Olarak Kelâm Kitapları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1/2 [Türk Siyaset Tarihi (Tanzimat'a Kadar) Sayısı], (2003): 379-398.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *İhyâu Ulumi'd-Din*. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, 1974.
- Gelenbevi, Ebu'l-Feth İsmail b. Mustafa. *Hâşiye ala Şerhi'l-Celâl*. İstanbul: Tabi' ve Naşir: Lofçalı Raşid, 1326. (Eserin iki cildi birlikte ciltlenmiş: 1. cilt: Matbaa-ı Ahmed İhsan-1323; 2. cilt: Dersaadet, İkdâm Matbaası-1326. Sayfanın iç kısmı çizgi ile iki kısma ayrılmış üst tarafı Devvânî'nin, el-İci'nin Akâid'ine yapmış olduğu şerhdir. Alt tarafı ise Gelenbevi'nin bu şerhe yapmış olduğu hâşiyedir. Eserin hâmişinde de Mercânî ve Halhâlî hâşiyeleri mevcuttur.)
- Gölcük, Şerafeddin. *Kelâm Tarihi- Kişiler Görüşler Eserler*. 2. bsk., Konya: Esra Yayınları, 1998.
- Görgün, Tahsin. "Adudüddin el-İci". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 410-414, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Güneş, Mehmet. *M. A. Câbiri'nin Arap Aklını Tenkidi ve Arap-İslâm Geleneğini Okuma Biçimi*. Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2006.

- Hanefî, Hasan. “Ehl-i Sünnet Kurtuluşa Eren Fırka mıdır?”. *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet* içinde. İstanbul: Ensar Neşriyat, (2006): 359-373.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.
- Hansu, Hüseyin. “Mu’tezile Araştırmalarında Kaynak Problemi”. Konya: *Marife: Bilimsel Birikim*, 3/3, (2003): 5-71.
- Hansu, Hüseyin. *Mütevâtir Haber -Bilgi Değeri ve İslam Düşünce- sindeki Yeri*. Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008.
- Harman, Vezir. “Osmanlı Dönemi Eş'arî Mezhebinin Güçlü Olmasının Muhtemel Sebepleri”. *KADER*, 13/1, (2015): 167-189.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *İslam'da ilk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşlîği*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005.
- İbn-i Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*. thk. Osman Yahyâ. Kahire: el-Mektebetu'l-Arabîyye, 1985.
- İbn-i Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem ve't-Ta'likât Aleyh*. i'dâd: Ebu'l-A'la el-Afîfî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabîyye, t.y.
- İbn-i Aşûr, M. Tahir. *İslam İnsan ve Toplum Felsefesi*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000.
- İbn-i Fûrek, Ebubekir. *Mucerredü Makâlâti'l-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dar el-Machreq, 1987.
- İbn-i Haldûn. *Mukaddime*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1983.
- İbn-i Haldûn. *Şifâu's-Sâil li-Tehzîbi'l-Mesâil*. thk. Muhammed b. Tawit et-Tancî. İstanbul: Anakara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1957.
- Şık, İsmail. “Eş'ari'nin Mutezile'den Ayrılmasının Nedenleri Üzerine Bir Deneme”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1, (2004): 283-310.
- Kahraman, Hüseyin. “Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1, (2005): 89-110.
- Kahraman, Hüseyin. “Kelâmcı Bakış Açısının Hadisçilerin Sünnet Anlayışının Şekillenmesine Etkisi”. *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması* [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri 29-30 Mayıs 2004] içinde. Bursa: Kurav Yayınları, (2005): 199-205.
- Kara, Mustafa. “Hazreti Peygamber'in Tasavvufi Düşüncedeki Yeri”. *Diyanet İlmi Dergi*, 25/4, Özel Sayı, (1989): 221-237.

- Karadaş, Cağfer. "Hadisciler, Kelâmcılar ve Sufilerin Hadis Anlayışlarına İki Örnek". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/6, (1994): 261-266.
- Karadaş, Cağfer. *Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi*. 4. bsk., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Karadaş, Cağfer. "Kelâmcıların İbn Arabî Düşüncesine Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/2, (2002): 87-96.
- Karadaş, Cağfer. "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdı". *Tasavvuf İlmî Araştırmalar Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), 9/21, (2008): 67-94.
- Karadaş, Cağfer. *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Karadaş, Cağfer. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî (İtikâdî Görüşleri)". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 516-520, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Karlığa, Bekir. "Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu". *Osmanlı (Düşünce)* içinde. ed. Güler Eren. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 7, (1999): 28-37.
- Kasımî, Cemaleddin. *Kavâidu't-Taħdis min Funûni Mustalahi'l-Hadis*. thk. M. Behcet Baytar. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1993.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşf ez-Zünûn an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünun*. tsh. M. Ş. Yaltkaya. Kilisli R. Bilge. Ankara: M. Eğitim Bakanlığı, 1941.
- Keleş, Ahmet. "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme". Konya: *Marife- Bilimsel Birikim*, 5/3, (2005): 25-45.
- Keleş, Ahmet. "Apokaliptik Hadis Edebiyatı ve Problemleri- "Hilafet Benden Sonra Otuz Senedir" Hadisi Örneği". *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikisi Dergisi*, 4/7, (2006): 37-54.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Akaid". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 212-216, İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kılıç, Mahmud Erol. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 493-516, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. "Hadis İlminde Metodoloji Sorunu". *Sünnetin Dindeki Yeri* içinde. İstanbul: Ensar Neşriyat, (1995): 395-461.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.

- Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Köse, Mehmet. *Şihâbüddîn el-Mercânî'nin İtikâdi Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2009.
- Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî-Giriş". *İmam Mâturîdî ve Maturidilik / Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi içinde*. 2. bsk., Ankara: Kitâbiyât Yayınları, (2007): 17-55.
- Kutluer, İlhan. "Üç Perspektif: Kelâm, Felsefe, Tasavvuf". *İslâm Felsefesinin Sorunları* içinde. Ankara: Elis Yayınları, (2003): 19-36.
- Mar'aşî, Allâme Kadı Nurullah Şüşteri (et-Tüsteri). *Kitab-ı Müstetâb-ı Mecâlis el-Mü'minin*. Tahran, 1365.
- Mercânî, Şihabuddin. *Hâşiye ale'l-Celâl* (el-Azbu'l-Furât ve'l-Mâu'z-Zülâlu'n-Nâfi' li-Ğilleti Revâmî'l-İbrâz li-Esrâri Şerhi'l-Celâl). [Devvânî'nin, el-İcî'nin Akâid'ine yapmış olduğu şerhin hâşiyesidir]. Gelenbevi ale'l-Celâl kitabının hamisinde [hamişin üst tarafında Mercânî, alt tarafında ise Halhâlî'nin hâşiyesi mevcuttur.] Tabi' ve Naşir: Lofçalı Raşid. Eserin iki cildi birlikte ciltlenmiş: 1. cilt: İstanbul: Matbaa-ı Ahmed İhsan, 2. cilt: Der-saadet: İkdâm Matbaası, 1323, 1326.
- Mert, Muhit. "Giriş". Devvânî, "*İnsanın Hakikatı*" içinde. (notlar ekleyerek çeviren) Dinî Araştırmalar, 1/2, (1998): 199-211.
- Naim, Ahmet - Kamil Miras, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, 7. bsk., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tebisiretü'l-Edille fi Usulî'd-Din*. thk. Hüseyin Atay. Şa'ban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Kavramı ve Kıyamet-Ahret Süreci*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2013.
- Öngören, Reşat. "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, (2002): 85-96.
- Öz, Mehmet. "Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Düşüncesi: Tarihi Temeller ve Ana İlkeler". Ankara: *İslami Araştırmalar Dergisi*, 12/1 (1999): 27-33.
- Pattabanoglu, Fatma Zehra. "16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Felsefe-Kelâm İlişkisi". *Dört Öge*, 3, 5/Mayıs. (2014): 89-113.

- er-Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibu'l-Aliyye mine'l-İlmi'l-İlâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.
- er-Râzî, Fahreddin. *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Rosenthal, Erwin I.J. *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*. çev. Ali Çaksu. İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- es-Sâbüni, Nüreddin. *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. (gözden geçirilmiş) 9. bsk., İstanbul: *İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları*, 2011.
- Sarioğlu, Hüseyin. "Osmanlı'da Felsefe-Kelâm-Tasavvuf İlişkileri". *Osmanlı: bilim içinde*. ed. Güler Eren. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 8, (1999): 220-221.
- Serbestzâde, Ahmed Hamdi. *İlm-i Kelâmdan Akâid-i Adudîyye Şerhi Celâl Tercümesi*. Trabzon: Serasi Matbaası, 1311.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman. *Mes'eleleri Derecati's-Sâlikîn/ Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri*. trc. Süleyman Ateş. Ankara: 1981.
- Şâfiî, Hasan Mahmûd. *Kelâm'a Giriş*. çev. Süleyman Akkuş. İstanbul: Değişim Yayınları, 2009.
- Taşköprülüzâde, Ebu'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi. *Miftahu's-Saade ve Misbahu's-Siyade fi Mevzuati'l-Ulum*. thk. K. Kamil Bekri, A. Ebü'n-Nur. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, 1968.
- Taylan, Necip. "Bilgi". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 157-161, İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Teftâzânî, Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-Akâid/ Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*. haz. Süleyman Uludağ. 7. bsk., İstanbul: Dergah Yayınları, 2015. (Arapça metin kitabın sonunda, sayfa 308'den sonra verilmiştir)
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Topaloğlu, Bekir. "Kıyamet". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 516-522, Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Topaloğlu, Bekir. "Fırka". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 35, İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınları, 2014.
- Topaloğlu, Bekir. "Mezhep (Mezheplere Ayrılmanın Dinî Hükmü)". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 532-534, Ankara: TDV Yayınları, 2004.



- Turgut, Ali Kürşat. “Devvânî ve Enmûzecu’l-Ulûm Adlı Eseri”. *EKEV*, 18/59, (Bahar), (2014): 443-455.
- Tûsî, Nasirüddin. *Tecridü’l-İtikâd*. çev. Ayşe Betül Tekin. Tusi’nin Tecridü’l-İtikâd’ı ve Şerhlerinde Varlık Ve Mahiyet içinde. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Uludağ, Süleyman. “Giriş”. *Teftâzânî, Şerhu’l-Akâid (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi)* içinde. 7. bsk., İstanbul: Dergâh Yayınları. (2015): 11-76.
- Uludağ, Süleyman. “Mârifet”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 54-56, Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. “Havas”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 517, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ünver, Ahmet Süheyl. *İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946.
- Üzüm, İlyas. *Celaleddin ed-Devvânî ve er-Risâle fi Mes’eleli Halkı’l-A’mâl Adlı Eseri* (Edisyon Kritik). Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1985.
- Üzüm, İlyas. “Mezhep (Giriş, Kelâm)”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 526-532, Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Vural, Resul. *Celaleddin ed-Devvânî ve “Tarifli İlmi’l-Kelâm” Adlı Eseri*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2000.
- Yavuz, Salih Sabri. “Fahreddin er-Râzî’ye Göre Epistemolojik ve İtikadi Açından Ahad Haber ve Kritiği”. *İslâmî Araştırmalar*, 17/3, (2004): 149-161.
- Yavuz, Yunus Vehbi. “Kelâm Kitaplarındaki İnanç Konuları ve Kullanılan Zayıf Hadisler”. *Kur’an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1/7, (1998): 23-36.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Halkı’l-Kur’ân”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 371-375, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “el-Akâidu’l-Adudîyye”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 216, İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelâm”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 196-203, Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kıyamet Alâmetleri”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 522-525, Ankara: TDV Yayınları, 2002.

- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. "XV. ve 16. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, (1980): 273-283.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili: yeni mealli Türkçe tefsir*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Yıldırım, Yasin. *Osmanlı Kelâmcılarından İsmail Gelenbevi'nin Ulûhiyyet Anlayışı ve Mâturîdi Akaidi Açısından Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Sütçü İmam Üniversitesi, 2013.
- Yurdagür, Metin. *Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi*. İstanbul: Er-Tu Matbaası, 1989.

**ATEİZME YOL AÇAN BAŞLICA FAKTÖRLER**

## The Main Factors Leading to Atheism

Fatma AYGÜN\*

## Öz

Hayatı ve evreni anlama ve anlamlandırabilme ihtiyacı taşıyan her insan, Tanrı'nın varlığı hakkında düşünmekten kendisini alıkoyamaz. İnsan hayatının en önemli kararı, Tanrı'nın var olup-olmadığı yönündeki soruyu cevaplamaya yöneliktir. Öyle ki, Tanrı'nın varlığını kabul veya red kararı, baştan aşağı hayata ve evrene bakışımızı etkilemekte, aradığımız varoluşsal cevaplara açılan anahtar rolü üstlenmektedir. O halde tarih boyunca insanların çoğunun şirkle karışık da olsa "Yüce Bir Varlık" inancına sahip olması bir yana Allah'ın varlığını reddeden bireylerin kararını etkileyen başlıca faktörler neler olabilir? İşte bu çalışmamızda kelam disiplininin yanı sıra din sosyolojisi, din psikolojisi ve din felsefesinin ilgi alanına giren bir problem olarak ateizme yönelme sebeplerini yapılan anketleri de dikkate alarak araştırmaya çalışacağız. Bir başka deyişle Allah'ın varlığını reddeden bu kimselerin yani ateistlerin hayata yönelik alınabilecek en önemli kararı verirken etkilendikleri başlıca faktörlerin neler olabileceğini tespit etmeye, ülkemizde giderek artan ateizm eğiliminin gerekçelerini ve bu gerekçelerin ne kadar tutarlı olup-olmadığını incelemeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Tanrı, Tanrı'nın Varlığı, Teizm, Ateizm, İnanç Anketi

## Abstract

Every human being who needs to understand and interpret life and the universe can not keep himself from thinking about the existence of God. The most important decision of human life is to answer the question of whether God exists or not. The decision on acceptance or rejection of the existence of God, thoroughly affects our perception of life and the universe, plays a key role in the answers we seek. In that case, throughout history what are the main factors affecting the individuals' decision on rejection of God's existence, even if the majority of people have a "Supreme Being" belief that is confused with polytheism (shirk). In this study, we will try to examine the reasons of the tending to atheism as a problem that is in religious sociology, religion psychology and philosophy of religion's area of interest, in the context of Turkey by taking into consideration the questionnaires about this topic. In other words, we will try to determine the main factors effecting them while the atheists who deny the existence of God, were making the most important decision in their life and to examine the reasons of the growing trend of atheism in our country and whether these reasons are consequent or no.

**Keywords:** God, The Existence of God, Theism, Atheism, Faith Survey

\* Dr., Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, fatmaygun19@hotmail.com

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
21.10.2017	18.12.2017	30.12.2017

DOI

## GİRİŞ

Esas itibarıyla teizme tepkisel olarak ortaya çıkan ateizmin temel tezlerinin neler olduğu, teizmden hareket edilerek ifade edilebilmiştir. Zira ateizmin, teistik sistemlere dolayısıyla da monoteistik Tanrı inancına tepkisel olarak ortaya çıktığı/konumlandığı, Tanrı'nın varlığına ilişkin akli kanıtlar getirmeye çalışan felsefi delillerin eleştirisinden beslendiği söylenebilir. Nasıl ki en geniş anlamıyla "inançsızlık" olarak ifade edilebilecek olan ateizmin birçok çeşidi varsa, teizmin de farklı formları bulunmakta, farklı Tanrı tasavvurları göze çarpmaktadır. Bizim bu çalışmamızda bahsettiğimiz *teizmden* kasıt; kâinatı yaratan, yöneten ve onun varlığını devam ettiren, mutlak/sonsuz ilim, irâde, kudret ve adâlet sahibi, eşsiz ve benzersiz "Yüce Zât", "Zorunlu Varlık" yani "her türlü kemâlle muttasıf ve her türlü eksiklikten münezzeh Yüce Yaratıcı Varlık" olarak ifade edebileceğimiz tek/bir olan Tanrı'nın "var olduğuna inanma" yönündedir; öyle ki odaklandığımız mesele klasik/monoteistik Tanrı anlayışı ve onu reddedip/eleştiren ateistik iddialardır.

Ateizmin kökenlerinin Antik Yunan'a kadar uzandığını söylemek mümkünse de ateistik düşüncenin dikkate değer gelişimi; geleneksel Hıristiyan teolojisine/tanrı anlayışına<sup>1</sup> tepkisel olarak ortaya çıkmış ve daha ziyade kişisel düşüncelerden hareketle işlenmiştir, modern dönemde uygulanan eğitim anlayışının tesiriyle de sistemleşen bir düşünce akımı/fikir sistemi haline dönüşmüştür. Yeniçağda hareketlenen ve modern dönemde hız kazanan Batı Hıristiyan teizmine yöneltilen haklı ya da haksız eleştiriler ve bu minvalde ortaya çıkan bazı sosyolojik, psikolojik, antropolojik veya politik teoriler<sup>2</sup> "metafizik'in imkânına" yönelik tartışmaları ateşlemiş, tüm bilgimizi deneyle sınırlayan *pozitivizmden veya mantıkçı pozitivizmden* tutun da Tanrı'nın varlığı reddedilmeden insanın özgür olamayacağını ileri süren *varoluşçu ateizme* kadar birçok iddia gündeme getirilmiştir, dahası olgusal içeriği bulunmayan yani deneyle doğrulanamayan *Tanrı, ruh*

<sup>1</sup> Tanrı'nın insanlaştırılması, şahıs olarak tasavvur edilmesi.

<sup>2</sup> Teolojinin psikolojik, sosyolojik, antropolojik vs. iddialara indirgenerek eleştirilmesi ve Tanrı'nın ontolojik statü farklılığının göz ardı edilerek bir takım tenkitler ortaya atılması yani yüzeysel bir bakışla değerlendirmeler yapılması hatalı sonuçlara yol açmıştır.

ve *özgür irâde* gibi kavramlar, metafizik ve teolojik önermeler, ahlâkî ve estetik yargılar *akıl dışı ve anlamsız* kabul edilerek yasa koyucu ve değerlerin yaratıcısı olarak Tanrı yerine insan konulmaya çalışılmıştır.

Keskin, indirgemeci ve sübjektif bir metotla tartışılan varoluşsal meselelerin ateistlerin elinde yanlış mecralara sürüklenerek neticede "Tanrı'nın varlığının inkârına" bağlanması bir yana; şüphe içinde kalılarak, yanlış önermelerden/bilgilerden hareket ederek önyargılarıyla hüküm veren ya da ahlâkî zaafalarına yenik düşerek irâdesini hatalı kullanan bireylerin, sağlıksız/hastalıklı düşünce akımlarının etkisi altına girmesi de kuvvetle muhtemeldir.

Esasında sağduyu sahibi her insan; sahip olduğu donanımı, akli yeteneği ve fitrî özelliklerini işlevsel hale getirerek "bilmesi gerekenleri" bilebilecek güçtedir. Ancak insanların doğruya ulaşma konusunda göstermeleri gereken çabanın zayıflığı ya da irâdeyi yanlış kullanmada etkili olabilen kibir, tembellik, cehalet vs. gibi zaafar sebebiyle ortaya çıkan farklı tutumlar; selim aklın tek başına ulaşabileceği temel ahlâkî ilkeler noktasında bile peygambere, ödül ve ceza söylemine ihtiyacı gerektirebilmektedir, öyle ki Allah verdiği akıl nimeti yanında merhametinin ve lütfunun bir göstergesi olarak peygamberlerin<sup>3</sup> diliyle/vahiyle de destekleyerek hakikatleri hatırlatmaktadır.

Allah'ın varlığına inanma konusunda "insan önce inanıp sonra mı bilir, yoksa önce bilip sonra mı inanır?" İşte bu soruyu cevaplarken tüm insanlardaki kodlanmış ortak özelliklerin aynı olduğunu göz önünde bulundurarak diyebiliriz ki, "insana verilen özellikleri/imkânları kullanıp-kullanmama irâdesine göre" sorunun cevabı çeşitlenmekte, kişiye göre farklı sonuçlar ortaya çıkabilmektedir. Öyle ki Mâtürîdî'nin dediği gibi insanlar, Allah'ın insanlara kodladığı ortak bir fitrata sahip olsa da fitrattan gelen potansiyelleri ortaya çıkarabilme çabasında tek tip değildir. Mâtürîdî, insanların farklılaştığı 3 tip kategoriden bahsetmiş, şöyle bir genel sınıflandırma yapmıştır:<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, İlmi kontrol: Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Mizan Yayınevi), 9: 417.

<sup>4</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4: 431-432.

**1) el-Ulemâ ve'l-Hukemâ** şeklinde zikrettiği ulemâ ve hukemânın bir öğretici olmadan yani bir peygambere ve vahye ihtiyaç duymadan hakikâti yani bir takım temel bilgi ve doğruları keşfedebilenler (fitrattan gelen kabiliyetleri kullananlar, doğru akıl yürütme çabasıyla hidâyete erenler),

**2) Öğretici olmadan doğru yolu bulamayacak sıradan insanlar** ki, peygamberlerin yol göstericiliği sayesinde yani vahyin rehberliğinde ancak doğru bilgiye, hidâyete ulaşabilenler,

**3) Ancak ödül vaad edilip, ceza ile korkutulması sayesinde** doğru yola gelebilecek olan insanlar ki, hayvanlar (بهائم) gibidirler, (yani doğru akıl yürütme sorumluluğunu yerine getirmeyen ve vahyin gâyesini farketmeyen) ancak vaad ve cezadan anlayarak harekete geçenler.

Öyleyse hem akıl, vicdan, sezgi vs. gibi fitri özelliklere sahip olan hem de vahyin desteğiyle muhatap alınan insanlardan bir kısmı neden Allah'ın varlığını inkâr ediyor ya da yanlış bir Allah tasavvuruna kapılıyor? İşte biz bu çalışmamızda ateizme ilişkin birtakım anketleri de hesaba katarak söz konusu sorunun cevaplarından tespit edebildiğimiz belli başlı faktörleri yani ateizme yol açan etkenleri, Allah'ın varlığına yönelik popüler kültürde dile getirilen bazı mantık dışı/paradoksal itirazları ele almaya çalışacağız.

### **ATEİZME YOL AÇAN BAŞLICA FAKTÖRLER**

Ateizme yol açan başlıca faktörlere geçiş yaparken üç ayrı araştırma örneği ışığında Türkiye ve dünyadaki Tanrı inancına ilişkin inanç/inançsızlık haritasına genel hatlarıyla değineceğiz. Buna göre bazı anket çalışmalarında elde edilen veriler şu şekilde sıralanabilir.

MAK Danışmanlık Anket Şirketi tarafından 12-18 Haziran 2017 tarihleri arasında "**Türkiye'de Toplumun Dine ve Dinî Değerlere Bakışı Araştırması**" başlıklı anket sonuçlarına göre en dikkat çekici sonuçlar şöyledir:

- **Kur'an-ı Kerim ve diğer kitapların vahiyle geldiğine inanıyor musunuz?** sorusuna katılımcıların % **76'sı "evet, inanıyorum"**;

- **Peygamberlere inanıyor musunuz? Hz. Muhammed (SAV) sizin için her anlamda örnek alınacak rol model / örnek insan mıdır?** sorusuna katılımcıların % 63'ü "evet";

- **Öldükten sonra dirileceğinize ve bu dünyada yaptıklarınızdan hesaba çekileceğinize inanıyor musunuz?** şeklinde "âhiret inancı" konusunda toplumsal algıyı anlamaya yönelik soruya araştırmaya katılanların %73'ü "evet, öldükten sonra dirileceğime ve hesaba çekileceğime inanıyorum." diyerek inandıklarını;

- **Meleklerle inanıyor musunuz?** sorusuna araştırmaya katılanların % 75'i evet, meleklerle inanıyorum. derken;

- **Allah'ın varlığına, birliğine bizi yaratıp yaşattığına inanıyor musunuz?** şeklindeki soruya yıllardır %99'u Müslüman diye ifade ettiğimiz "toplumun % 86'sı evet, Allah'ın varlığına, birliğine bizi yaratıp yaşattığına inanıyorum", derken aynı soruya; "evet, Allah'ın sadece varlığına bizi yarattığına inanıyorum ama her şeye karıştığını karışacağını düşünmüyorum" diyen literal anlamda *deist* diye ifade edilebileceklerin oranı %6, "hayır, Allah'a inanmıyorum" diyerek *ateist* olduğunu ifade edebileceklerimizin oranı %4, farklı çekincelerle bu soruya cevap yok/kararsız diyenlerin oranı %4 olarak görülmüştür.<sup>5</sup>

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 2014 yılında yaptırılan "**Türkiye'de Dinî Hayat Araştırılması**" isimli ankete göre ise yukarıda bahsettiğimiz "Allah'a, Hz. Muhammed'e, âhirete ve meleklerle inanma noktasında" sorulan sorulara yönelik olumlu cevaplar %90'ın üzerinde çıkmıştır. Özel olarak Allah'ın varlığına inanma durumlarına bakıldığında ise "**Allah'ın gerçekten var ve bir olduğuna inanıp bundan hiçbir şüphe duymayanların**" oranı %98,7 çıkmış; "**Bazı şüphelerim olsa da Allah'ın varlığına inanıyorum**", "**Bazen Allah'a inanmak bana makul geliyor**", "**Allah'ın var olup olmadığından emin olamıyorum**" veya "**Allah'ın varlığına inanmıyorum**" yanıtını verenler ise %0,8 olarak tespit edilmiştir.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> <http://www.makdanismanlik.org/turkiyede-toplumun-dine-ve-dini-degerlere-bakisi/>

<sup>6</sup> <http://www2.diyamet.gov.tr/StratejiGelistirme/Afisanlari/dinihayat.pdf>

İsviçre merkezli Global araştırma ağı WIN/**Gallup** International'ın 57 ülkede 50 bin kişiyle yaptığı bir kamuoyu anketine göre ise, 2005-2011 yılları arasında, kendisini dindar olarak tanımlayanların oranı %77'den %68'e düşerken, ateist olarak tanımlayanların oranı %3'lük artışla toplam nüfusun %13'üne yükseldiği görülmüştür. Türkiye'de dindar olduğunu söyleyenler %79 çıkarken %13'lük bir kesim ise 'dindar değilim' cevabını vermiş. Türkiyeli ateistlerin oranı ise %2 olarak görülen araştırmada kendisini din konusunda herhangi bir şekilde tanımlamayanların ya da soruya cevap vermeyenlerin oranı %6 olmuştur.<sup>7</sup> Türkiye'de ankete katılanların %95'i tanrıya, %91'i bir ruhu olduğuna, %88'i cennet ve cehennem kavramlarına, %78'i ise ölümden sonra hayata inanıyor.<sup>8</sup>

#### **Türkiye'de Ateistlerin Nüfusa Oranı<sup>9</sup>**

<b>Yıl</b>	<b>Yüzde</b>
2010	2,3
2011	2,1
2012	2,2
2013	2,2
2014	2,5
2015	2,9

Görüldüğü üzere, Tanrı inancına ilişkin yapılmış olan bazı anket verileri göstermektedir ki; hem Türkiye'de hem de dünyada ateizme yöneliş artmaktadır. O hâlde, acaba "Ateizme yol açan başlıca faktörler neler olabilir?" şeklindeki bir soruya verilebilecek cevaplar ve bu cevapların değeri araştırmamıza konu olacaktır.

<sup>7</sup> <http://www.hurriyet.com.tr/turkiye-nin-yuzde-79-u-dindar-yuzde-2-si-ateist-28726133>

<sup>8</sup> <https://ateistcanavar.wordpress.com/2017/06/21/araştırma-turkiyenin-yuzde-95i-tanrıya-inaniyor-yuzde-74u-dindar/>

<sup>9</sup> <http://www.hurriyet.com.tr/ateist-sayisi-artiyor-mu-29876400>



### 1) Materyalist Evren Tasavvuru

Evren tasavvuru, insanın "hayatı anlamlandırma" çabasına yön veren temel faktörlerden birisidir. Evren hakkındaki fikirlerimiz ya da önyargılarımız bizim diğer konulardaki düşüncelerimizi de etkilemektedir. Tarih boyunca bir kısım insanlar tarafından dile getirilen ezeli evren tezi<sup>10</sup>, maddeye hak etmediği değeri vermeye yani maddeyi hayatın merkezine yerleştirmeye, olup bitenleri (doğa yasalarını) kör tesadüflere bağlamaya yol açmıştır, dolayısıyla ezeli evrenin dışarıdan bir müdahaleye, Tanrı'nın varlığına ihtiyaç duymadığı dillendirilmiştir. Ya ezeli evren tasavvuru Tanrı'nın varlığının inkârına ya da Tanrı'nın varlığının inkârı ezeli evren tasavvurunun kabulüne gerekçe olarak gösterilebilmiştir. Buna karşılık maddenin, zaman ve mekânın yani evrenin sonradan ortaya çıktığını düşünenler, dışarıdan bir müdahaleye ihtiyaç olduğunu belirtmişler; ezeli, (zamandan ve mekândan münezzeh, sonsuz ilim, irâde ve kudret sahibi) yüce bir Yaratıcı'ya atıfta bulunmuşlardır. İnsanın yapısından ve evrenden hareket ederek Tanrı'nın varlığına ilişkin akli deliller ortaya koymuşlardır.<sup>11</sup> Günümüz bilimsel verileri, zaman ve mekânla birlikte evrenin bir başlangıcı olduğunu ve bir sonunun da olacağını ortaya koyarak<sup>12</sup> yaratılmış yani sonradan meydana gelmiş teistik evren tasavvurunu desteklemiş oldu. Böylece ateistik maddeciliğe dayanan evren tasavvuruna atıf yapılarak geçersiz kılınmak istenen kozmolojik, kısmen de teleolojik delil; bilimin ortaya koyduğu son verilerle, özellikle de entropi yasasından hareketle Big Bang'a ve DNA'ya ilişkin

<sup>10</sup> Stephen W. Hawking, *A Brief History of Time from The Big Bang to Black Holes*, introduction by Carl Sagan illustrations by Ron Miller, (New York: Bantam Books, 1988), 140-141.

<sup>11</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch, (Oxford: Clarendon Press 1975), 620; Richard Swinburne, *The Existence of God*, (Oxford: Clarendon, 2004), 152; David Blumenfeld, "Leibniz's Ontological and Cosmological Arguments", *The Cambridge Companion to Leibniz*, ed. Nicholas Jolley, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 353-381; William Lane Craig, *The Kalâm Cosmological Argument*, (Broadway: Wipf and Stock Publishers, 2003), 63.

<sup>12</sup> Gerald L. Schroder, *The Hidden Face of God: Science Reveals The Ultimate Truth*, (New York: Touchstone, 2001), 46; Paul Davies, *The Mind of God*, New York: A Touchstone Book Published by Simon&Schuster, 1993, 50; Hawking, *A Brief History of Time from The Big Bang to Black Holes*, 50.

çalışmalarla desteklenerek tekrar güç kazanmaya başlamıştır. Mutlak ve geçerli ilkenin "madde" olduğunu iddia ederek "ezeli evren tasavvurunu" öne süren ve buradan hareketle de Allah'ın varlığını inkâr eden ateist zihniyet ise, ezeli evren tasavvurunun bilimsel verilerle çeliştiği gerçeğiyle yüz yüze gelmiştir. Allah'ın varlığını kabul etmeyen materyalist/ateistlerin maddeye ezeliyyet atfetme senaryosunun boşa çıkmasıyla ateistlerin en önemli dayanağı olan "ezeli evren tasavvuru" tarihe karışmıştır.

## 2) Bilimin Din Karşıtı Olarak Sunumu

"Bilim ile din çatışır" diyerek bilim, ateist fikirleri desteklemek için istismar edilebilmiş, bilimi kullanarak ateist görüşleri savunmaya çalışanlar olmuştur. Özellikle kendilerine yeni ateistler/natüralistler denen bazı kimseler, bilimin hayat için tek rehber olduğunu,<sup>13</sup> her konuda her şeyi açıklayan yegâne güvenilir bilgi kaynağı olduğunu iddia ederek "bilimcilik"<sup>14</sup> denilen "bilimi dogma haline getirme"<sup>15</sup> girişimi ile esasında bilimsel değil felsefi olan bir iddiayı öne sürmüşlerdir. Anlaşılabileceği üzere bu iddia kendi kendisiyle çelişmektedir, zira burada söz konusu olan hile, bilimin sınırları dışına çıkarak felsefi bir ideolojiyi bilimsel bir gerçekmiş gibi sunma illüzyonudur.<sup>16</sup> Öyle ki deney ve gözlemlerle cevap verilebilecek sorularla ilgilenen bilim, mecrasından çıkarılmaya çalışılarak cevap veremeyeceği meselelere ilişkin kullanılmış, dahası bilim kisvesi altında ideolojik fikirler savunulmuştur.

<sup>13</sup> Carl Sagan, *Karanlık Bir Dünyada Bilimin Mum Işığı*, çev. Miyase Göktepe, (Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2003), 14-15, 31-32.

<sup>14</sup> Bilimcilik: "Bilimi, bilgi elde etmenin tek yolu ya da yöntemi olarak gören, dolayısıyla alternatif bütün bilgi formlarını reddeden anlayış. Doğa bilimlerinin klasik tümevarımsal yöntemlerinin gerçek, olgusal bilginin mümkün tek kaynağı olduğunu ve insanla toplum hakkında bilgi elde etmeye çalışırken, yalnızca bilime dayanabileceğimizi savunan görüş." bkz. Kasım Küçükcalp ve Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, (İstanbul: İSAM Yayınları), 2010, 211; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 162.

<sup>15</sup> Roger Graudy, *Entegrizm*, çev. Kamil Bigin Çileçöp, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1992), 16.

<sup>16</sup> Enis Doko, *Dâhi ve Dindar: Isaac Newton*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011), 55-56.

İnsan öldürmek ya da bir canı kurtarmak, hırsızlık yapmak ya da çalışıp meşru yollarla kazanmak gibi eylemlerden hangisi doğru veya yanlıştır, buna bilim cevap veremez, zira bu konular "değer yüklü bir nitelik" taşır, aynı şekilde estetik, sanatla ilgili konularda da bilim bir yargı sunamaz. Bir başka deyişle doğayı anlama noktasında deneyle cevap verebileceğimiz konularda rehber olabilecek bilim, kendi alanı dışına çıkarılması ya da tek bilgi kaynağı olarak görülmesi durumunda ahlâk, etik, hukuk, sanat, estetik gibi hayatla ilgili pek çok konu çözümsüz kalmaya mahkûm olacaktır. Özellikle pozitivism ve felsefi natüralizm, "bilimle çalıştığını öne sürdükleri dini" toptan reddederler ve insanlığın ilerlemesinin tek ümidi olarak bilimi adres gösterirler. "Din dogmatiktir, tamamen körü körüne inanmayı gerektirir, bilim ise sorgulamayı gerektirir, dolayısıyla din ile bilim çatışır."<sup>17</sup> şeklinde öne sürülen bu iddiada güdülen esas hedefin, "bilim ile din birbirinin alternatifidir" şeklinde bir algı oluşturmaya yönelik olduğu anlaşılır. Halbuki inanan bir kimse için bilim evreni dolayısıyla Allah'ın yaratmasını tanımanın bir aracı gibidir ve Allah'ın muhteşem sanatını keşfedici özelliğiyle çok değerlidir, dahası "Allah inancı" bilimle uğraşmayı teşvik de etmektedir, hatta bilimle uğraşmak bir nevî ibadet olarak görülebilmektedir. Bununla birlikte ahlâk, sanat, estetik, hukuk gibi alanlarda bize söyleyebileceği bir şeyi olmayan bilime hedeflemediği rolleri vermek, bilime aykırı bir söylem geliştirerek bilime haksızlık etmek anlamına gelir.

Vahiy ve evren yaratılışın iki boyutu olduğuna göre, din ile bilim de bu tek gerçekliğin iki farklı yorumunu sunar. O halde her birinin yani din ve bilimin kendine has bir alanı ve bakış açısı olması da son derece tabiidir.<sup>18</sup> Bilimsel düşüncenin hayatın her alanına uygulanması gerektiğini savunarak duyuusal izlenimlerle doğrulanamayan şeylerin gerçek olamayacağını iddia eden düşünce tarzı (pozitivism/natüralizm/bilimcilik); tabiatüstü kavramlar ve ahlakî değerlerle ilgili olarak anlaşılır biçimde konuşulamayacağını öne sürmektedir, metafizik düşünceleri reddeden bu düşünce tarzı inançları da

<sup>17</sup> Cafer Sadık Yaran, "Bilim-Din İlişkisinde Temel Felsefi Yaklaşımlar: Çatışma ve Ayrışma", *Felsefe Dünyası*, sy. 21 (1996): 23-31.

<sup>18</sup> Gerald L. Schroeder, *Tanın'nın Saklı Yüzü*, çev. Ahmet Ergenç, (İstanbul: Gelecek Yayınları, 2003), 31.

bâtıl olarak yorumlar.<sup>19</sup> Yaşamın her alanını kuşatamayan ve özellikle de varoluşsal soruları cevaplayamayan bilimin, ideolojik hedefler için materyalist/natüralist/ateist felsefenin bir aracı olarak kullanılmaya çalışılması, sınırlarından çıkarılarak değer ve din alanına uzatılmak istenmesi karşısında uyanık olunmalıdır, gerçeklerin gün yüzüne çıkarabileceği çalışmalarla da maskeler düşürülmelidir.

### 3) Agnostisizm

Tanrı'nın var ya da yok olduğuna dair herhangi bir akli delil olmadığını, dolayısıyla Tanrı'nın var olup-olmadığı yönünde aklen hiç bir hüküm verilemeyeceğini iddia eden agnostisizm, başka bir deyişle "bilinmezci" yaklaşım; genel olarak "*zayıf agnostisizm*" ve "*güçlü agnostisizm*" şeklinde iki grupta incelenebilir<sup>20</sup>:

a) Yeterli delile sahip olmaması nedeniyle bir kararsızlık ve şüphecilik içinde Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu hakkında herhangi bir yargıya sahip olmama ve Tanrı'nın varlığı ya da yokluğunu eşit derecede muhtemel görerek Tanrı'ya ne inanma ne de inkâr etme durumuna *zayıf agnostisizm* denir ki, kafa karışıklığını, kalıcı veya geçici bir kararsızlığı, hükümsüzlüğü (yargısızlığı), Tanrı hakkında nihai karar vermektен kaçınarak sürekli şüphe içinde kalmayı, kesin hükme varmayı reddetmeyi, Tanrı inancına ve dine tam bir kayıtsızlığı ve ilgisizliği ifade eder.<sup>21</sup> Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu konusu insanın hayata bakışını, hayat tarzını baştan aşağı etkileyen bir güce sahip olması hasebiyle sürekli şüphecilik, kararsızlık içinde bulunmayı ifade eden bir agnostisizm iddiasının imkânı bir teist ya da ateist için oldukça tuhaf/şaşırtıcı görülür. Öyle ki bu tablo yani Tanrı'yı,

<sup>19</sup> G. W. Allport, *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*, (London, 1950), 135.

<sup>20</sup> Alvin, Plantinga, "Agnosticism", *A Companion to Epistemology: Blackwell Companions to Philosophy*, second edition, edited by Jonathan Dancy, Ernest Sosa and Matthias Steup, (Hong Kong: Blackwell Publishing, 2010), 223.

<sup>21</sup> Ferit Uslu, "Agnostisizm", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 21 (2012): 12-17.

dini bilmeyen ya da şüphe içinde bulunan kişinin durumu bazı teistlerce "kalbinin varlığını bilmeyen bir kişiye"<sup>22</sup> benzetilmiştir.

**b)** Tanrı'nın varlığı ya da yokluğunu bilmeyi insanî kapasitenin üstünde yani imkânsız görerek ve asla bilinmeyeceğini iddia ederek Tanrı'nın varlığına inanmama durumuna *güçlü agnostisizm* denir ki; bu tutumu benimseyen agnostikler, bilgisi olmayan şeylere inanmayı uygun bir epistemolojik duruş olarak görmediği için Tanrı'ya inanmazlar.<sup>23</sup> İnanmama açısından bu tür agnostikler ateistlerle aynı düzlemde yer alırlar. Ancak bir ateist Tanrı'nın yokluğunu bildiği için, yokluğundan emin olduğunu düşündüğü için inanmadığını, agnostik ise Tanrı'nın varlığını bilmediği için ya da Tanrı'nın varlığını bilmeyi imkânsız gördüğü için inanmadığını söyler. Fideist yani imancı bir kişi ise aklen bilmese de, evrenden yola çıkan çıkarımsal bir bilgiye sahip olmasa da inanır, hatta inanmaya ilişkin aklın sunduğu veya sunabileceği bütün imkanlarını reddeder, bilmek ya da bilmemek onun için imana götüren bir kriter değildir.<sup>24</sup> Epistemolojik duruşları farklı olsa da Tanrı'ya inanmama noktasında ateistler ile güçlü agnostiklerin vardığı sonuç aynıdır.

Ateizm ile agnostisizm arasında tercih de bulunarak bilim adına konuşan, tutarlı bir bilimcinin gideceği nokta ateizm değil, agnostisizm olmalıdır. Zira deney ve gözleme dayanan bilim, Allah'ın varlığı ve yokluğu hakkında işaretler sunabilse de bir şey söyleyemez, bir yargıya varamaz, yani bilim "niçin" sorusuyla değil "nasıl" sorusuyla ilgilenir.<sup>25</sup> O sebeple işaretleri göz ardı etse de bilim alanının dışına çıkmak istemeyen tutarlı bir bilim insanı en kötü ihtimalle ateist değil agnostik olur, yani bilimin üstlendiği alan, "ne Tanrı var diyebilir, ne de yok diyebilir.", test edemediği alanlar hakkında cevap vermez. Ancak bilimin verilerini akıl ve vicdan süzgecinden geçirerek kararlılık ve şüphe durumundan kurtulma isteği ve ihtiyacı, her insan

<sup>22</sup> Leo Tolstoy, *Din Nedir?*, çev. Murat Çiftkaya, (İstanbul:Furkan Yayınları, 1995), 17, 77; Tolstoy, *Confession*, çev. David Patterson, (New York: W.W. Norton, 1983), 74.

<sup>23</sup> Uslu, "Agnostisizm", 17-18.

<sup>24</sup> Nebi Mehdiyev, "Fideizm ya da Tanrı İnancının İrrasyonelliği", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası*, sy. 11 (2009): 309-325.

<sup>25</sup> Küçükkalp ve Cevzci, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, 25.

doğası için geçerli ve hatta gerekli bir temayüldür. İnsan hayatını altüst eden şüpheler sarsıcıdır, insan olasılıkları ortadan kaldırarak, şüpheleri aşarak hakikate ulaşmak, karara varmak, güven duymak ister. Elbette ki her insanın belirli bir düzeyde şüphe taşıması ve bu şüpheyi kullanarak inançlarını sorgulaması, dahası derinleşerek bir karara varması olağan hatta olması gereken bir durumu ifade etmektedir. *Geçici şüphe*, daha önce edinilmiş ya da henüz karşılaşılmış değerler, inançlar ve bağlılıkları gözden geçirmeye ve aklın denetimine sunmaya yönelik tetikleyici rol üstlense de, doğrulara ulaşma sürecinde irrasyonel olanı eleştirel bir bakışla sorgulama yolunu açarak olgunlaşmayı sağlamadaki önemli ve gerekli işlevi yerine getirirse de, bilinçli bir yönelişe götüren araç oluşu dikkate değer olsa da; *sürekli şüphe* içerisinde yaşamının neden olacağı güvensizlik, anlamsızlık, umutsuzluk ve huzursuzluk halinin, insanı kaldıramayacağı bunalımlara/krizlere sürüklemesi de olağandır.<sup>26</sup> Bu noktada agnostiklere yöneltilebilecek şöyle bir soru geliveriyor insanın aklına; *Güven duygusunun bulunmadığı ya da zayıf kaldığı zihinsel ve duygusal süreçlerdeki sürekli şüphe halini taşıyan, varoluşsal sorulara cevap bulamayan/aramayan, bir bütün olarak böyle bir yaşam tarzını tercih eden, kararsızlık hallerinin girdabına düşen bir insan yani bir agnostik, acaba mutlu olabilir mi, olabilirse nasıl?*

#### 4) Kötülük Problemi

Düşünce tarihi boyunca *doğal, ahlâkî ve metafizik* olmak üzere kötülüğün üç boyutu üzerinde durulmuş<sup>27</sup>, kötülük problemi hem Tanrı'ya inananlar hem de inanmayanlar tarafından "Eğer Tanrı mutlak iyi bir varlık; sonsuz ilim, kudret, adâlet ve merhamet sahibi ise nasıl oluyor da yeryüzündeki kötülüklere izin veriyor?" sorusu<sup>28</sup> etrafında tartışılmış ve konuya ilişkin çeşitli açıklamalar getirilmeye çalışılmıştır.

<sup>26</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, "Şüphe İnkâr İlişkisi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4, sy. 1 (2004): 112-113.

<sup>27</sup> Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 2. baskı, (İstanbul: Şehir Yayınları, 2000), 222.

<sup>28</sup> David Hume, *Dialogue. Concerning Natural Religion*, ed. N. K. Smith, (New York, 1947), 198.

Ateizmin en önemli dayanaklarından biri olarak sunulan kötülük probleminin çözümüne yönelik getirilen çeşitli açıklamalarda bazı kimseler kötülüğün reel varlığını inkâr ederek sorunu görmezlikten gelmiş, bazıları ise realite olarak kötülüklerin varlığını kabul etmiştir. Kötülüğün kendi başına/kendinde bir varlığı (vücûdî bir gerçekliği) yoktur diyenler, salt kötülüğün olmadığını söyleyenler; kötülüğün farklı iyilik dereceleri arasında mukayese yapıldığında ortaya çıkan itibarî bir nitelik olduğunu savunurlar. Yani varlık "iyi", yokluk, mü-kemmel olmayış "kötü" olarak kabul edilmiştir. Kötülüğün reel varlığını kabul edenler ise depresyon, hastalık, yangın vs. gibi olan *doğal kötülükleri* "doğanın işleyiş yasalarıyla"; savaş, zulüm, hile gibi *ahlakî kötülükleri* ise "insanın özgürlüğü ve sorumluluğu çerçevesinde" açıklamışlar, buna göre kötülük yapma riski taşıyan özgürlüğün insana verilmiş olmasını da insanın bilinçli ve gönüllü olarak iyiye ulaşması, insanın irâdesini iyi yönde kullanması, erdemli davranışları ortaya koyabilmesi için imkân olarak görmüşlerdir.<sup>29</sup>

Kötülük problemini çözmek için getirilen açıklamalar genel olarak şöyledir<sup>30</sup>; "iyiliğin esas, kötülüğün ise iyiliğe ulaşmaya ve iyiliğin gerçekleşmesine/ortaya çıkmasına/bilinmesine vesile olduğu", "şeylerin yani iyilerin zıtları ile bilinebileceği", "kötülüğün izâfi/itibarî/algısal olduğu yani bakış açısından dolayı bir olgunun kötü olarak nitelendirildiği", "karşılaşılan olumsuzlukların/yaşanan acıların aciziyeti ve nimetlerin değerini hatırlatarak tedbirin gerekliliğini, sabretmeyi hatta şükretmeyi öğrettiği", "zorlukların insanların gizledikleri duygu ve düşüncelerin açığa çıkmasına sebep olduğu, yardımlaşma, ve dayanışma bilincini geliştirdiği, insanı ibret almaya ve tefekküre sevk ettiği, insanların irâdesini güçlendirerek olgunlaşmasına/maneviyatına katkı sağladığı", "evrende ve kendimizde var olan aciziyet, kusur ve eksikliklerin kemâlî aramaya yönlendirdiği, Yüce Varlık'a olan ihtiyacı ve kulluğu hatırlattığı", "hayatın imtihan olduğunu hatırlatıp gerçek adaletin ve nimetlerin âhirette gerçekleşeceği ümidini vererek

<sup>29</sup> Fethi Kerim Kazanç, "Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 6, sy. 1 (2008): 105-106.

<sup>30</sup> Necip Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11-12 (1993-1994): 47-79; Recep Ardoğan, "Kelâm Açısından Doğal Kötülüklerin İlahî Adalet ile Bağdaşlılığına İlişkin İzahlar", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 4, sy. 8, (2014): 29-74.

insanı teselli ettiği", "sabredilen belâların/sıkıntıların günahlara kefarete olacağı" şeklindedir.

Evrende gözlenebilen kötülüğün varlığını Tanrı'nın varlığıyla çelişkili gören ateistler, baştan Tanrı'nın varlığını inkâr ettikleri için dinin getirdiği ma'kûl açıklamaları da önyargıyla reddederler. Halbuki alternatiflerin yer aldığı dünya hayatında özgür irâdenin gereği olarak insanların sınanması ve sorumlu tutulması, dahası âhiretin varlığının gerekçesi olması hasebiyle yaşadığımız sistem içinde kötülük yani şerrin varlığı olağan bir durumdur. Fakat bu şerrin varlığının bir kısmı insanın yanlış eylemlerinin sonucu, bir kısmı da evrendeki büyük resmi görememe/bilememe acziyeti sebebiyledir. Acı, mahrumiyet ve kaybetmenin varlığını hissetmeyen insan, sorumluluğunu kötüye kullananlar için hazırlanmış olan cehennem imkânını ve bu dünya hayatının imtihan olma özelliğini kavrayamaz. Yani "özgür irâdeye sahip olduğumuz" ve "imtihan dünyasında bulunduğumuz" yönündeki açıklama hem hayatı anlamlandırarak kötülük problemine cevap olmakta hem de âhiretin varlığına, Allah'ın vaadlerine gönderme yapmaktadır. Yani teistlerin bu tartışmaya yönelik cevapları daha çok "tasarlanmış oluşun mükemmel olmayı gerektirmediği" ve "özgür irâdenin varlığı" gibi hususlara dikkat çekilerek<sup>31</sup> vurgulanmaktadır. Öyleki evrende ve kendi varlığımızda müşahede ettiğimiz "zıtlık içinde uyum", "yarar içinde zarar", "acziyet, kusur ve noksanlıklar gibi sonradanlık ve yaratılmışlık göstergeleri" üstün ilim, irâde ve kudret sahibi Yüce Bir Yaratıcı'nın varlığına işaret olarak görülür.

##### **5) Psikolojik, Sosyolojik, Antropolojik, Sosyopolitik, Varoluşçu ve Pozitivist Teorilerin Olumsuz Etkisi**

Batı dünyasındaki geleneksel Hıristiyan Tanrı anlayışına yönelik birçok eleştiri geliştirilmiş ve ateizme dayanak olarak gösterilebilecek bir takım teoriler üretilmiştir. Teolojinin, dinî duygu ve yönelişlerin; psikolojik, sosyolojik ve antropolojik olgulara indirgenerek Tanrı'nın

<sup>31</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 34-35 (29-31), 39-42 (32-36), 45 (37-38), 50 (41-42), 58 (48-49), 71 (59-60), 137-139 (112-113), 152 (124), 230 (189-190), 253 (207), 255 (208-209), 267 (216-217), 274 (223), 345-347 (276-278), 352 (282); Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/55, 250, 268, 368-369; 8/32.



varlığının reddedildiği söz konusu teoriler, modern dönem eğitim sisteminde öne çıkarılmış, dolayısıyla da kafası karışık ve önyargılarını aşmamış, fitratının sunduğu akıl, irâde ve vicdan gibi kanalları dumura uğramış bazı bireyler ateizm akıntısına kapılmıştır. Öyle ki *Freud'un* çocuktaki baba imajının yansıması olarak iddia ettiği<sup>32</sup> zihinsel savunma mekanizmasının ürettiğini ve bilinçaltı ruhsal yaşamdan kaynaklandığını söylediği "hayali Tanrı" fikrinden tutun da, *Emille Durkheim'in* bireyin üzerinde yaptırım gücü oluşturabilmek, düşünce ve eylemlerini kontrol altında tutmak için toplumun uydurduğunu savunduğu "ütopik Tanrı"<sup>33</sup> düşüncesine, *Feuerbach'ın* insanın kendisi için isteyip de güç yetiremediği üstün nitelikleri hayal ürünü bir varlığa yüklemesi sonucu ortaya çıktığını düşündüğü "uydurma Tanrı"<sup>34</sup> inancı iddiasına kadar daha birçok teori, Tanrı'nın varlığını dışlamıştır. Dahası Tanrı inancının/dinin burjuvaziye hizmet eden sömürü aracı olduğunu öne sürerek bu düşüncesini tüm dinler için genelleştiren "Karl Marx'ın sosyopolitik ateizmi",<sup>35</sup> insanın özgürlüğü için Tanrı'nın yok olması gerektiğini savunan "Nietzsche"<sup>36</sup> ve Sartre'in varoluşçu ateizmi,<sup>37</sup> duyu ve tecrübe dışındaki tüm bilgileri (metafizik, teolojyiyi) reddeden "Auguste Comte'un pozitivizmi"

<sup>32</sup> Sigmund Freud, "Bir Yanılsamanın Geleceği", *Uygartlık, Din ve Toplum*, çev. Selçuk Budak, (Ankara: Öteki Yay., 1997), 206-208, 223-225.

<sup>33</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 1987), 172; Kenan Gürsoy, "İlhâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 22 (İstanbul: TDV Yayınları 2000), 97; Emile Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, çev. Özer Ozankaya, (İstanbul: Cem Yayınevi, 2010), 573; Günay Tümer ve Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, (Ankara: Ocak Yayınları, 1993), 29.

<sup>34</sup> Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, ing. çev. George Eliot, (New York: Harper&Row, 1957), 14; Patrick Masterson, *Atheism and Alineation*, (London: Pelican Books, 1973), 70.

<sup>35</sup> James Collins, *God in Modern Philosophy*, (London: Routledge and Kegan Paul), 1960, 250-251, 255; Aydın Topaloğlu, "Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problemi", (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1996), 28; Gürsoy, "İlhâd", 97.

<sup>36</sup> Jules Chaix Ruy, *Nietzsche: Yaşamı ve Felsefesi*, çev. Lerna Çinlemez, N. Berna Serveryan, (İstanbul: Çiviyazıları, 2000), 103, 106-112; Hüseyin Aydın, *Bir Metafizikçi Olarak Nietzsche*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1984), 2-14.

<sup>37</sup> Kenan Gürsoy, *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 33-40.

insanların olgunlaştıkça Tanrı inancından kurtulacağını empoze etmiş, modern dönemde kitleler üzerinde etkili olabilmektedir.<sup>38</sup>

Tarih boyunca monoteist dinlerin Tanrı anlayışları daha fazla ilgi görmüş olsa da farklı Tanrı anlayışları, dinin kökenine yönelik çeşitli ve çelişkili açıklamaların varlığı, inkârcı teorilerin söylemleri bazı kimselerin kafasını karıştırabilmiştir. İşte aklını gereğince kullanmayan, yeterince gerçeği arama gayreti göstermeyen insanlardan bir kısmı da inkârcı söylemlere kapılarak Tanrı inancı ve dine yönelik sert tepkiler geliştirebilmiştir. Modern dönemde göze çarpan inkârcı teorilerin, Hıristiyan inancında yer alan teslis, enkarnasyon,<sup>39</sup> asli suç gibi konularda var olan çelişkilerden, mantık-inanç çatışmasından, kilisenin katı tutumundan hareket ederek ortaya çıktığı, Hıristiyanlığın kendine özgü inançlarına tepkisel olarak güç kazandığı göz ardı edilmemelidir. Mesela, Nietzsche'nin 'öldü' dediği Tanrı'nın gerçekte ancak "Hıristiyanların tanrısı" olduğu ifade edilmiştir.<sup>40</sup> Hıristiyanlığa, Batı kültürünün problemlerine yöneltilecek eleştirilerden, tepkilerden ilham alan ateistlerin ya da kafası karışmış bazı kimselerin, genelleyici ve indirgeyici bir yaklaşımla tüm dinî inançlara, Tanrı inancına hücum ettiği anlaşılmaktadır. Elbette ki gerçeği aramaya, zihindeki şüpheleri gidermeye, yanlış bilgileri ayıklamaya, hataları düzeltmeye yani öğrenmeye yönelik yapıcı eleştiriler ile doğru bilgiye ulaşmaya yönelmek imkânı var iken, genellemeci ya da indirgemeci bakış açılarıyla üretilen inkârcı teorilerin peşine takılarak hareket etmenin götüreceği yer ateizm olacaktır.

Velhâsıl-ı kelâm aile hayatı, anne, baba ve çevreyle ilişkiler, güven duygusu gelişimi, çevre koşulları, çevrede örnek alınan kişiler, pozitivist ya da dinî düşüncelerin hâkim olduğu eğitim ortamı, okul ve derneklerin faaliyetleri, yaşanan buhranlar, savaş, deprem, yangın, kaza, kıtlık, hastalık, ölüm, gibi olumsuzluklar, kısacası psiko-sosyal, ekonomik, dinsel, kültürel vs. etkiler bireyin duygu ve düşünce dünyasını, bilişsel gelişimini dolayısıyla da inanç algısını olumlu ya

<sup>38</sup> Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, 4. baskı, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), 2004, 125-156.

<sup>39</sup> Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 117-125, 316-328.

<sup>40</sup> Martin Heidegger, "Nietzsche ve Batı Metafiziği", *Nietzsche ve Din*, çev. Ahmet Demirhan, (İstanbul: Gelenek Yayınları), 2002, 65.

da olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Ancak önyargılarını bir kenara bırakarak samimi bir yaklaşımla aklını gereği gibi kullanan, araştırma yapan, parçacı bir metotla değil de bütüncül bir bakış açısıyla inceleyen her insan, olumsuz sosyo-kültürel koşulların aşabilecek ve doğru bilgiye ulaşabilecek güce sahiptir.

### 6) Ahlâki Zaaflar

İnsan, kendisini diğer varlıklardan ayrıcalıklı kılan özgür irâdesini doğru kullanabilmesine yardım edecek birçok yetiye sahip olmanın yanı sıra inat, tembellik, cehâlet, umursamazlık gibi aşabileceği zaafı da taşımaktadır. İnsan, bu zaafı yenik düştüğünde ve kendini tamamen haz ve dünyevî arzular peşinde koşmaya odaklandığında ortaya çıkan sapmalar düşünce biçimini, hayata bakışını etkileyebilmekte, doğru düşünme ameliyesinin gerektirdiği emekten ve sorumluluktan kaçmanın da getirdiği psikolojik bir arka plânla Tanrı'nın varlığını inkâr edebilmektedir. Esasında her insanın vicdanında bulunduğu ahlâk yasasının matematiksel doğrular gibi evrensel, objektif bir özellik göstermesi sebebiyle ahlâki yasalar, insanı ve kültürü aşan bir güce dayanmalıdır. Aksi takdirde evrensel ahlâki ilkelerin mantıksal zemininden söz edilemez, evrenselliği temellendirebilecek bir dayanak bulunamaz,<sup>41</sup> o halde Allah'ın varlığına atıf yapmadan iyi ve kötünden dolayısıyla kötülük probleminden bahsedemeyiz. Aklın yanlış kullanımı sonucu ortaya çıkan ateist varlık anlayışı; ne insanı, ne hayatı ne de iyi ve kötü gibi değerleri açıklayabilmektedir, dahası her şeyi biyolojik, kimyasal veya fiziksel yasalardan ibaret görerek yasalara imzasını atan yasa koyucuyu göz ardı etmenin getireceği nokta, insanı varoluşsal anlamsızlığa sürüklemek olacaktır.

İnsanların büyük çoğunluğunun psikolojik ve sosyolojik faktörlere göre inanabildiği ya da inanmadığı gözlemlenebilmektedir. Bir yandan "inancımızdan oluruz" diyerek sorgulamaktan korkan, aklını bir kenara bırakan ve taklide dayanan kimselerin oluşturduğu din algısı, diğer yandan da önce ateist olmaya karar verip, daha sonra gerekçe

<sup>41</sup> A. Edward Taylor, *Does God Exist*, (London: Collins Fontana, 1961), 133; Aydın, *Din Felsefesi*, 80-84.

arayanların önyargılı tutumu; hem yaratılana boyun eğmeyi yasaklayarak özgürlüğe giden yolu açan doğru akıl yürütebilme becerisini, hem de sadece Allah'a dayanma olgunluğunu engelleyebilmektedir.

Dine karşı sert tepki gösteren kişilerin aslında dinsel yaşam biçimine yönelik var olan gerçek ve derin bir ilgisinden de söz edilmiştir. Şöyle ki, psikoloji alanında yapılan çalışmalarda; bilinçaltı ruhsal yaşam, yaşanan şiddetli şok durumları gibi çeşitli etkilere maruz kalan bazı insanların, açığa vuramadığı duygu ve düşüncelerini gizlemek için savunma mekanizması geliştirdiğinden yani şiddetli protestolarla "karşı tepki" oluşturduğundan bahsedilmiştir.<sup>42</sup> Çeşitli yaşamışlık durumları ya da beklenti halleri insanlarda farklı tepkiler oluşturabilmektedir, meselâ dinin yöneldiği yüce değerleri göz ardı ederek bir istek için dua edip de Tanrı'nın duasını kabul etmesi gerektiğini düşünen bir kimse, isteği karşılanmadığında ya da kişisel çıkarlarına cevap verilmediğinde, dine dolayısıyla Tanrı'ya karşı olumsuz bir tutum geliştirebilmektedir.<sup>43</sup>

Ahlâkî gerekçelerden dolayı Tanrı'yı reddedenlere bir başka deyişle "varoluş sadece insanda özden önce gelir" diyerek insanın kendi özünü oluşturma imkânı ve gücüne sahip olması (kendi özünü kendi seçebilme özgürlüğünü taşıması) adına "Tanrı olmamalıdır" iddiasını savunanlara (varoluşçu ateistlere)<sup>44</sup> gelince; "ahlâkî yücelişin dinin özü olduğunu söyleyen ve onu hayatın nirengi noktası haline getiren bir varlığı ahlâk adına, insanlık adına öldürmek istemek, gerçekten büyük bir bunalım içinde olmanın belirtisi olsa gerektir"<sup>45</sup>.

### **7) Dinî Tekelcilik (Dışlayıcılık) Sebebiyle Ateizme Yöneliş**

Dinin doğru anlatılmaması/anlatılmaması, dinin bir baskı ve zorlama unsuru olarak sunulması/kullanılması, insanların özgür düşüncesine veya kendi kişisel özgür iradeleriyle aldıkları kararla-

<sup>42</sup> Allport, *The Individual and His Religion*, 117-118.

<sup>43</sup> Hasan Kayıklık, "Psikolojik Açıdan İnanç, İman ve Şüphe", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46, sy.1 (2005): 147.

<sup>44</sup> J. Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, (İstanbul: Say Yayınları, 1985), 71, 75.

<sup>45</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 178.

rına din adına saygısızlık yapılması, dayatmacı bir üslup, dinde olmayanı dinden gibi gösterme gayreti, akli küçümseyerek taklide dayalı yaşam biçimine yapılan övgü, din adına insanlar arasında yapılan ayrımcılık/haksızlık gibi birçok sebep din hakkında yeterince araştırma yapmayıp, araştırmamış kimselerde ters tepkiye/antipatiye yol açmakta, dine karşı olumsuz bir önyargı/psikoloji geliştirmeye neden olmaktadır. Bir başka deyişle dini yaşadığını iddia eden kimselerin hayatlarında görülen yalan, hile, çıkar sağlama türünden olumsuzluklar, dinî kurumlar adına ortaya çıkan samimiyetsizlikler veya geleneksel dinler tarihinde göze çarpan baskı, işkence, haksızlık gibi menfi durumlar; dinin kendisiyle değil de yanlış yaşamış biçimiyle ilgili olsa da dinî bilgisi zayıf ve önyargılı kişilerde dine yöneltilen tepki ve eleştiriye dönüşebilmektedir.

Hatta "Allah yolunda girilen her türlü gayret, güzel ve faydalı iş" olarak bilinen "cihad kavramı"<sup>46</sup> yanlış anlaşılıp zulme varacak teşebbüsler için maske olarak kullanılabilen, böylece kasıtlı ya da kasıtsız bir şekilde dinler meşru müdafaa dışında da savaşa ya da haksızlığa yol açan bir neden olarak gösterilebilmektedir. Öyle ki oluşturulan yanlış din algısıyla, dinî duygular kullanılarak terör girişimlerine eleman sağlamak bile söz konusu olabilmektedir. Bu durumda Allah'ın elçisi Hz. Muhammed'i örnek almak ve onun tebliğ ettiği, açıkladığı, yaşadığı Kur'an'ı/İslâm'ı doğru anlamak; kötü niyetli girişimlere, körü körü taklitçiliğe, dinî tekerciliğe, ideolojik amaçlar uğruna dinin kullanılmasına karşı tek etkili ilaç olacaktır.

### **8) Dinî Kimliğe Bürünen Kişilerin İşledikleri Terör Olayları**

Dinî öğelerle harmanlanmış/karıştırılmış bir romantizm, macera arayışı, hayatın sıradanlığını aşma refleksi, mistik bir havayı yakalama isteği ya da psikolojisiyle kandırılarak yüce değerlere hizmet edeceği vaadiyle kandırılarak teröre bulaşan insanlar, esasında İslam'la alâkası olmayan bir söyleme boyun eğiyor ve yaptığı eylemlerle bırakın İslam'a hizmet etmeyi İslam'a karşı duyulan bir korkuyu bes-

<sup>46</sup> Caner Taslaman, *Terörün ve Cihadın Retoriği*, 8. baskı, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2014), 33-41.

liyor, dahası farkında olmasa da İslam'a karşı güçler tarafından kullanılıyor. Dinî öğeleri çarpıtarak manipüle eden ve yanlış din algısını besleyen bir tabanla insan avcılığına soyunan terör örgütleri; ayrımcılığa, zulme uğrayan, dışlanmışlık psikolojisine itilen insanların isyanını kullanmaktadır. Yanlış din algısı sebebiyle dini doğru anlamamış ya da gereken araştırmayı gerçekleştirmemiş bireylerin -samimi duyguları olsa da- manipüle edilmesi kolaylaşmakta bu durum birçok bileşenli sapmaları beraberinde getirebilmektedir. Yani dini kullanan terör örgütleri tuzaklarını sadece dinin yanlış anlaşılması boyutuna değil insanların içinde bulunduğu psikolojik, sosyolojik motivasyonlarının tümüne yayarak kendisine adam devşirebilmektedir. Özetle ifade etmek gerekirse geçmişi kutsamak, geleneği/fıkhi dinleştirmek, günaha batmış insanların pişmanlıklarını radikal eylemlerle kendini arındırma arzusu, yoksul/ezilen insanların yeni bir dünya arayışı, intihar saldırılarıyla cennete gitme umudu, hayatın sıradanlığını aşma isteğiyle macera arayışı, dinî öğelerin öne sürüldüğü romantizm gibi daha birçok etkenin neden olduğu zihniyetin tetiklediği terörizm; dine fatura edildiğinde kulaktan dolma bilgilerle yetinen, manipülasyona açık kimseler tarafından dinin terörü besleyen bir kurum olduğu, Allah inancının insanları olumsuz etkilediği yönünde algılanabilmekte, araştırmadan tepkisel tutumla yetinen kimseler için söz konusu tablo Allah'ın varlığını, dolayısıyla dinleri reddetmeye yol açabilmektedir.

Öncelikle Allah'ın dolayısıyla İslam'ın insanı özgürleştirme gayesi<sup>47</sup> vurgulanmalı, öne sürülen dayatmacı yaşam biçiminin dine aykırılığına dikkat çekilmeli, adâletin İslam'ın temel ilkelerinden biri olduğu göz önünde bulundurularak sosyal barışa hizmet edecek projeler uygulanmalı, sorgulanmamış dinî kültürle çatır çatır yüzleşerek

<sup>47</sup> Hüseyin Atay, *Ben*, (Henüz yayınlanmamış, yayına hazırlanan kitaptan alıntı: "Kur'an'da amaç insandır. Tanrı, Kur'an'ı insanı özgür kılmak, kendinden aşağı ya da kendine eş olan insana boyun eğmesini, ona köle olmasını yasaklamak için göndermiştir. İnsan özgür olunca iyiyi ve kötüyü ayırt edecek düşünceye sahip olacaktır. Her zaman doğruyu ve iyiyi seçip uygulaması kolaylaşacaktır. Böylece insan yaşamı boyunca hep doğru iş yapacak, kötülükten uzak kalacak ve mutlu olacaktır."), bkz. <https://www.facebook.com/prof.huseyinatatay/> (18 Temmuz 2017 tarihli gönderi, #islam #kuran #huseyinatatay #özgürlük #doğruluk #mutluluk )

"Kur'an-ı Kerim'i merkeze alan İslam ortak paydası" öne çıkarılmalıdır; bununla birlikte tarih boyunca siyasetin ya da iktidar hırsının dini kullanma girişiminin kabul edilemez olduğu ve müslümanlara zarar verdiği her fırsatta beyan edilmelidir, bir şeyhin yorumlarına sarılmak ya da müslüman ismi dışında başka mezhep ya da cemaat kimliklerinden medet ummak, mezhepçilik taassubuna kapılarak dışlayıcı bir tutum sergilemek gibi hatalı durumların İslam'la alâkası olmadığı belirtilerek insanî yorumların tartışmaya açık olduğu hatırlatılmalıdır. Böylece aklını kiraya veren değil araştıran/incele-yen/sorgulayan yani akıl yürütme sorumluluğunu yerine getirebilen ve dolayısıyla doğruyu fark edip terörün tuzaklarını boşa çıkaran özgür ve bilinçli nesiller yetiştirme imkânı yakalanabilir.

### **9) Bazı Mantık Dışı (Paradoksal) İtirazlar/Sorular**

Yukarıda sözünü ettiğimiz kötü örneklerin, yanlış din algısı ve ahlâkî zaafıların etkisinde kalarak dini ve dolayısıyla dini gönderen Allah'ı inkâr eden bir kısım kimseler, Allah'ın varlığına yönelik bazı mantık dışı (paradoksal) itirazlar öne sürmektedirler.

Tek bir formattan üretilmiş gibi duran bu itirazlar "Allah yapamayaacağı şeyi yapabilir mi ya da Allah muhal olanı yapar mı?" tarzındaki sorulardır, yanlış kullanılan kavramlar, mantık hatasına, yanlış sorulara neden olmakta, bu hata birbirinden farklı varlıkları aynı düzlemde düşünmenin sürüklediği bir yanılsamaya dönüşmektedir. Mantık hatasına dayanan bu cevap alma isteği/isteksizliği "yanlış soruya doğru cevap aramak" gibi abesle iştiğal olan bir girişimdir. Böylece kelime oyunları ile insanları sadece sınırlı olanı düşünmeye iterek kafalar karıştırılabilmekte, önce bir önerme ortaya atılmakta sonra da yanlış başka bir önerme ona dayandırılmakta ve işin içinden çıkılmaz, çözümsüz bir rota çizilebilmektedir. Hâlbuki bu sorular ya "Tanrı'nın aşkınlığı, din dilinin yetersizliği, insan zihninin sınırlılığı" gibi esasları dikkate almayan bir bakış açısıyla sorulmakta ya da kelime oyunları ile muhatap alt edilmeye çalışılmaktadır. Bu itirazlardan en çok karşılaştığımız soru formatındaki bazı paradoksal ifadeler ise şöyledir:

- a) "Eğer Tanrı varsa O'nu kim yarattı?"
- b) "Eğer Tanrı'nın her şeye gücü yetiyorsa, kaldıramayacağı bir taş yaratabilir mi?"
- c) "Eğer Tanrı varsa nerededir?"
- d) "Eğer Tanrı varsa niçin göremiyoruz?"
- e) "Eğer Tanrı var ise, evreni yaratmak için niçin 14 milyar gibi bir süre bekledi ya da eğer Tanrı var ise, evreni yaratmadan önce ne yapıyordu?"
- f) "Eğer Tanrı var ise, niçin bu kadar büyük evren yaratmış olsun ki?"
- g) "Eğer Tanrı var ise, kendisini öldürebilir mi?"

Bu sorulardan en çok karşılaştığımız ilk iki ifadeyi -yani "Eğer Tanrı varsa Tanrı'yı kim yarattı?" ve "Eğer Tanrı'nın her şeye gücü yetiyorsa kaldıramayacağı bir taş yaratabilir mi?"- ele alırsak şunları söyleyebiliriz:

*İlk ortaya atılan ifade ile ilgili olarak şunlar söylenebilir.* Tarih boyunca evrenin ezeliğini iddia eden filozoflar, evrenin ezeliği iddiasını Tanrı'nın ezeliğine alternatif olarak ileri sürmüşler, "Tanrı'yı kim yarattı?" diye bir soru sormamışlardır. Zira bu soru teistlerin "Tanrı" kavramını bilmemekten, felsefi açıdan nedensellik ilkesinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Nedensellik ilkesi, oluşumları "nedenler ve sonuçlar şeklinde sürekli birbirini takip eden aşamalar" şeklinde açıklarken yanlış anlaşılma ve asıl dikkat edilmesi gereken husus, nedensellik ilkesinin "her şeyin bir nedeni vardır" demediği, "her sonucun yani her hâdisin (sonradanlık özelliği göstere-nin) bir nedeni vardır" dediğidir.<sup>48</sup> Yani bir şey sonuçsa onun bir nedeni vardır, oysaki "bir şeyin sonucu olmayan bir neden için, yani her şeyin nihâi nedeni için" nedensellik ilkesi işletilemez.

Eğer nedensellik ilkesi yanlış anlaşılıp "her şeyin nedeninin nedeni, nedir?" gibi bir soru sorulursa, paradoksal/mantık dışı bir durum ortaya çıkar. Zira evrenin içinde sonsuz bir zincirin karşımıza

<sup>48</sup> Bekir Topaloğlu, *İslam Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı: (İsbât-ı Vâcib)*, 8. baskı, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1998), 74-93; Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 52.



çıkamayacağı bilinmelidir. Öyle ki teker teker sonsuza dek saydığımızı düşünürsek -bize sonsuz zaman dahi verilse- sayamayız. Çünkü ne kadar teker teker birleştirme yaparsak yapalım nerede durursak duralım bir sonrası vardır. Sonsuz zamanınız olsa bile bu sayıları tüketemeyiz. "Evrenin geçmişinde sonsuz neden vardır" dersek aslında sonsuzu tüketip şu an buraya geldiğimizi söylemiş oluruz ki bu mümkün değildir. Sonsuza kadar ileri saymak mümkün değilken, sonsuzdan geriye saymak da aynı şekilde mümkün değildir. Bu mantıksal açmazı ortadan kaldıracak şey ise bir ilk sebebin/bir ilk yaratıcının olması gerekliliğidir.<sup>49</sup>

Zaten her şeyin arkasındaki açıklamayı ve bu açıklamanın açıklamasını ve bu şekilde her açıklamanın açıklamasını yapmaya kalkışmak sonsuz bir silsileyi gerektirir ki, bu noktada da bilim yapılması mümkün olmaz.

"Eğer Tanrı'nın her şeye gücü yetiyorsa, kaldıramayacağı bir taş yaratabilir mi?" şeklinde ortaya atılan ifade ile ilgili olarak şunlar söylenebilir: Kaldırmayacağı taşı yaratıp da "kudreti sonsuz olmak" şeklindeki bir ifade yanlıştır, böyle bir kavram yoktur, mantık hatası üzerine kurulan sorunun kendisi yanlıştır. Eğer "yaratamaz" denirse, her şeye gücü yeten Tanrı'nın her şeye gücü yetmediği, âciz olduğu söylenebilir. Eğer kaldıramayacağı taşı yaratır denirse, taşı kaldıramayacağı için yine Tanrı'nın âciz olduğu öne sürülebilir. Görüldüğü üzere bu soruda mantık hatası bulunmaktadır. Hâlbuki "Kadir-i Mutlak" olan Tanrı'nın acziyeti düşünülemez. Bu soru mantığa uygun olmadığından evet ya da hayır cevabı verilemeyecek bir sorudur. Bu soruyla zihni karışmış olan bir kimse Allah'ın yaratılmışlardan farklı ontolojik statüsünü göz ardı etmek ya da bunu kasıtlı görmezlikten gelmek gibi bir hatanın neticesi olarak sınırlı haliyle sınırsız sınırlandırmaya yönelmiş olur.

<sup>49</sup> Wilhelm Leibniz, *Monadoloji*, çev. Suat Kemal Yetkin, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943), 36-37; John Locke, *AnEssay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch, (Oxford: Clarendon Press, 1975), 620; Topaloğlu, *a.g.e.*, 50-53,84, 101-103; Mehmet Aydın, "Ateizm ve Çıkmazları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 24 (1981): 194.

Ayrıca "kaldırma eylemi" Tanrı'ya değil insana ilişkin bir edimdir, Tanrı için "yaratma edimi" kullanılmalıdır. Zira soru "Tanrı kaldıramayacağını kaldırabilir mi, ya da Tanrı yaratamayacağını yaratabilir mi?" gibi anlamsız bir hal almaktadır. Zaten kaldırma eylemi mesafe, mekân, zaman gibi insanın bağımlı olduğu süreçlerle ifade edilebilmektedir. Oysaki Tanrı söz konusu olduğunda "parametreleri de yaratanı" ifade etmiş oluruz. Öte yandan yaratma eylemi, kaldırma eylemiyle kıyaslanamayacak biçimde mükemmelliği ifade etmektedir. Yaratan'ın kaldıramaması söz konusu edilemez. Yani soruya nereden bakarsak bakalım anlamsız olduğu ortaya çıkar.

Esasında "Tanrı yapamayacağı şeyi yapar mı?" tarzındaki bir soruyu sormak yanlış, kendi içinde mantıksal olarak saçma, mantığa aykırı olduğundan böyle bir soru sorulamaz. İster mantık kurallarının/ezeli doğruların Allah'ın zâtından yani başka bir deyişle zâtıyla özdeş olduğunu (skolastik düşüncede olduğu gibi) düşünelim, istersek de mantık kurallarını/ezeli doğruları Allah'ın zâtıyla özdeş olmadığını, mantık kurallarını yarattığını (Descartes'in ya da Eş'arîlerin düşüncesinde olduğu gibi; Allah öyle bir mantık yaratır ki "taşıyamayacağı taşı yaratması" o mantığa göre aykırı olmaz, hiç bir şekilde Allah'ın gücüne halel gelmez.) düşünelim.<sup>50</sup>

## SONUÇ

Allah'ın Varlığını kabul veya inkâr tercihi, insan hayatını baştan sona etkileyen hayatın en temel ve en önemli referansıdır. İnsanın kendisini ve evreni fark etmesi, anlamaya çalışması, anlamlandırabilmesi ya da hayata bakış açısını oluşturabilmesi için gereken anahtar kavramlar benimsediği evren ya da Tanrı tasavvuru etrafında şekillenmektedir. Peki insan hayatını derinden etkileyen, şirkle karışık olsa bile her toplumda rastlanan "Yüce Varlık" inancı, acaba ateistlerin iddia ettiği gibi zihinlerin bir kurgusu mu, yoksa Tanrı'nın varlığı bilinebilecek bir gerçeklik mi? İnsanlık tarihi boyunca Tanrı yoktur diyen ateist/materyalistler hep azınlığı oluşturduğu halde genel kabul Tanrı'nın varlığını benimseme yönünde olmuş ve insanların

<sup>50</sup> Mehmet Ata Az, "Descartes'ta Tanrı, Kudret ve Ezeli Doğrular", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 4 (2011): 69-90.

ekseriyetinin sığındığı ve inandığı "Yüce Varlık" bilinebilir mi ya da nasıl bilinebilir? gibi sorulara bir çok dinî ve felsefî cevaplar getirilmiştir. Evrenden (kevnî âyetler) ve vahiyden (vahyî âyetler) hareketle Tanrı'nın varlığını bilmenin imkânı tartışılmıştır.

Esasında insanlık tarihi incelendiğinde toplumların "Yüce Varlık" inancını taşıdığı, asıl vurgulanması gereken meselenin ise, şirkten arınmış doğru Allah tasavvuruna ulaşmadaki yetersizlik olduğu görülmüştür. Yani her dilde, her kültürde "Yüce Bir Varlık" anılmış fakat Tanrı'nın insan ve evrenle ilişkisini anlama ve anlamlandırma düzleminde kevnî âyetlerin yani dış dünyadan hareketle elde edilen verilerin işaret ettiği "tevhidî yakalama ve içselleştirme sorumluluğunu yerine getirme noktasında" zaafılar ortaya çıkmıştır. Öyle ki insanların büyük bölümü, etkisinde kaldığı geleneksel veya kişisel zaafiyetlerini aşma gücünü ve sorumluluğunu göz ardı ederek genele yayılan sapmalara sürüklenmiştir. İşte bu yüzden daha açık ve ayrıntılı bilgi veren vahyî âyetlerle söz konusu sapmalar, yanlış düşünceler biçimleri temizlenmeye çalışılmış, Allah'ın lütfüyle akıl ve vahyin birbirine olan karşılıklı desteği ve tamamlayıcı fonksiyonları sayesinde insanlar hak ile bâtıl arasındaki farkı daha net görebilme imkânına kavuşmuştur.

Atistlerin en belirgin söylemleri; *inançlı insanların oluşturduğu toplumların çağı yakalayamamaları; teknoloji, bilim, sanat, hukuk gibi konularda çözüm üretemeyerek câhil/geri kalmaları; sorgulamadan/araştırmadan uzak bir şekilde taklide sarılan inaçlı insanların köle/itaatkâr hâle gelmesi/getirilmesi; yaşam tarzı üzerinde kurulan baskı; şehitlik makamı ve cennet vaadiyle insanların teröre sürüklenmesi, dinlerin güç unsuru olarak kullanılması ile toplumların savaflara itilmesi; kadınların aşağılanması, kadınlara yönelik fiziksel ve psikolojik şiddet, çocuk istismarı, hayvanlara eziyet, akla sığmayacak ve ahlâk yapısına uymayacak birçok eylemin dinî gerekçelere dayandırılması; zengin-fakir arasındaki dengesizlik; erkek egemen bir hayatın dikte edilmesi; eğitim seviyesinin yükselmesiyle araştıran/sorgulayan bireylerin dinî inançlarının zayıflaması iddiası gibi daha birçok nedene dayandırılmak suretiyle "Tanrı inancı ve dinler" insan uydurması masallar olarak nitelendirilmektedir. Esasında bu eleştirilerin pek çoğu da haksız değildir, öyle ki müslümanların/inananların dini doğru anlama ve yaşama konusundaki sorumsuz tutumları, taklide*

dayanan din algısıyla dinin yanlış temsil edilmesi, uydurulan birçok şeyin hakikat olarak sunulması gibi daha birçok durum inkâr edilemeyecek bir realitedir. Elbette ki dinî hakikatleri araştırıp gerçekleri olduğu gibi sunmak, dinin doğru anlaşılması için çaba sarf etmek tüm inananların boynunun borcudur; ancak bilinçli ya da bilinçsiz olarak insanların sapması için gayret gösterenler, görüntüye/yanlış din algısına aldanarak ya da aldanmak isteyerek gerçeği aramaktan/gerçeğe ulaşmaktan vazgeçenler de sorumluluk taşımaktadırlar, sorumluluktan kurtulamamaktadırlar.

"Bilinç, dil ve anlam varlığı olan insan", kendini ve evreni keşfetmeye çalışırken hiçbir şeyin Tanrı'dan kopuk olamayacağını, Tanrı'ya bağlı olduğunu fark edebilecek güç ve kabiliyettir. Ancak bilinç ve benlik, hayat ve anlamı, değer ve ahlâk gibi alanlardaki varoluşsal farkındalığın sevk ettiği bütünlük duygusunun isteyerek ya da istemeyerek bastırılması, dahası ruhun farkındalıklarını inkâr/küfür ile gizleme, görmezden gelme çabası şahsiyeti besleyen sevgi ve güven duygularının, en geniş ifadeyle fitratın körelmesine yol açmakta böylece şahsiyet gelişimi sekteye uğrayabilmektedir. Zaten insan kendindeki kabiliyetleri dikkate almaz, heves, âdet ve alışkanlıklarının peşinden giderse farkında olmayarak da olsa Allah'ın yaratışını yani verdiği özellikleri değiştirmeye kalkar, yakalandığı zihni hastalık sonucu ise doğru bir akıl yürütme eylemi gerçekleştiremez, irâdesini isabetli olarak kullanmaktan da yoksun kalır.

Esasında teorik aklın sınırlı olduğunu ya da delillerin eksik yanlarının olabileceğinin herkes farkındadır, ancak insanın kendi varlığının yanında dış dünyadaki tüm varlıkların sonradanlığını bilmesinden yani bilen (rasyonel) bir varlık oluşundan hareketle Yaratıcı'nın varlığına inanmasının haklı ve mâkul sebepleri vardır. Yaratıcı ile yaratılanlar arasındaki ilişkinin ise benzerlik veya denklik değil yaratılanların her yönden ihtiyaç içinde olmaları, yaratıcının ise bundan münezzeh bulunması (zıtlık, hilâf) esasına dayandığı anlaşılabilir. Bir bütün olarak evrenin ve hayatın anlamını, değerini yorumlamada başta kozmolojik, teleolojik ve insanın yapısından hareket eden fitrat delillerinin esas alındığı tezlerin, agnostik ve ateistik izahlardan daha makûl ve daha başarılı bir açıklama getirdiği görülmektedir.

Dinleri protesto edip Tanrı inancını yadsıyan kimseler (ateistler), acaba dini (İslâm'ı) ciddi manada kritik edip, inceleyip, sorgulayıp araştırdıktan sonra mı kabul edilemez görüyor; yoksa dine ilişkin, din adına uydurulan şeylerden, kötü örneklerden dolayı mı yıkamadıkları ya da yıkmak istemedikleri önyargılar edinip, besliyorlar? Çok fazla düşündükleri, inceledikleri, sorguladıkları, araştırdıkları için mi inançların dogmatik olduğunu, bilimle çeliştiğini savunuyorlar, ateist olabiliyorlar? Acaba ateistlerin kendileri dogmatik olabilir mi? İşte bu konuda akla birçok soru gelmektedir, ancak görebildiğimiz kadarıyla ateizme yol açan birçok etken/problem ya da dine yöneltilen eleştiriler derinlemesine incelendiğinde, bunların dinin (İslâm'ın) kendisinden kaynaklanmadığı ortaya çıkmaktadır. Yani daha çok psikolojik, sosyolojik ve siyasî çeşitli nedenlerle sıkıntı yaşayan bazı insanların tepkisini aslında doğru tanımadıkları, yeterince tahlil etmedikleri dine/İslâm'a yöneltmesi söz konusu olabilmektedir. Karşılaşılan problemlerle yüzleşmeme, problemin derinine inip çözüm arama sorumluluğunu göz ardı etme, yüzeysel bir bakışla yetinip yanlış örneklerden hareketle sorunların dinsel kaynaklı olduğunu zannetme gibi birtakım olumsuz tutum geliştirme neticesinde kişinin kalbinde "özgür irâdeye dayalı bir tezkîb, bir inkâr eylemi" yani "ateizm tercihi" oluşabilir.

Ateizm ister Tanrı inancı karşısındaki tepkisel düşünceyi ifade eden bir dünya görüşü, ister kendine taraftar bulan bir düşünce akımı, isterse ideolojik bir tavır olarak anlaşılabilir "niçin var olduğumuz, nasıl bir hayat yolculuğu içinde nereye doğru yol aldığımız, hangi değerleri niçin önemseyeceğimiz, güven ve ümidimizi neye bağlayacağımız." vb. gibi varoluşsal sorulara verebileceği tatmin edici herhangi bir cevap veremez. Özgür irâdeye saygı duyan ve asla dayatma yoluna gitmeyen, iknaî yöntemi tercih eden İslâmî/Kur'ânî anlayışa göre, inanç özgürlüğü esastır, insanlar istediğine inanabilir, ya da inanmaz. İnkârı tercih edenlere karşı fikrî mücadelenin ötesinde herhangi bir reaksiyonda bulunulmaz. Öyle ki toplumsal hayatta inananlar da inanmayanlar da asla haksızlığa uğratılmamalıdır, adâlet ilkesi tüm insanlar için işletilmelidir. Ancak bütün dinî ve ahlâkî değerlere savaş açarak inanan insanları mağdur etmeye, onların canlarına ve mallarına zarar vermeye, haklarını kısıtlamaya, inananlara hakaret ederek eğitim hayatından tutunda özel hayatına kadar baskı

kurmaya çalışan tüm politik ve ideolojik tutumlar, gayri ahlâkî tavırlar reddedilmelidir ve haksızlıkların giderilmesi için gereken tepki gösterilmelidir.

Allah'ın varlığına, "Yüce Bir Varlık" inancına götüren yolların sayısı yıldızlar kadar çok olmasına karşın, ateizme götüren yollar ise pek azdır. Zira mâkul ve doğru bilgiyle hareket eden, vicdanına kulak veren her insan, Allah'ın varlığına işaret eden psikolojik, varoluşsal, ahlâkî, mantıkî, felsefî delillerden en azından birini veya bir kısmını fark edebilecek kabiliyettir; öyle ki sağduyusunu kaybetmemiş hiçbir insan Allah'ın varlığına götüren işaretleri görmezden gelemeyecektir. Rasyonellik ve bilimsellik kisvesi altında empoze edilen tutarsız ve yanıltıcı girişimler, her ne kadar zihinleri karıştırmaya yeltense de selim ve sorgulayan her akıl, bozulmamış her fıtrat yanlış eleyip doğruya ulaşabilecektir. Bununla birlikte birleştirici özelliğiyle insanları sevgi, saygı ve adâlete sevk eden, tehlikelere karşı uyararak insanların psiko-sosyal problemlerine çözümler üreten, ahlâkî bir varlık olan insanın özgürleşmesini, dünya ve âhiret mutluluğunu hedefleyen, her bakımdan fitrata uygun ve selim akılla uyumlu, akli destekleyici olan "İslâm vahyi", aklını gereği gibi kullanan, gerçeği arayan ve gerçeğin peşinde olanlar için eksiksiz ve eşsiz bir rehberdir; Allah'tan gelen bir lütuf olarak açıklayıcı, yol gösterici, aydınlatıcı bir kandil gibidir.

#### **KAYNAKÇA**

Allport, G.W. *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*. London, 1950.

Ardoğan, Recep. "Kelam Açısından Doğal Kötülüklerin İlahî Adalet ile Bağdaşırılığına İlişkin İzahlar". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 4, sy. 8 (2014): 29-74.

Aydın, Hüseyin. *Bir Metafizikçi Olarak Nietzsche*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi. 1984.

Aydın, Mehmet. "Ateizm ve Çıkmazları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 24 (1981): 187-204.

- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 1987.
- Az, Mehmet Ata. "Descartes'ta Tanrı, Kudret ve Ezeli Doğrular". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 4 (2011): 69-90.
- Blumenfeld, David. "Leibniz's Ontological and Cosmological Arguments". *The Cambridge Companion to Leibniz* içinde, ed. Nicholas Jolley. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Collins, James. *God in Modern Philosophy*. London: Routledge and Kegan Paul, 1960.
- Craig, William Lane. *The Kalâm Cosmological Argument*. Broadway: Wipf and Stock Publishers, 2003.
- Dalkılıç, Mehmet. *İslam Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Davies, Paul. *The Mind of God*. New York: A Touchstone Book Simon&Schuster, 1993.
- Doko, Enis. *Dâhi ve Dindar: Isaac Newton*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011.
- Durkheim, Emile. *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*. çev. Özer Ozankaya. İstanbul: Cem Yayınevi, 2010.
- Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity*. ing. çev. George Eliot. New York: Harper&Row, 1957.
- Freud, Sigmund. "Bir Yanılsamanın Geleceği". *Uygarlık, Din ve Toplum* içinde. çev. Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınları, 1997.
- Graudy, Roger. *Entegrizm*. çev. Kamil Bilgin Çileçöp. İstanbul: Pınar Yayınları, 1992.
- Gürsoy, Kenan. "İlhâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 96-98. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Gürsoy, Kenan. *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

- Hawking, Stephen W.. *A Brief History of Time from The Big Bang to Black Holes*. (introduction by Carl Sagan illustrations by Ron Miller). New York: Bantam Books, 1988.
- Heidegger, Martin. "Nietzsche ve Batı Metafiziği", *Nietzsche ve Din* içinde, çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002.
- Hume, David. *Dialogue Concerning Natural Religion*. ed. N. K. Smith. New York, 1947.
- Kayıklık, Hasan. "Psikolojik Açıdan İnanç, İman ve Şüphe". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46, sy. 1 (2005): 133-155.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 6, sy. 1 (2008): 105-106.
- Küçükakal, Kasım ve Ahmet Cevizci. *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*. İstanbul: İSAM Yayınları. 2010.
- Leibniz, Wilhelm. *Monadoloji*. çev. Suat Kemal Yetkin. İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. ed. Peter H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Masterson, Patrick. *Atheism and Alineation*. Pelican Books, 1973.
- Mâtürîdî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. İlmî kontrol: Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Mâtürîdî. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Mâtürîdî. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruci. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Mehdiyev, Nebi. "Fideizm ya da Tanrı İnancının İrrasyonelliği". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası*, sy. 11 (2009): 309-325.
- Plantinga, Alvin. "Agnosticism" maddesi, *A Companion to Epistemology: Blackwell Companions to Philosophy*. second edition, edited by Jonathan Dancy, Ernest Sosa and Matthias Steup, Hong Kong: Blackwell Publishing, 2010.



- Ruy, Jules Chaix. *Nietzsche: Yaşamı ve Felsefesi*. çev. Lerna Çinlemez, N. Berna Serveryan. İstanbul: Çiviyazıları, 2000.
- Sagan, Carl. *Karanlık Bir Dünyada Bilimin Mum Işığı*. çev. Miyase Göktepe. Ankara: Tübitak Yayınları, 2003.
- Sartre, J. Paul. *Varoluşçuluk*. çev. Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları, 1985.
- Schroder, Gerald L. *The Hidden Face of God: Science Reveals The Ultimate Truth*. New York: Touchstone, 2001.
- Schroeder, Gerald L.. *Tanrı'nın Saklı Yüzü*. çev. Ahmet Ergenç. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003.
- Swinburne, Richard. *The Existence of God*. Oxford: Clarendon, 2004.
- Taslaman, Caner. *Terörün ve Cihadın Retoriği*. 8. baskı, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2014.
- Taylan, Necip. "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 12 (1993-1994): 47-79.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. 2. baskı. İstanbul: Şehir Yayınları, 2000.
- Taylor, A. Edward. *Does God Exist*. London: Collins Fontana, 1961.
- Tolstoy, Leo. *Confession*. çev. David Patterson. New York: W.W. Norton, 1983.
- Tolstoy, Leo. *Din Nedir?*. çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: Furkan Yayınları, 1995.
- Topaloğlu, Aydın. *Ateizm ve Eleştirisi*. 4. baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Topaloğlu, Aydın. "Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problemi". Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
- Topaloğlu, Bekir. *İslam Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı:(İsbât-ı Vâcib)*. 8. baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998.

- 
- Tümer, Günay ve Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 1993.
- Uslu, Ferit. "Agnostisizm". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 21 (2012): 12-17.
- Yaran, Cafer Sadık. "Bilim-Din İlişkisinde Temel Felsefi Yaklaşımlar: Çatışma ve Ayrışma". *Felsefe Dünyası*, sy. 21 (1996): 23-31.

**İTİKADÎ MEZHEPLERDE İLAHIYYÂT VE NÜBÜVVET  
BAHİSLERİNİN BÜTÜNLÜĞÜ SORUNU**

The Integrity Problem of Divinity and Prophethood's Issues  
in the Faith Sects

Muzaffer BARLAK\*

**Öz**

İslami düşünce ekolleri tarafından ortaya konulan görüşlerin tutarlı bir bütünlük içinde sunulması gerekir. Buna göre herhangi bir konuda belirtilen kanaat, başka bir konuda ifade edilen kanaat ile uyumlu olmalıdır. Husun-kubuh konusu İlahiyyât bahislerinde yer alan bir alt başlıktır. Nübüvvetin hükmü konusu ise nübüvvet bahislerinde yer alan bir alt başlıktır. İtikadî Mezheplerinden beklenen, bu konularda ifade edilen görüşlerin birbirlerini tamamlayıcı tarz-da ortaya konulmasıdır. Nitekim bu konuların ilki peygamberin işlevini ortaya koyarken ikincisi ise peygamberin gönderilmesinin gerekli olup olmadığı hususunu açığa çıkarmaktadır. Ancak üç büyük kelam mezhebi olan Mutezile, Eş'ariyye ve Mâtüridiyye'nin bu konular arasındaki bağlantıyı gereğince tutarlı bir süreç eşliğinde sunabildiğini ifade etmek güçtür. Bu bağlantıyı da içerecek mahiyette ilgili mezhep görüşlerinin tutarsızlıklarının veya uyumsuzluklarının giderilmesi suretiyle ilgili konularda güncel bir bakışın geliştirilmesi gerekli görülmektedir. Bu güncel bakışta ortaya konulacak olan ilah tasavvuru, Allah'ın ilkeli bir varlık olduğu düşüncesine dayanmalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** İlahiyyât, Nübüvvet, Mümkün, Vacip, İlke

**Abstract**

The views put forward by the Kalam branches need to be presented in a consistent wholeness. According to this, the opinion expressed in any matter must be in harmony with the opinion expressed in another respect. The issue of Husun-kubuh is a subtitle taking place in the divinity issues. On the other hand, the subject of prophetic judgement is a sub-title that takes place in the prophethood issues. What is expected of the Kalam denominations is that the opinions expressed in these issues are to be put forward in a complementary manner. As a matter of fact, the first issue of these reveals the prophet's function, while the second reveals whether the prophet's being is necessary or not. But it is hard to say that the three major kelam sects, Mutezile, Ash'ariyya and Maturidiyya, can be presented a consistent process in accordance with the connection among these issues. It is also necessary to be developed an up-to-date view on the relevant issues by eliminating inconsistencies or incompatibilities of the relevant sectarian views. The god's imagination being revealed in this current view must be based on the idea that God is a principled being.

**Keywords:** Divinity, Prophethood, Possible, Wajib, Principle

\* Yrd. Doç. Dr. Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
muzaffer\_barlak@hotmail.com

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
10.10.2017	20.12.2017	30.12.2017

DOI

## GİRİŞ

Kelam ekolleri veya Kelamcılar bu ilmin gayesi gereğince tarihin her döneminde, İslam itikadı açısından ortaya çıkan şüpheleri bertaraf etme mücadelesi yürütmüş, İslam itikadının sonraki nesillere duru bir halde aktarılmasına hizmet etmiştir. Bugün geldiğimiz noktada ise İslam itikadına yönelen başlıca şüphelerin nübüvvet inancı etrafında odaklandığı görülmektedir. Fen Bilimlerinde, Astronomide, Tıpta vb. diğer alanlarda insanlığın ulaştığı seviye ve artık iyice farkında olunan evrenin eşsiz bir düzen çerçevesinde işleyişini sürdürdüğü gerçeğinin, ateistik yaklaşımların gözden düşmesinde önemli derecede pay sahibi olduğu görülmektedir. Evrendeki her bir unsurun oldukça yetkin bir zihnin ürünü olduğunun belirginleşmesi ve üstün varlık kodlarıyla evrende boy gösteren bütün bu varlık elemanlarının birbirlerine vazgeçilmez kurallarla bağlı olduğunun anlaşılmasıyla birlikte artık ilahsız var olmuş bir evrenin veya ilah olmaksızın devam edegelen evrensel düzenin savunulabilir bir tarafının bulunmadığı oldukça yerleşik bir görüş haline gelmiştir.<sup>1</sup> Bu süreçte ateistik iddiaların, gerçekten de akıldışı birer yaklaşım ve hatta saplantısal birer inat olduğu düşüncesi önemli ölçüde kabul görmüştür.<sup>2</sup> Ancak bu yeni durum, tamamıyla kadim semavi dinlerin lehine bir gidişatı doğurmamış, aksine modern toplumun inanç dünyası açısından farklı bir yönelim olarak deistik düşüncenin<sup>3</sup> revaç bulmasının önünü açmıştır. İlahsızlık düşüncesinin makul olmadığı tezinin sonucunda insanların Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi kadim dinlere yönelmesi beklenebilirdi. Fakat bu noktada ara bir form olarak karşımıza çıkan deizm düşüncesi, bir yandan ilah düşüncesine olumlu bakarak ateizmin soğukluğundan sıyrılırken diğer yandan ilahın dünya ve içindekilerle ilişkisine mesafeli durarak kadim dinlerin normatif yapısından azade bir bakış ortaya koymuş oldu. Ayrıca deistik yaklaşım, ilah düşüncesinin kabulü ile özellikle evren ve içindekilerin düzenle devamı konusunda akılları tatmin ederken, ilah

<sup>1</sup> Henry Margenau ve Roy Abraham Vargesse, *Cosmos, Bios, Theos* (California and La Salle, Illionis: Open Court Publishing, 1992), 241.

<sup>2</sup> Patrick Glynn, *God: The Evidence, The Reconciliation of Faith and Reason in a Postsecular World*, (California: Prima Publishing, 1997), 19-20, 53.

<sup>3</sup> Deizm hakkında geniş bilgi için bakınız: Thomas Paine, *The Age of Reason*, (London: Free Thought Publishing Company, 1880).

kaynaklı yaptırımlardan korunmuş yapısıyla da beşerî arzuları hoş tutacak bir forma bürünmüş oldu.

Diğer kadîm dinler için de benzer sonuçları olmakla birlikte İslam itikadı açısından ele alındığında Deizm, açık bir şekilde nübüvvetin inkârı anlamına gelir. Buna göre özellikle Müslüman toplumların bir ferdi iken deist yaklaşımlara yönelim gösteren bireylerin temel sorununun aslında nübüvveti kabul noktasında yaşadıkları problemler olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim deistik düşünce biçiminde Allah'ın varlığı bir şekilde kabul edilmekte ancak O'nun bu âlemle ilişkisi veya bu âlemdeki varlıklara buyruklarını iletmesi gibi bir durum mümkün görülmemektedir. İslam itikadının üç temel esasından biri olan peygamberlik kurumu kabul edilmeksizin kurgulanacak bir sisteme İslam denilemeyeceği ortadadır.<sup>4</sup> Buradan hareketle bugünün kelam düşünürlerinin bir müessese olarak nübüvvet hakkında makul bir izah yapmalarının gerekli olduğu da ortaya çıkmaktadır.

Nübüvvetin ispatı, gerekliliği, kapsamı, işlevi vb. birçok konuda tarih boyunca pek çok İslam düşünürü kendi anlayışı çerçevesinde nübüvvet bahisleri hakkında belli kanaatler ortaya koymuş, bu kanaatler etrafında mezheplere ait nübüvvet telâkkileri meydana gelmiştir. Muhtemelen itikadın değişmezliği düşüncesinden hareketle klasik dönemde ortaya konulduktan sonra mezhep kanaati olarak belirginleşen nübüvvet telâkkileri modern İtikadî ihtiyaçlara rağmen aynen tekrar edilmiş, bu mezhebî kanaatler üzerinde eleştirel tahlil yapma çabası pek tercih edilmemiştir. İtikadî problemler üzerine modern ihtiyaçlara uygun yaklaşımlar geliştirirken, otantik yapının muhafazası gayesiyle geleneğe sahip çıkmak elzem görülse de, bundan yüzyıllar önce oluşturulan terminoloji ve benimsenen kanaatlerin güncellenmeden bugüne taşınması, hantal bir dinî yapıyı da beraberinde getirmektedir. Bu yüzden bugünün insanları ve özellikle genç bireyler kendilerine hitap etmeyen kavramlar ve kendi gündemlerinden uzak konular eşliğinde sunulan İtikadî açıklamalara karşı olumsuz bir yaklaşım geliştirebilmektedir. Bu açıdan klasik dönemde oluşturulmuş nübüvvet görüşlerinin bugün yeniden ele alınıp değerlendirilmesi, tutarlılıklarının bir kez daha gözden geçirilmesi ve gerek

<sup>4</sup> en-Nisâ 4/80

kavramsal yapı gerekse içerik bakımından bugünün ihtiyacına cevap verecek şekilde güncellenmesi gerekli görülmektedir. Bu değerlendirme ve güncellemeyi yaparken öncelikle mezhebî kanaate dönüşen klasik dönem nübüvvet telâkkîlerinin iç tutarlılığı tahlil edilmelidir. Nitekim itikadî sahada sunulan her bir görüş, aslında Allah-insan-evren ilişkisini bir bütün olarak sunmayı hedefleyen alternatif bir sistemin birer parçasından ibarettir. Şayet ortaya konulan herhangi bir görüş, ilgili mezhebin sistematik yapısına uyum göstermiyorsa, iç tutarlılık kaybedileceğinden bütün bir sistem geçersiz görülebilecektir. Dolayısıyla klasik dönem kanaatlerinin sistem içi tutarlılığının sınanması birinci derecede önem arz etmektedir.

Bu çerçevede çalışmamızda ilahiyât ve nübüvvet bağlantısı noktasında husûn-kubuh görüşü ve nübüvvetin hükmü konularının üç büyük itikadî mezhep olarak bilinen Mutezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'de ne derece uyumlu olarak ele alındığı incelenmeye çalışılacak, bu iki konu arasında tespit edilecek olan herhangi bir uyumsuzluğun bulunması durumunda ise bu uyumsuzluğa yol açan temel bir faktör olarak ilgili mezhep tarafından geliştirilen tanrı tasavvuru incelenecektir. Her ne kadar aynı mezhebe mensup olduğu bilinen düşünürlerden aynı konuda kimi zaman farklı kanaatlerin dile getirildiğine şahit olunsa da, bizim bakış açımız, ilgili mezhebin karakterini belirleyen unsurlar dâhilinde o mezhep hakkında yaygın olarak bilinen ve yine yaygın olarak benimsenen sistem önerisini esas alacaktır. Nitekim bu çalışmanın temel hedefi, yüzeysel bir bakışla dini kanaat oluşturan günümüz toplumlarının geneline hitap edecek mahiyette mevcut dini yaklaşımlar üzerinde bir tahlil yapmak ve gerektiğinde daha etkin bir dini kavrayış için öneride bulunmaktır.

### **İlahiyât-Nübüvvet Bahisleri Arasındaki Bağlantı Açısından İslam Mezheplerinin Konumu**

Kavramsal bir karışıklığa mahal vermemek adına öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, giriş bölümündeki “nübüvvetin hükmü” ifadeyle kastedilen, bir müessese olarak nübüvvetin muhal mi, mümkün mü yoksa vacip mi olduğu konusudur. Nitekim nübüvveti inkâr çerçevesinde dile getirilenler, aslında nübüvvet hakkında aklın hüküm-

lerinden biri olarak nübüvvetin imkânsız/muhal olduğunu ileri sürmeye dönük iddialardır.<sup>5</sup> Bunun karşısında İslam düşünürlerinin konuyla ilgili kanaatleri ise nübüvvetin mümkün<sup>6</sup> veya vacip<sup>7</sup> olduğu düşünceleri etrafında şekillenmiştir. Dolayısıyla kelam düşünürlerinin nübüvvetin hükmü konusunda ileri sürdükleri kanaatler sağlam bir zeminde açıklanabildiğinde aslında nübüvvetin imkânsızlığının/muhal oluşunun yanlışlığı ortaya konulmuş olacaktır. Kelam ekollerinin nübüvvetin hükmü konusundaki kanaatlerinin sağlam bir zeminde ortaya konulması için, bu kanaatlerin husün-kubuh konusunda ortaya konulan görüşlerle irtibatlı olarak incelenmesi ve ilahiyât-nübüvvet bahisleri arasında tutarlı bir bütünlüğün sağlanıp sağlanamadığının gözden geçirilmesi gerekmektedir. Çünkü husün-kubuh konusunda benimsenen tavır, peygamberlerin işlevini ve dolayısıyla bi'setin gerekli olup olmadığını açığa çıkarır.

İslam düşüncesinde geliştirilen nübüvvet kanaatleri incelendiğinde dikkat çekici bir şekilde gerek Eş'arîlerin gerekse Mutezilîlerin husün-kubuh konusunda ileri sürdükleri görüşlerin, varlık-bilgi-değer münasebeti bakımından, nübüvvetin hükmü konusunda ortaya koydukları kanaatlerle tam olarak uyumlu olmadığı gözlenmektedir. Bundan dolayı ilk olarak bu iki mezhebin bahsi geçen bağlantı ile ilgili durumlarını karşılaştırmalı olarak ortaya koymaya çalışacağız. Mâtüridiyye hakkındaki değerlendirmeyi ise sona bırakmayı tercih ediyoruz. Çünkü Mâtüridiyye'nin "hikmet" vurgusu, bu mezhebin anlayışı çerçevesinde konunun farklı bir boyutta mütalaa edilmesini gerektirmektedir.

<sup>5</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, nşr. Hudr Muhammed Nebha (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 15: 38; el-Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkallânî, *Kitâbü Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*, nşr. İmadüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, 1987), 126-127.

<sup>6</sup> Ebü Hâmid el-Gazzalî, *el-İktisad fî'l-İ'tikad*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 121; Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtüridî, *Kitâbu't-Tevhîd*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 271; Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim el-Pezdevî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, (Kahire: Darü İhyai'l Kütübi'l-Arabi, 1963), 90.

<sup>7</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 564.

### **İlah Düşüncesinde Koşulsuz Özgürlükçü ve Bağımlı İradeci Yaklaşımlar**

Husün-kubuh konusunu değerlendirirken üç aşamalı bir yol izlenmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bu üç aşama ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik boyutlarda temayüz eder. Eş'ariyye'de ontolojik mahiyeti itibariyle husün-kubuh, çoğunluk Eş'arî ulemâsının görüşünce itibârîdir. Yani fiiller kendi özlerinde taşıdıkları niteliklerden dolayı iyi veya kötü değildirler. Fiillerin iyilik ya da kötülüğü Allah'ın o fiiller hakkındaki emir veya nehy içeren hitabına bağlıdır. Buna göre Allah'ın emrettiği şey iyi, yasakladığı şey ise kötü olur. Ontolojik bağlamdaki bu görüş epistemolojik bağlamdaki görüşün de karakterini doğrudan etkiler. Buna göre Eş'ariyye'de epistemolojik açıdan husün-kubuhun şer'î olduğu görülür. Ontolojik yönü açısından fiillerin iyilik ya da kötülüğü Allah'ın beyanına tâbî olduğuna göre, vahye muhatap olmayan bir insanın husün-kubuhun bilgisine muttalî olması düşünülemez. Bu noktada husün-kubuhun aksiyolojik durumu açığa çıkar ki buna göre kendisine vahiy ulaşmayan bir insanın değer üretebilmesi mümkün değildir.<sup>8</sup> Eş'ariyye'nin buraya kadar aktardığımız husün-kubuh konusundaki kanaatleri, ilahiyyât bahisleri etrafında ortaya konulmuş görüşler olup bu görüşler kendi sistemleri içinde tutarlı bir görünüm arz etmektedir. Ancak konunun nübüvvet bahisleriyle ilişkili olarak ele alınması durumunda aynı uyumun devam ettiğini gözlemek çok mümkün değildir. Şöyle ki husün-kubuh fiillerin zâtına ekli değilse, zâtına ekli olmadığından dolayı fiillerin husün-kubuh özelliklerinin bilinmesi ilahi bildirimle tâbî ise ve insanın bir peygamber olmaksızın değerler sistemi oluşturabilmesi imkânsızsa, böyle bir düşünce biçiminde peygamberin gönderilmesi olmazsa olmaz bir konumda algılanmış olmalıdır. Bu konumundan dolayı da Eş'ariyye'de bi'setin hükmünün vacip olarak tayin olunması beklenir. Ancak aksine Eş'arîler peygamber gönderme fiili-

<sup>8</sup> Bâkılânî, *Temhîdû'l-Evâil*, 128, 138; İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fikh*, (Kahire: Dâru'l-Ensâr, t.y.), 86-87; Gazzalî, *el-İktisad*, 132.



nin mümkün bir fiil olduğunu, peygamber gönderip göndermeme konusunda Allah'ın muhayyer olduğunu, peygamber göndermemesi durumunda kötü bir şey yapmış olmayacağını ifade etmektedirler.<sup>9</sup>

Bunun karşısında Mutezile'de ontolojik mahiyeti bakımından fiillerdeki husün-kubuh genel itibarla<sup>10</sup> zâtî olarak kabul edilmiştir. Yani hangi fiilin iyi, hangi fiilin kötü olduğu, Allah'ın o fiil hakkındaki beyanına bağlı değildir. Aksine fiillerin zâtları itibariyle taşıdıkları iyilik ve kötülük vasıfları, Allah'ın o fiil hakkındaki emir ya da yasağının sebebi konumundadır. Bu kanaatin uzantısı mahiyetinde epistemolojik boyutu açısından Mutezile'de husün-kubuh aklidir. Buna göre herhangi bir birey taabbudî olmayan konularda<sup>11</sup> neyin iyi ve neyin kötü olduğunu aklıyla bilebilir. İnsan dış bildirim olmadan da iyi ve kötüyü sırf akıl yetisiyle bilebiliyorsa böyle bir yaklaşımda aksiyolojik boyutu itibariyle insan, vahiy bilgisine sahip olmadan da değer üretebilen bir varlık olarak kabul edilmiş demektir.<sup>12</sup> Mutezilenin husün-kubuh konusundaki kanaatini bu şekilde özetlemek mümkündür. Eş'ariyye için söz konusu olduğu gibi Mutezile'nin ilahiyât bahisleri etrafında ortaya koyduğu bu görüşler de, Mutezili sistem içinde tutarlı bir görünüm arz etmektedir. Ancak ilahiyât bahisleri kapsamında mütalaa edilen bu bağlamın açtığı yoldan nübüvvet bahislerine geçiş yapıldığında yine Eş'ariyye'dekine benzer şekilde ilahiyât-nübüvvet bağlantısında belirgin bir uyumsuzluk dikkati çekmektedir. Zira Mutezile'ye göre husün-kubuh nitelikleri fiillerin zâtında bulunduğu, bu yüzden ilahi bildirim olmadan da sırf akıl yetisiyle neyin iyi neyin kötü olduğu bilinebileceğine ve bu yeteneği

<sup>9</sup> el-Kâdi Ebi Bekr Muhammed b. et-Tayyib Bâkîllânî, *el-İnsâf fîmâ Yecibü İ'tikâdühü ve lâ Yecüzü'l-Cehlü bihi*, nşr. Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs (Dâru't-Tevfikî'n-Nemûzeciyye, 2000), 58; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *Mücerradü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gımaret (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987), 174; Gazzali, *el-İktisad*, 121.

<sup>10</sup> Mutezile'de aklın bütün fiillerdeki husün-kubuhu bilebileceği, bundan dolayı fiillerin hasen-kabih durumlarıyla ilgili fikir sahibi olabilmek için vahye ihtiyaç olmadığı gibi bir kabul yoktur. Aksine Kâdi Abdülcebbâr fiillerin nasslar ile ilişkisini ortaya koyacak mahiyette fiillere ait altılı bir sınıflandırması bulunmaktadır. Bu sınıflandırma ile ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız: Kâdi Abdülcebbâr, *Muğni*, 6: 65-66.

<sup>11</sup> Kâdi Abdülcebbâr, *Şerh*, 564.

<sup>12</sup> Kâdi Abdülcebbâr, *Muğni*, 6: 65-66; Kâdi Abdülcebbâr, *Şerh*, 564-565.

sayesinde insan değer üretebilen bir varlık olduğuna göre, böyle bir düşüncede Allah hakkında bi'setin hükmünün aklen mümkün bir fiil olarak kabul edilmesi beklenir. Ancak Mutezile'ye göre peygamber gönderme fiili Allah hakkında vacip bir fiil olarak tanımlanmıştır.<sup>13</sup>

Buraya kadar aktarılan bilgiler, Eş'ariyye'de ve Mutezile'de ilahiyât-nübüvvet bahislerinin bağlantısı sürecinde husün-kubuh meselesi ile nübüvvetin hükmü konuları bağlamında tutarlı görülmeyen bir kanaatin benimsendiği izlenimini vermektedir. Nitekim Eş'ariyye dış bildirim olmaksızın insanın değer üretemeyen bir varlık olduğunu iddia ederken aynı zamanda Allah hakkında peygamber gönderme fiilinin caiz bir fiil olduğunu, yani Allah'ın peygamber göndermesinin veya göndermemesinin gayet mümkün olup, bu konudaki durumun her türlü kayıttan uzak olarak sadece O'nun tercihinine kaldığını ifade etmektedir. Bu iki görüş birlikte değerlendirildiğinde Eş'ariyye adına şöyle bir soru akla gelmektedir: “İnsan dış bildirim olmaksızın iyi-kötünün ne olduğunu bilemiyor ve değer üretemiyorsa, bu durumda Allah'ın insanları yaptıklarından sorumlu tutması için onlara fiillerin durumlarını açıklamak üzere peygamber göndermesi nasıl gerekli olmaz?”

Benzer şekilde Mutezile insanın ilahi bildirim muhatap olmasa da sadece aklıyla değer üretebilen bir varlık olduğunu iddia ederken aynı zamanda Allah hakkında peygamber gönderme fiilinin vacip bir fiil olduğunu, yani Allah'ın insanlara peygamber göndermek zorunda olduğunu ifade etmektedir. Mutezile'ye ait bu iki görüş birlikte düşünüldüğünde ise şöyle bir soru akla gelmektedir: “İnsan dış bildirim olmadan da taabbudî hükümler dışında genel itibarla iyi-kötünün ne olduğunu bilebiliyor ve değer üretebiliyorsa, bu durumda Allah'ın insanları yaptıklarından sorumlu tutması için onlara fiillerin durumlarını açıklamak için peygamber göndermesi niçin zorunlu (vacip) olsun?”

Kanaatimizce ilahiyât-nübüvvet bağlantısı sürecinde her iki mezhap için de bu soruları doğuran gerekçeler, ilgili ekoller tarafından

<sup>13</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 575.

benimsenen tanrı tasavvurlarında gizlidir. Nitekim İslam düşünce geleneğinde her bir konuda ileri sürülen kanaatlere rengini veren ve dayanak oluşturan öncelikli mesele, Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiilleri hakkında benimsenen tavırlardır.<sup>14</sup> Buna göre Eş'arilerin geliştirdiği şer'î temelde ortaya konulan husûn-kubuh anlayışı aslında bi'setin zorunlu oluşunu gerektiren bir sonucu dayattığı halde Eş'ariler, **“mutlak mürîd ve tam mâlik bir Allah tasavvuru”**na halel getirmemek adına Allah'ın hikmetli ve adaletli davranan bir ilah olduğunu göz ardı etmişlerdir. Bu kapsamda mezhebî kanaatler açısından tam bir gereklilik arz ettiği halde bi'setin Allah hakkında mümkün bir fiil olduğunu dile getirmişlerdir. Mezhebi fikir bütünlüğüne aykırı olan bu hükümlerini O'nun hakkında varsaydıkları birtakım ilahi niteliklerle ortaya koymaya çabalamışlardır. Eş'arî ilah tasavvuruna şekil veren bu ilahi nitelikleri şu şekilde özetlemek mümkündür: Allah, sınırlara tabi olan değil, sınırlar koyandır; Allah'ın yaptığı işler hakkında iyi, kötü, doğru, yanlış gibi nitelemeler yapılamaz. Allah'a ait bir fiil, türü ve hüviyeti her ne olursa olsun, sadece Allah'ın fiili olmasından dolayı adilce ve hikmetlidir. Allah'ın insanlar üzerinde buyurucu konumda olması sebebiyle kullar nezdinde Allah'ın beyanına uygun olan tavır hasen, Allah'ın beyanına uygun olmayan tavır ise kabihtir. Bunun karşısında Allah'ın herhangi bir otorite, buyruk veya ölçüt doğrultusunda davranması söz konusu değildir. Çünkü O'ndan daha üstün bir konumda bulunan ve O'na buyuran bir varlık yoktur. Diğer bir ifadeyle mademki Allah sınırlardan hâlî ve koşulsuzca hükümrân olan bir varlıktır, o halde O'nun davranışlarına hikmet ve adalet gibi vasıflar da dâhil olmak üzere hiçbir unsurun yön vermesi gerekir. Bu çerçevede itaatkâr kullarını cehenneme, asi kullarını ise cennete koysa bile kötü bir şey yapmış olmaz. Çünkü O'na böyle bir tercihin hatalı veya kabih olacağını bildiren bir makam yoktur.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Mehmet Evkuran, “İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru –Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz-“, *İslâmî İlimler Dergisi*, (Yıl: 2, Sayı:1, Bahar 2007), 52.

<sup>15</sup> Ebû'l-Hasan el-Eş'ari, *Kitâbu'l-Luma' Fî'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1955), 117; Bâkullânî, *Temhîdü'l-Evâil*, 358; Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitâbü Usûli'd-Dîn*, (İstanbul: Matbaatu'd-Devlet, 1346/1928), 24-25, 202-203; Gazzâlî, *el-İktisad*, 114-118.

Bu şekilde kurgulanmış bir ilah tasavvuru eşliğinde bütün insani gerekliliklere rağmen Allah hakkında bi'setin hükmünün mümkün olduğunun ifade edilmesi gayet tabiidir. Nitekim Eş'ari ilah tasavvurunun karakterini ortaya koyan bu cümleler, peygamber olmadıkça insanın sorumlu kılınmasının hiçbir anlamı kalmadığı halde Allah'ın peygamber gönderip göndermeme konusundaki tercihi noktasında herhangi bir yöne daha yakın veya daha meyilli olmadığını iddia edebilmek için yeterli bir argüman konumundadır. Ancak bu yeterliliğin sağlanması ve sistem içi tutarlılığın bozulmaması uğruna Allah'ın hikmetli davranması ve adaleti gözetmesi gibi ilkelerin içi boşaltılmıştır. Adalet ve hikmet vasıfları adeta Allah'a ve insana göre olmak üzere iki farklı grupta ele alınarak tanımlanmış, insanlar arasında adalet veya hikmet denilen şey ile Allah katındaki adalet ve hikmetin başka şeyler olduğu iddia edilmiştir. Zira insanlar arasında adalet denildiğinde "hak sahibine hakkını gereğince vermek" anlamı anlaşılırken, Allah katında adaleti doğuran tek sebep, fiilin Allah'a ait olması şeklinde açıklanmıştır. Benzer şekilde insanlar arasında hikmet denildiğinde anlaşılan "uygun olduğu şekilde davranmak" iken, Allah katında hikmet, vasfı ne olursa olsun Allah'tan sâdır olan her tür fiilin doğal niteliği olarak kabul edilmiştir. Yine insanlar arasında zulüm, herhangi bir hak sahibinin hakkını vermemek veya elinden almak anlamında anlaşılırken, ne yaparsa yapsın ve nasıl davranırsa davranırsa Allah'ın fiilinin zulüm ile nitelenemeyeceği ifade edilmiştir. Diğer bir ifade ile fiillerin iyi-kötü, adaletli-zalimce, sefeh-hikmetli gibi nitelendirmelerle vasıflandırılması sadece insanlık âlemi için doğru kabul edilmiş, Allah katında böyle bir sınıflandırmanın söz konusu olamayacağı iddia edilmiştir. Buna gerekçe olarak da Allah'ın üzerinde bir konuma sahip olup O'na buyuran bir otoritenin bulunmaması hususu ileri sürülmüştür.

Eş'ariyye'de husün, "failin amacına uygun olan", kubuh ise "failin amacına uygun olmayan" şeklinde tanımlanmıştır.<sup>16</sup> Bunun yanında Allah'ın her türlü gayeden münezzeh olduğu ifade edilmiştir.<sup>17</sup> Bu ikisi birlikte düşünüldüğünde Allah'ın fiillerinin gayeden uzak olduğu ön kabulü ve husün-kubuh niteliklerinin gayeye uygunlukla

<sup>16</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 104.

<sup>17</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 70.

doğrudan ilişkisi Allah'ın fiillerinin her türlü iyi-kötü nitelenmesinden azade olduğu sonucunu doğurmaktadır. Bu düşünceden hareketle mutî bir kulu mükâfâtlandırmakla cezalandırmak arasında hiçbir fark kalmamaktadır. Böyle bir bakış açısıyla ele alındığında peygamber göndermek veya göndermemek de iyi veya kötü olmakla vasıflanmamaktadır.<sup>18</sup>

Kanaatimizce böyle bir yaklaşım çerçevesinde İslam Dini'nin ilahı olarak tasavvur edilecek varlığın anlaşılması imkân kabilinde olmayacak, bunun ötesinde bu tasavvur eşliğinde sunulan bir ilah, insanlar nezdinde asla güven veren bir varlık olarak algılanamayacaktır. Nitekim böyle bir tasavvur eşliğinde bakıldığında, sanki birçok sıfatıyla veya ilkesiyle kendini tanıtan bir ilah vardır ancak aslında kendini tanıtırken kullandığı kavramlar, nitelermeler ve tanımlayıcı cümlelerin Allah katındaki anlamları, aslında insanlar arasında anlaşıldığı manaları ifade etmemektedir. Öyleyse bu sıfat veya ilkeleri insanlara sunmak suretiyle yapılmak istenen nedir? Bu sıfat veya kavramların ifade edilmesiyle anlatılmak istenen şey ile insanların anladıkları şey aynı değilse bu durum niçin Kur'an'ın bütünü için de geçerli olmasın? O halde bu din, bu kitaplar, bu peygamberler niçin hakikat iddiasıyla diğer bütün dünya görüşlerine meydan okumaktadır. Açıkçası Eş'arî tanrı tasavvurunun bu soruları savuşturması için tek bir cevabı vardır, bu da aslında bütün bu soruların ve burada söz konusu edilen diğer hususların temel sebebi konumunda olan **“öyle dilediği için!”** ifadesidir.

Mutezililerin geliştirdiği akli temelde ortaya konulmuş olan husün-kubuh anlayışı ise, aslında bi'setin mümkün oluşuna imkân tanıyan bir sonuca uygun olduğu halde Mutezililer, **“mutlak âdil ve tam hakim bir Allah tasavvuru”**na halel getirmemek uğruna Allah'ın iradesinin sınırlandırıldığı izleniminin verilmesinden çekinmişlerdir. Bu kapsamda husün-kubuh konusundaki yaklaşım bakımından mezhebî bakış açısı mutlak bir gerekliliği dayatmadığı halde Mutezililer, bi'setin Allah hakkında vacip bir fiil olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>19</sup> İç tutarlılık bakımından çok da isabetli görünmeyen bu tutumlarını Allah hakkında varsaydıkları birtakım ilahi nitelikler ve

<sup>18</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 102.

<sup>19</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 564.

prensiplerle açıklamaya çabalamışlardır. Mutezili ilah tasavvuruna şekil veren bu ilahi nitelikleri şu şekilde özetlemek mümkündür: Allah'ın fiilleri üç kısımdır. Allah, bu üç kısım fiilden ilk ikisini yapıp yapmamakta muhayyerdir. Çünkü bu fiillerin terkinde herhangi bir kınanma sebebi yoktur. Cezayı hak eden bir kimsenin cezalandırılması ve ilk yaratma fiilleri, Allah'ın muhayyer olduğu bu iki kısım fiilin örnekleridir. Buna göre Allah cezayı hak eden bir kulunu cezalandırmayabilir veya ilk yaratmayı başlatmayabilir. Bu tür konularda tercihinin önü açıktır. Allah'ın fiillerinin üçüncü kısmı ise, Allah'ın yapmasının vacip olduğu fiiller olarak nitelenir. Allah'ın üçüncü kısım fiilleri yapmasının zorunlu olması, bu fiillerin yapılmaması durumunda kınanmanın hak edilmesinden dolayıdır.<sup>20</sup> Allah'ın iradesi, kulların fiillerinin zorunlu olarak herhangi bir yönde gerçekleşmesini gerektirmez. Allah sefeh ve zulüm içeren fiillerden mutlak surette uzaktır.<sup>21</sup> Allah'ın kul üzerinde hakları olduğu gibi kulun da Allah üzerinde hakları vardır. Bu kapsamda örneğin mükâfâtı hak eden bir kimseyi mükâfatlandırmak, Allah için bir gerekliliktir.<sup>22</sup> Bunun karşısında örneğin güç yetmeyecek bir fiil ile kullara teklifte bulunmak<sup>23</sup> veya çocuklara azab etmek<sup>24</sup> Allah hakkında caiz değildir. Allah'ın herhangi bir değer içermeyen veya kabih olan bir fiili işlemesi mümkün değildir. O'nun fiillerinin değişmez niteliği husündür.<sup>25</sup> Kulları için en iyi olanı yaratmak Allah'a vaciptir. Buna göre peygamber göndermesinin kullar hakkında maslahat olduğunu bildiğinde onlara peygamber göndermesi Allah'a vacip olur.<sup>26</sup>

Mutezile'de "kötü", kınanmayı gerektiren fiil şeklinde tanımlanmıştır. Ayrıca kötü olan şeydeki kötülük vasfının fiile sonradan ilişmediği, ilgili fiilin bizzat kendisinin, o fiilin kötü olmasının yegâne gerekçesi olduğu kabul edilmiştir. Örneğin yalan, başka bir sebebin

<sup>20</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 15: 65-66.

<sup>21</sup> Kâdî Abdülcebbâr, "*el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*"-*Rasâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, thk. Muhammed Imâra, (Kahire ve Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1988), 227-228.

<sup>22</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Muhtasar*, 257, 262.

<sup>23</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 133.

<sup>24</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Muhtasar*, 251.

<sup>25</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 14: 65; Kâdî Abdülcebbâr, *Muhtasar*, 233.

<sup>26</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 575.

ona ilişmesinden dolayı değil, sadece yalan olduğu için kötüdür.<sup>27</sup> Böyle bir bakış çerçevesinde Mutezile, insanlar hakkında beklenti düzeyinde olan iyiliklere yönelmek ve kötülüklerden sakınmak tutumunun Allah hakkında mutlak surette tahakkuk etmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Nitekim insan birçok zaaf ile malul olduğundan iyiye de kötüye de yönelebilir. Ancak Allah her türlü eksiklikten münezzehe bir varlık olması hasebiyle bütün zafiyetlerden uzak bulunduğu ve zulüm fiilini de kendisinden nefyettiğinden O'nun iyi olmayana yönelmesi asla mümkün olmamalıdır. Bu düşünceden hareketle Allah, mükâfatı hak eden bir kulu mutlak sûrette mükâfatlandırmalı, güç yetmeyen bir teklif ile kulunu asla mükellef kılmamalı veya çocuğa asla azab etmemelidir. Çünkü bunların tamamı kötü vasıflı fiiller olup Allah her türlü kötülüğe yönelmekten uzaktır. Peygamber göndermek fiili bu kapsamda ele alındığında bu fiilde herhangi bir kötü yönün bulunmadığı aksine bu fiilin kullar hakkında birçok maslahat içerdiği görülmektedir. O halde bi'set hasen bir fiildir. Mademki hasen bir fiildir, Allah bu fiili yerine getirmekten asla geri durmamalıdır. Bu yüzden peygamber göndermek fiili, Allah'a vacip olan bir fiildir.<sup>28</sup>

Eş'ariyye'nin geliştirdiği bakışla kıyaslandığında Mutezile'nin ortaya koyduğu kanaatlerin Kur'an'daki genel eğilime daha yakın olduğu söylenebilir.<sup>29</sup> Mutezile'nin bu yaklaşımı çerçevesinde Allah hakkında ne zaman ne yapacağı belli olmayan bir varlık olarak algılanmasına varacak derecede bir serbestliğin uygun görülmemesi, insan açısından güven veren bir ilah tasavvuruna imkân tanımaktadır. Ancak Allah hakkında da geçerli olmak üzere kötü fiilin tanımında geçen "kınanmayı gerektiren" ifadesi ve hasen fiillerin yapılması konusunda Allah hakkında kullanılan "vaciptir" nitelemeleri açıkçası Allah'ın şânına, yüceliğine ve en önemlisi de mürid bir varlık oluşuna gölge düşüren, adeta O'nun iradesinin bağımlı bir irade olduğu izlenimini uyandıran ifadeler gibi durmaktadır. Bu açıdan ele alındı-

<sup>27</sup> Kâdi Abdülcebbâr, *Muhtasar*, 233-234.

<sup>28</sup> Kâdi Abdülcebbâr, *Şerh*, 575

<sup>29</sup> Fethi Kerim Kazanç, *Kelam Yazıları*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 193.

ğında Mutezile'nin geliştirdiği ilah tasavvuru Allah hakkında bir yandan güven veren bir varlık portresi çizerken diğer yandan iradesi dumura uğramış, belli gereklilikler çerçevesinde hareket eden ve sanki birçok bağımlılıkla varlığını sürdüren bir varlık görüntüsü sunmaktadır. Bundan dolayı kanaatimizce Mutezile'nin geliştirdiği ilah tasavvuru, Kur'an'da ortaya koyulduğu haliyle Allah'ın iradesine ve yüceliğine layık bir tasavvur olarak değerlendirilemeyeceği gibi insanların zihinlerindeki "Yüce Allah" algısı çerçevesinde toplumun kabulü noktasında işlevsel bir yaklaşım olarak da görünmemektedir.

### **İlah Düşüncesinde Mutlak Hikmetçi Yaklaşım**

Eş'ariyye ve Mutezile'nin ardından Mâtüridiyye'nin görüşünü ele aldığımızda bu iki mezhebin kanaatine kıyasla Mâtüridiyye'de daha eklektik bir yaklaşımın takip edildiğini söylemek mümkündür. Nitekim Mâtüridiyye'de husün-kubuhun ontolojik mahiyeti yarar-zarar ekseninde açıklanmış, insanlar öyle yaratıldığı ve öylesine yatkın kılındığı için yararlı olanın husün, zararlı olanın ise kubuh olduğu ifade edilmiştir. Husün-kubuhun epistemolojik mahiyeti konusunda ise bazı detaylara vâkıf olamasa da insanın genel hatlarıyla iyinin iyiliğine ve kötünün kötülüğüne aklen hükmedebileceği ileri sürülmüştür. Bu çerçevede aksiyolojik bağlamda insan, kısmi de olsa değer üretebilen bir varlık olarak kabul edilmiştir.<sup>30</sup>

Mâtüridiyye'de nübüvvetin hükmü söz konusu edildiğinde ise ortaya çıkan kanaat, kullanılması tercih edilen kelimeler dışında aslında Mutezile'nin kanaatinden çok da farklı değildir. Zira Mâtüridiyye'de de nübüvvetin gerekli olduğu ifade edilir. Ancak Mutezile açık bir şekilde konuyu ele alıp biraz da kulak tırmalayıcı bir tarzda "peygamber göndermek Allah'a vaciptir" derken Mâtüridiyye, konuyu daha çok insanın peygambere olan ihtiyacı çerçevesinde ele alıp "hikmet, onu gerektirmiştir ki Yüce Allah peygamber göndersin"<sup>31</sup> veya "insanlara adalet ve doğruluğun göstergeleri ile zulüm ve yalanın belirtilerini göstermeleri için, bir de içeriği tam olarak anlayamayan

<sup>30</sup> Mâtüridî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 273-274.

<sup>31</sup> Nüreddin es-Sâbü'nî, *el-Bidaye fi Usulî'd-Din*, (Dımaşk: yny, 1979), 45.



şeylerin açıklığa kavuşması için peygamberlerin mevcudiyetine hükmetmenin gereği vardır<sup>32</sup> gibi yumuşak ifadeleri tercih etmiş, Allah'ın iradesi açısından nübüvvetin hükmünü doğrudan belirteceği yerlerde ise, peygamber göndermenin aklen caiz/mümkün olduğunu dile getirmiştir.<sup>33</sup> Mâtüridiyye müellifleri, çoğu irşad delili mahiyetinde olan birçok delille, hikmet algısı çerçevesinde nübüvvetin gerekliliğini ortaya koymuş, adeta insanın peygambere olan ihtiyacı bu kadar ortada iken, hikmetli bir varlık olan Allah'ın mutlaka peygamber göndereceğine işaret etmiştir.<sup>34</sup>

Eklektik yapısından ve köşeli ifadelerden kaçınılmış olmasından dolayı Mâtüridiyye'nin husûn-kubuh konusundaki kanaati ile nübüvvetin hükmü konusundaki kanaati arasındaki bağlantının ne kadar tutarlı bir süreçte kurulduğunu belirgin olarak ortaya koymak çok mümkün görünmemektedir. Ancak bu bağlantının öncesinde Mâtüridiyye'nin geliştirdiği ilah tasavvurunda doğrudan sistemle ilgili farklı bir problem var gibi görünmektedir. Nitekim hikmet düşüncesi eşliğinde kurgulanmış olan Mâtüridî sistem her ne kadar sorunsuz gibi görünüyorsa da, mezhebî prensipler bütün varlık sürecine uygulandığında Mâtüridî düşünce sisteminde tam bir bütünlüğün bulunmadığı kanaati uyanmaktadır.

Şöyle ki Mâtüridiyye, Allah'ın iradesiyle gerçekleşen bütün varlık kurgusunu/olgusunu hikmet dairesi çerçevesinde anlamlı kılmayı hedeflemektedir. Buna göre Allah'ın her bir fiili bir hikmete binaen gerçekleşmektedir ve hikmetten hâli olan bir fiil (sefeh) asla Allah'a nisbet edilemez.<sup>35</sup> Bu kapsamda aslında Allah'ın fiillerini anlamlı kılan en kıymetli ve aslında yegâne gerekçe hikmettir. Hikmetin manası isabet etmek, her şeyi yerli yerine koymak, uygun olan üzere isabet etmektir.<sup>36</sup> Bir şeyin hikmet vasfını yitirmesi ise ancak iki şekilde doğru olur: Bunlardan birincisi herhangi bir konuda hak sahibi olan bireyin hakkına tecavüz edilmesi ikincisi ise emir ve nehiy yetkisine

<sup>32</sup> Mâtüridî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 275.

<sup>33</sup> Pezdevî, *Usûli'd-Dîn*, 90.

<sup>34</sup> Mâtüridî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 274-277.

<sup>35</sup> Pezdevî, *Usûli'd-Dîn*, 49.

<sup>36</sup> Mâtüridî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 152, 486-487.

sahip bulunan zâtın emrinin ya da yasağının çiğnenmesidir.<sup>37</sup> Allah bu iki durumdan da zâtının mahiyeti gereği münezzehdir. Ancak Mâtürîdî sistemin vazgeçilmez kabullerinden biri de, Allah'ın asla kendisi için bir şey yapmayacağı ilkesidir.<sup>38</sup>

Bu ikisi birlikte düşünülüğünde yani Allah, kendisi için asla bir şey yapmayacak olduğunda ve yaptığı her şey aslında bir hikmete dönük olduğunda, işin başlangıcı açısından bir açık doğmaktadır. Bu açık şöyle ifade edilebilir: Her ne kadar zaman mefhumu dâhilinde meseleye yaklaşmak doğru görülme de mahiyeti bizce bilinmemekle birlikte yalnızca Allah varken ve henüz başka hiçbir varlık yok iken Allah, hem kendisine dönmeyecek ve hem de bir hikmete binaen olacak şekilde nasıl olup da bir işe girişecektir! Zira yalnız Allah varken, başka hiçbir şey yok iken, Allah'ın kendisi için hiçbir şey yapması da mümkün değil iken yaratmanın gerçekleşmesine gerekçe teşkil edecek hiçbir unsur kalmamaktadır.

Aslında Mâtürîdî âlimleri doğan bu durumdan habersiz de görünmemektedir. Nitekim Pezdevî şöyle söylemektedir: “Ne zaman ki Allah âlemi yaratmayı dilemiştir, onu yaratmıştır ve onun yaratmasının herhangi bir illet sebebiyle olmaması caizdir.”<sup>39</sup> İmam Mâtürîdî ise Allah'ın evreni niçin yarattığına dair bahis açmış, bu konuda ileri sürülen çeşitli kanaatlere yer vermiş ancak bu konuda kendisinin ne fikirde olduğunu beyan etmemiştir.<sup>40</sup> Allah'ın bütün tasarrufâtının hikmet gerekçesine dayandırılması, ancak başlangıcın dayanaksız bırakılması kanaatimizce bu ilah tasavvurunu eksik bırakmaktadır.

### **İlah Düşüncesinde İlkeli Özgürlükçü Yaklaşım**

Buraya kadar ifade ettiklerimiz İslam düşüncesinde ortaya konulmuş olan ilah tasavvurlarının zihinleri tam manasıyla yatıştıran bir tutarlılığa sahip bulunmadığına işaret etmektedir. Çalışmamızın sınırları içerisinde dört başı mamur bir ilah tasavvurunu arz etme

<sup>37</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 347.

<sup>38</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 345-346.

<sup>39</sup> Pezdevî, *Usûli'd-Dîn*, 130.

<sup>40</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 151-156.

imkânımız veya iddiamız bulunmamakla birlikte şu kadarını söyleyebiliriz ki Allah ne Eş'ariyye'nin iddiasında yer aldığı gibi koşulsuzca ve hatta ne zaman ne yapacağı dahi belli olmayan bir belirsizlikle nitelenebilir ne de Mutezile'nin iddiasında yer aldığı gibi vucûbiyetlerle nitelenebilir. Mâtüridiyye'nin iddiasına gelince Allah'ın fiillerinin hikmetli olduğunun söylenmesi makuldür. Nitekim Allah'ın hükmetmesi adalet, bilgi, temel ilkelere uygunluk ve amaçlılık çerçevesinde cereyân etmektedir.<sup>41</sup> Ancak Allah'ın fiillerinin yegâne gerekçesi konumunda hikmetin görülmesi, bununla birlikte âlemi yaratmasının gerekçesi konusunda sessiz kalınması veya bu fiilin her türlü illetten hâli kabul edilmesi isabetli bir yaklaşım olarak görünmemektedir.

Elbette her türlü eksiklikten münezzehe olan Allah'ın kendisi için bir şey yapacağını söylemek anlamlı olmaz. Bununla birlikte Allah'ın, fiillerini kendisi için değil ama kendisinden dolayı yapması da tabii görülmelidir. Burada kullandığımız “kendisinden dolayı” ifadesi ile kastımız, Allah'ın ilkeleri ve sıfatlarıdır. Nitekim Allah, nasıl bir varlık olduğu ve hangi çerçevede eylemde bulunduğu hakkında fikir yürütebilmemiz için bize sıfatları ve “adil olacağı”, “merhametli olacağı”, “asla zulmetmeyeceği” gibi ilkeleri hakkında birçok haber vermiştir. Buna göre Allah'ın fiilleri O'nun ilkeleri ve sıfatlarının doğal bir yansıması olacak şekilde gerçekleşir. Diğer bir ifadeyle Allah, fiillerini ayımsızlığa varacak derecede bir özgürlükle değil, zorunlulukla da değil, ancak bize bildirmiş olduğu sıfatları ve ilkelerine uygun olarak ilkeli bir özgürlükle gerçekleştirir.

Allah'ın bu kapsamda gerçekleştirdiği fiillerden biri de bi'settir. Buna göre Allah'ın koşulsuzca özgür kılınmasını sağlamak için Allah hakkında peygamber gönderme ile göndermemenin aynı konumda olduğunun ifade edilmesi makul olmadığı gibi bağımlı bir iradeye sahip olduğunun düşünülebileceği tarzda Allah'ın peygamber göndermek zorunda olduğunun ifade edilmesi de makul değildir. Kanaatimizce bu konuda makul ve isabetli olan görüş, Allah'ın nasslarda bizlere bildirmiş olduğu sıfatları ve ilkeleri gereği peygamber göndermekten geri durmayacağı şeklindedir. Buna göre tüm detaylarına

<sup>41</sup> Şaban Ali Düzgün, “Ontolojik Egemenlikten Egemenliğin Ontolojisine”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 6: 2 (2008), 11.

vâkîf olamasak da fikir yürütme kapsamında Rahman, Rahim, Muk-sit, Âdil, Hakîm, Vedûd vb. sıfatlar ile muttasıf olması ve “Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz.”<sup>42</sup> ilkesini benimsemiş olmasından dolayı Allah’ın, peygamber göndermekten asla geri durmayacağını söyleyebiliriz. Böyle bir yaklaşım ile bir yandan Allah’ın dilediğince davranan bir varlık olduğu fikrine sahip çıkarken bir yandan da belli ilkeler çerçevesinde eylemde bulunmasından hareketle güven veren bir varlık olduğunu beyan etmiş oluruz.

### SONUÇ

Kelam ekollerinin her bir konuda ortaya koyduğu kanaat büyük bir bütünü birer parçası mahiyetindedir. Bundan dolayı herhangi bir düşünür ele aldığı konuya dair fikir geliştirirken bağlı olduğu mezhebin karakteristik yapısına ilkesel düzlemde bağlı kalmak zordur. Şayet bağlı olunan mezhebin karakteristiği dikkate alınmadan ve diğer konularda ortaya konulan görüşlerle uyumlu olmayan bir fikrin takipçisi olunursa sistem içi tutarlılık zedelenecektir. Sistem içi tutarlılığın zedelenmesi ise ilgili kişi/grubun görüşlerinin işlevselliğine ve kabul edilirliliğine olumsuz olarak yansımaya sebep olacaktır. Bu açıdan düşünüldüğünde klasik dönemde birçok mezhep müntesibi tarafından ortaya konulan kanaatlerin halen işlevsel olmaları ve kabul edilebilirliklerini devam ettirmeleri için sistem içi tutarlılık noktasında incelemeye tabi tutulmaları ve gerekli görülen durumlarda güncellenmeleri gerekmektedir. Nitekim özellikle günümüzde eleştirel düşünme oldukça yaygınlaşmış, genç bireyler başta olmak üzere halkın her kesimi her tür konuya eleştirel bağlamda ilgi duymuştur. İslam düşüncesi açısından bu durumun pratik sonuçları ele alındığında iç açıcı bir sürecin devam ettiğini gözlemlemek pek de mümkün değildir. Zira geleneğe sahip çıkmak ve taassupkâr dindarlık/mezhepçilik<sup>43</sup> gibi gerekçelerle klasik dönemde ortaya konulan

<sup>42</sup> el-İsrâ 17/15.

<sup>43</sup> Taassupkâr din/mezhep anlayışı hakkında geniş bilgi için bakınız: Fevzi Rençber, “İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 10, Sayı: 1, (Bahar 2017), 77-102.

kanaatler özenle muhafaza edilmeye çalışılmaktadır. Ancak şu bir gerçek ki günümüzde gerek terminoloji gerekse içerik bakımından İslam düşüncesi hantal bir yapıya sürüklenmiştir. Bu hantal yapının karşılığı olarak ise Deizm gibi akımların önü açılmaktadır. Bunun için kanaatimizce klasik dönem algılarının yeniden gözden geçirilmesi ve tespit edilecek tutarsızlıklar karşısında Kur'an ve hadis eksenli olmak koşuluyla yeni ve orijinal bakış açılarına kapı aralanmalıdır.

Biz bu çalışmada üç büyük kelim mezhebinin ilahiyât-nübüvvet bahisleri arasındaki bağı ne kadar sağlıklı kurabildiklerini incelemeye çalıştık. Ancak incelememiz neticesinde her üç bakış açısının da belli noktalarda açıklar barındırdığını gözlemledik. Burada şunu ifade etmek gerekir ki ilgili düşünürlerin ortaya koydukları kanaatler içerisinde muhtemelen onları açık vermeye iten en önemli gerekçe ilah düşüncesini sağlam bir zemine oturtamamaları olmuştur. Nitekim bu kanaatler içerisinde biri Allah'ı mutlak özgür varlık olarak tanıtmak uğruna O'nun adalet ve hikmetinden vazgeçmiş, diğeri Allah'ın iradesini adeta bağımlı bir irade haline getirmiş ve sonuncusu ise bütün mevcudâtı Allah'a ait tek bir sıfat üzerinden anlamlı kılmaya çabalamıştır. Bizim kanaatimiz odur ki Allah hakkında oluşturulacak isabetli bir ilah düşüncesi için başlangıç noktası Allah'ın ilkeleriyle hareket eden bir varlık olduğunun kabulüdür. Allah ne koşulsuz bir özgürlükle ne bağımlı bir irade ile ne de tek bir gerekçenin yönlendirmesiyle eylemde bulunur. Allah'ın fiilleri, O'nun sıfatları ve ilkelerinin bir sonucu, göstergesi ve yansıması olarak gerçekleşmektedir. Buna göre Allah irade sahibi, adaletli, hikmetli, merhametli vb. sıfatlarla muttasıf olmasının bir sonucu, göstergesi ve yansıması olarak peygamber göndermiştir. En doğrusunu bilen Allah'tır.

**KAYNAKÇA**

- Abdülcebbâr, el-Kâdî Ebû'l-Hasan. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. nşr. Hudr Muhammed Nebha. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 2012.
- Abdülcebbâr, el-Kâdî Ebû'l-Hasan. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Abdülcebbâr, el-Kâdî Ebû'l-Hasan. "*el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn"-Rasâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, thk. Muhammed Imâra. Kahire ve Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1988.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Kitâbü Usûli'd-Dîn*. İstanbul: Matbaatu'd-Devlet, 1346/1928.
- Bâkîllânî, el-Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *Kitâbü Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*. nşr. İmadüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, 1987.
- Bâkîllânî, el-Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *el-İnsâf fîmâ Yecîbü İ'tikâdühü ve lâ Yecüzü'l-Cehlü bihî*. nşr. Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs. yy.: Dâru't-Tevfîk'n-Nemûzeciyye, 2000.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*, Kahire: Dâru'l-Ensâr, t.y.
- Düzgün, Şaban Ali. "Ontolojik Egemenlikten Egemenliğin Ontolojisine", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 6: 2 (2008), 11-16.
- Eş'ari, Ebû'l-Hasan. *Kitâbu'l-Luma' Fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1955.
- Evkuran, Mehmet. "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru -Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz-", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl: 2, Sayı:1, Bahar 2007.
- Gazzali, Ebû Hâmid. *el-İktisad fî'l-İ'tikad*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Glynn, Patrick. *God: The Evidence, The Reconciliation of Faith and Reason in a Postsecular World*. California: Prima Publishing, 1997.

- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Mücerradü Makâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1987.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Kelam Yazıları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Margenau, Henry ve Roy Abraham Vargesse. *Cosmos, Bios, Theos*. California and La Salle, Illionis: Open Court Publishing, 1992.
- Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Kitâbu't-Tevhîd*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Paine, Thomas. *The Age of Reason*. London: Free Thought Publishing Company, 1880.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim. *Kitâbu Usûli'd-Dîn*. Kahire: Darü İhyai'l Kütübi'l-Arabi, 1963.
- Rençber, Fevzi, "İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 10, Sayı: 1, Bahar 2017, 77-102.
- Sâbûnî, Nüreddin. *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*. Dimaşk: yny, 1979.





**TÜRKİYE ALGISI BAĞLAMINDA MAKEDONYA'DA AŞIRI DİNİ GRUPLAR VE TÜRKİYE-BALKAN İLİŞKİLERİNE ETKİSİ****(Vehhabilik/Selefilik Örneği)\***

Within the Context on Turkey's Perceptions Radical Religious Groups in Macedonia and Effects on Balkans Turkey Relations (Wahabism/Salafism Example)

Mehmet DALKILIÇ\*\* | Ramazan BİÇER\*\*\*

**Öz**

Tarih boyunca yaşanan realiteler Balkan Müslümanlarının yönünü sürekli Anadolu'ya çevirmiştir. Türkiye son yıllarda dış politikasında başarıyla uyguladığı yumuşak güç ve diplomasi kültürü sayesinde Makedonya ile ilişkilerin zarar görmesine müsaade etmemiştir. Balkanların küçük bir numunesi durumundaki Makedonya Türkiye için önemli bir ülkedir. Bu yüzden Makedonya'nın durumu genellikle diğer Balkan ülkeleri için de geçerlidir. Ancak son zamanlarda aşırı dini gruplar Türkiye-Makedonya ilişkilerini olumsuz yönde etkilemektedir. Harici zihniyetin takipçisi niteliğinde olan Vehhabi-Selefi düşünce mensupları kendilerine hedef kitle olarak –tıpkı Hariciler gibi- genellikle Müslümanları seçmiştir. Bu bağlamda son yıllarda dünyanın her tarafında dini temalı aşırı unsurların genellikle Harici düşünceye mensup olduğu görülmektedir. Bu araştırmanın bir kısmı Makedonya'daki etnik barış ve aşırı dini grupları konu edinen bir ankete

**Abstract**

The reality experienced throughout history, the direction of the Balkan Muslims that has turned constantly to Anatolia. Thanks to soft power and cultural diplomacy that Turkey's foreign policy in recent years has been successfully applied not allow the damage to relations with Macedonia. In the case of a small sample of the Balkans, Macedonia is an important country for Turkey. Therefore, the situation of Macedonia generally applies to other Balkan countries as well. Recently, however, extremist religious groups are adversely affect the relations between Turkey and Macedonia. Wahhabi-Salafis, who are followers of the external mentality, have always chosen Muslims as their target, like Hawarijites. In this context, in recent years, it has been observed that religious extremism-based extremist elements generally belong to the External Thought in every part of the world.. This paper is based on a survey on ethnic peace and extremist groups in Macedonia. Our research is unique and

\* Bu çalışmanın ilk hali Antalya'da "I. Uluslararası Antalya Güvenlik Sempozyumu"nda sunulmuştur.

\*\* Prof. Dr. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, dalkilic@istanbul.edu.tr

\*\*\* Prof. Dr. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, bicer38@hotmail.com

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
21.10.2017	24.12.2017	30.12.2017

DOI

(survey)<sup>1</sup> dayanmaktadır. Araştırmamız modern tekniklerle sorunları ve odaklandığı yerleri ortaya çıkarması bakımından özgün ve oldukça önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Makedonya, Din, Selefilik, Vehhabilik, Müslümanlar, Balkanlar, Terör

very important in bringing out the problems and the places of focus with modern techniques.

**Keywords:** Macedonia, Religion, Salafism, Wahhabism, Muslims, Balkans, Terror.

## GİRİŞ

Genelde Balkanlar özelde Makedonya'nın İslamiyet ile tanışma süreci ise VIII/X. yüzyıllarda başlamıştır.<sup>2</sup> Bu süreç dört şekilde gerçekleşmiştir. Bölgeye ilk gelenler genelde tüccarlar, seyyahlar, abdallar ve boylar gibi belli meslek gruplarına aitti ve sınırlı sayıda idi. Bu bağlamda birincisi, Akdeniz üzerinden ticaret amacıyla gelen Müslümanlar, ikincisi Anadolu'dan gelenler, üçüncüsü Kafkasya'dan gelenler, sonuncusu ise Endülüs'ten gelen Müslümanlardır.<sup>3</sup> Osmanlı'nın Balkanlarda gücünü kaybetmesi ile birlikte Balkan Müslümanları için zor günler başlamıştır. II. Yugoslavya dönemlerinde büyük baskı, zorbalık ve adaletsizlikler nedeniyle Türklerin Balkanlardan çekilme süreci hız kazanmıştır. Nitekim Ural'a göre yaklaşık 5 asır boyunca Makedonya'nın da içinde yer aldığı Balkan coğrafyasına hükmeden Osmanlı Türklerinin hâkimiyet gücü ilk kez 1789 Fransız İhtilali sonucu ulusçuluk akımının bağımsızlık özlemi duygularını ortaya çıkarmasıyla sarsılmıştır. İrkçi-Milliyetçilik furçasının merkezinde yer aldığı 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı (93 Harbi) sonucunda da Osmanlı Türklerinin Balkanlardan ilk kez zorunlu bir göç hadisesiyle çekilmek zorunda kaldığı bilinmektedir.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Bu çalışma İstanbul Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenmiştir. Proje numarası 29636 (2016).

<sup>2</sup> Mesela bk. Ramazan Biçer, "Osmanlı Arşiv Belgeleri Doğrultusunda Kosova Halkının Müslüman Olması", *Turansam* 8 (2010): 19.

<sup>3</sup> Mesela bk. Mehmet İnbaşı, "Makedonya'da Osmanlı Hâkimiyeti: Değişen Ve Değişmeyen Kimlik Makedonya Sorunu Düünden Bugüne", *Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları*, 1, (Ankara: 2002), 27-45; Caner Sancaktar, "Balkanlarda Osmanlı Hâkimiyeti Ve Stratejik Mirası", *Ege Stratejik Araştırmalar Dergisi* 2 (2001): 29.

<sup>4</sup> Selçuk Ural, *Balkanların İncisi Ohri*, (İstanbul: Mostar Yayınları, 2016), 386.

Osmanlı Rus savaşında (1828-1829), Rus orduları Balkanları aşarak Edirne'ye kadar ulaşıp, Edirne'yi işgal etmiştir. Bu gelişme Yunanistan'ın kurulmasına neden olmuştur (1821-1829). Böylelikle Balkanlarda Osmanlıdan ilk resmi kopma gerçekleşmiştir. Bu durum Balkanlarda bağımsızlık ilanlarının yaygınlaşmasına, dolayısıyla Müslüman Türk varlığının yok edilmesine yönelik geniş çaplı hareketlerin oluşmasına ivme kazandırmıştır.<sup>5</sup> Çıkan Balkan savaşları neticesinde önce Osmanlı Balkanlardan çekilmiş, sonra Yugoslavya Sosyalist Devleti kurulmuştur. XX. asrın sonunda Yugoslavya'nın dağılma süreci ve küçük Balkan ülkelerinin bağımsızlıkları gerçekleşmiştir. Ancak Osmanlıdan sonra Türkiye'nin de bölge ile bağlarını koparmaya çalışan iç ve dış güçler faaliyetlerine hiçbir zaman ara vermemişlerdir. Bunu gerçekleştirmek için her türlü faaliyetlere başvurmuşlardır. Hızla yükselen ırkçılık düşüncesine bir de dinin araçsallaştırılması eklenince en acımasız sözde dini gruplar ortaya çıkmıştır.<sup>6</sup> Bu araştırmada özellikle Makedonya'da Ortadoğu kökenli dini ekstremist akımların ülkeye ilgisi, yaygınlığı, din anlayışı ve faaliyetleri doğrultusunda Makedonyalı Müslümanların özellikle de Arnavutların ve Türk halkının yaklaşımları tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu çerçevede Türkiye Balkan ilişkisine özellikle de Makedonya ilişkilerine etkileri söz konusu edilecektir.

Makedonya, gerek tarihi bağları gerekse günümüzde Türkiye ile başta NATO olmak üzere birçok uluslararası kuruluşta yer alması

---

<sup>5</sup> Makedonya'daki Türk varlığının da ilk izleri yaklaşık 1600 yıllık bir geçmişle izah edilebilir. Orta Asya'dan kopup gelerek Balkanlar'ın siyasi, dini ve kültürel tarihinde çok önemli etkiler bırakan Türk kavimlerinden sonra 14. asrın ikinci yarısı itibarıyla bölgenin yeni egemen gücü ise Osmanlı Türkleri olmuştur. Günümüzde Makedonya toprakları içerisindeki bölgelerin Osmanlı Türkleri tarafından (Çirmen Muharebesi'nden sonra sırasıyla 1380'de İştip, 1382'de Manastır ile Pirlpe, 1385'de Ohri ve en nihayetinde de 1392'de Üsküp'ün fethi) fethiyle birlikte Balkanlarda geniş bir etki oluşturulmuştur. Böylelikle Türkler açısından Balkanlarla uzun süreli ve kalıcı ilişkiler artık Osmanlılarla sağlanacaktır. (Bk. İnbaşı, *Makedonya'da Osmanlı Hâkimiyeti*, 27-45; Türkmen, *Tarihte Balkan Türkleri*, 95; Ural, *Balkanların İncisi Ohri*, 23-386).

<sup>6</sup> Mesela bk. Rifat Sait, "Balkanların Mevcut Derin Analizi", <http://www.kosovahaber.net/?page=2,14,39721>, erişim 22 Kasım 2017.

bakımından oldukça önemlidir. Bu nedenle Türkiye en başından itibaren diğer ülke ve kuruluşların aksine<sup>7</sup> Makedonya Cumhuriyeti'nin bağımsızlık ilanı ile beraber bu devleti kendi ismi ile tanımış ve kısa sürede dünya iktisadi düzenine uyum sağlayabilmesi için birçok işbirliği anlaşması imzalamıştır.<sup>8</sup> Makedonya küçük bir ülke olmasına rağmen etnik, dini ve kültürel açıdan birçok farklılığın bir arada olduğu bir ülke durumundadır. Yine coğrafi açıdan da küçük bir ülke olmasına rağmen Doğusu ile Batısı eğitim, kültür ve ekonomik açıdan çok farklılık göstermektedir. Araştırmada başta etnik gruplar ve nüfus oranları olmak üzere sosyo-kültürel yapı ve coğrafi farklılıklar göz önünde tutulmuştur. Balkanlarda komünist yönetimlerin çökmesinden sonra meydana gelen yönetim boşlukları gerek içeriden gerekse dışarıdan müdahil olanlar etkiyle şekillenmeye başlamıştır. Makedonya başlangıçta barış ve birlikte yaşama kültürü bakımından örnek gösterilecek tarzlar sergilemiştir. Ancak ilerleyen yıllarda etnik grupların özellikle de Müslümanları görmezlikten gelen Hıristiyan Makedonların yönetime tek başına sahip olma hırsı, barış ortamını bozmuş ve yerini hızla savaş ve kargaşaya bırakmasına neden olmuştur. Günümüzde ise etnik ırkçılığa bir de Müslümanlar arasında tekfirci aşırı dini düşünceler eşlik eder duruma gelmiştir. Baskı rejimi sonrası demokrasiye geçiş süreçlerindeki boşluklardan yararlanma, dini bilgilerin eksik ve ana kaynaklara dayanmaması, mahrumiyet gibi birçok nedenden dolayı dışarıdan desteklenen aşırı görüşler toplumda kendine yer bulabilmiştir. Yaşanan süreçler bu durumun ilerleyen yıllarda çok daha tehlikeli olayların meydana gelmesine neden olacağını düşündürmektedir. Zira söz konusu aşırı görüş mensuplarının faaliyetleri, onların hedeflerine daha çok Müslümanları ve İslam eserlerini koyduğunu göstermektedir.

<sup>7</sup> Mesela Avrupa Birliği, Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü, Uluslararası Para Fonu, Avrupa Yayın Birliği ve Uluslararası Olimpiyat Komitesi gibi örgütler de bu ülkeyi Eski Yugoslav Makedonya Cumhuriyeti (EYMC) adıyla tanımıştır. (Ural, *Balkanların İncisi Ohri*, 385).

<sup>8</sup> Murat Hatipoğlu, "Kuruluşundan Günümüze Makedonya Cumhuriyetinin Dış Politikası ve Balkan Ülkeleriyle İlişkileri", *Balkan Diplomasisi*, der. Ömer Lütem vd., (Ankara: Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları, 2001), 165-181.

Türkiye'nin son yıllarda kültür diplomasisi ile ortaya koyduğu diplomatik faaliyetler yeni ve geniş coğrafyalara başka bir ifade ile Osmanlı coğrafyasına dikkatleri çekmiştir. Bu bağlamda Türkiye'nin sınırlarının günümüzdekinden çok daha geniş bir coğrafyaya hitap ettiği gerçeğini güçlü bir şekilde ortaya çıkarmıştır. "Türkiye Türkiye'den büyüktür" ifadesi kültürel coğrafyamızın yeniden hatırlanmasına neden olmuştur. Bir bakıma gönül coğrafyamızın kültürel bağlarının uzandığı yerlere kadar gidebildiğini hatırlatmıştır. Türkiye'nin uygulamaya koyduğu aktif kültür diplomasisinin özellikle Balkanlarda sorunların çözüme kavuşturulması hususunda her geçen gün ne derecede etkili olabileceğini ortaya koymuştur.<sup>9</sup> Bu uygulamanın Balkanlardaki en açık ve etkili örneğini Makedonya oluşturmaktadır. Bağımsızlığını ilan ettiği ilk günden itibaren Türkiye'nin Makedonya ile geliştirdiği ikili pozitif ilişkiler her geçen gün güçlenerek devam etmektedir. Makedonya'nın gerek etnik ve dini gerekse sosyo-kültürel açıdan adeta Balkanların küçük bir numunesi ve kalbi olduğu sıklıkla ifade edilmektedir.<sup>10</sup> Bu bağlamda kırılğan ve nazik bir toplum yapısına sahip bulunmaktadır. Nitekim bağımsızlık sonrasında Arnavutlar liderliğinde Müslümanlarla Makedonların karşı karşıya gelmeleri kanlı çatışmalara yol açmadan 2001 Ohri Çerçeve Anlaşmasıyla önlenebilmiştir. Bu durum henüz normal şartlara döndürülememiş ve radikal gruplar her geçen gün ırkçı yaklaşımları da benimseyerek birbirlerine karşı tahammülsüzlüklerini ortaya koymaktadır. Özellikle Üsküp, Kalkandelen, Ohri, Usturumca ve İştip gibi Osmanlı kültür merkezlerindeki tarihi eserler Radikal İslami

<sup>9</sup> Mesela bk. İbrahim Kalın, "Türk Dış Politikası ve Kamu Diplomasisi", edit. Ali Resul Usul, *Yükselen Değer Türkiye*, (İstanbul: MÜSİAD Araştırma Raporları, 2010), 49-66; Fırat Purtaş, "Türk Dış Politikasının Yükselen Değeri: Kültürel Diplomasi", *Akademik Bakış*, 7/13 (Kış 2013), 1-14; Zülfikar Bayraktar, "Türkiye'nin Balkanlardaki Yumuşak Gücü", *Karadeniz Araştırmaları* 35 (Güz 2012); Kadir Sancak, "Yumuşak Güç Kaynağı Olarak Kültür ve Türkiye'nin Yumuşak Gücünde Kültür Faktörü", *Balkan and Near Eastern Journal of Social Sciences Balkan ve Yakın Doğu Sosyal Bilimler Dergisi* (2016), 16-26.

<sup>10</sup> Mesela bk. Nasrullah Uzman, *Balkanların Kalbi: Makedonya Cumhuriyeti*, *Turkuazeu Kültür-Aktualite Dergisi*, (14, 2011), 12-15; <https://www.haberler.com/disisleri-bakani-davutoglu-makedonya-da-4188094-haberi> erişim 01 Kasım 2017.

gruplar tarafından yok edilmekle kalınmamakta aynı zamanda Müslüman etnik gruplar arasında fitne fitilleri ateşlenmek istenmektedir. Ne yazık ki, resmi makamlar da çoğu zaman sessiz kalmaktadır. Bu durum Türkiye-Makedonya dolayısıyla da Balkan ilişkilerini olumsuz yönde etkilemektedir.<sup>11</sup>

Makedonya coğrafi olarak günümüzde Ege, Pirin ve Vardar olmak üzere üç bölgeye bölünmüştür. Makedonya genel bir tanımla Yunanistan, Bulgaristan ve Sırbistan arasında bir bölgedir. Bulunduğu konum itibarıyla etrafında bulunan komşu ülkelerin toprak istemine maruz kalmıştır. Yunanlılara göre Makedonya Hellen bölgesidir. Bulgarlara göre ise İllirier'de kalan yerdir. Sırbistan Makedonya ulusunu Makedonya Cumhuriyeti'ni tanıyan ilk devlettir. Bununla birlikte Sırbistan ayrı bir Makedon ulusunun siyasal varlığını kabul etmemektedir. Arnavutluk da devleti tanımakta ama Makedonya'daki Arnavut azınlığın sorunları dikkate alan bir siyasal yaklaşım çerçevesinde bu ülkenin Agit üyeliğini, Yunanistan ile ortaklaşa hareket ederek engellemektedir. Yunanistan ise hem Makedon ulusunu hem de Makedonya Cumhuriyeti'ni tanımamaktadır. Ayrıca başka devletlerin de Makedonya'yı bu adla tanımasını engellemek için yıllardır bir kampanya yürütmektedir. Makedonya'da sekiz farklı etnik kökenli halk yaşamaktadır. Türkler, Bulgarlar, Rumlar, Sırlar, Arnavutlar, Ulahlar, Yahudiler ve Çingeneler, Makedonya bölgesinin sahip olduğu önemli jeopolitik ve jeostratejik konum Makedonya üzerinde mücadelelerin nedeni olmuş ve tarihte **Makedonya sorunu** olarak yerini almıştır.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Nazif Mandacı, Makedonya Cumhuriyeti'nde Arnavut-Makedonya etnik çatışması ve Ohri süreci, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, S.B.E., Uluslararası İlişkiler Bölümü, 2003; Nazif Mandacı, "Turks of Macedonia: Travails of the "Smaller" Minority", Journal of Muslim Minority Affairs, Vol 27, Issue 1, 2007; İlhan Uzgel, "Balkanlarla İlişkiler", içinde, *Türk Dış Politikası*, der. Baskın Oran, 2 (İstanbul: İletişim, 2008); Ohrid Framework Agreement, [http://faq.macedonia.org/politics/framework\\_agreement.pdf](http://faq.macedonia.org/politics/framework_agreement.pdf) erişim 05 Kasım 2017.

<sup>12</sup> Remzi Kaya, *Kurân'a Göre Ehli Kitap ve İslam*, (İstanbul: Babil yayımları, 2011); Mehmet Hacısalihoğlu, "Makedonya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 437-444.

Balkanlar, dünya tarihi içerisinde kendisine özgü karakteristik bir özellik taşımaktadır. Makedonya tarihi, Balkan tarihinin ayrılmaz bir parçasıdır ve onun içinde yer alır. Dünyada coğrafi olarak din, dil, ırk ve kültürel yapı itibarıyla başka yerlerde pek az rastlanan bir konumda olan Balkanlar, dünya siyasi ve kültür hayatına, özgün bir kavram katmıştır. Daha çok dış güçlerin desteği ve yönlendirmesiyle “Balkanizasyon” şeklinde dillendirilen kavram, farklı dil, din, ırk ve kültürel olgu ve oluşumların küçük parçalar ve yerel şekillenmelerin bir arada yaşama ve yönetilmesi olarak tanımlanmaktadır. Buna göre Balkanizasyon, etnik ve dini yapıların ağır bastığı küçük devletlerin bir bölgede yaşamasının gerçekleştirilmesi temel amaçtır.<sup>13</sup> Çok kültürlülük, çok etnili ve çok dilli olma bakımından Makedonya adeta Balkanların küçük bir numunesi durumundadır. Makedonya’da barış ve huzur, Balkanlarda barış ve huzur anlamına gelmektedir. Bu yüzden Makedonya’nın çalışılması ve ulaşılan sonuç ve öneriler sadece Makedonya’yı değil aynı zamanda büyük oranda bütün Balkanları ilgilendirmektedir. Bizi Makedonya’yı çalışmaya teşvik eden önemli bir husus daha bulunmaktadır. O da şudur. 1990’lı yıllarda Bosna’da acımasız bir savaş hüküm sürerken Makedonya Balkanların barış ülkesi olarak gösterilmekte idi. Ancak 2000’li yılların başından itibaren Makedonya’da ciddi sorunlar ortaya çıkmış ve kısa sürede Müslümanlarla Makedonları çatışma noktasına getirmiştir. Makedonya’da barış ortamından çatışma noktasına gelinmesi dikkatlerden kaçmamış ve bizi araştırmaya sevk etmiştir. Ancak araştırmamızın temel öğelerinden birini günümüz Makedonya Müslümanlarının Türkiye hakkındaki düşünceleri oluşturmaktadır. Yaklaşık beş asırlık beraberliğin getirdiği kültür, duygu ve düşünce birliğinin ölçülmesi sorunların kaynağı ve çözümü konusunda sınırsız imkanlar sunacaktır. Son yıllarda tüm Balkanlarda olduğu gibi Makedonya’da da yıkıcı faaliyetleri ile ün salmış radikal grupların Osmanlı eserlerine ve dolayısıyla Türkiye’ye karşı tutumları söz konusu edilecektir. Bu bağlamda radikal İslami gruplardan özellikle Vehhabilik/Selefilğin ikili ilişkilere etkisinin araştırılması planlanmıştır.

<sup>13</sup> Erdem Eren, *Balkanizasyon Sürecinde Devletleşme*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012), 7-25.

Araştırma, Türkiye-Balkan ilişkilerine etkisi bağlamında Makedonya'da radikal İslami gruplardan vehhabilik/selefilik örneği konu olarak seçilmiştir. Klasik ve modern kaynakların yanında yüz yüze görüşmeler ve anket uygulaması metoduna dayanmaktadır. Söz konusu grup mensuplarının yıkıcı faaliyetlerinin Türkiye ile ilişkilerde problem oluşturup-oluşturmadığı araştırılmıştır. Bu yüzden araştırmanın amacı sosyo-kültürel ilişkileri tespitiye yöneliktir. Elde edilen bilgiler SPSS programı sayesinde yüzde oranları ve çapraz tablolar elde ederek modern bir yöntem benimsenmiştir. Varsayım olarak toplumda en azından selefilik düşüncesini benimseyen gençler arasında Osmanlı mirasına karşı durma ve tekdirci anlayışın ilişkileri etkilediği düşünülmektedir. Araştırmanın bir kısmı Makedonyalı Müslümanların (Arnavut, Türk, Türkbaş, Boşnak, Rom) gerek etnik barış gerekse aşırı dini akımlar konusunda yapılan bir anketin ilgili sorularına ve yüz yüze görüşmeler çerçevesinde elde edilen görüş, yaklaşım, eleştiri ve önerilerine dayanmaktadır. Üç yıl süresince Makedonya'daki Müslümanların yaşadığı ve özellikle çoğunluğu oluşturduğu hemen bütün merkezlere ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda Arnavut, Türk veya Türkbaşların yaşadığı şehirlerin yanında ilçe ve köylerin büyük bir çoğunluğuna ulaşılmış, anketler, bizzat yönetici ve araştırmacının gözetiminde yapılmıştır. Anket uygulamaları esnasında Müslümanların etnik demografik yapısı göz önünde bulundurulmuş ve uygulamada nüfus oranı dikkate alınmıştır. Anket verileri 1469 denekten oluşan bir çalışmanın ilgili sorularına verilen cevaplara dayanmaktadır. Veri analizleri, frekans, yüzde oranları, çapraz tablolar ve diğer değerlendirmeler SPSS programı aracılığı ile elde edilmiştir.<sup>14</sup>

Bulgular ve gözlemler doğrultusunda elde edilen sonuçlar, Türkiye Cumhuriyeti'nin öncelikle Makedonya'daki Müslümanların sorunlarının çözümüne yönelik çareler üretimine katkı sağlayacaktır. İkinci olarak bundan sonra konuyla ilgili yapılacak çalışmalara kaynaklık edecektir. Şöyle ki: Etnik barışın veya Türkiye Makedonya ilişkilerinin iyiye mi yoksa kötüye mi gittiğine yönelik çalışmalarda, kıyaslama imkânı sağlayacaktır. Aynı şekilde aşırı dini grupların faaliyet

<sup>14</sup> Mehmet Dalkılıç ve Ramazan Biçer, *Balkanların Geleceği Açısından Makedonya'da Etnik Barış ve Dini Aşırı Gruplar*, Proje, İstanbul Üniversitesi BAP Birimi, 2016.



alanları, çalışma şekilleri, yayılma durumu, odaklandıkları yerler ve eleman kazanmadaki metotlar konusunda daha sonraki araştırmalara kaynaklık yapıp, durumun eskiye göre kıyaslanmasını temin edecektir.

### 1. BALKAN MÜSLÜMANLARININ TÜRKİYE SEVGİSİ

Makedonya'daki Müslümanlardan özellikle 2000'li yıllardan itibaren gittikçe artan bir şekilde yükselen yardım feryatları, Türkiye'nin Balkanlar'da yüklendiği tarihsel sorumluluğu bir kez daha gündeme taşımıştır. O halde Balkan Müslümanlarının Türkiye sevgisinin nedenleri ve bu sevginin devamlılığının sağlanması Türk dış politikası için öncelikli konulardan biridir. Son yıllarda Türkiye sadece Balkan ve Orta Asya'dakilerin değil tüm Dünya Müslümanlarının ümit bağladığı ülke durumuna gelmiştir. Türkler (Müslümanlar) Balkanlar için ayrı ve çok önemli bir anlam ifade etmektedir. Burada araştırmacıların dikkatleri çektiği bir başka husus hatırlatılmalıdır. O da şudur: Tarih boyunca Balkanlarda Türk kelimesi Müslüman yerine kullanılmıştır. Böylelikle Balkan Müslümanları "Türk=İslam" sıfatı ile tanımlanmıştır. Bunun pek çok nedeni bulunmakla birlikte ikisi önemlidir. Bunlardan birincisi Balkan Müslümanlarının hangi etnik grup mensubu olursa olsun bu sıfatı bizzat kendisinin benimsemesi, ikincisi ise Balkan milliyetçilerinin "düşman" olarak gördükleri Müslümanları etnik kimliğine bakmaksızın yine aynı sıfatla yani "Türk" diye tanımlamasıdır. Nitekim günümüzde de başta Sırpolar olmak üzere diğer tüm Balkan milliyetçileri, Boşnakları, Arnavutları, yani etnik olarak Türk olmayan ve Türkçe konuşmayan Balkan Müslümanlarını "Türk" olarak tanımlamakta sakınca görmemektedirler.<sup>15</sup>

Konuyla ilgilenen yerli ve yabancı birçok araştırmacı bunun gerekçeleri konusunda görüş ifade etmişlerdir. Nitekim Maria Todorova bu durumu şöyle açıklamaktadır: "Balkanlar'daki Hıristiyan halklar kendi aralarında milliyetçilik kıstasına göre ayrımlar geliştirirken, Müslümanlara sanki bu insanlar tek bir milletmiş gibi davranmışlar

<sup>15</sup> Nevzat Yalçıntaş, *Balkanlarda İslamiyet*, (İstanbul: Asır Yayınevi, 2010), 9; Hatice Bayraktar, "Osmanlı'nın Balkanlardan Çekilmesi: Savaşlar, İsyanlar ve Göçler", *Balıkesir Üniversitesi Karesi Tarih Bülteni* 1 (2007): 67.

ve bu yönde bir söylem geliştirmişlerdir. Bu Hıristiyan uygulamasının en açık örneği, Balkanlar'daki tüm Müslümanlara, etnik kökenlerine göre bir ayırım yapmadan, "Türk" denmesidir. Bu, bölgede hala çok yaygın olan bir kullanımdır."<sup>16</sup>

Konu, Balkan Müslümanları bağlamında incelendiğinde ırkçı söylemlerin yükselişe geçtiği dönemlere kadar dini kimliklerin her zaman, etnik kimliklerden çok önce geldiği açıkça görülür. Bu durum Bosna'da daha da belirgindir ve Sırp veya Hırvatlarla aynı etnik kökene sahip olan ve aynı dili konuşan Müslüman Boşnaklar, bu iki halkla hiç bir zaman bütünleşmemiş, kendilerini hep Osmanlı olarak görmeyi tercih etmişlerdir. Eran Frankel'e göre *bu kimlik yapısı büyük oranda Makedonya için de geçerlidir*. Zira ona göre, tarih boyunca Makedonyalı Müslümanlar "Makedonyalılık" düşüncesini ön plana çıkarmamışlardır. Aksine, çoğu kez kendi Slavlıklarını reddetmişler ve Slav olmayan bir İslam kimliğini benimsemişlerdir. Makedonya'daki Müslüman Arnavutlar ya da Çingeneler, Slav kimliğini benimsemektense, kendilerini "Türk" olarak tanımlanmayı tercih etmişlerdir.<sup>17</sup> Bu nedenle "*Türkiye'nin Balkan Yarımadası'ndaki "uzantısı" olan halklar, yalnızca birkaç milyonluk Balkan Türkü değil, nüfusları 10 milyonları bulan Balkan Müslümanları olduğu göz ardı edilmemelidir*".<sup>18</sup> Çünkü bu insanlar her şeyden önce "Osmanlı" bakiyesidirler ve Türkiye de Osmanlı'nın yegâne mirasçısıdır.<sup>19</sup> Nitekim Türkiye'nin Balkanlar'daki etkisinin oldukça karmaşık olduğunu belirten Maria Todorova'ya göre söz konusu etki, öncelikle Balkanlar'daki Türkçe konuşan nüfusa yöneliktir. "Bu nüfusun büyük bölümü Bulgaristan'da yaşar, kalan kısmı ise Yunanistan, Romanya ve eski Yugoslavya ülkelerindedir. Ancak Türkiye'nin etki alanı bununla sınırlı

<sup>16</sup> Maria Todorova, *The Ottoman Legacy in the Balkans The Balkans: A Mirror of the New International Order*, edit. G. Özdoğan, K. Saşbaşı, (İstanbul: 1995), 70.

<sup>17</sup> Eran Frankel, "Turning a Donkey into a Horse: Conflict and Paradox in the Identity of Macedonian Muslims", *23rd National Convention of the AAASS*, (Miami: 1991).

<sup>18</sup> "Balkan Müslümanlarının Türkiye sevgisi", <http://www.pomak.eu/bo-ard/index.php?topic=2034.0;wap> erişim 15 Ekim 2017.

<sup>19</sup> L.Carl Brown, *İmparatorluk Mirası: Balkanlar'da ve Ortadoğu'da Osmanlı Damgası*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 72.

değildir. Aynı zamanda Slav diliyle konuşan Müslümanlar da Türkiye'nin etki alanı içindedirler.”<sup>20</sup>

Todorova, Türk olmayan Balkan Müslümanlarının kendilerini Türklükle özdeşleştirme eğilimlerine gösterge olarak ilginç bir noktanın daha altını çizer. Ona göre “20. yüzyıl boyunca Balkanlar’dan Türkiye’ye göç eden Slav Müslümanlar (Arnavutlar dahil) Türk kimliğini benimseyerek Türk toplumu ile bütünleşmişlerdir. Bu durum Todorova’ya göre Osmanlı mirasının Türk etkisine dönüşmesini göstermektedir.”<sup>21</sup> Kuşkusuz bu fenomen Türkiye açısından son derece önemli bir stratejik avantajdır. Zira “Osmanlı” kavramı, Türkiye’nin etkisini sınırlarının çok ötesine taşıyan büyük bir vizyonun adıdır.<sup>22</sup> Ancak son 10 yılda Balkan ülkelerinde etnik milliyetçilik, dini argümanlardan da destek alarak ırkçılık boyutuna taşınmakla kalmamış, bu durum Müslümanlar arasında gittikçe artan ve yayılan bir surette ayrıştırıcı etkisini göstermeye başlamıştır. Din bağlamında tekfirci düşünce, dışlamacı yapısıyla bir taraftan Makedonya içindeki Müslüman etnik grupları ayrıştırıp, birlik ve beraberliğin önünde engel teşkil ederken diğer taraftan da iç ve dış güçlerin desteği ile Osmanlı ve günümüzde ise daha çok Türkiye aleyhine çalışmalar yürütmektedir. Bu durum sadece Müslümanları değil, aslında tüm Makedonya halkını hatta Balkanları ilgilendirmektedir. Nitekim ülke, 2001 ve 2013’te kanlı bir şekle dönüşebilecek savaşın eşiğinden dönmüştür.<sup>23</sup>

Balkan yarımadasında bulunan küçük devletlerin oluşumunda etnik karakter ağır basmaktadır. Bu nedenle Balkanlarda farklı etnik yapıların oluşturduğu ulus-devletler mevcuttur. Bunun yanında her devlet, kendi içerisinde çoklu bir etnik yapıya sahiptir. Sözgelimi Makedonya’da on civarında farklı etnik gruba ayrılmış halk yaşamaktadır. Uzun yıllar güçlü devletlerin egemenliği altında yaşamış olmaları

<sup>20</sup> Todorova, “*The Ottoman Legacy in the Balkans*”, 71.

<sup>21</sup> Todorova, “*The Ottoman Legacy in the Balkans*”, 72.

<sup>22</sup> Mesela bk. Halil İnalçık, “Mirasın Anlamı: Osmanlı Örneği”, L. Carl Brown, *İmparatorluk Mirası*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), 33.

<sup>23</sup> Hacısalihoglu, “*Makedonya*”, 437-444. Ayrıca bk. Kemal Karpat, *Balkanlar’da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk*, (Ankara: İmge Yayınevi, 2004), 13-16.

rına rağmen, etnik yapı ve dokubağı bazı dönemlerde zayıflamış olmakla birlikte bozulmamıştır. Avrupa ile Asya arasında olması, zengin yerüstü zenginlikleri yanında farklı kültürlerin geçiş güzergâhı olması, Balkan Yarımadasını her zaman, büyük ve güçlü devletlerin ilgi alanı haline getirmiştir. Bu yüzden geçtiğimiz yüzyıl boyunca etnik kimliğe dayalı ırkçı-milliyetçi düşünce, dini argümanlardan da destek alarak Balkan ülkelerinde ağır hasarlı etki göstermiştir. Bu durumdan en çok etkilenenler ise Müslümanlar olmuştur.<sup>24</sup> Kaynaklarda genellikle “Balkanlarda Müslümanlık, Osmanlı öncesine dayanmakla birlikte, güçlü bir şekilde hissedilmesi ve etkisini göstermesi Osmanlı dönemine rastlamaktadır” bilgisi yer almaktadır.<sup>25</sup> Bu gücün etkili olmasının iki nedeni bulunmaktadır. İlki, Osmanlıların Avrupa ve Balkanların genelinden eskisinden yani Hıristiyanlıktan farklı bir dini anlayışa sahip olması; ikincisi ise, Türk milletinin Balkanlara adaletle hâkim olması ve kendisine ait sosyo-kültürel hayatı Avrupa’ya açık bir şekilde sunabilmesidir. Kur’an’daki “dinde zorlama olmadığını”<sup>26</sup> bildiren ayet, Osmanlıların Balkanlarda İslam’ı sunma yönteminin dayanağı olmuştur. Zira İslam’da sorumluluk kişisel tercihe bağlanmıştır. Din seçiminin, kişinin kendi tercihi ile gerçekleşmesi gerekir.<sup>27</sup> Bu yüzden Osmanlıların yönetim, sosyo-kültürel hayat ve adalet ruhuyla oluşturduğu **Balkanlardaki güçlü varlığı** mevcudiyetini hep korumuştur.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Süleyman Kocabaş, *Avrupa Türkiye’sinin Kaybı Ve Balkanlarda Panislavizm*, (İstanbul: Vatan Yayınları, 1986), 228.

<sup>25</sup> Mesela bk. Mehmet Dalkılıç ve Ramazan Biçer, “Etnik Barış Bağlamında Bulgaristan Türklerinin Bulgarlarla Sosyal İlişkileri”, *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 69 (Ankara: 2014): 120.

<sup>26</sup> el-Bakara, 2/256; Hüd 11/118; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1990), 2/868-870.

<sup>27</sup> Ameller ancak niyetlere göredir; herkesin niyeti ne ise eline geçecek odur. Kimin hicreti, Allah ve Resulü (rızası ve hoşnutlukları) için ise, onun hicreti Allah ve Resulüne müteveccih sayılır. Kim de nâil olacağı bir dünya veya nikâhlanacağı bir kadından ötürü hicret etmişse, onun hicreti de hedeflediği şeye göredir.” (Buhârî, *Sahih*, Bedü’l-Vahy, 1; Müslim, *Sahih*, İmare, 155; Ebu Davud, *Sünen*, Talak, 11). Ayrıca bk. Buhari, *Sahih*, Diyat, 6; Mağazi, 58; Müslim, *Sahih*, Kasâme, 25; İmam Malik, *Muvatta*, Akdiye, 58.

<sup>28</sup> Mesela bk. Ali Ahmetbeyoğlu, *Avrupa Hun İmparatorluğu*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2001), 137-138; Nejat Göyünç, “Türkler ve Balkan Milletleri Arasında Kültürel İlişkiler-Sorunlar”, *Belleten Dergisi* 61 (1997):

## 2. MAKEDONYA MÜSLÜMANLARININ TÜRKİYE HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ

Makedonya Cumhuriyeti'nin 1991 yılında bağımsızlığını ilan etmesinin ardından, burada yaşayan Türk ve Arnavut azınlıkların 1974 Anayasası ile sahip oldukları bazı haklar, 1991 Anayasası ile ellerinden alınmıştır. Bu durum, Türk ve Arnavut etnik gruplarını siyasi örgütlenme konusunda cesaretlendirmiştir. Sonrasında 2001 yılına kadar geçen süreçte Makedonya'nın Müslümanlara, Türk ve Arnavut azınlıklara karşı sert tutumu ve baskısı Makedonya'nın istikrarını olumsuz yönde etkilemiştir. Bu ise tehlikeli iç çatışmaların patlak vermesine neden olmuştur. 2001 yılında Ohri Çerçeve Anlaşması'nın imzalanmasından sonra anlaşmanın teorikte Türklerin lehine görünmesine rağmen, pratikte durum böyle olmamıştır. Zira bu anlaşmadan sonra Türklerin Makedon devlet kurumlarındaki temsil sayılarının azaldığı gözlenmiştir. Bu yaşanan süreç içerisinde Türkiye'nin Makedonya'ya yönelik politikası, Makedonya'nın toplumsal iç barışının ve toprak bütünlüğünün korunması yönünde olmuştur. Türkiye, Makedonya Cumhuriyeti'nin bağımsızlık ilanından itibaren istikrarlı bir ülke konumuna gelebilmesi için devamlı siyasi, askeri ve ekonomik destekte bulunmuş ve her alanda sıkı ilişkiler kurmaya özen göstermiştir. Bu ilişkilerin günümüzde de halen devam ettiği söylenebilir.<sup>29</sup>

---

120; Yılmaz Öztuna, *Başlangıcından Zamanımıza Kadar Türkiye Tarihi*, (İstanbul: Hayat Yayınları, 1973), 71; Yusuf Hamza, "Başlangıçtan Günümüze Makedonya Türklüğü", *Makedonya'da Rumeli Türklerinin Tarih ve Kültürleri Konferansı*, der. Kemal Vatan, (İzmir: 1996), 104; Laszlo Rasonyi, *Tarihte Türklük*, (Ankara: Türk Tarih Kültür Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1971), 193; Georg Ostrogorsky, *Bizans Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, (Ankara: TTK Yayınları, 1995), 53-56; Selçuk Ural, "Tarihi Perspektif Işığında Makedonya'da Türklerin Gündelik Yaşamı", *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 14/1 (2016): 384-419.

<sup>29</sup> Reyhan Rahman, *Makedonya'da Türk Azınlık ve Makedonya-Türkiye İlişkileri*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013), 125-176.

**Tablo 1: Deneklerin Türkiye Sevgisi ile ilgili Frekans ve Oranları**

		Katılımcı Sayısı	Yüzde %	Geçerli %	Kümülatif%
TÜRKİYE SEVGİSİ	Anavatanım	909	61,9	61,9	61,9
	Komşu ülke	201	13,7	13,7	75,6
	Dost ülke	309	21,0	21,0	96,6
	Düşman ülke	9	,6	,6	97,2
	Türkiye beni ilgilendirmiyor	27	1,8	1,8	99,0
	Diğer	14	1,0	1,0	100,0
<b>Toplam</b>		1469	100,0	100,0	

Bu bağlamda araştırmada, gerek Türkiye-Makedonya siyasi ilişkileri gerekse deneklerin Türkiye'deki akrabaları göz önünde bulundurularak ankete katılanların Türkiye hakkındaki görüşleri sorgulanmıştır. Bu amaca yönelik olarak katılımcılara “Türkiye deyince ne hissediyorsunuz?” şeklinde bir soru yöneltilmiş ve “anavatanım, komşu ülke, dost ülke, düşman ülke, Türkiye beni ilgilendirmiyor ve diğer” gibi seçenekler sunulmuştur. Yukarıdaki tabloda (Tablo:1) bu soruya verilen cevapların frekans ve yüzde oranları görülmektedir. Buna göre ankete iştirak eden 1469 kişiden 909’u Türkiye “anavatanım” seçeneğini işaretlemiştir. Bunun geçerli oranı %61,9’dur.

Komşu ülke olarak görenlerin sayısı 201 (%13,7), dost ülke olarak görenler ise 309 kişi olup geçerli oranı %21’dir. Bütün bu veriler, deneklerin %95’inden fazlasının Türkiye sevgisi ve özlemi içinde bulunduğunu ortaya koymaktadır. Dönemin Türkiye Başbakanı Üsküp’teki bir konuşmasında konuyla ilgili önemli açıklamalarda bulunmuştur. Türkiye ve Makedonya ilişkilerinin, kendisine has özellikleri olduğunu, son derece önemli stratejik ve derin tarihi arka planı bulunduğunu söyledikten sonra şöyle demiştir:

*“Bir ülkeyi bazen komşu ülke olarak ilan ederiz ama komşu değilsinizdir. Türkiye ile Makedonya arasında ortak sınır olmamakla birlikte bizim için Makedonya komşudan öte, yakın, sıcak ve tarihi ilişkileri olan ülkedir. Bu anlamda herhangi iki ülke arasında ilişkilerin üç sacayağına baktığınızda, kültürel, siyasi, ekonomik, tüm bu açılardan baktığınızda, Makedonya’nın Türkiye açısından taşıdığı özel önemi görebiliriz. Kültürel açıdan bakıldığında Makedonya Rumeli diyarında bütün ortak kültürel özelliklerimizin sahaya, halkla ilişkilere yansıdığı son derece kendisine has ve doğal bir kültürel ze-*

*minin olduğu bir ülkedir. Bütün Makedonya'da nereyi gezer-seniz gezin, bizim kültürel çizgilerimizi görürsünüz. Mimari-mizi, ortak kültürel değerlerimizi yaşarsınız. Makedonya, sanki Anadolu'da geziyormuş gibi rahat ve herkesle sosyal iletişim bağlamında kolay iletişim kurulabilen atmosferdir. Bu ekonomik ilişkiler bağlamında önemlidir. İş dünyamızın bulunduğu ülkede kendisini yabancı hissetmemesi, o ülkenin kültürel bütünleşik yapıya sahip olması, iki ülke arasında, iki halk arasındaki ilişkiler bakımından çok önemlidir.”<sup>30</sup>*

Tabloya göre Türkiye hakkında iyi hislere sahip olanlar birlikte değerlendirildiğinde 1419 kişi olup, bunun geçerli oranı %96,6'dır. Bu durum Makedonya'daki Müslümanların ezici çoğunluğunun Türkiye hakkında iyi hislere sahip olduğunu göstermektedir. Bu tabloda Türkiye'yi “düşman ülke olarak görenler sadece 9 kişi (%0,9) ve “Türkiye beni ilgilendirmiyor” diyenler ise 27 kişidir (%1,8). Ayrıca “diğer” seçeneğini işaretleyen 14 kişi, %1 oranıyla ankette temsil edilmektedir. Bunların genel toplamı ise 50 kişi olup, geçerli oranı %3,4'e tekabül etmektedir.

Vehhabi/Selefi tekfirli düşünce siyasi, jeopolitik kaynaklı olmakla birlikte içe dönük yıkıcı faaliyetlerini genellikle dini nassa dayanırma gayreti içerisinde. Onlar ayetleri yorumlama/te'vil yerine literal/zahiri yani kelime anlamını tercih etmektedirler.<sup>31</sup> Yine “Allah zatiyle Arşın üstündedir” demek suretiyle Ehl-i Sünnet kelamcılarının “Allah mekândan münezzehtir” görüşüne muhalefet etmektedirler.<sup>32</sup> Yine İstiva konusunda kendileri gibi düşünmeyen diğer Müslümanları tekfire yönelmektedirler.<sup>33</sup> Bu onların Allah'ı aşağı yukarı ha-

<sup>30</sup> <http://www.fortuneturkey.com/makedonya-turkiye-iliskilerinde-ikinci-sirayi-bile-kabul-etmem-5034>; <https://www.haberler.com/davutoglu-makedonya-yi-anayasa-adiyla-ilk-taniyan-6799873-haberi/>; <http://aa.com.tr/erişim> 26 Kasım 2017.

<sup>31</sup> Abdurrahman b. Hasan, *Fethu'l-Mecid*, (Riyad: Darusselam Yayınevi, 1980), 256; İbn Baz, *Tenbihat firreddi ala men Tevelle's-sıfat*, (Riyad: Müftülük Genel Başkanlığı, 1990), 19; Mahmud el-Tuveyciri, *Daru'l-Liva*, (Riyad: 1998), 76.

<sup>32</sup> Hac Dergisi, (Mekke: 1425) 49, 73-74.

<sup>33</sup> Hüsam el-Akkad, *Halakatü'n-Memnua*, (Mısır/Tanta: Darüssahabe, 1995), 26; Salih b. el-Fevzan, *Nazarat ve Takibat ala mafî Kitap es-Selefiye*, (Riyad: Daru'l-Vatan, 1999), 40.

reket ettiğini kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır. Allah'ın kelamının harf ve seslerden ibaret olduğunu kabul etmeyenleri Müslüman saymamaktadırlar.<sup>34</sup> Ayrıca Eşariler ve Maturidilerin, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat olarak adlandırılmayı hak etmediklerini savunmaktadırlar. Bu yüzden Eşarileri tekfir etmekten çekinmemektedirler.<sup>35</sup>

Bütün bu görüşlerin, dini eğitimini temel ve doğru kaynaklardan öğrenemeyen coğrafyalardaki Müslümanlara ulaştırılmak istenmektedir. Balkanlar söz konusu olduğunda durum daha ciddi bir vaziyet arz etmektedir. Bu bağlamda çok önemli ve şanslı günlerden geçtiğimizi belirtmeliyiz. Zira Türkiye'nin hemen bütün devlet yetkilileri, kurum ve kuruluşları Balkanların önemini farkındadır. Nitekim üst düzey bir Türk yetkilinin Makedonya'yı ziyareti esnasında şöyle dediği basında yer almıştır: "Ben, Makedonya'yı neredeyse karış karış gezdim, köylerine kadar. Nerede tarihi eserimiz, kültürel mirasımız var, onları takip ederim ve arkadaşlara verdiğim talimat çok açıktı, genelde Balkanlar'da özelde Makedonya'da kültürel mirasımızdan tek bir taş sökülse, tek bir çivi sökülse bunun hesabını veremeyiz. Bunu, şunun için zikrediyorum; bu topraklar bize yabancı değil. Bu toprakların kültürü, dokusu bizim kültürümüzün, dokumuzun bir parçası. Hiçbir yerde yabancılık hissetmezsiniz. Bu kültürel yakınlık, çok önemlidir."<sup>36</sup>

### 3. TÜRKİYE'NİN MAKEDONYA MÜSLÜMANLARINI MUTLU EDEN FAALİYETLERİ

Ankette son yıllarda Makedonya'da Müslümanları mutlu eden faaliyetler sorulmuştur. Tablo 2'de buna verilen cevapların frekans ve yüzde oranları görülmektedir. Buna göre 440 kişi (%30) "Türk yatırımcıların kültür ve eğitim faaliyetlerinin artması"nın kendilerini mutlu ettiğini ifade etmiştir. 262 kişi (%17,8) ise "TİKA'nın faaliyet"lerinden mutlu olduğunu ifade etmiştir. Ankete iştirak edenlerden 69 kişi "Ekonomik sorunların azalması", 17 kişi "Dini aşırı grup liderle-

<sup>34</sup> el-Fevzan, *Nazarat ve Takibat*, 23.

<sup>35</sup> Muhammed b. Abdilvahhab, *Fethu'l-Mecid*, 353.

<sup>36</sup> <http://aa.com.tr> erişim 26 Mart 2016.



rinin yakalanması”, 60 kişi “İşsizliğin azalması”, 32 kişi “Resmi kurumlarda torpilin azalması” ve 19 kişi “Gençlerin kendi geleneklerini öğrenmesi”nin kendisini mutlu ettiğini belirtmiştir. Bunlar arasında en yüksek oran “Türk yatırımcıların ticaret, kültür ve eğitim faaliyetlerinin artması” (440 kişi %30) ve “TİKA’nın faaliyetleri” (262 kişi %17,8) seçeneklerinde görülmektedir. Burada dikkat çekici sonuçlardan birinin de resmi kurumlarda torpilin azalmasını sadece 60 kişinin işaretlemiş olmasıdır. Bu durum, Müslüman toplumun kahir ekseriyetinin resmi kurumlardaki torpilden rahatsız olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca TİKA’nın faaliyetlerinin azımsanamayacak bir kesim tarafından beğeni ile takip edildiğini ortaya çıkarmaktadır.

**Tablo 2: Denekleri Mutlu Eden Faaliyetler ile ilgili Frekans ve Oranları**

	Katılımcı Sayısı	Yüzde %	Geçerli %	Kümülatif%
MUTLU EDEN FAALİYETLER	Türk yatırımcıların ticaret, kültür ve eğitim faaliyetlerinin artması	440	30,0	30,0
	Ekonomik sorunların azalması	69	4,7	4,7
	Dini aşırı grup liderlerinin yakalanması	17	1,2	1,2
	İşsizliğin azalması	60	4,1	4,1
	Resmi kurumlarda torpilin azalması	32	2,2	2,2
	Gençlerin kendi geleneklerini öğrenmesi	19	1,3	1,3
	TİKA’nın faaliyetleri	262	17,8	17,8
	Hiçbiri	497	33,8	33,8
	Diğer	73	5,0	5,0
	<b>Toplam</b>	1469	100,0	100,0

Bu tabloda dikkat çekici iki önemli husus bulunmaktadır. Bunlardan **ilki** “Dini aşırı grup liderlerinin yakalanması” ile ilgili Müslüman toplumun ilgisizliği veya bilgisizliği söz konusudur. Oysa başta belli camiler olmak üzere birçok yerde Selefiler sorunlar çıkarmakta ve bunların bir kısmı resmi makamlarda yakalanmaktadır. **İkincisi** ise hiçbir faaliyetin kendisini mutlu etmediğini ifade edenler kümesidir. Toplam 497 kişi yani %33,8’i hiçbir faaliyetin kendisini mutlu

etmediğini belirtmiştir. Bu oran Türkiye-Makedonya ilişkileri açısından oldukça önemlidir. Her halükarda Türkiye'nin Makedonya'daki bütün Müslümanlara ulaşması asıl hedefi olmalıdır.

#### 4. MAKEDONYALI MÜSLÜMANLARIN TÜRKİYE'YE GÜVEN DURUMU

Avrupa Birliği 15 Ocak 1992'de Slovenya ve Hırvatistan'ı resmen tanımıştır. Bulgaristan, Slovenya ve Hırvatistan ile birlikte Makedonya ve Bosna-Hersek'i tanımıştır. Türkiye ise eş zamanlı olarak dört cumhuriyeti birlikte tanıdığını ilan etmiş ve 1992 Ağustos ayında bu ülkelerle diplomatik ilişkileri resmen başlatmıştır.<sup>37</sup> Yine aynı yıl Türkiye'nin Makedonya ile 'Güvenlik Protokolü' imzalaması ile birlikte Ankara'nın Yeni Yugoslavya ile ilişkileri tamamen bitmiştir.<sup>38</sup> Türkiye yeni dönemde Balkanlar'daki diğer ülkelerle olduğu gibi Makedonya ile de iyi ilişkiler kurmaya çalışmış, bu ülkenin uluslararası düzeyde tanınmasını, batılı kurumlara entegrasyonunu, AB ve NATO üyeliğini desteklemiştir.

Makedonya Uluslararası İşbirliği Merkezi tarafından 15/Kasım-1/Aralık 2013 tarihlerinde 1000 Makedonya vatandaşının katılımıyla gerçekleştirilen "Küresel liderlik ve komşu ülkeler" başlıklı ankette Türkiye %16 oy oranı ile "en dost ülke" olarak tercih edilmiştir. "Makedonya'nın en iyi müttefikleri" sıralamasında ülkemiz %14,6 oy oranıyla yine birinci sırada yer almıştır.<sup>39</sup> Benzer bir soruya verilen cevapların frekans ve oranları yukarıdaki tablo 1'de değerlendirilmiştir. Buna göre ankete iştirak edenlerden 909 kişi Türkiye "anavatanım" seçeneğini işaretlemiştir. Bunun geçerli oranı %61,9'dur. Komşu ülke olarak görenlerin sayısı 201 (%13,7), dost ülke olarak görenler ise 309 kişi olup geçerli oranı %21'dir. Türkiye hakkında iyi hislere sahip olanlar birlikte değerlendirildiğinde 1419 kişi ve geçerli oranı

<sup>37</sup> İrfan Kaya Ülger, *Balkan Gelişmeleri ve Türkiye: 1990'lı Yıllar içinde*, "21. Yüzyılda Türk Dış Politikası", edit. İdris Bal, (Ankara: Ankara Global Araştırmalar Merkezi Lalezar Kitabevi, 2006), 269.

<sup>38</sup> Baskın Oran, *Türk Dış Politikası- Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar*, 2, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 492.

<sup>39</sup> Elif Nuroğlu ve Hüseyin H. Nuroğlu, *Balkanlarda Almanya Ve Türkiye İhracat Ve Yatırımlar*, İstanbul: SETA Yayınları 72, 2016), 39.

%96,6'dır. Bu durum Makedonya'daki Müslümanların ezici çoğunluğunun Türkiye hakkında iyi hislere sahip olduğunu göstermektedir.

Amerika Birleşik Devletleri'nin Makedonya'yı kendi adı ile tanıyan ikinci NATO üyesi ülke olması dikkatleri çekerken, AB-ABD mücadelesi Balkan kökenli milyonlarca Müslüman bulunduran bölge, Türkiye'yi de yakından ilgilendirmektedir. Türkiye, Makedonya'yı "Makedonya Cumhuriyeti" olarak tanıyan ilk NATO ülkesi oldu. Rusya ve Çin de bu ülkeyi anayasal ismiyle tanımıştır. BM'ye üye olan 100'den fazla ülke, "Makedonya Cumhuriyeti'ni anayasal ismi ile tanımaktadır. Yunanistan, ülkenin kuzeyinde bulunan Makedonya eyaleti ile aynı isme sahip olduğu için Makedonya'yı tanımamaktadır. Yunanistan'ın 1991'den beri resmi ülke adının uluslararası toplumca tanınmasını engellediği Makedonya'nın ismi uluslararası belgelerde "Eski Yugoslavya Cumhuriyeti Makedonya" olarak geçerken, Türkiye ile ABD belgelere bu ülkeyi 'Makedonya Cumhuriyeti' olarak tanıdığı dipnotunu koymaktadır. Makedonya ise artık sadece Yunanistan'ın uluslararası belgelere 'Eski Yugoslavya Cumhuriyeti Makedonya olarak tanıyoruz' dipnotunu koymasını önermiştir. Yunan yetkililer *Makedonya* isminin kendilerine ait olduğunu ileri sürerek, 55 yıldır bu ada sahip olan yeni Makedonya Cumhuriyeti'nden bu ismi değiştirmesini istemiştir. Sistemi oturmuş, sınırları belli, ordusu, polisi teşkilatlanmış ve hatta NATO üyesi bir ülke olan Yunanistan, daha Makedonya'nın Yugoslavya Federasyonu'ndan bağımsızlık ilan ettiği Eylül 1991 tarihinde bu ülkenin uluslararası camia tarafından tanınmaması için yoğun bir diplomatik çaba içerisine girmiş, bu siyasetini temellendirmek için de, henüz ne ordusu, ne polisi olan 2 milyon civarında karışık bir etnik yapıya sahip toy bir devletin, kendisi için tehdit oluşturduğu iddiasına kalkışmıştır. Geçen süre içerisinde Atina'nın Üsküp'e karşı izlediği siyasetin bir parçası ise "Makedonya'nın Yunan olduğu" iddiasıdır.<sup>40</sup>

Yunanistan, bugünkü Makedonya'nın tarihte hiçbir zaman var olmadığını ileri sürerek Makedonya'yı anayasal ismiyle tanımamakta ve Makedonya'yı uluslararası örgütlerde bloke etmektedir. Yunanis-

<sup>40</sup> Nedin Emin, *Makedonya Siyasetini Anlama Kılavuzu*, (İstanbul: SETA Yayınları, 2014), 35-37.

tan, Makedonya'ya karşı beynelmilel sahada yürüttüğü boykot politikasında Bulgaristan'ı da yanına almak suretiyle yeni bir müttefik bulmuştur. Ancak araştırmacılara göre Yunanistan'ın iddialarını ne tarihe bakarak, ne güç değerlendirmeleri yaparak, ne de etrafın siyasi niyetlerini incelenmek suretiyle anlayabilme imkanı bulunmamaktadır. Burada Bulgaristan ve Yunanistan'ın elinde bulundurdukları toprakların durumu ile Makedonya toprakları üzerindeki emelleri göz ardı edilmemelidir. Özgen'e göre dışarıdan bakıldığında irrasyonel gelen ve "milliyetçi histeri" olarak değerlendirilen bu çekişmenin altında, kimlik ve askeri strateji kaygıları yatmaktadır.<sup>41</sup>

**Tablo 3: "Eğer Türkiye Olmasaydı Bulgaristan ve Yunanistan Şimdiye Kadar Makedonya'ya Saldırmış Olurdu" İfadesine Verilen Cevapların Frekans ve Yüzde Oranları**

Eğer Türkiye olmasaydı Bulgaristan ve Yunanistan şimdiye kadar Makedonya'ya saldırmış olurdu		Tercih Sayısı	Yüzde%	Geçerli%	Kümülatif%
CEVAPLAR	Tamamen katılıyorum	405	27,6	28,5	28,5
	Katılıyorum	457	31,1	32,1	60,6
	Kararsızım	386	26,3	27,1	87,8
	Katılmıyorum	118	8,0	8,3	96,1
	Tamamen katılmıyorum	56	3,8	3,9	100,0
	Toplam	1422	96,8	100,0	
<b>Cevapsız</b>		47	3,2		
<b>Genel Toplam</b>		1469	100,0		

Makedonya'nın bağımsızlığını ilan ettiği ilk günden itibaren Makedon toplumunun yanında olan ve bunu başta siyasal ve ekonomik olmak üzere hemen her alanda gösteren Türkiye'nin toplumdaki güveni Bulgaristan ve Yunanistan'a karşı test edilmek istenmektedir. Yukarıdaki tabloda (Tablo:3) buna yönelik soruya verilen cevapların frekans ve yüzde oranları görülmektedir. Buna göre 405 kişi "Eğer Türkiye olmasaydı Bulgaristan ve Yunanistan şimdiye kadar Makedonya'ya saldırmış olurdu" ifadesine tamamen katıldığını belirtmiştir. Bunun geçerli oranı %28,5'tir. Buna 457 kişi ise katıldığını ifade

<sup>41</sup> Cenk Özgen, "Balkanlar'da Güvenliğe Yönelik Bir Tehdit: Yunanistan-Makedonya Anlaşmazlığı", *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14/25 (2013/2): 327-345; Emin, *Makedonya Siyasetini Anlama Kılavuzu*, 25-37.

etmiştir ki bunun da geçerli oranı %32,1'e tekabül etmektedir. Bunların toplamı 862 kişi olup, geçerli oranı %60,6'ya denk gelmektedir. Buna kararsız olduğunu belirten 386 kişiden (%27,1) bir kısmının da ilave edilmesi ile Makedonya'daki Müslümanların büyük bir çoğunluğunun Türkiye olmasaydı, Bulgaristan ve Yunanistan şimdiye kadar Makedonya'ya saldırmış olurdu, düşüncesindedir. Buna katılmadığını söyleyenler 118 (%8,3), hiç katılmadığını belirtenler ise sadece 56 (%3,9) kişidir.

### 5. MAKEDONYA'NIN BÜTÜNLÜĞÜ

Balkanlar etnik farklılıklar ve etnik karışıklıklardan dolayı uzun dönem çatışmalara neden olmuştur. Yenidünya düzenin de Balkanlar hep öncelikli konumdadır. Balkanların bütünü de yaşanan çatışma ve siyasal gerilimlerin temelinde tarihsel nedenler yatmaktadır. Bölgenin özelliği, çatışmaların sadece Balkan devletleri arasında olmaması devletlerinin kendi içinde de ayrı etnik ve dinsel savaş boyutlarına ulaşan çatışmaların yaşanmasıdır. Makedonya'nın da Balkanların şekillenmesinde çok önemli rolü bulunmaktadır. Makedonya sorunu Balkanların kaynamaya ve patlamaya hazır fitilini çeken kıvılcımdır -ki Balkan savaşlarının odak noktası, Dünya savaşlarının başlangıç yeri, sosyalizmin uygulama deneyimi ve büyük ülkelerin dünyaya açılma üssü olarak dünya siyasetinin kalbidir. Makedonya etnik, dinsel, sosyal ve kültürel çeşitlilik bakımından Balkanların en önemli bölgesidir. Özellikle son ondört yıldan beri en üst seviyede Türk yetkilileri Makedonya'nın konumu itibarıyla Balkanlar'ın adeta kalbi olduğunu farkındadır ve buna her fırsatta dikkatleri çekmektedirler. Nitekim basında şu türden ifadeler yer alabilmiştir: Makedonya'da siyasi istikrar olduğunda Balkanlarda huzur, istikrar olmuş ve ekonomik merkez olma bakımından geleceğe dönük en fazla önem kazanan ülkelerden biri haline gelmiştir. "Bu bağlamda Makedonya'nın Balkanlar içinde etnik ve dini uyum bakımından taşıdığı özel konuma vurgu yapılmakta, Balkanlar'daki bütün etnik, mezhebi, dini grupların Makedonya'da bulunduğunu, bu nedenle *Makedonya'da istikrar olursa Balkanlar'da da istikrar olacağı* söylenmektedir."<sup>42</sup>

<sup>42</sup> <http://aa.com.tr> erişim 26 Mart 2016.

Dönemin Yugoslavya ve Sırp idarecilerinin bütün baskı ve çabalarına rağmen Türkiye'nin, Yugoslavya'daki gelişmeleri yakından takip etmiştir. Bu nedenle bağımsızlık sonrası Türkiye'nin Makedonya politikasında herhangi bir değişiklik yaşanmamıştır. Bu değişimin olmayışı sadece Türkiye'de değil, aynı zamanlı Makedonya'da da gözlenmiş, halk nezdinde "Makedonya'nın umudu Türkiye" olmuş, "Türkiye bizi yalnız bırakmaz" ve "Batıya güvenmiyoruz"<sup>43</sup> şeklindeki başlıklar o dönemde basında sıkça görülmeye başlanmıştır.

Bağımsız devlet olarak tanınmak konusunda Türkiye'nin desteğine öncelikle ihtiyaç duyduklarını anlatan Makedonya Cumhuriyeti Parlamento Başkanı Stoyan Andov, "Türkiye'nin bizim için büyük önemi var. Türkiye'nin bizi tanıyan ilk ülke olması bizim için büyük önem ifade eder. Burada yaşayan Türklerin de beklentisi bu yöndedir. Türkiye'nin bizimle daha yoğun ekonomik işbirliğine girmesini bekliyoruz. Türkiye bizi uluslararası platformlarda destekleyebilir. Bizim yurtdışında henüz diplomatik temsilciliklerimiz yok. Türkiye'nin her ülkede temsilcisi var. Ancak biz Türkiye'nin bize destek olurken tabi ki sıkıntıya girmesini istemeyiz. Türkiye ile ortak bir tarihimiz var. Makedonya'da 100 binin üzerinde Türk yaşıyor"<sup>44</sup> dedikten sonra, herkesten çok Türkiye'nin desteğine ihtiyaç duyduklarını sözlerine eklemiştir.<sup>45</sup>

**Tablo 4: "Makedonya'nın Bütünlüğünün En Büyük Bekçisi Türkiye'dir" İfadesine Verilen Cevapların Frekans ve Yüzde Oranları**

Makedonya'nın bütünlüğünün en büyük bekçisi Türkiye'dir.		Tercih Sayısı	Yüzde	Geçerli%	Kümülatif%
<b>CEVAPLAR</b>	Tamamen katılıyorum	<b>458</b>	31,2	<b>32,4</b>	32,4
	Katılıyorum	<b>493</b>	33,6	<b>34,9</b>	67,3
	Kararsızım	354	24,1	25,0	92,3
	Katılmıyorum	83	5,7	5,9	98,2
	Tamamen katılmıyorum	26	1,8	1,8	100,0
	Toplam	1414	96,3	100,0	
<b>CEVAPSIZ</b>		55	3,7		
<b>Genel Toplam</b>		1469	100,0		

<sup>43</sup> Milliyet Gazetesi, s. 16, 23 Ocak 1992.

<sup>44</sup> Milliyet, 22 Ocak 1992.

<sup>45</sup> Tahir Kodal, "Makedonya'nın Bağımsızlığını Kazanması ve Türkiye", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 14/29 (2014): 377-396.

Tablo 4'te Türkiye'nin Makedonya'nın bütünlüğünün en büyük bekçisi olduğu ile ilgili kanaatin yaygınlığını ölçmeye yöneliktir. Bu güven durumunun göstergesi zorda kalan hemen her Müslümanın Türkiye'ye göç etmenin yollarını aramasıdır.<sup>46</sup> Tablodaki verilere göre 458 kişi (%32,4), Makedonya'nın bütünlüğünün en büyük bekçisi Türkiye olduğu fikrine tamamen katıldığını ifade etmiştir. 493 denek ise bu fikre katıldığını beyan etmiştir. Bunların toplamı 951 kişi olup, geçerli oranı %67,3'e tekabül etmektedir. Buna kararsız olduğunu söyleyen 354 kişiden (%25) bir kısmının da ilave edilmesiyle Makedonya Müslümanlarının büyük bir kısmı, Makedonya'nın bütünlüğünün korunmasında en büyük bekçinin Türkiye olduğuna inanmaktadır. Bu görüşe katılmadığını söyleyenler 83 (%5,9), hiç katılmayanlar ise sadece 26 (%1,8) kişidir.

## 6. TÜRKLERİN MAKEDONYA TOPLUMUNDA DENGE UNSURU OLMASI

Makedonya vatandaşı Türkler toplumda özel bir konuma sahiptir. Tarihi birikim, sosyo-kültürel hayat ve siyasal alanlarda Türkler önemli roller üstlenmiş durumdadır. Nitekim Makedonya vatandaşı Türklerin kahir ekseriyeti özellikle Makedonlarla Müslüman Arnavutlar arasında adeta denge unsuru olduklarını düşünmektedirler. Bu nedenle deneklere Türklerin Makedonlarla Arnavutlar arasında pozitif bir denge unsuru olup-olmadığı konusu sorulmuştur. Aşağıdaki tabloda (tablo:5) bu soruya verilen cevapların frekans ve yüzde oranları görülmektedir. Buna göre ankete iştirak eden 1469 kişiden 453'ü (%32) "tamamen katılıyorum" seçeneğini işaretlemek suretiyle Makedonya toplumunda Türklerin bir denge unsuru olduğunu şiddetle vurgulamıştır. 500 kişi ise bu düşünceye katıldığını ifade etmiştir ki bunun geçerli oranı %35,4'e tekabül etmektedir. Bu konuda kararsız olduğunu ifade edenler ise 345 kişi olup, geçerli oranı %24,4'tür. Buna göre deneklerin büyük bir çoğunluğu tıpkı tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de Makedonya toplumunda etnik

<sup>46</sup> Nitekim Selefler tarafından sıkıştırılan ve baskı altında tutulan bir imam bir defasında "Hocam ben hayati tehlike içinde yaşıyorum. Güven ve iş ortamım kalmadı burada. Biraz birikmiş param var, borç da alabilirim. Lütfen bana yardımcı olun Türkiye'ye göçeyim" demişti.

gruplar arasında özellikle de Makedonlarla Arnavutlar arasında Türklerin denge unsuru olduğunu düşündüklerini söylemek mümkündür. Bu düşünceye katılmayanlar 76, hiç katılmadığını ifade edenler ise 40 kişi olup bunların toplam geçerli oranı %8,2'dir.

**Tablo 5: Deneklerin  
“Makedonya'nın bütünlüğünün en büyük bekçisi Türkiye'dir”  
ifadesine ne derecede katıldıklarına dair frekans ve yüzde oranları**

<b>Makedonya'nın bütünlüğünün en büyük bekçisi Türkiye'dir</b>		<b>Tercih Sayısı</b>	<b>Yüzde</b>	<b>Geçerli%</b>	<b>Kümülatif%</b>
Cevaplar	Tamamen katılıyorum	458	31,2	32,4	32,4
	Katılıyorum	493	33,6	34,9	67,3
	Kararsızım	354	24,1	25,0	92,3
	Katılmıyorum	83	5,7	5,9	98,2
	Tamamen katılmıyorum	26	1,8	1,8	100,0
	Toplam	1414	96,3	100,0	
	Cevapsız	55	3,7		
	<b>Toplam</b>	1469	100,0		

Bütün bu veriler günümüz Makedonya toplumunda Türklerin hala etnik gruplar arasında bir denge unsuru olma özelliğini muhafaza ettiğini açık bir şekilde göstermektedir. Ancak gerek siyasi baskılar gerekse bir takım etnik kökene dayalı faaliyetlerin dini karakter kazandırılarak icra edilmesi, Türklerin bir kısmını olayların içine çekmiştir. Bu durum uzun vadede bir taraftan Türklerin Makedonlar tarafından dışlanması ile sonuçlanması, diğer taraftan da Türklerin Arnavutlar arasında asimile olmasıyla sonuçlanması ihtimalini güçlendirmektedir. Bu yüzden Türklerin etnik gruplar arasında denge unsuru olmaya devam etmesi varlığını muhafaza anlamına gelecektir.

## **7. AŞIRI DİNİ GRUPLARIN TÜRKİYE'YE KARŞI KULLANILMASI**

Vehhabi/Selefi düşüncesinin iddia edildiği gibi tarihi bir zemini bulunmamaktadır. Bu bağlamda Vehhabi/Selefilik düşüncesinin “selef” ile ilgisini kurmak oldukça zor görünmektedir. Bu düşünce mensupları daha ortaya çıktığı ilk günlerden itibaren “mezar yıkıcılar” olarak anılmıştır. Onlar İslam tarihi ve kimliğini oluşturan birçok



uygulamaya karşı çıkmış ve bunları tahrip etmeyi dinden saymıştır. İlk tahrip ettikleri ise ikinci halife Hz. Ömer'in kardeşinin mezarı olmuştur.<sup>47</sup> Altı asırdan fazla Müslümanların temsilciliğini yapan Osmanlı İslam kültür, sanat ve düşüncesine ait eserler de bu durumdan ciddi zarar görmüş ve görmektedir. Söz konusu düşünce mensupları tarihi eserlerin mahiyetine, önemine ve özelliğine bakmaksızın onları tahrip etme yolunu tercih etmekle kalmayıp, bu eserleri yapanlara karşı da olumsuz bir tavır içerisine girebilmektedir. Bu bağlamda Sefiyye/Vehhabi düşünce mensuplarının Balkan Ülkelerindeki yönetimler tarafından Osmanlı veya Türkiye aleyhine kullanıldıkları sıklıkla dile getirilmektedir. Bölgede yaptığımız gözlem ve yüz yüze görüşmelerde Müslümanların bu durumdan şikâyetçi oldukları dikkatlerden kaçmamıştır. Bazı camilerdeki yazıların tahrip edildiği, mezarların yıkıldığı ve türbelerin hemen her yıl restore edilmesine rağmen tahrip edilmeye devam edildiği ifade edilmiştir. Bu ise Türkiye ile ilişkilerin zarar görmesine neden olabilmektedir. Bu durumu ölçmek ve Müslümanların söz konusu zararların farkındalığını tespit etmek amacıyla deneklere Makedonya'da aşırı dini grupların Türkiye'ye karşı kullanılması, etnik ve dini açıdan sorun üretmesinin söz konusu olup-olmadığı sorulmuştur.

**Tablo 6: Aşırı dini gruplar Türkiye'ye karşı kullanılması, etnik ve dini açıdan sorun üretmesi ile ilgili cevapların frekans ve oranları**

		Tercih Sayısı	Yüzde	Geçerli%	Kümülatif%
AŞIRI DİNİ GRUPLAR	<b>Evet</b>	<b>651</b>	<b>44,3</b>	<b>44,3</b>	<b>44,3</b>
	Kararsızım	655	44,6	44,6	88,9
	<b>Hayır</b>	<b>163</b>	<b>11,1</b>	<b>11,1</b>	<b>100,0</b>
	Toplam	1469	100,0	100,0	

Tablo 6'da aşırı dini gruplar Türkiye'ye karşı kullanılması, etnik ve dini açıdan sorun üretmesi ile ilgili cevapların frekans ve yüzde oranları gösterilmiştir. Buna göre 1469 denekten 651'i (%44,3) bu durumun sorun ürettiği görüşündedir. 655 denek ise bu konuda ka-

<sup>47</sup> Mesela bk. Yusuf Ziya Yörükân, *Vahhabilik*, (İstanbul: 1953), 61-63; Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), 22-33.

rarsız olduğunu ifade etmiştir ki bunun oranı %44,6'dır. Hayır, herhangi bir sorun üretmemektedir, diyenler ise sadece 163 kişi olup, bunların oranı %11,1'e tekabül etmektedir.

### **SONUÇ VE ÖNERİLER**

Makedonya vatandaşı Müslümanların Türkiye hakkındaki düşünceleri veya Türkiye sevgisi yapılan ankette ölçülmeye çalışılmıştır. Ankete hemen her meslek grubundan ve Müslüman etnik gruplardan 1469 kişi iştirak etmiştir. Bunlardan 909'nun Türkiye "anavatanım" seçeneğini işaretlemesi Türkiye-Makedonya Müslümanlarının bağlarının oldukça güçlü olduğu izlenimini vermektedir. Bunun geçerli oranı %61,9'dur. Dost ve kardeş ülke olarak görenlerle söz konusu Türkiye sevgisinin üst seviyede olduğunu düşündürmektedir. Yine Makedonya vatandaşı Müslümanların Türkiye'ye derin bir güven duyduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki deneklerin %60'ından fazlasının dış güçlere karşı Türkiye'nin Makedonya'nın yanında olduğundan veya olacağından emin olduğu anlaşılmaktadır. Deneklerin kahir ekseriyeti, Makedonya'nın bütünlüğünün korunmasında ve denge unsurunun olması bağlamında Türkiye'nin çok önemli bir ülke olduğunda fikir birliği halindedir. Ancak ankette, yüz yüze görüşmelerde ve gözlemlerde geçmişte bulunmayan bazı sorunların ilişkileri bozma noktasında etkili olmaya başladığı dikkatlerden kaçmamıştır. Tekfirci, dışlamacı ve ötekileştirici zihniyet mensuplarının gerek dış gerekse iç nedenlerle her geçen gün faaliyet alanlarını genişlettikleri de göz ardı edilmemelidir.

Tarih boyunca yaşanan realiteler Balkan Müslümanlarının yönünü sürekli Anadolu'ya yani Türkiye'ye çevirmiştir. Türkiye son yıllarda başarıyla uyguladığı Türk dış politikasında yumuşak güç ve diplomasi kültürü ile sorunların üstesinden gelebilmiştir. Makedonya'da etnik gruplar arasında hiçbir ayırım yapmamış Türk, Arnavut, Esmer, Türkbaş, Boşnak hatta Makedonlara imkanlar ölçüsünde gerekli destekleri vermiştir. Bu bağlamda Balkan ülkeleri arasında Makedonya'ya daha çok yatırım ve yardım yapılmıştır. Makedonya'nın güvenliği Balkanların güvenliği demektir. Türkiye bütün

kurum ve kuruluşları ile üzerine düşeni fazlasıyla yapma gayreti içerisinde. Bu yüzden Vehhabilik/Selefilik gibi son yıllarda Makedonya'da kendine belli bir oranda yer bulan radikal İslami grupların Türkiye-Makedonya ilişkilerine olumsuz yönde etkilemelerine büyük oranda engel olmuştur.

Türkiye sevgisinin güçlenmesi ve ilişkilerin zarar görmemesi Türkiye'nin son yıllarda geliştirdiği kültür politikalarının amaçları açısından oldukça önemlidir. Bu nedenle günümüzde küçük veya henüz etkileri az gibi görünse de ilerleyen süreçlerde ikili ilişkilere ağır hasar verebileceği düşünülen faaliyetlerin engellenmesine yönelik önlemler alınması bir zorunluluktur. Genelde Balkanlar özelde ise Makedonya'ya yönelik Türkiye ile ilişkilerin güçlendirilmesi ve Radikal İslami grupların taraftar bulmasını engelleyecek önlemler alınmalıdır. Bunlardan bir kısmı şöyle sıralanabilir:

**1-Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı:** Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığının son yıllarda Makedonya için hem faaliyet alanlarını genişlettiği hem de öğrenci ve din eğitimine her geçen gün yardımlarını artırdığı ifade edilmelidir. Ancak Selefilik dışlamacı zihniyetinin yayılmaması için başta müftülük ve cami görevlilerinin Türkiye'de yetiştirilmesi hususunda ciddi çalışmalar yapma zorunluluğu açıktır. Makedonya'da yüzlerce hafız olan genç bulunmaktadır. Bunların, burs ve barınak temin edilmek suretiyle Türkiye'de din eğitimi alması sağlanmalıdır veya kendi ülkelerinde sağlam kaynaklardan din eğitimi alacak imkânlar hazırlanmalıdır. Son zamanlarda Türkiye'de ilahiyat eğitimi alan gençlerden Başmüftülük makamına kadar yükselmesi sevindirici bir gelişme olarak değerlendirilmelidir.

**2-Milli Eğitim Bakanlığı:** Makedonya'da nüfusa oranla bulunması gerekenden çok daha az Türkçe eğitim veren okula izin verilmiştir. Bundan daha kötüsü okullar düşük profillerle eğitim hizmeti vermeye çalışmaktadır. Söz konusu okullar iki yönden baskı altında bulunmaktadır. İlki Makedon yetkililerin baskısıdır. Okullar mahrumiyet içindedir. Diğer etnik grupların okullarına sağlanan imkanlardan mahrum bırakılmaktadırlar. Türkler anayasal haklarını kullanma konusundaki zorlukların üstesinden gelmeye çalışmaktadırlar. İkinci zorluk ise Arnavut Müslümanların ırkçı kesiminin diğer

etnik Müslümanları Arnavutlaştırma siyasetidir. Okullarda görev yapan Türkçe bilen öğretmen oldukça sınırlı ve eğitim öğretim materyalleri yetersizdir. Türkçe eğitim veren okulların, Makedon okullarının aldığı yardım ve desteği alamadığı açıktır. Bu bağlamda Türkiye'nin "**eğitim ateşesi**"nin faaliyetleri oldukça önemlidir.

**3-Sivil Toplum Kuruluşları (STK):** Türkiye kaynaklı STK'ların işler zorlaşmadan başta Üsküp olmak üzere Kalkandelen, İştip, Kumanovo, Kırçevo, Usturumca, Ohri, Gostivar ve Radoviş gibi Müslümanların yoğun yaşadığı yerlerde yurt ve barınak imkânları sağlamak suretiyle öğrencilerin okumasına katkı sağlamalıdır.

**4-Trakya Üniversiteler Birliği (TÜB):** Trakya Üniversiteler Birliğine çok büyük görevler düşmektedir. Balkanlı öğrencilere imkanlarını sonuna kadar zorlamalıdır. Türkiye'de yüksek öğrenim görmek isteyen Balkanlı öğrenciler üç önemli zorlukla karşılaşmaktadırlar. Bunlar sırasıyla;

- a) Üniversitelere kayıt veya kabul zorluğu,
- b) Barınma zorluğu,
- c) Burs veya geçim zorluğu.

Trakya, Çanakkale 18 Mart, Namık Kemal ve Kırklareli Üniversitelerine yükseköğretim çağındaki gençlerin eğitim fırsatı yakalaması konusunda önemli görevler düşmektedir. Makedonya'da etnik ayrımcılık nedeniyle okuma imkânı bulamayan çok sayıda genç bulunmaktadır. Makedonya'dan Trakya'ya ulaşım oldukça kolaydır. Kara yoluyla sadece birkaç saat kadar yakın mesafede bulunmaktadır. Söz konusu öğrencilerin üniversitelere kabulü kolaylaştırılmakla kalmamalı, onlara burs ve barınma imkânları sağlanmalıdır.

#### **KAYNAKÇA**

Abdurrahman b. Hasan. *Fethu'l-Mecid*. Riyad: Darusselam Yayınevi, 1980-1995.

Ahmetbeyoğlu, Ali. *Avrupa Hun İmparatorluğu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2001.

- el-Akkad, Hüsam. *Halakatü'n-Memnua*. Mısır/Tanta: Darüssahabe, 1995.
- Aslan, Halide. "Osmanlı Son Döneminde Kosova'da İhtidâ (İslâmlaşma Süreci) Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011): 165-188.
- Balkan Müslümanlarının Türklüğü, [www.turkdunyasi.org](http://www.turkdunyasi.org) (Erişim 15.02.2017).
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). (r. 36231), 1230/1814.
- Bayraktar, Hatice. "Osmanlı'nın Balkanlardan Çekilmesi: Savaşlar, İsyanlar ve Göçler". *Balıkesir Üniversitesi Karesi Tarih Bülteni* 1 (2007): 67.
- Bayraktar, Zülfikar. "Türkiye'nin Balkanlardaki Yumuşak Gücü". *Karadeniz Araştırmaları* 35 (Güz 2012).
- Brown, L.Carol. *İmparatorluk Mirası: Balkanlar'da ve Ortadoğu'da Osmanlı Damgası*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiü's-sahîh Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Dalgın, Nihat. *İslâm Hukukuna Göre Müslüman-Gayr-i Müslim Evliliği*. Samsun: Etüt Yayınları, 2005.
- Dalkılıç, Mehmet ve Ramazan Biçer. *Balkanların Geleceği Açısından Makedonya'da Etnik Barış ve Dini Aşırı Gruplar*. Proje, İstanbul Üniversitesi BAP Birimi, 2016.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşâs es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Emin, Nedim. *Makedonya Siyasetini Anlama Kılavuzu*. İstanbul: SETA Yayınları, 2014.
- Eren, Erdem. *Balkanizasyon Sürecinde Devletleşme*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.
- Esen, Muammer. "Kur'an'ın Ehl-i Kitab'a Bakışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51:1, (2010): 97-99.
- el-Fevzan, Salih b.. *Nazarat ve Takibat ala mafi Kitap es-Selefiye*. Riyad: Daru'l-Vatan, 1999.

- Frankel, Eran. "Turning a Donkey into a Horse: Conflict and Paradox in the Identity of Macedonian Muslims". *23rd National Convention of the AAASS*, Miami: 1991.
- Göyünç, Nejat. "Türkler ve Balkan Milletleri Arasında Kültürel İlişkiler-Sorunlar". *Belleten Dergisi*, 61, (1997): 120.
- Günay, Ünver. "Tendance de Tolérance Religieuse Dans La Culture Turque". *Religions, Cultures and Tolerance -Past and Present*. Ankara Üniversitesi Yayınları, (1991): 111-128.
- Hac Dergisi, Mekke: 1425 49: 73-74.
- Hacısalihioğlu, Mehmet. "Makedonya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27:437-444. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hamza, Yusuf. "Başlangıçtan Günümüze Makedonya Türklüğü". *Makedonya'da Rumeli Türklerinin Tarih ve Kültürleri Konferansı*, der. Kemal Vatan, İzmir: 1996, 104.
- Hatipoğlu, Murat. "Kuruluşundan Günümüze Makedonya Cumhuriyetinin Dış Politikası ve Balkan Ülkeleriyle İlişkileri". (der.) Ömer Lütem vd., *Balkan Diplomasisi*, Ankara: Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları, 2001: 165-181.
- <http://aa.com.tr> (Erişim: 26.03.2016).
- <http://www.fortuneturkey.com/makedonya-turkiye-iliskilerinde-ikinci-sirayi-bile-kabul-etmem-5034> erişim 26 Kasım 2017.
- <https://www.haberler.com/davutoglu-makedonya-yi-anayasal-adiyla-ilk-taniyan-6799873-haberi/> (Erişim: 26 Kasım 2017).
- İbn Baz. *Tenbihat firreddi ala men Tevelle's-sifat*. Riyad: Müftülük Genel Başkanlığı, 1990.
- İnalcık, Halil. "Mirasın Anlamı: Osmanlı Örneği". L. Carl Brown, *İmparatorluk Mirası*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- İnbaşı, Mehmet. "Makedonya'da Osmanlı Hâkimiyeti: Değişen ve Değişmeyen Kimlik Makedonya Sorunu Dünden Bugüne". *Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları*, 1, (2002): 27-45.
- Kalın, İbrahim. "Türk Dış Politikası ve Kamu Diplomasisi". edit. Ali Resul Usul, Yükselen Değer Türkiye, İstanbul: Müsiad Araştırma Raporları, 2010.
- Karpat, Kemal. *Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk*. Ankara: İmge Yayınevi, 2004.

- Kaya, Remzi. "Ehl-i Kitâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 516-517. Ankara: TDV Yayınları 2011.
- Kaya, Remzi. *Kurân'a Göre Ehli Kitap ve İslam*. Ankara: Yağmur Yayınları, 1994.
- Kaya, Remzi. *Kurân'a Göre Ehli Kitap ve İslam*. İstanbul: Babil Yayınları, 2011.
- Kocabaş, Süleyman. *Avrupa Türkiye'sinin Kaybı Ve Balkanlarda Panislatizm*. İstanbul: Vatan Yayınları, 1986.
- Kodal, Tahir. "Makedonya'nın Bağımsızlığını Kazanması ve Türkiye". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 14/29 (2014): 377-396.
- Milliyet Gazetesi, s. 16, 23.01.1992.
- Milliyet, 22.01.1992.
- Müslim, b. el-Haccâc el-Kuşeyri. *el-Câmiü's-Sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nuroğlu, Elif ve Hüseyin H. Nuroğlu. *Balkanlarda Almanya ve Türkiye İhracat Ve Yatırımlar*. İstanbul: SETA Yayınları 72, 2016.
- Oran, Baskın. *Türk Dış Politikası- Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Ostrogorsky, Georg. *Bizans Tarihi*. çev. Fikret İşıltan, Ankara: TTK Yayınları, 1995.
- Özgen, Cenk. "Balkanlar'da Güvenliğe Yönelik Bir Tehdit: Yunanistan-Makedonya Anlaşmazlığı". *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Dergisi*. 14/25, (2013/2): 327-345.
- Öztuna, Yılmaz. *Başlangıcından Zamanımıza Kadar Türkiye Tarihi*. İstanbul: Hayat Yayınları, 1973.
- Purtaş, Fırat. "Türk Dış Politikasının Yükselen Değeri: Kültürel Diplomasi". *Akademik Bakış*, 7/13 (Kış 2013), 1-14.
- Rahman, Reyhan. *Makedonya'da Türk Azınlık ve Makedonya-Türkiye İlişkileri*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013.
- Rasonyi, Laszlo. *Tarihte Türklük*. Ankara: Türk Tarih Kültür Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1971.

- Sait, Rifat. "Balkanların Mevcut Derin Analizi", <http://www.kosovahaber.net/?page=2,14,39721>
- Sancak, Kadir. "Yumuşak Güç Kaynağı Olarak Kültür ve Türkiye'nin Yumuşak Gücünde Kültür Faktörü". *Balkan and Near Eastern Journal of Social Sciences Balkan ve Yakın Doğu Sosyal Bilimler Dergisi* (2016), 16-26.
- Sancaktar, Caner. "Balkanlarda Osmanlı Hâkimiyeti Ve Stratejik Mirası". *Ege Stratejik Araştırmalar Dergisi*, 2, (2001): 29.
- Sphrantzes, Georgios -Benn Chronicon. TC. Başbakanlık Devlet Arşivleri, (1938), 304.
- Şibli, Mevlana. *Asr-ı Saadet*. çev: Ömer Rıza Doğrul, İstanbul: Eser Neşriyat, 1974.
- Todorova, Maria. *The Ottoman Legacy in the Balkans The Balkans: A Mirror of the New International Order*. edit. G. Özdoğan, K. Saşbaşı, İstanbul: 1995.
- Turan, Osman. *Selçuklular ve İslamiyet*. İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1971.
- el-Tuveyciri, Mahmud. *Daru'l-Liva*. Riyad: 1998.
- Ural, Selçuk. "Tarihi Perspektif Işığında Makedonya'da Türklerin Gündelik Yaşamı". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14/1, (2016): 384-419.
- Ural, Selçuk. *Balkanların İncisi Ohri*. İstanbul: Mostar Yayınları, 2016.
- Ülger, İrfan Kaya. Balkan Gelişmeleri ve Türkiye: 1990'lı Yıllar içinde. "21. Yüzyılda Türk Dış Politikası". edit. İdris Bal, Ankara: Ankara Global Araştırmalar Merkezi Lalezar Kitabevi, (2006): 269.
- Yalçıntaş, Nevzat. *Balkanlarda İslamiyet*. İstanbul: Asır Yayınevi, 2010.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1990.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Vahhabilik*, İstanbul: 1953.



**MİLLÎ GÖRÜŞ HAREKETİ'NİN TEMEL KARAKTERLERİ\***

Basic Characters of the Milli Görüş (Islamic View) Movement

Talip TUĞRUL\*\*

## Öz

Millî Görüş Hareketi, 1960'lı yılların sonlarında (1969) Türkiye'de ortaya çıkmış, İslâmî mücadelede parti/siyaset metodunu benimsemiş, Necmettin Erbakan tarafından kurulmuş ve yeni bir model olarak "Adil Düzen" tezini ortaya koymuş "**siyasal ıslahatçı**" bir İslâmî harekettir. Bu hareket sosyal, siyasal ve kültürel alanlarda Türkiye ölçeğinde önemli değişimlerin muharrik kuvveti olmuştur. Aynı zamanda dünyadaki İslâmî hareketlerin bazılarına model olmuş, onlara moral, motivasyon ve heyecan anlamında katkıda bulunmuştur. Bu durum, Millî Görüş Hareketi'nin karakterleriyle/yapısal özellikleriyle ilgilidir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Millî Görüş Hareketi'nin temel karakterleri şunlardır: İslâmcılık, İslâm birliği ideali, ümmetçilik, tasavvuf menşeli oluş, Ehl-i Sünnet mensubiyeti, mezhepler üstü duruş, millilik, yerellik, antiemperyalizm, antisiyonizm, siyasallık, ıslahatçılık, karizmatik lider tipli oluş, kuşatıcılık, aktivizm ve teşkilatçılık. Bu çalışma, Millî Görüş Hareketi'nin temel yazılı metinlerini esas alarak hareketin zikredilen karakterleri üzerinden yapısal bir analiz yapmayı hedeflemektedir.

## Abstract

Millî Görüş Movement is a "**political reformer**" Islamic movement that emerged in Turkey in the late 1960s (1969), embraced the party / politics method in the Islamic struggle, founded by Necmettin Erbakan and revealed the "Just Order" thesis as a new model. This movement has been the driving force of significant changes in the scale of Turkey in social, political and cultural spheres. At the same time, it became a model for some of the Islamic movements in the world and contributed to them in terms of morale, motivation and enthusiasm. This is related to the character / structural characteristics of the Millî Görüş Movement. As far as we can tell, the main characters of the Millî Görüş Movement are: Islamism, the ideal of Islamic Union, militarism, origin of Sufism, membership of Ahl al-Sunnah, sectarianism, nationalism/religious, locality, anti-imperialism, antisionism, politics, Encirclement, activism and organizing. This study aims to make a structural analysis on the mentioned characters of the movement based on the basic written texts of the Millî Görüş Movement.

\* Bu çalışma, Necmettin Erbakan Üniversitesi tarafından Konya'da 28-30 Ekim 2016 tarihleri arasında gerçekleştirilen "*Doğumunun 90. Yılında Necmettin Erbakan ve Millî Görüş Düşüncesi*" sempozyumunda "Millî Görüş Hareketi'nin Temel Karakterleri" başlığıyla sunulan bildirinin, geliştirilmiş halidir.

\*\* Öğr. Gör. Muş Alparslan Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, taliptugrul@gmail.com

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
31.05.2017	10.12.2017	30.12.2017

DOI

**Anahtar Kelimeler:** Millî Görüş Hareketi, Necmettin Erbakan, Adil Düzen, Çağdaş İslâmî Akımlar, İslâmcılık

**Keywords:** Islamic View Movement, Necmettin Erbakan, Just Order, Contemporary Islamic Movements, Islamism

## GİRİŞ

Millî Görüş Hareketi'nin temel karakterlerinin konu olarak tespit edildiği bu çalışmada, yapısal bir analiz yapılarak, tümevarım yöntemiyle hareketin tanımlanması amaçlanmıştır. Hareketin “siyasal ıslahatçı” bir İslami hareket olduğu varsayımından hareket edilmiş, çalışmada başta “Erbakan Külliyyatı” olmak üzere hareketin temel yazılı kaynakları taranmış, *metin analizi* metodu kullanılarak *zihniyet çözümlenmesi*<sup>1</sup> yapılmaya çalışılmıştır.

**Millî Görüş Hareketi**, 1926 doğumlu, makine mühendisi Prof. Dr. Necmettin Erbakan<sup>2</sup> tarafından kurulmuş, 1960'lı yılların sonlarında (1969) “Bağımsızlar Hareketi”<sup>3</sup> diye bilinen bir girişim ile ülkemizde ortaya çıkmış,<sup>4</sup> İslâmî mücadelede siyaset parti/metodunu benimsemiş, yeni bir model ve doktrin olarak “Adil Düzen” tezini ortaya koymuş **“siyasal ıslahatçı”** bir İslâmî harekettir.

Hareketin adı olan “Millî Görüş” “millî” ve “görüş” kelimelerinden oluşmaktadır. Hareket mensuplarınca “Millî Görüş” terkindeki “millî” kavramı, Kur'an'daki **“Millet-i İbrahim”**<sup>5</sup> “İbrahim'in dini” terkinbine referansla dinî anlamında kullanılmış<sup>6</sup> ve bu kavramın, Arapların “fikir-i vatani” ifadesiyle anlatmaya çalıştıkları bir ülkenin ve bir

<sup>1</sup> Zihniyet çözümlenmesi için Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlenmeleri* (Ankara: OTTO, 2012), 399-402.

<sup>2</sup> Necmettin Erbakan, *Yeni Bir Dünya ve Adil Düzen* (Ankara: ESAM, 2010), IX-XIII.

<sup>3</sup> Erbakan, *Adil Düzen*, 112; Arif Ersoy, “Hak ve Adalet Merkezli Millî Görüş Hareketi'nin Fikri Temelleri”, *Anadolu Gençlik Dergisi*, Prof. Dr. Necmettin Erbakan Özel Sayısı (Şubat 2015): 56.

<sup>4</sup> Necmettin Erbakan, *Arkasındakilerle ve Türkiye'nin Kayıplarıyla Darbe* (Ankara: MGV Yayınları, 2016), 122; Erbakan, *Adil Düzen*, XI.

<sup>5</sup> el-Bakara 2/135.

<sup>6</sup> Muhammed Esiroğlu, “Erbakan Hoca'nın Kullandığı Kavramlar ve Zihinsel Kodları”, *Anadolu Gençlik Dergisi*, Prof. Dr. Necmettin Erbakan Özel Sayısı (Şubat 2015): 30; Ersoy, “Millî Görüş Hareketi'nin Fikri Temelleri”, 59.

ırkın kavmî anlayışı olmadığı ifade edilmiştir.<sup>7</sup> “Millî” kelimesinin “dini” kelimesiyle eş anlamlı kullanıldığını Millî Görüş üzerine araştırma yapan bazı yazarlar da ifade etmektedir.<sup>8</sup> Erbakan tarafından “Milletimiz” ve “ecdadımız” kavramları da Osmanlı-İslâm mirası perspektifi ile “İslâm dini mensupları” anlamında kullanılmıştır.<sup>9</sup> Bu kavram, “*olmuş ve olacak hadiseler hakkında varılan hüküm, ele alış tarzı ve şahsî fikir*”<sup>10</sup> anlamındaki “görüş” kelimesiyle birleşince, dinî/İslâmî görüş anlamında kullanılmıştır.<sup>11</sup> Bu bağlamda, “Millî Görüş” ifadesi, hareketin tercih ettiği “kapalı dilin” etkisiyle, laik-seküler bir sistemde, metafizik değerlere dayalı özel bir kavramsallaştırma gayretidir. Hakeza, hak-batıl dikotomisi de böyledir. Hareket, “selamet”, “refah”, “saadet” gibi pek çok dinî kavramı bu çerçevede kullanmayı tercih etmiştir.<sup>12</sup>

Necmettin Erbakan, Millî Görüş’ü “Millî Görüş milletimizin dünya görüşünü ve değer ölçülerini temsil etmektedir. Millî Görüş milletimizi millet yapan, bu toprakları kendine yurt edinmesine sebep olan kendi görüşü ve düşüncesidir. Bundan dolayı Millî Görüş Hareketi, milletimizi temsil etmekte ve milletin kendi düşünce ve görüşüdür.”<sup>13</sup> ifadeleriyle tanımlamıştır. Ona göre Millî Görüş, hak-batıl bağlamında hakka dayanan; tarihimiz açısından mücadele ruhunu milletin özünden alan; küresel düzlemde ise Siyonizm’in<sup>14</sup> ve taklitçiliğin<sup>15</sup> karşısında yer alan görüştür.

<sup>7</sup> Necmettin Erbakan, *Erbakan Külliyyatı I-V*, der. M. Mustafa Uzun (Ankara: MGV Yayınları, 2013), 2:191; Ersoy, “Millî Görüş Hareketi’nin Fikri Temelleri”, 59.

<sup>8</sup> Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Millî Görüş ve Ak Parti*, trc. Ahmet Yıldız (İstanbul: Kitap Yayınları, 2005), 279.

<sup>9</sup> Erbakan, *Darbe*, 121; Erbakan, *Adil Düzen*, 19; Necmettin Erbakan, *Davam: Ne Yaptıysam Allah Rızası İçin Yaptım* (Ankara: Millî Gazete Ankara Kitap Kulübü, 2013), 62.

<sup>10</sup> İlhan Ayverdi, *Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005), 1: 1079.

<sup>11</sup> Esiroğlu, “Erbakan Hoca’nın Kullandığı Kavramlar”, 31.

<sup>12</sup> Hayri Kırbaçoğlu, “Millî Görüş ve Kavramsal Düzlemi”, *Anadolu Gençlik Dergisi*, Prof. Dr. Necmettin Erbakan Özel Sayısı (Şubat 2015): 35.

<sup>13</sup> Erbakan, *Adil Düzen*, 114.

<sup>14</sup> Esiroğlu, “Erbakan Hoca’nın Kullandığı Kavramlar”, 31.

<sup>15</sup> Necmettin Erbakan, *İslâm ve İlim* (Ankara: Furkan BY&O, 1993), 44.

Erbakan'a göre Millî Görüş, sol ve liberal tanımlamalarının dışında üçüncü bir âlemdir.<sup>16</sup> Millî Görüş evvel emirde bir zihniyettir.<sup>17</sup> Bu aziz milletin<sup>18</sup> bin yıllık tarihinden gelen,<sup>19</sup> hakkı üstün tutan bir anlayış olarak 1071'de Anadolu'ya giren, Çanakkale Savaşı, İstiklal Harbi ve Kıbrıs Hareketi gibi muharebeleri kazandıran zihniyettir.<sup>20</sup> Yine şehidi şehit yapan, gaziyi gazi yapan manadır.<sup>21</sup> “*Millî Görüş, bu milletin inancıdır, tarihidir, kimliğidir, ruh köküdür.*”<sup>22</sup>

Bu tanımlamalarda kullanılan dil, kitlesel olduğu kadar kuşatıcı, kuşatıcı olduğu kadar da meşrulaştırıcıdır. Zira siyasal zeminde kendisine yer açmaya çalışan Erbakan, halkın ortak kabullerini ve değerlerini temsil etme iddiasındadır. Bu durum, onun siyasal söylemini ötekileştirmekten uzak tutmasına sebep olmuştur. Ancak farkındalık oluşturmak ve söyleminin karşılık bulması için zaman zaman ötekileştirici gibi görünen bir üslubun mevcudiyetini de ifade etmek gerekir. Millî Görüş ile diğer fikri ve siyasal akımların farkını anlatırken, kullandığı “*Biz içi saman dolu cansız kuş değil, bu kuşun canlısını istiyoruz. Millî Görüş’le diğer zihniyetlerin farkı da içi saman dolu kuşla canlı kuş arasındaki farktır.*”<sup>23</sup> şeklindeki ifadeleri buna örnek olabilir.

Millî Görüş Hareketi sosyal, siyasal ve kültürel alanlarda Türkiye ölçeğinde önemli değişimlerin muharrik kuvveti olmuştur. Siyasal alanın yanında sosyal ve kültürel alanlarda da faaliyet gösteren, -hareket tarafından adına “MİLKO”<sup>24</sup> kuruluşları denilen- MGV,<sup>25</sup> AGD,<sup>26</sup>

<sup>16</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 1: 52, 160.

<sup>17</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 1: 167. Zihniyet için bkz. Alex Mucchielli, *Zihniyetler*, trc. Ahmet Kotil (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 7.

<sup>18</sup> Necmettin Erbakan, *Millî Görüş İktidarı Niçin ve Nasıl* (Ankara: MGV Yayınları, 2016), 17.

<sup>19</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 1: 167.

<sup>20</sup> Erbakan, *Davam*, 174.

<sup>21</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 3: 317.

<sup>22</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 1: 7.

<sup>23</sup> Erbakan, *Davam*, 175.

<sup>24</sup> MİLKO, “*Millî Görüşçü Kuruluşlar*” ifadesinin kısaltılmış hali olup Erbakan tarafından da kullanılmaktadır. Bkz. Erbakan, *Külliyyat*, 4: 26; ayrıca bkz. Erişim 14.10.2016, [http://www.milligazete.com.tr/istanbul\\_daki\\_milli\\_goruscu\\_kuruluslar\\_2016\\_calisma\\_takvimini\\_masaya\\_yatirdi/395852](http://www.milligazete.com.tr/istanbul_daki_milli_goruscu_kuruluslar_2016_calisma_takvimini_masaya_yatirdi/395852).

<sup>25</sup> Milli Gençlik Vakfı

<sup>26</sup> Anadolu Gençlik Derneği

ÖĞ-DER,<sup>27</sup> IGMG,<sup>28</sup> ESAM,<sup>29</sup> CANSUYU,<sup>30</sup> EHAD,<sup>31</sup> DİN-BİR-DER<sup>32</sup> gibi yapılanmaları bünyesinde bulunduran bir harekettir.<sup>33</sup> Millî Görüş aynı zamanda dünyadaki İslâmî hareketlerin bazılarında model olmuş, onlara moral, motivasyon ve heyecan anlamında katkıda bulunmuştur.<sup>34</sup> Hareketin lideri Necmettin Erbakan, bu itibarla dünyadaki İslâmî hareket mensuplarınca yol açıcı İslâmî bir lider olarak tanınıp saygı görmüştür.<sup>35</sup>

Millî Görüş'ün oluşturmuş olduğu bu etki, onun referans sistemi oluşturan karakterleriyle/yapısal özellikleriyle ilgilidir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Millî Görüş Hareketi'nin temel karakterleri şunlardır: İslâmcılık, İslâm birliği ideali, ümmetçilik, tasavvuf mensheli oluş, Ehl-i Sünnet mensubiyeti, mezhepler üstü duruş, millilik, yerellik, antiemperyalizm, antisyonizm, siyasallık, ıslahatçılık, karizmatik lider tipli oluş, kuşatıcılık, aktivizm ve teşkilatçılık. Söz konusu bu karakterlerin Millî Görüş mefkûresinde karşılıklarını şu şekilde açıklamak mümkündür:

### 1. İslâmcılık

“İslâmcılık, XIX-XX. Yüzyılda, İslâm'ın bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset hukuk, eğitim...) ‘yeniden’ hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslâm dünyasını

<sup>27</sup> Şuurlu Öğretmenler Derneği

<sup>28</sup> Islamische Gemeinschaft Millî Görüş, İslam Toplumu Millî Görüş, anlamında hareketin Avrupa yapılanması.

<sup>29</sup> Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi

<sup>30</sup> Cansuyu Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği

<sup>31</sup> Evrensel Hafızlar Derneği

<sup>32</sup> Din Görevlileri Birliği Derneği

<sup>33</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 4: 26; 5: 378.

<sup>34</sup> Ebu'l-A'la Mevdûdi'nin kurduğu Pakistan merkezli Cemaat-i İslâmî, partileşmesi daha erken olmuş ancak siyasal alanda fazla başarı gösterememiştir. Bkz. Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 182-187.

<sup>35</sup> Bkz. Şerafettin Mollaoğlu, “Asra Yön Veren İslâm Önderlerinin, Liderleri Erbakan'a Şehadetleri”, *Anadolu Gençlik Dergisi*, Erbakan Hoca Özel Sayısı sy. 135 (Nisan 2011): 66-71.

batı sömürsünden, zâlim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden, kurtarmak; ... birleştirmek, ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasî, fikrî, ve ilmî çalışmaların, arayışların teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden bir hareket olarak tarif edilebilir.”<sup>36</sup> İsmail Kara'nın yukarıdaki İslâmcılık tarifinin parametrelerini Erbakan'ın söyleminde, eserlerinde ve mensuplarının metinlerinde görmek mümkündür.

Erbakan'a göre İslâm'ın, bir insanın kalbiyle Rabbi arasındaki bağ olarak görülmesi, eksik bir tanımlama olduğu kadar emperyalistlerin de rahatsız olmayacağı bir İslâm anlayışıdır.<sup>37</sup> Ona göre emperyalistlerin hedefi, “Müslümanları namaz kılan köleler haline getirmektir”.<sup>38</sup> Erbakan'ın Ahkâm ayetlerinin bu çağa uymadığını söyleyen bir siyasete karşı sertleşmesi ve “onun da burnunu sürteceğiz”<sup>39</sup> demesi, Milli Görüş Hareketi'nin statükoculuk anlamındaki sağcılıktan, İslâm'ın siyasal tezini gündeme getirmeyen muhafazakârlıktan ve “ılımlı İslâm” anlayışından ne kadar uzak olduğunu göstermektedir. Yine ona göre sağcılık, “idare-i maslahatçılık” olup ancak geçici çözümler üretebilir.<sup>40</sup>

“İlimli İslâm”ı ise “cihat” olgusunun olmadığı,<sup>41</sup> özü değiştirilmiş, namazını kılan, orucunu tutan ancak Siyonizm'in kurmuş olduğu düzene karışmayan, köleleştirilmiş Müslüman tipini hedefleyen bir proje olarak gören Erbakan'ın bu algı karşısında “kelime-i tevhid”e vurgu yapması, İslâm'ın temelinin hakkı hâkim kılmak olduğunu ifade etmesi, Müslümanların 1400 yıldır “adil bir düzen” kurarak

<sup>36</sup> İsmail Kara, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi’nin Temel Metinleri* (İstanbul: Gerçek Hayat, t.y.), 9.

<sup>37</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 3: 40.

<sup>38</sup> Erbakan, *Davam*, 25.

<sup>39</sup> M. Mustafa Uzun, *Erbakan Risaleleri:3 Adil Düzen* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2014), 15.

<sup>40</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 2: 172.

<sup>41</sup> Necmettin Erbakan, “İlimli İslâm Projesi Nedir? - Erbakan Hoca”, erişim 23.10.2016, [https://www.youtube.com/watch?v=mv2Fnzg\\_RIQ](https://www.youtube.com/watch?v=mv2Fnzg_RIQ).

dünyaya saadet getirdiğini söylemesi; “İslâm’ın siyasal tezini” kabul eden bir algıya sahip olduğunu göstermektedir.<sup>42</sup>

Erbakan’ın “ilah” kavramına yüklediği dört anlamdan birisi de “*hak ve adaleti tanzim edici, kanun koyucu*”<sup>43</sup> anlamıdır ki, bu tanım meşhur İslâmcı yazarlardan Seyyid Kutup ve Mevdûdi’nin tanımlarıyla örtüşmektedir.<sup>44</sup> Hareketin Erbakan’dan sonraki lideri Oğuzhan Asiltürk de benzer kanaatleri paylaşmaktadır.<sup>45</sup>

Millî Görüşçü yazarlardan Ahmet Akgül, İslâm’ı tanımlarken, İslâm’ın aynı zamanda idarî bir düzen olduğunu açıkça ifade etmektedir: “*İslâm ise sadece imanî ve ahlakî konuları içeren bir ”din” değil, aynı zamanda idarî, iktisadî, ilmî ve hukukî velhasıl hayatın her safhasına ait âdil ve kâmil kurallar koymuş bir “barış ve denge” düzenidir.*”<sup>46</sup> Hz. Peygamber (s.a.s.) de devlet başkanı ve örnek bir siyasi liderdir.<sup>47</sup> Müslüman ise, tek ve mutlak hüküm sahibi olarak Allah’ı tanıyandır.<sup>48</sup> Akgül’e göre beşeri ideolojiler insanın mutluluğunu sağlayamaz. Tek mutluluk Allah’ın nizâmı İslâm ile mümkündür.<sup>49</sup>

Bütün bu izahlar İslâm’ın siyasal tezini kabul etmek anlamında İslâmcı bir mefkûreyi göstermekle birlikte; Erbakan ve takipçileri gerek siyasi bir hareket olmalarından gerekse İslâmcılık kavramına yapılan genel itirazlardan dolayı, İslâmcılık kavramı yerine “Millî Görüş” terkinini kullanmayı tercih etmişlerdir. Necmettin Erbakan tarafından Millî Selamet Partisi’nden itibaren kullanılan bu kavram, 1973

<sup>42</sup> Necmettin Erbakan, “*Erbakan: İlimli İslâm*”, erişim 23.10.2016, <https://www.youtube.com/watch?v=-C9NynJf1Sc>.

<sup>43</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 2: 206.

<sup>44</sup> Seyyid Kutup, *Yoldaki İşaretler*, trc. Mustafa Özel (İstanbul: Özgün Yayınları, 1992), 116; Ebu’l-A’la Mevdûdi, *Kur’an’a Göre Dört Terim*, trc. Osman Cilacı, İsmail Kaya (İstanbul: Beyan Yayınları, 1991), 23-24.

<sup>45</sup> Oğuzhan Asiltürk, “İslâm’da İdari Düzen İman, Mümin, İlah ve Rabb’in Mânâları”, *Anadolu Gençlik Dergisi*, sy. 158 (2013): 18-21.

<sup>46</sup> Ahmet Akgül, *İslâm Davası ve Adil Düzen* (İstanbul: Risale Yayınları, 1991), 46, 244.

<sup>47</sup> Akgül, *İslâm Davası ve Adil Düzen*, 71.

<sup>48</sup> Akgül, *İslâm Davası ve Adil Düzen*, 9.

<sup>49</sup> Akgül, *İslâm Davası ve Adil Düzen*, 10.

yılında Hüseyin Akmumcu ve Erbakan tarafından yazılan “Millî Görüş ve Anayasa Değişikliği”<sup>50</sup> isimli kitabın adı olmuştur. “Bağımsızlar Hareketi” döneminde “Mukaddesatçı Türk'e Beyanname”<sup>51</sup> isimli bir metnin yayımlanmasıyla “Mukaddesatçılık” kullanılmışsa da bu kavram yaygınlaşmamıştır.

## 2. İslâm Birliği İdeali

Müslümanların birliği anlamında kullanılan “İslâm Birliği”<sup>52</sup> küresel ölçekte Müslümanların kültürel, siyasal, ekonomik vb. alanlarda birlikteliğini hedefleyen ve sömürgeciliğe karşı koymayı amaçlayan idealin adıdır.<sup>53</sup> Millî Görüş Hareketi, ortaya çıktığı ilk günden itibaren bu idealin peşinde olmuş, her fırsatta bu ideali anlatmaya çalışmıştır.<sup>54</sup> Erbakan, İslâm birliğinin gerçekleştirilmesi için beş adım belirlemiştir. Bunlar, Müslüman Ülkeler Birleşmiş Milletler Teşkilatı'nın kurulması, Müslüman Ülkeler Savunma İşbirliği Teşkilatı'nın kurulması, Müslüman Ülkeler Ortak Pazarı Teşkilatı ve Birliği'nin kurulması, Müslüman Ülkeler Ortak Para Birimi'ne geçilmesi ve Müslüman Ülkeler Kültür İşbirliği Teşkilatı'nın kurulması, şeklinde sıralanmıştır.<sup>55</sup> Aslında bu gayret, kökleri İslâmî gelenekte var olan ve yakın geçmişimizde bir kurtuluş reçetesi olarak tutunulan<sup>56</sup> bir

<sup>50</sup> Bkz. Necmettin Erbakan ve Hüseyin Akmumcu, *Millî Görüş ve Anayasa Değişikliği* (Ankara: Seler Ofset, 1973).

<sup>51</sup> İlgili beyanname için bkz. Erbakan, *Külliyat*, 2: 189-198.

<sup>52</sup> Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu* (Ankara: Lotus Yayınları, 2003), 36.

<sup>53</sup> Azmi Özcan, “İttihâd-ı İslâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 470.

<sup>54</sup> Nevzat Laleli, *Adil Düzen Nedir, Ne Değildir?* (Ankara: Gençlik Kütüphanesi, 1995), 151; Akgül, *İslâm Davası ve Adil Düzen*, 148, 188; Ahmet Akgül, *Yeni Bir Dünya* (İstanbul: Risale Yayınları, 1993), 23; Ahmet Akgül, *Dünyanın Değişimi ve Erbakan Devrimi* (İstanbul: Burak Yayınları, 1997), 17; Uzun, *Adil Düzen*, 29, 41, 115.

<sup>55</sup> Erbakan, *Külliyat*, 2: 380; Erbakan, *İslâm ve İlim*, 58-61.

<sup>56</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, 29-38.



idealin; küresel sistemin,<sup>57</sup> ırkçı emperyalizmin<sup>58</sup> ve G-7'lerin<sup>59</sup> karşısına konma teklifidir. Bu itibarla söz konusu teklif bir yönüyle alternatif, diğer yönüyle tepkiseldir.<sup>60</sup> Millî Görüş Hareketi, son tahlilde “siyasal ıslahatçı” bir hareket olup batının karşısında Müslümanların durumlarını düzeltmeyi/ıslahı gaye edinmesinden dolayı, bu gibi acil önlemleri tasarlamıştır.<sup>61</sup> Bazı dönemlerde daha ılımlı mesajlar verse de genel olarak Erbakan, Avrupa Birliği'ne katılmayı Türkiye'nin bağımsızlığından taviz olarak değerlendirmiş;<sup>62</sup> ABD, AB vb. paktların karşısında ancak İslâm birliği ile mukavemet gösterilebileceğini düşünmüştür.<sup>63</sup>

İslâm birliği ideali çerçevesinde Türkiye'nin İslâm Konferansı'na tam üyeliği, İslâm Bankasına kurucu ortak olunması<sup>64</sup> ve 1990 yılında Bağdat'ta temeli atılan Müslüman Topluluklar Birliğinin kurulmasına da katkı sağlanması<sup>65</sup> Millî Görüş tarafından gerçekleştirilmiştir. Necmettin Erbakan'ın başbakanlığını yaptığı 54. Hükümet döneminde D-8<sup>66</sup> projesi hayata geçirilmiş,<sup>67</sup> D-60 ve D-160 da hedef olarak belirlenmiştir.<sup>68</sup> D-8, İslâm birliğinin ilk nüvesi olarak<sup>69</sup> hareket bünyesinde heyecan uyandırmıştır.<sup>70</sup> D-8'in bünyesinde bulunan

<sup>57</sup> Erbakan, *Davam*, 209; “küresel sistem” hareket tarafından kullanılan kavramlardan biridir. Bkz. Salih Turhan, Erbakan, *Yeni Bir Dünya ve Adil Düzen (Önsöz)*, 14.

<sup>58</sup> Bu kavram Erbakan'ın siyasi literatüre kazandırdığı bir kavramdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Esiroğlu, “Erbakan Hoca'nın Kullandığı Kavramlar”, 31.

<sup>59</sup> G-7 (Group of Seven), dünyanın ekonomisi en büyük yedi ülkenin arasında bir birlikler.

<sup>60</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 3: 139.

<sup>61</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 4: 417.

<sup>62</sup> Erbakan, *Davam*, 112.

<sup>63</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 3: 138.

<sup>64</sup> Erbakan, *Adil Düzen*, 117.

<sup>65</sup> Akgül, *Erbakan Devrimi*, 78-82.

<sup>66</sup> D-8 Developing Eight, (Gelişmekte Olan Sekiz Ülke).

<sup>67</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 3: 138.

<sup>68</sup> Erbakan, *Adil Düzen*, 25.

<sup>69</sup> Erbakan, *Millî Görüş İktidar*, 51.

<sup>70</sup> Erbakan, *Davam*, 204; Uzun, *Adil Düzen*, 115.

devletler Endonezya, Malezya, Bangladeş, Pakistan, İran, Mısır, Türkiye ve Nijerya'dır. Bu ülkelerin toplam nüfusu 820 milyondur.<sup>71</sup> İslâm Birliği ideali çerçevesinde dış Türkler ve Müslüman topluluklarla da işbirliği hedeflenmiştir.<sup>72</sup> Bu hedef Erbakan tarafından dış politika anlayışı olarak deklare edilmiştir.<sup>73</sup>

### 3. Ümmetçilik

Ümmet kavramı, aynı dine tabi olan insanlar anlamına gelmektedir.<sup>74</sup> Ümmetçilik ise, bütün Müslümanların bütünlük bilinciyle, ümmet ruhuyla hareket etmesi, geleceği ümmet çapında inşa gayretlerinin tümü olarak tanımlanabilir.<sup>75</sup> Millî Görüş Hareketi, "Müminler ancak kardeştir"<sup>76</sup> düsturunun belirlediği tüm Müminlerin kardeş olarak görüldüğü, anti kavmiyetçi, ümmetçi bir fikriyata sahiptir.<sup>77</sup> Müslümanları birbirlerine bağlayan ruh öncelikle kardeşliktir. Müslümanların tarihsel tecrübeleri bu yöndedir.<sup>78</sup> İslâm birliğinin ön şartı da bu bilince sahip olmaktır. Erbakan'a göre ulus devlet mantığı, Türk-Kürt gibi etnisite ayrımları bu kardeşliğe zarar verecektir.<sup>79</sup> Ulus devlet, onun mefkûresine dar gelmektedir.<sup>80</sup> İslâm dünyasındaki yeni ulus devletler ve buna yönelik girişimler, batılı devletlerin paktlar etrafında bir araya geldiği günümüzde emperyalizmin oyununa gelmek demektir.<sup>81</sup>

<sup>71</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 3: 139.

<sup>72</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 2: 381; Erbakan, *İslâm ve İlim*, 63.

<sup>73</sup> Erbakan, *Millî Görüş İktidarı*, 34.

<sup>74</sup> Nureddin Turgay, "Ümmet", *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, c. 6 (İstanbul: Şamil Yayınları, 1994), 268-269.

<sup>75</sup> Atasoy Müftüoğlu, *Ümmet Bilinci* (İstanbul: Denge Yayınları, 1998), 77, 115.

<sup>76</sup> el-Hucurat 49/10.

<sup>77</sup> Akgül, *Yeni Bir Dünya*, 212.

<sup>78</sup> Erbakan, *Davam*, 169.

<sup>79</sup> Erbakan, *Davam*, 169.

<sup>80</sup> Esiroğlu, "Erbakan Hoca'nın Kullandığı Kavramlar", 27.

<sup>81</sup> Erbakan, *Davam*, 170.

Necmettin Erbakan, Müslümanların sorunlarıyla küresel ölçekte ilgilenmiş,<sup>82</sup> başta Filistin olmak üzere Afganistan'dan Bosna'ya kadar İslâm coğrafyasını kendi meselesi bilmiş ve dava olarak sahiplenmiştir.<sup>83</sup> Erbakan'ın emperyalist ve Siyonist işgallere uğrayan Filistin, Afganistan, Çeçenistan ve Bosna-Hersek'teki<sup>84</sup> direniş hareketleriyle yakından ilgilendiği kamuoyu tarafından bilinmektedir.

#### 4. Tasavvuf Menşeli Oluş

Tasavvuf, İslâm'ın ruh hayatı ve Hz. Peygamber'in şahsında temsil ettiği manevî otoritenin kurumsallaşmış hali,<sup>85</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Millî Görüş Hareketi, başta İskenderpaşa olmak üzere bazı tasavvufî çevrelere dayanarak ortaya çıkmıştır.<sup>86</sup> Hareket mensupları; Millî Görüş'ün, İskenderpaşa Dergâhının şeyhi Mehmet Zahid Kotku'nun da içinde bulunduğu âlim, mürşit, mütefekkir ve çeşitli mevkilerde çalışan bürokratlardan oluşan bir heyetin istişareleri sonucu kurulan bir hareket olduğunu ifade etmektedirler.<sup>87</sup> Mehmet Zahid Kotku'nun parti fikrinin esin kaynağı olduğu,<sup>88</sup> ondan izin ve icazet alınarak yola çıkıldığı<sup>89</sup> da söylenmiştir. Bizim yaptığımız kişisel görüşmede Kotku'nun bizatihi Erbakan'ı görevlendirdiği şu şekilde ifade edilmiştir: *"İstişare heyeti, parti metoduna karar verince; Zahid Kotku, partinin başkanını kendisi belirlemek istediğini söyledi. Bu kabul görünce, Kotku, Erbakan'ı çağırdı ve meseleyi anlattı. Erbakan, Zahid Kotku'nun karşısında diz üstü oturur ve hiç konuşmazdı. Bunu duyunca -tereddüt ifadesi olarak- dizlerini hafif sağa sola oynat-*

<sup>82</sup> Akgül, *Erbakan Devrimi*, 82.

<sup>83</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 3: 24.

<sup>84</sup> Necmettin Erbakan, *"Bosna ve Silah Fabrikası"*, erişim 14.10.2016, <https://www.youtube.com/watch?v=hKu9tnoazEk>.

<sup>85</sup> Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi Kavramları ve Meseleleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994), 19.

<sup>86</sup> Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan Türkiye'de İslâmi Oluşumlar* (İstanbul: Metis Yayınları, 1995), 217; Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, 281.

<sup>87</sup> Akgül, *Erbakan Devrimi*, 143.

<sup>88</sup> Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, 279.

<sup>89</sup> Uzun, *Adil Düzen*, 14.

*maya başlamış. Bunun üzerine Zahid Kotku 'Hasan ve Hüseyin Efendilerimizin canı senden daha az mı kıymetli?' deyince, Erbakan göreve razı olmuştur.*" (Ahmet Bekiroğlu, Kişisel Görüşme, 06 Temmuz 2016, Elazığ.)

İskenderpaşa Dergâhı'na bağlı Erbakan'ın tasavvufi eğilimi, siyasi diline "önce ahlâk ve maneviyat" söylemiyle yansımış<sup>90</sup> ve kalkınmada ahlâk ve maneviyat, bir ilke olarak sunulmuştur. Erbakan'a göre "Manevî kalkınma olmadan, maddi kalkınma olamaz."<sup>91</sup> Erbakan, bu tasavvufî algıyı, maneviyatçı olmak, hakkı üstün tutmak ve nefis terbiyesini esas almak, şeklinde Millî Görüş zihniyetinin üç temel esası olarak takdim etmiştir.<sup>92</sup> "Maneviyatçı bir Türkiye'yi" hedef olarak önüne koymuştur.<sup>93</sup> Ondaki tasavvufi etki şu cümlesinde rahatça görülebilir: "İnsana kıymetli meziyetler emanet edilmiştir. İmtihan buradadır."<sup>94</sup> Bu çerçevede onun tasavvufî algısının siyasi anlayışı üzerinde derin izler bıraktığını söylemek gerekecektir.<sup>95</sup>

Millî Görüş Hareketi bünyesinde çeşitli tarikatlara mensup olanlar olduğu gibi, tasavvufa saygı duymakla birlikte, tarikat sistematüğünü zaruret olarak telakki etmeyenler, hatta tasavvufu reddedenler de bulunmaktadır.

Türkiye'deki tasavvufi çevreler de ağırlıklı olarak Erbakan'ın partilerine destek verdiği bilinmektedir.<sup>96</sup> Ancak M. Zahid Kotku'dan sonra İskenderpaşa Dergâhı'nın başına geçen M. Es'ad Coşan ile Erbakan arasındaki gerilimden sonra dergâh ve parti ayrışması yaşanmıştır.<sup>97</sup> Bu ayrılık siyasi ıslahatçı bir İslâmî hareket kuran Erbakan'ın daha rahat hareket etmesini sağlarken aynı zamanda bir güç kaybını da doğurmuştur.

<sup>90</sup> Erbakan, *Külliyat*, 1: 53.

<sup>91</sup> Işıl Arpacı, "Kavramlarla Necmettin Erbakan'ın Siyasal Düşünce Yapısı", *Anadolu Gençlik Dergisi*, Prof. Dr. Necmettin Erbakan Özel Sayısı (2015): 17.

<sup>92</sup> Erbakan, *Millî Görüş İktidarı*, 32; Erbakan, *Külliyat*, 4: 15.

<sup>93</sup> Erbakan, *Millî Görüş İktidarı*, 31.

<sup>94</sup> Erbakan, *Külliyat*, 2: 203.

<sup>95</sup> Arpacı, "Erbakan'ın Siyasal Düşünce Yapısı", 9.

<sup>96</sup> Akgül, *Erbakan Devrimi*, 142-148.

<sup>97</sup> Bkz. Çakır, *Ayet ve Slogan*, 48-54.

### 5. Ehl-i Sünnet Mensubiyeti

Ehl-i Sünnet, Hz. Peygamber (s.a.s.) ve onun ashabının akaid hususunda takip ettikleri yolu sürdürenleri ifade eder,<sup>98</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Yine Ehl-i Sünnet, İslâm tarihinin her döneminde ümmetin ekseriyetini teşkil etmekle birlikte düzenin ve istikrarın bozulmaması yönünde gayret gösteren, toplumsal düzeni bozacak isyan ve ihtilal gibi hareketlerden kaçınan, itikadî alanda sahip olduğu bütüncül bakışla orta yolu yakalayan ve her devirde Müslümanların kahir ekseriyetini teşkil eden ana toplum, ana bünye<sup>99</sup> olarak tanımlanmaktadır.

Millî Görüş Hareketi, kahir ekseriyeti Sünnî olan Türkiye’de ortaya çıkmış bir hareket olup itikadî ve amelî olarak Ehl-i Sünnete mensup bir harekettir. Erbakan’ın eserlerine bu mensubiyet yansımıştır. Cüzi irade ve küllî irade, kader,<sup>100</sup> amentü esasları<sup>101</sup> ve içtihat<sup>102</sup> hakkındaki değerlendirmeleri bunlardan bazılarıdır. Ancak hareket, enerjisini, siyasal ıslah vb. konulara ayırmış, itikadî-amelî hususlar ise daha kenarda tutmuştur. Yine Millî Görüşçü yazarların eserlerinde de Ehl-i Sünnet mensubiyeti rahatlıkla görülebilir.<sup>103</sup>

<sup>98</sup> Muslihiddin Mustafâ el-Kesteli, *Haşiyetü'l-Kesteli ala Şerhi'l-Akaid*, (İstanbul: Salah Bilici Kitapevi Yayınları, t.y.), 17. Ehl-i Sünnetin tanımı ve ayrınılı bilgi için bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eşari, *Makâlatu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'i-Müslimîn*, nşr. Neva el-Cerrâh (Beyrut: Dar Sader, 1427/2006), 170-173; Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Frak*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1413/1993), 312-366; Fahreddin Muhammed bin Ömer er-Razî, *İtikâdâtü Frakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, nşr. Muhammed el-Mu'tesim bi'llah el-Bağdadî (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1407/1986), 129; Ebu Cafer Ahmed et-Tahavî, “el-Akîdetü't-Tahâviyye”, *İslam Akâid Metinleri* içinde, nşr. Ali Pekcan (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 238.

<sup>99</sup> Halil İbrahim Bulut, *Dünden Bugüne Siyasî-İtikadî İslâm Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 267.

<sup>100</sup> Erbakan, *Davam*, 37.

<sup>101</sup> Erbakan, *Millî Görüş İktidar*, 35.

<sup>102</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 3: 17.

<sup>103</sup> Bkz. Akgül, *Yeni Bir Dünya*, 233-239.

İkinci olarak ise sünni gelenekte “hurûc bi’s-seyf”<sup>104</sup> olarak kavramsallaşmış olan, silahlı mücadele, Millî Görüş Hareketi’nin olumsuzladığı bir husustur.<sup>105</sup> Millî Görüş’ü legal zemine çeken ana faktör, mensup olduğu gelenekteki bu tavidir. Erbakan’a göre anarşi ve anarşiye götürecek girişimler tasvip edilemez. Zira millî bir bünyeye ulaşmak için ictimaî sulh zarurîdir.<sup>106</sup> Esas olan legal zeminde problemleri halletmektir.<sup>107</sup> Onun 28 Şubat sürecindeki tavrını da bu kanaati doğrultusunda değerlendirmek mümkündür. Nitekim Refah Partisi’nin kapatılmasını değerlendirirken Erbakan’ın “*Olay aslında tarihin akışı içerisinde fevkalade basit bir olaydır. Bundan dolayı huzuru, sükûneti muhafazaya her zamandan daha fazla riayet etmeliyiz.*”<sup>108</sup> şeklindeki cümleleri, bu karakterin varlığını net bir şekilde ifade etmektedir.

## 6. Mezhepler Üstü Duruş

Mezhepler üstü duruş,<sup>109</sup> mezhepleri Müslümanların oluşturduğu amelî ve itikadî sistemler olarak kabul edip benimsemekle birlikte, mezhepleri farklı olan Müslümanların birbirleri ile olan siyasi, ekonomik ve diğer münasebetlerde mezhebi ihtilafları ötelemek ve Batının tahakkümü karşısında birlikte hareket etme iradesini ortaya koymak, şeklinde tanımlanabilir.

İslahatçı akımların birçoğunda görülen mezhepler üstü duruş,<sup>110</sup> Millî Görüş Hareketi için de söz konusudur. Ehl-i Sünnet mensubiyeti güçlü olan bu hareket, İslâm dünyasının günümüzdeki problem-

<sup>104</sup> Bkz. Ahmet Saim Kılavuz, “Hasan b. Ali el-Berbehârî, Hayatı ve İtikadî Görüşleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 2 (1987): 118.

<sup>105</sup> Erbakan, *Külliyat*, 1: 54.

<sup>106</sup> Erbakan, *Külliyat*, 1: 54.

<sup>107</sup> Erbakan, *Külliyat*, 2: 196.

<sup>108</sup> Necmettin Erbakan, “*Kapatılan Refah Partisi Hakkında Açıklama*”-16 Ocak 1998, erişim 11.10.2016, <https://www.youtube.com/watch?v=u8OTz-BgecU0>.

<sup>109</sup> İlgili olarak bkz. Sönmez Kutlu, “*Din öğretiminde Mezhepler Üstü Yaklaşım ve İlk ve Orta Öğretim Programlarında Alevilik*”, erişim 28.11.2016, <http://www.sonmezkutlu.net/?pnum=85>.

<sup>110</sup> Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 149.

lilerinin ancak İslâm birliği ile sağlanacağını, bunun için de mezhepleri farklı olan Müslümanların, Batının tasallutu karşısında birlik olması gerektiğini,<sup>111</sup> mezhebi ihtilafların bu birliğin önüne geçmemesi gerektiğini savunmuştur. Bununla birlikte hareket, her bir amelî-itikadî mezhebin kendi sistemi içerisinde yaşamasını makul görmüştür. Ancak amelî-itikadî anlamda “Takrib-i Mezahip”<sup>112</sup> faaliyetlerinin mezhep propagandasına dönüşebileceği kaygısını taşımış ve çeşitli olumsuzluklara sebep olabileceği gerekçesiyle zararlı addetmiştir.<sup>113</sup>

Siyonizm’in karşısında<sup>114</sup> “İran İslâm İnkılâbını” desteklemenin gerekliliğini düşünen<sup>115</sup> Erbakan, D-8’in içerisine Şii İran’ın da dâhil olmasını sağlamıştır.<sup>116</sup> Yaptığı bir İran ziyaretinde, İran İslâm İnkılâbı’nın başarıya ulaşmasının ancak “İslâmî İktisadî Nizam” ile mümkün olabileceğini ve “Yeni Bir Dünya” tezinin İran’la birlikte kurulması gerektiğini de ifade etmiştir.<sup>117</sup> Başbakanlığı döneminde ise İran’la olan ekonomik ve siyasi münasebetleri geliştirmiş<sup>118</sup> ve bunun için bazı hedefler koymuştur.<sup>119</sup> Erbakan’a göre mezhebi İmamîye Şiası olan İran’ı İslâm Birliğine dâhil etmek; küresel sistemin İslâm dünyasını kaosa sürükleme, bölüp- parçalama vb. hedeflerinin önüne geçecektir. Çünkü Erbakan’a göre mezhebi ihtilafları siyasi alana taşımak, kaosu derinleştirecektir.<sup>120</sup>

<sup>111</sup> Erbakan, *Davam*, 232.

<sup>112</sup> İslâm mezheplerinin, özellikle de Ehl-i Sünnet ile Şia’nın ortak amaçlar etrafında hareket etmesi anlamında kullanılan bir tabirdir. Bkz. İlyas Üzüm, “Takribü'l-Mezahib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 467.

<sup>113</sup> Akgül, *Erbakan Devrimi*, 178.

<sup>114</sup> Akgül, *Erbakan Devrimi*, 259.

<sup>115</sup> Erbakan, *Millî Görüş İktidarı*, 10.

<sup>116</sup> Erbakan, *Külliyat*, 3: 139.

<sup>117</sup> Erbakan, *Millî Görüş İktidarı*, 11.

<sup>118</sup> Erbakan, *Millî Görüş İktidarı*, 9-10; Erbakan, *Külliyat*, 4: 180; Erbakan, *Adil Düzen*, 124.

<sup>119</sup> Erbakan, *Külliyat*, 4: 192-193.

<sup>120</sup> Erbakan, *Millî Görüş İktidarı*, 9-12.

İran'la münasebetleri hayatının sonuna kadar devam ettiren Erbakan, aynı zamanda Suudi Arabistan ile de yakın ilişkilerde bulunmuştur.<sup>121</sup> Öyle ki, bu yakın ilişkiden dolayı Millî Görüş'ün İran'dan ve Suud destekli Rabıta'dan para aldığı iddiası hep gündeme getirilmiştir.<sup>122</sup> Buna karşın Erbakan ve Millî Görüş Hareketi, ne Suud'la ilişkilerinde Selefilik'in<sup>123</sup> taşıyıcısı ne de İran'la ilişkilerinde Şiiliğin taşıyıcısı olmuştur. Diğer tüm İslam ülkeleriyle olduğu gibi bu iki İslam ülkesiyle de münasebetlerinde İslam dünyasının siyasi, iktisadi, askeri vb. alanlarda birliğini esas almıştır. Sonuç olarak Sünnî bir gelenekten gelen Millî Görüş Hareketi'nin itikadî mensubiyet ile siyasi duruşu birbirinden ayırt eden bir anlayışa ve mezhepler üstü bir duruşa sahip olduğunu söylemek mümkündür.

### 7. Millîlik

Millîlik, Millî Görüş Hareketi'nin anlamını tecdit<sup>124</sup> ettiği kavramlardandır. "Millet" kavramı Kur'anî bir kavram olup, "Yüce Allah'ın peygamberlerin diliyle kullarına teşri buyurduğu şeyin (dinin) adıdır." şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>125</sup> "Millî" kavramı da "millet"e nispetle kullanılmakta olup dinî anlamındadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi bu kavram, toplumda genellikle kullanılan seküler anlamının aksine, hareket tarafından da Kur'an'daki "**Millet-i İbrahim**"<sup>126</sup> "İbrahim'in dini" terkibine referansla dinî anlamında kullanılmış<sup>127</sup> ve bu kavram

<sup>121</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 4: 41.

<sup>122</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 3: 24.

<sup>123</sup> Kavramın tanımı için bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik: İslami Köktencilik'in Tarihi Temelleri* (İstanbul : Kitap Yayınları, 2006).

<sup>124</sup> Yeniden canlandırma.

<sup>125</sup> Râğib el-İsfahani, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 1388.

<sup>126</sup> el-Bakara 2/135.

<sup>127</sup> Esiroğlu, "Erbakan Hoca'nın Kullandığı Kavramlar", 30; Ersoy, "Millî Görüş Hareketi'nin Fikri Temelleri", 60.



mın, Arapların “fıkr-i vatani” ifadesiyle anlatmaya çalıştıkları bir ülkenin ve bir ırkın kavmî anlayışı olmadığı ifade edilmiştir.<sup>128</sup> “Milletimiz” ve “ecdadımız” kavramları da Erbakan tarafından “İslâm dini mensupları” anlamında kullanılmıştır.<sup>129</sup>

Hareketin mefkûresinde millilik kavramıyla; dini değerler yanında devlet, vatan ve millet gibi olgulara kendi doğallığı içerisinde bir değer de atfedilmiştir. Erbakan’ın ifadesiyle: “*Millî Görüş, vatanımızın ve milletimizin bölünmez bütünlüğü ve tüm memleket evlatlarının kardeş bilinmesi temel prensibine dayanır.*”<sup>130</sup> Ayrıca, hareket bünyesinde İslâm birliğinin kurulması ve güçlü bir Türkiye ile ilintilendirilmesi de sözkonusudur.<sup>131</sup>

Erbakan’a göre esas olan, “kökü mazide olan âti” olabilmek ve gençliği millî mefkûreler etrafında birleştirmektir.<sup>132</sup> Bu ilke, tarihsel hafıza oluşturma gayretiyle Erbakan’ın diline, “*herhangi bir kimse Malazgirt’te inanınun şahlanışını yaşamadan, Kosova’da, Niğbolu’da bir kılıç olup parlamadan, Ulubatlı Hasan olup İstanbul’u fethetmeden, Sultan Fatih olup atını denize sürmeden, Kanuni olup şanlı ordularıyla Avrupa’nın içlerine yürümeden, Seyit Çavuş olup 250 kiloluk mermiyi “Ya Allah” deyip namluya sürmeden, Sakarya’nın siperlerine girmeden ve Kıbrıs’ta düşman tahkimatının arasından geçmeden Millî Görüş’ün ne olduğunu anlayamaz.*”<sup>133</sup> şeklindeki ifadelerle yansımıştır.

## 8. Yerellik

Yerellik,<sup>134</sup> zihni bir aidiyet, bir kökenin mirasçısı olmak, “toprakla” bir bağ kurup fikir üretme gayretinde olmak, kaynaklara dönmek ve tarihi süreci yeniden gözden geçirmektir. Yerellik, bir toprakta

<sup>128</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 2: 191; Ersoy, “Millî Görüş Hareketi’nin Fikri Temelleri”, 59.

<sup>129</sup> Erbakan, *Darbe*, 121; Erbakan, *Adil Düzen*, 19; Erbakan, *Davam*, 62.

<sup>130</sup> Erbakan, *Davam*, 169; Erbakan, *Külliyyat*, 1: 54.

<sup>131</sup> Arpacı, “Erbakan’ın Siyasal Düşünce Yapısı”, 8.

<sup>132</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 1: 85.

<sup>133</sup> Erbakan, *Davam*, 241; Necmettin Erbakan, “*Millî Görüşü Anlamak*”, erişim 09.10.2016, <https://www.youtube.com/watch?v=3qvXloCoihw>.

<sup>134</sup> “Yerellik”-“Yerlilik” kavramları üzerine yapılan tartışmalar saklı tutularak, tarafımızca “yerellik” kavramı tercih edilmiştir.

yaşayanların aynı mekânı sahiplenmesi ve aynı toprağa ait olması değildir. Yerellik, bir vatana ait olmakla ya da vatanperverlikle de aynı şey değildir. Ancak yerellik, muhafazakâr bir tutum değildir. Bir kökene sahip olup, geçmişi de kapsayacak arınma, yenilenme ve diriliş gayretidir. Ayrıca yerellik, medeniyeti tekniğe indirgemeyi, kültürü medeniyetin üstüne çıkarmayı ve Batılı bir siyasal tarz olan devrim söylemlerini bir tarafa bırakmayı da gerekli kılmaktadır. “Anadolu İslamcılığı”<sup>135</sup> özelinde ise yerellik, geleneğin tashihini öngörüp, tasavvuftan istifadenin de önünü açmaktır. Zira bu anlayışın temelinde bir model vardır. Bu model tarihsel tecrübenin hasılası olarak bu toprağı “vatan” yapan birikimin adıdır.<sup>136</sup>

Millî Görüş Hareketi, partileşme öncesinde bağımsız milletvekili adayları iken Erbakan tarafından yayımlanan “Mukaddesatçı Milletimize Beyanname”de<sup>137</sup> kısmen, daha net olarak da Millî Nizam Partisi’nin kuruluş deklarasyonunda Osmanlı-İslâm mirasının yıkılmasını ülkenin sorunlarının temel sebebi olarak ifade ederek,<sup>138</sup> zihniyetinin yerel bir zemine dayandığını işaret etmektedir.

Hareket, mensuplarını Anadolu’dan çıkan değerler ve fikirlerle besleme eğilimindedir. Tarihsel hafızamıza vurgu yapan bir dile sahip olan hareket, Anadolu’nun İslâm tecrübesini manevî, ilmî ve kültürel alanlarda sahiplenmeye çalışmıştır. Hareketin gençlik teşkilatı adının Anadolu Gençlik Derneği olması da bu hususla ilgili olsa gerektir. Pakistan ve Mısır merkezli İslâmcı yazarlardan istifade, hareket içerisinde yaygın olmakla birlikte dünya görüşünü oluşturan temel paradigmanın, fikir ve maneviyat kaynaklarının millî ve yerli olması tercih edilmiştir. Mehmet Akif Ersoy, Mehmet Zahid Kotku, Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç, İsmet Özel gibi Cumhuriyet Türkiye’si İs-

<sup>135</sup> Anadolu İslamcılığı; Anadolu’ya has, Türkiye’ye özgü kendi geleneksel kökenlerine dayanan ve yerel kaynaklarından beslenen siyasal, ekonomik ve idari açıdan özgün bir telif model olarak tanımlanabilir.

<sup>136</sup> Murat Erol, “Medeniyet ve Yerellik: Anadolu’da Bir Medeniyeti Düşünmek”, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi, Medeniyet Özel Sayısı*, sy. 186/187/188 (2012), 153-154.

<sup>137</sup> Erbakan, *Külliyat*, 2: 189-198.

<sup>138</sup> Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, 281.

lamcılığının temsilcisi ve fikir kaynakları olan isimler, hareket mensuplarının entelektüel bakımdan yoğun bir şekilde beslendikleri mütefekkirlerdir.

### 9. Antiemperyalizm

Emperyalizm, “Gelişmiş ülkelerin zayıf ya da az gelişmiş ülkeleri ekonomik, politik ve kültürel bakımdan baskı altında tutması, onları hâkimiyeti altına alması süreci”<sup>139</sup> şeklinde tanımlanmaktadır.

Erbakan’a göre emperyalizm; dünya ülkelerinin iktidarlarını belirleyen,<sup>140</sup> sanayilerini zayıflatan,<sup>141</sup> NATO’ya alarak ülkelerin harp sanayisini bitiren,<sup>142</sup> insanlığı yoksulluğa sürükleyen, dünyada birçok dramın ve sağlıktan eğitime kadar birçok çarpıklığın oluşmasına sebep olan<sup>143</sup> ve Ortadoğu’daki problemleri oluşturan<sup>144</sup> küresel bir sömürü düzenidir.<sup>145</sup>

Millî Görüş Hareketi, kendisini emperyalist batılı devletlerin İslâm beldelerindeki emellerine karşı duruş mücadelesi olarak takdim etmiş, emperyalistlerin başta Filistin, Irak ve Afganistan’daki politikalarının “Ya öleceksiniz ya da kölemiz olacaksınız” şeklinde olduğunu deklare ederek, buna karşı duruş sergilemeye çalışmıştır.<sup>146</sup> Millî Görüş Hareketi’nin antiemperyalist duruşuna, Erbakan’la birlikte İznik’te siyasi bir meydan mitingine katılan Fransız Müslüman düşünür Roger Garaudy de şahitlik etmektedir.<sup>147</sup>

Erbakan’a göre, içerisinde yaşadığımız dünya, emperyalistlerin Yalta Konferansı’nda aldıkları kararlarla kurduğu bir dünyadır.<sup>148</sup>

<sup>139</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 353.

<sup>140</sup> Erbakan, *Darbe*, 72.

<sup>141</sup> Erbakan, *Darbe*, 101.

<sup>142</sup> Erbakan, *Darbe*, 31.

<sup>143</sup> Erbakan, *Adil Düzen*, 4, 9.

<sup>144</sup> Erbakan, *Davam*, 128.

<sup>145</sup> Erbakan, *Darbe*, 46.

<sup>146</sup> Erbakan, *Davam*, 232.

<sup>147</sup> Roger Garaudy, *Yüzyulumuzda Yalnız Yolculuğum: Hatıralar*, trc. Cemal Aydın (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2005), 361-362.

<sup>148</sup> Erbakan, *Davam*, 83.

Ancak ona göre Sovyetler Birliği'nin çökmesinden ve Körfez Savaşı'ndan sonra baba Bush'un kendi döneminde "Yeni Dünya Düzeni" adını verdiği şey, önceki sömürü düzenin, rekabetsizlikten dolayı daha vahim hale gelmiş şeklidir.<sup>149</sup> Erbakan, emperyalistlerin fiziki işgal döneminden sonra sömürü şekillerini değiştirdiklerini şu şekilde ifade eder: "Uzun yıllar boyunca Müslüman ülkelerin büyük bir bölümü, emperyalist Batı ülkelerinin işgali altında kaldı. O ülkenin hem insanları hem de doğal kaynakları sürekli sömürüldü. Bir ülkenin askeri güçle işgal edilmesi büyük masrafların yanı sıra, büyük risk ve tehditler de oluşturuyor idi. Bu yüzden Batılılar, yeni bir uygulamayı kültür emperyalizmi yoluyla o ülkenin millî ve manevî değerlerini tahrip ederek o ülkeyi, o ülkenin insanları eliyle sömürme yolunu benimsediler."<sup>150</sup> Erbakan bu durumu, "Modern Müstemlekecilik" olarak tanımlar.<sup>151</sup>

Erbakan, bazı sağ partileri emperyalizmin sömürüsüne boyun eğmekle suçlarken,<sup>152</sup> 12 Eylül darbesindeki Kenan Evren idaresini, Türkiye'yi emperyalizmin kısıkcına sokan, bağımsızlığımızı tehlikeye düşürecek derecede ekonomimizi dışa bağımlı hale getiren ve ülkemizi emperyalist ülkelerin tek taraflı sömürüsüne açık tutan bir tavırla suçlamaktadır.<sup>153</sup> Erbakan'a göre 12 Eylül ve 28 Şubat'ın arkasındaki güç de ABD'dir.<sup>154</sup>

<sup>149</sup> Garaudy, *Hatıralar*, 361.

<sup>150</sup> Erbakan, *Millî Görüş İktidar*, 16; Erbakan, *Külliyat*, 3: 19.

<sup>151</sup> Erbakan, *Darbe*, 40.

<sup>152</sup> Erbakan, *Darbe*, 104; Erbakan, *Külliyat*, 2: 172.

<sup>153</sup> Erbakan, *Darbe*, 101.

<sup>154</sup> Erbakan, *Darbe*, 97, 114.

## 10. Antisyonizm

Siyonizm, en geniş anlamı ile “Arz-ı Mev’üd”<sup>155</sup> Filistin dışındaki tüm Yahudileri toplamak, sonra da Süleyman Mabedi’ni Siyon Dağı üzerinde yeniden inşa etmek idealidir, şeklinde tarif edilebilir.<sup>156</sup>

Siyonizm karşıtlığı, Erbakan’ın dünya görüşüne en bariz şekilde yansıyan hususlardan biridir. Nerdeyse bütün yazılarında ve konuşmalarında Siyonizm’den ve tehlikelerinden bahseden Erbakan, “*Filistin davası, bizim davamızdır.*”<sup>157</sup> diyerek, Filistin’i/Kudüs’ü bir dava olarak sahiplenmiştir. Theodor Herzl’in başkanlığında, 1897 yılında Basel’de toplanan Birinci Siyonist Kongreyi, Filistin topraklarında İsrail devletinin kurulması için aldıkları kararı ve sonraki aşamalarını farklı vesilelerle defaatle anlatmıştır.<sup>158</sup>

Erbakan’a göre Siyonizm, kurmuş olduğu “Gizli Dünya Devleti”<sup>159</sup> ile dünyayı kontrol eden odağın adıdır.<sup>160</sup> Erbakan, Siyonizm’e yeni bir kavramlaştırma yaparak<sup>161</sup> “İrkçı Emperyalizm” de<sup>162</sup> demektedir. Erbakan, Siyonizm’in, dünya hakimiyetini hedeflediğini, kendilerinin üstün ırk olduklarına inandıklarını, diğer bütün insanlığın kendilerine köle olsun diye yaratıldığını, “Büyük İsrail”i kurmayı hedeflediklerini, Mesih’in gelişiyle dünya hakimiyetlerinin perçinleneceğine inandıklarını, ifade etmektedir.<sup>163</sup> Yine Erbakan’ın çarpıcı iddialarından biri de Amerika dolarının Siyonizm’in parası olduğu, şimdilerde meşhur olan bir doların da Siyonizm’in kimlik kartı olduğu, doların üzerinde başta “Gizli Dünya Devleti” olmak üzere Siyonizm’in birçok

<sup>155</sup> Vaad edilmiş vatan, Allah'ın Hz. İbrahim'e ve onun soyundan gelenlere vermeyi vaad ettiği yer için kullanılan terim. Abdurrahman Küçük, “Arz-ı Mev’üd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 3 (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 442-444.

<sup>156</sup> Yaşar Kutluay, *Siyonizm ve Türkiye* (İstanbul: Çatı Kitapları, 2004), 17.

<sup>157</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 3: 24.

<sup>158</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 3: 24.

<sup>159</sup> İlgili olarak bkz. Gary Allen, *Gizli Dünya Devleti*, trc. Hakkı Yavuz ve İbrahim Akça (İstanbul: Milli Gazete, 1996).

<sup>160</sup> Erbakan, *Davam*, 87.

<sup>161</sup> Esiroğlu, “Erbakan Hoca’nın Kullandığı Kavramlar”, 31.

<sup>162</sup> Erbakan, *Adil Düzen*, 27; Erbakan, *Milli Görüş İktidarı*, 7; Erbakan, *Davam*, 110.

<sup>163</sup> Erbakan, *Adil Düzen*, 11.

şifrelemesinin mevcut olduğu ve yedi Siyonist bankanın kurduğu özel FED kuruluşu tarafından basıldığı şeklindedir.<sup>164</sup> Erbakan, doların üzerindeki piramidin Yahudi'nin mührü olduğunu, piramidin üzerinde Latince “Annuıt Coeptis” ifadesinin “dünya hâkimiyetine erişildi” manasına geldiğini<sup>165</sup> ve piramidin üstteki üçgen içindeki “Lüzifer” isimli gözün, Siyonizm’in nihai gayesini temsil ettiğini söylemektedir.

Erbakan, Siyonizm’i anlatırken meşhur timsah metaforunu kullanarak şöyle der: “*Siyonizm’in üst çenesi Kominizim, alt çenesi ise Kapitalizmdir. Bütün hayvanların alt çenesi hareket ettiği halde, timsahın üst çenesi hareketli olduğu için onu misal veriyorum. Bu iki çenenin çarpışır görünmeleri düşmanlıklarından değil, aralarına giren avlarını ezmek ve gövdeyi (Siyonizmi) beslemek içindir.*”<sup>166</sup> Geç dönem metinlerinde ise bu metaforu şöylece kullanır: “*Siyonizm bir timsaha benzer. Bu timsahın üst çenesi Amerika ise alt çenesi Avrupa Birliğidir. Beyni Siyonizm, gövdesi ise işbirlikçilerdir.*”<sup>167</sup> Muhtemelen bu değişim soğuk savaş sonrası dünya konjonktürünün değişimiyle alakalıdır.

Muharref Tevrat’ın ve Kabbala’nın Siyonist ideolojiyi doğurduğunu söyleyen<sup>168</sup> Erbakan’a göre, 1897 yılında İsviçre’nin Basel kentinde Theodor Herzl’in<sup>169</sup> başkanlığında 1.Siyonist Kongre toplanmış ve burada Abdülhamit’in tahtan indirilmesi, Osmanlı’nın yıkılması ve yüz yıl içerisinde İslâmiyet’in ortadan kaldırılması şeklinde üç önemli karar alınmıştır.<sup>170</sup> Siyonizm’in fikir babası olan Theodor Herzl,<sup>171</sup> aynı zamanda “Siyonizm” kavramını da ilk kullanan isim olmuştur.<sup>172</sup>

<sup>164</sup> Erbakan, *Adil Düzen*, 27-28.

<sup>165</sup> Erbakan, *Millî Görüş İktidarı*, s. 49.

<sup>166</sup> Akgül, *Erbakan Devrimi*, 186-187.

<sup>167</sup> Erbakan, *Davam*, 112; Erbakan, *Millî Görüş İktidarı*, 49.

<sup>168</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Erbakan, *Külliyyat*, 2: 208-241.

<sup>169</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 1: 138.

<sup>170</sup> Erbakan, *Davam*, 108.

<sup>171</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 1: 133.

<sup>172</sup> Elönü, Hüseyin Serkan, *Siyonizmin İdeali Peşinde Koşan Bir Hahambaşı: Haim Nahum* (İstanbul: Küresel Kitap, 2016), 20.

Herzl'den sonra bayrağı Emmanuel Karaso devralmıştır.<sup>173</sup> Yakın tarihteki Siyonizm'in son önemli kahramanı ise Mısır Hahambaşı Haim Nahum olup, Lozan'da Türk Heyetine İnönü'nün danışmanı sıfatıyla katılan<sup>174</sup>ve görüşmeler kesilince arabuluculuk için Fransız ve İngiliz devlet yetkilileri ile görüşen kişidir.<sup>175</sup> Erbakan'a göre, Haim Nahum, bugün "Büyük İsrail" in kurulması için Türkiye üzerine uygulanan planın/doktrinın sahibidir.<sup>176</sup>

Millî Görüş Hareketi'nin "**Siyonizm farkındalığı**" muhtemelen Erbakan'ın, I. Dünya Savaşı ve Millî Mücadeleye katılan ve Filistin-Suriye Cephesi'nde Mersinli Cemal Paşa'nın yaverliğinde, Birinci ve İkinci Gazze savaşlarına katılan ve 1916'da Yahudiler tarafından kurulan ve Filistin Cephesinde İngilizlere istihbarat sağlayan "Nili" adlı casusluk teşkilatını deşifre ederek çökertilmesini sağlayan, bu dönemde Yahudi/Siyonist entrikalarına vakıf olan, Türkiye'de İslamcı siyasetin mimarlarından kabul edilen Cevat Rifat Atilhan'ın<sup>177</sup> (ö. 1967) fikirlerinden etkilenmesi ve birebir diyaloguyla alakalıdır. (Mesut Turan, Kişisel Görüşme, 06 Mayıs 2017, Ankara.) Atilhan ile kurulan bu bağın sonrasında, Erbakan'ın akademik çalışmalar yapmak için gittiği Almanya'da geçirdiği dönem de Siyonizm farkındalığı hususunda etkili olmuş olabilir. Erbakan'ın bir giriş yazdığı Gary Allen'in "Gizli Dünya Devleti" isimli kitabı da Almandan tercüme edilmiş ve hareketin yayın organı Millî Gazete tarafından dağıtılmıştır.

<sup>173</sup> Elönü, *Haim Nahum*, 20.

<sup>174</sup> Erbakan, *Davam*, 110.

<sup>175</sup> Erbakan, *Külliyat*, 4: 23.

<sup>176</sup> Erbakan, *Davam*, 110; Necmettin Erbakan, "*Erbakan: İlmî İslâm*", erişim 23.10.2016, <https://www.youtube.com/watch?v=-C9NynJf1Sc>.

<sup>177</sup> Atilhan, 1933 yılında Nazi Almanya'sını ziyaret edip Hitler'le tanışmış ve 1934'de Münih'te toplanan "Siyonist, Komünist ve Farmason Düşmanları Kongresi"nde kongrenin başkanlığını üstlenen bir kişiliktir. Meşhur "Siyon Liderlerinin Protokolleri" kitabını 1934'te ülkemizde tefrik eden Atilhan, "İslâmı Saran Tehlike ve Siyonizm", "Yahudiler Dünyayı Nasıl İstila Ediyorlar?", "Filistin Cephesinde Yahudi Casusları", "Tarihte ve Günümüzde Masonluk" gibi birçok kitabın yazardır. Bkz. Celil Bozkurt, *Yahudilik ve Masonluğa Karşı Cevat Rifat Atilhan* (İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2012).

Siyonizm'in yerel ve küresel ölçekteki hedeflerine karşı olan Millî Görüş Hareketi, Siyonizm'in NATO gibi emperyalist yapıları da içerisine dâhil ederek<sup>178</sup> kurduğu yapıya "Gizli Dünya Devleti"<sup>179</sup>, "Küresel Sistem"<sup>180</sup> demiş ve bu yapıya karşı bağımsızlıkçı bir tavır sergilemiştir.<sup>181</sup> "Yeni bir Dünya" ideali taşıyan Erbakan, Kıbrıs meselesi gibi birçok hususta bağımsızlıkçı tavrını ve politikasını göstermiştir.<sup>182</sup> Ülkemizin ve İslâm dünyasının yakın tarihinde yaşanan sorun ve problemlerin kaynağını da küresel sistem olarak işaret etmiştir.<sup>183</sup> Millî Görüş Hareketi, karşıdaki gücün tanınmasını mücadele için ön koşul olarak görüp, bu güce karşı bir tavır almanın gerekliliğini düşünmüştür. Siyasal bir yol belirlenmesinde kanaatimizce bu düşünce etkili olmuştur.

### 11. Siyasallık

Siyaset kavramı, insan topluluklarını yönetme kabiliyeti, devlet işlerini yürütme sanatı ve politika anlamlarına gelen Arapça bir kelimedir.<sup>184</sup> Millî Görüş, organizasyon ve mücadele aracı olarak siyasal parti metodunu da kullanan bir harekettir. Birçok kuruluşu bulunan<sup>185</sup> hareketin, en merkezi organı partidir. Siyasal zeminin, hem legal hem de sorunların çözümünde en etkili alan olduğunu düşünen Erbakan, 1969'da Mehmet Zahid Kotku'nun yönlendirmesi doğrultusunda "Bağımsızlar Hareketi"<sup>186</sup> ile yola çıkıp Konya'dan bağımsız

<sup>178</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 2: 226.

<sup>179</sup> Erbakan, *Davam*, 110.

<sup>180</sup> Salih Turhan, Erbakan, *Adil Düzen (Önsöz)*, 14.

<sup>181</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 2: 172; hareketin ve Erbakan'ın bağımsızlık vizyonu için ayrıca bkz. Lütfi Sunar - Abdulkadir Macit, "Necmettin Erbakan", *İslam Düşünce Atlası* içinde, (İstanbul: İLEM & Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 3: 1314.

<sup>182</sup> Erbakan, *Davam*, 152.

<sup>183</sup> Erbakan, *Davam*, 84.

<sup>184</sup> Hasan Hüseyin Adaloğlu, "Siyâsetnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 37 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 304.

<sup>185</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 5: 378.

<sup>186</sup> Erbakan, *Adil Düzen*, 112; Ersoy, "Millî Görüş Hareketi'nin Fikri Temelleri", s. 56.



milletvekili seçildiğinde<sup>187</sup>, metodunun legal zeminde problemleri hal-letmek olduğunu sarıh bir şekilde ifade etmiştir.<sup>188</sup> Erbakan, “temel prensiplerimiz fikre karşı ancak fikirle mukabele edilmesi; fikir, düşünce ve inançlara tahakküm edilmesine meydan ve mahal bırakılmaması şeklinde hulâsa edilebilir”<sup>189</sup> cümleleriyle metodunu deklare etmiştir.

Modern Türkiye’de İslâmî kimliğin siyasal alandaki ilk ifadesi olan Millî Görüş Hareketi’nin<sup>190</sup> lideri Erbakan’a göre siyasal zemindeki parti, amaç değil araçtır.<sup>191</sup> Millî Görüş’ün yaptığı ise siyaset değil cihattır. Ona göre, hakkın hâkimiyeti ve Müslümanların kurtuluşu için disiplinli mücadele etmek gerekir ki buna cihat denir.<sup>192</sup> Erbakan’a göre cihat ibadeti bütün Müslümanların ilk ve temel vazifesidir<sup>193</sup> ve “*cihatsız İslâm olmaz.*”<sup>194</sup> “*Namaz dinin direği ise cihat zirvesidir*”<sup>195</sup>. Cihadın vurgulu bir şekilde ön plana çıkartıldığı Millî Görüş Hareketinde, camia mensupları teşkilat çalışması yapmayı cihat olarak görmüş ve ihtiyaca binaen “Cihad İlmihali” dahi kaleme almışlardır.<sup>196</sup>

Modern Türkiye’de cihadın aracı olarak siyaseti seçen Millî Görüş Hareketi, bu metodun adetullahı en uygun yol olduğunu savunmuştur.<sup>197</sup> Akgül’e göre, bütün peygamberlerin mucizeleri, kendi çağlarında insanların en çok rağbet ettiği, en revaçta olan ve en fazla ihtiyaç duyulan hususlarla ilgili olmuştur. Musa (a.s.)’ın mucizelerinin sihirlere, İsa (a.s.)’ın mucizelerinin tıpla,<sup>198</sup> Hz. Peygamber (s.a.s.)’in

<sup>187</sup> Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, 279.

<sup>188</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 2: 196.

<sup>189</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 1: 55.

<sup>190</sup> Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, 279.

<sup>191</sup> Akgül, *İslâm Davası ve Adil Düzen*, 207.

<sup>192</sup> Akgül, *Erbakan Devrimi*, 183.

<sup>193</sup> Erbakan, *Davam*, 18.

<sup>194</sup> Erbakan, *Davam*, 28.

<sup>195</sup> Bkz. erişim 14.10.2016, <http://www.necmettinerbakan.net/haberler/erbakan-39dan-altin-sozleri.html>.

<sup>196</sup> Akgül, *İslâm Davası ve Adil Düzen*, 128-164; Muhittin Hamdi Yıldırım, *Muhtasar Cihat İlmihali* (Ankara: Balgat Eğitim Merkezi, 2016).

<sup>197</sup> Akgül, *İslâm Davası ve Adil Düzen*, 178-192.

<sup>198</sup> Akgül, *İslâm Davası ve Adil Düzen*, 181.

mucizelerinin belagatle<sup>199</sup> ilgili olması bununla alakalıdır. Bu vakıa adetullah olup, tebliğ ve davet hareketlerinin uyması gereken bir prensiptir.<sup>200</sup> İnsanları doğru yola çağırınlar, onların ilgi duyduğu alanı araç olarak kullanmalıdırlar. Günümüzde ise herkesin doğru- dan veya dolaylı olarak alakadar olduğu, hiç bir kimsenin müstağni kalmadığı husus da siyasettir. Öyleyse asrımızda Hakkın hâkimiye- tine gidecek yol siyaset olarak belirlenmelidir.<sup>201</sup>

Erbakan'a göre siyaset, Müslümanın zarureten ilgilenmesi gere- ken bir husustur.<sup>202</sup> Çünkü "*Siyaseti önemsemeyen Müslümanları, Müslümanları önemsemeyen siyasetçiler yönetir*".<sup>203</sup> Bu söylemler ile Erbakan, kurduğu hareketin ismi olan Millî Görüş'ü, Millî Görüş mü- cadesiyle anlamlandırıldığı cihadı, cihadının aracı olarak gördüğü si- yaseti, Müslümanların gündemine taşımış ve yeniden hatırlatmış- tır.<sup>204</sup>

İslâmî referanslarla hareket eden, siyasi bir parti lideri olan Erba- kan'ın dili esprili, etkileyici ve halkın anlayabileceği sadelikte<sup>205</sup> ol- duğu kadar, aynı zamanda laik ve batılı değerlere göre düzenlenmiş bir alanda sistemin dışlama riskinden dolayı da kendi ifadesiyle "kuş- dili" ile tabir edilen örtülü bir dildir.<sup>206</sup> Zira ona göre, ülkemizde Si- yasi Partiler Kanunu, tüzüğü açıkça İslâmî ilkelere dayanan bir parti- ye imkân vermemektedir.<sup>207</sup> İçerisinde bulunduğu ortamı ve kullan- mak zorunda olduğu dili kendisi, "*Gerçek bir özgürlük ortamına ihti- yaç vardır. Kuşdili ile konuşuyoruz. Derinlikli olarak düşüncelerimizi söyleyemiyoruz.*"<sup>208</sup> şeklinde tabir etmiştir. Erbakan'ın söylem dili, ne tam anlamıyla seküler ne de tamamen dinî bir dildir. Asıl maksadı

<sup>199</sup> Akgül, *İslâm Davası ve Adil Düzen*, 182-83.

<sup>200</sup> Akgül, *İslâm Davası ve Adil Düzen*, 179.

<sup>201</sup> Akgül, *İslâm Davası ve Adil Düzen*, 186.

<sup>202</sup> Esiroğlu, "Erbakan Hoca'nın Kullandığı Kavramlar", 31.

<sup>203</sup> M. Necip Yavuzer, "*Siyonizmi Ümmete Tanıtan Lider; Erbakan!*", erişim 14.10.2016, [http://tv5haber.com/yazar/9967\\_667\\_SIYONIZMI-UMMETE-TANITAN-LIDER;-ERBAKANI.html](http://tv5haber.com/yazar/9967_667_SIYONIZMI-UMMETE-TANITAN-LIDER;-ERBAKANI.html).

<sup>204</sup> Esiroğlu, "Erbakan Hoca'nın Kullandığı Kavramlar", 30.

<sup>205</sup> Esiroğlu, "Erbakan Hoca'nın Kullandığı Kavramlar", 31.

<sup>206</sup> Arpacı, "Erbakan'ın Siyasal Düşünce Yapısı", 7.

<sup>207</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 3: 15.

<sup>208</sup> Esiroğlu, "Erbakan Hoca'nın Kullandığı Kavramlar", 28.

fazlaca ayrıntıya boğduğu metinlerin satır aralarında bulunabilir. Onun dili, Millî Görüş'ü tanımlarken kullandığı “*Millî Görüş adeta iyiliklere motor, kötülöklere fren işlevini yerine getirmiştir.*”<sup>209</sup> ifadelerinden anlaşılacağı üzere aynı zamanda bir mühendis dilidir. Erbakan, paradigma üzerinden değil, sonuçları üzerinden bir söylem geliştirmiştir. Onun tercihi, faizin haram olduğunu ifade etmek değil, faizin iktisadî hayattaki istikrarsızlığın temeli olduğunu vurgulamaktır.<sup>210</sup>

Söz konusu kapalı dil onu, sistem tarafından daima şüphe duyulan bir siyasi lider konumuna sokarken, bazı İslâmî kesimler tarafından ise mücadelesinin gayri İslâmî görülmesine sebep olmuştur.<sup>211</sup> Hareketin mensupları ise tercih edilen siyasal metodunu, Hz. Yusuf (a.s.)’un kıssası üzerinden temellendirmişlerdir.<sup>212</sup> İslâmî prensiplerle çelişen, siyasi alanın mecbur kıldığı durumları ise, “*zarar-ı ammu def’ için zarar-ı has ihtiyar olunur*”<sup>213</sup> kaidesi gereğince, özel bir mazeret ve mecburiyet olarak değerlendirmişlerdir.<sup>214</sup> Radikal İslâmî çevreler ile Millî Görüş hareketi arasındaki ayırım noktası ise şudur: Radikal İslâmcılar, Rabbanî metot ve Nebevî İslâmî hareket metotlarından<sup>215</sup> hareketle selefî bir algı ile nassı esas alırken; Millî Görüş Hareketi ise akılcı bir algı ile nassı tevil yolunu tutmuştur. İhtilaf bununla alakalıdır.

Millî Görüş’ün siyasi serüveni kısaca şöyledir: “Bağımsızlar Hareketi”nden sonra 26 Ocak 1970’te Millî Nizam Partisi kurulmuş, ardından “laikliği ihlal ettiği” gerekçesiyle 20 Mayıs 1971’de Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştır. Daha sonra 11 Ekim 1972’de

<sup>209</sup> Erbakan, Adil Düzen, 115.

<sup>210</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 1: 168; Uzun, M. Mustafa, *Erbakan Risaleleri:4 Faiz Belası* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2014), 20.

<sup>211</sup> Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 282; Alev Erkilet Başer, *Ortadoğu’da Moderleşme ve İslâmî Hareketler* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000), 209; Ercüment Özkan’ın değerlendirmeleri için bkz. Erişim 09.10.2016, <https://www.youtube.com/watch?v=Gae-MCefgZ4>.

<sup>212</sup> Akgül, *İslâm Davası ve Adil Düzen*, 189-192.

<sup>213</sup> Mecelle madde 26. Bkz. Ali Himmet Berki, (Kont.) *Açıklamalı Mecelle* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982), 21.

<sup>214</sup> Akgül, *Erbakan Devrimi*, 298, 304-306.

<sup>215</sup> Rabbanî Metot ve Nebevî Metot ile ilgili bkz. Mehmet Ali Büyükkara, “Hz. Peygamber’in Siretinden Dava Adamına Yol Kılavuzu: Nebevi Hareket Metodu”, *Siret Sempozyumu-I: Türkiye’de Siret Yazıcılığı* (2012): 421-457.

Milli Selamet Partisi kurulmuştur. MSP de 12 Eylül 1980 darbesiyle kapatılınca, 19 Temmuz 1983'te Refah Partisi kurulmuştur. O tarihte siyasi yasaklı olan Erbakan, yasağın kalktığı 1987'de, Refah Partisi'nin başına geçmiştir. Söz konusu dönemde Erbakan, Refah-Yol Hükümeti'ni kurarak 1996 yılında başbakan olmuştur. Refah Partisi de 16 Ocak 1998'de Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştır. 17 Ocak 1997'de Fazilet Partisi kurulmuş, ancak bu da 22 Haziran 2001'de kapatılmıştır. Bugün Millî Görüş, siyasi arenada 20 Temmuz 2001'de kurulan Saadet Partisiyle yoluna devam etmektedir.<sup>216</sup>

Şunu da ifade etmek gerekir ki, Millî Görüş Hareketi'nin siyaset metodunu kullanması ve bu metodun gereği olarak birçok modern mücadele aracını kabul etmesi, ülkemizin dindarlarının modernleşmesinde -"batılılaşma" anlamında değil- itekleyici bir unsur olmuş ve Millî Görüş eliyle İslâmcı söylemin parlamentoda ve belediyelerde temsil edilmesine, toplumun önemli bir kısmını oluşturan ötekileştirilmiş Anadolu insanının siyasal süreçlere dâhil olmasına katkı sağlamıştır.<sup>217</sup> Millî Görüş'ün modernleştirici yönü sanayileşme söyleminden<sup>218</sup> kalkınmacılığa, propaganda araçlarından kıyafete ve kadını mücadele alanına davete<sup>219</sup> kadar birçok hususta görülebilir. Bu husus modern dönemlerin beşeri bir ideolojisi olan<sup>220</sup> İslâmcılığın modernite karşısı,<sup>221</sup> fakat modern bir İslâm algısı<sup>222</sup> olarak ortaya çıkmasıyla alakalıdır. Bu itibarla Batının ahlakını bir tarafa bırakıp tekniğini alma<sup>223</sup> eğilimi Millî Görüş'ün özelliklerinden birisidir. Erbakan "İslam nizamı" tanımlamasıyla örtülü olarak "İslam devleti" idealini ifade etmiştir.

<sup>216</sup> Mustafa Kamalak, *Erbakan Külliyyatı (Takdim)*, 1: 25-26.

<sup>217</sup> Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, 280.

<sup>218</sup> Erbakan, *Davam*, 185-197.

<sup>219</sup> Ebru Asiltürk, "Millî Görüş Kadın ve Siyaset", *Anadolu Gençlik Dergisi*, Prof. Dr. Necmettin Erbakan Özel Sayısı (Şubat 2015): 77.

<sup>220</sup> Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, 23.

<sup>221</sup> Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, 26.

<sup>222</sup> Türköne, *İslâmcılığın Doğuşu*, 24; Kara, *Türkiye'de İslâmcılık*, 9.

<sup>223</sup> Mehmet Akif Ersoy, *Safahat* (İstanbul: İdeal Kültür Yayınları, 2009), 404.

## 12. İslahatçılık

İslahatçılık; Çağdaş İslâmî Akımlar disiplininde, Müslümanların din algısında, yaşantılarında, dini kurumlarda, eğitim kurumlarında, devlet düzeninde ve düşüncede oluşmuş sıkıntıları ıslah etmeyi ve sömürgeci güçlere karşı Müslümanların süregelen problemlerini düzeltmeyi hedeflemek<sup>224</sup> anlamında kullanılmaktadır. Erbakan'a göre dört asırdan beri hasreti duyulan bir kurtarıcıyı İslâm âlemi beklemektedir.<sup>225</sup> Emperyalistlerin zihniyeti, “*Ya öleceksiniz ya da kölemiz olacaksınız*” şeklindedir. İşte bugün Irak'ta, Afganistan'da ve Filistin'de yapılan şey budur. Öyleyse yapılması icap eden husus, bütün insanlığa saadet getirmek için çok büyük bir gayretle çalışmak ve bu zihniyeti ıslah etmektir.<sup>226</sup> Görüleceği üzere Erbakan, sadece Müslümanların değil, bütün insanlığın mutluluğunu hedef olarak önüne koymaktadır.<sup>227</sup>

Yukarıda da görüldüğü gibi Millî Görüş'e göre Müslümanların bugünkü duruma düşmesinin en önemli sorumlularından biri,<sup>228</sup> İslâm dünyasını köleleştirmeye çalışan Batılılardır. Diğer ıslahatçı hareketlerde olduğu gibi<sup>229</sup> Millî Görüş'te de çok güçlü bir Batı eleştirisi ve karşıtlığı vardır. Hareketin lideri Erbakan; Batıların ilmi İslâm dünyasından intihal yoluyla aldıklarını,<sup>230</sup> İslâm medeniyeti hak merkezli Batı uygarlığının ise kuvvet merkezli olduğunu,<sup>231</sup> İslâm medeniyetinin hak anlayışı insan hakları, emek, mukavele ve adalete dayanırken Batı uygarlığının hak anlayışının kuvvet, çoğunluk, imtiyaz ve menfaate dayandığını<sup>232</sup> ve Batının insanlığı şahsiyetsizleştirme gayretinde olduğunu<sup>233</sup> söyleyerek Batı uygarlığıyla İslâm medeniyetini karşılaştırır ve eleştirir.

<sup>224</sup> Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 131-132.

<sup>225</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 2: 196.

<sup>226</sup> Erbakan, *Davam*, 232.

<sup>227</sup> Erbakan, *Adil Düzen*, 109; Erbakan, *Külliyyat*, 5: 381-393.

<sup>228</sup> Erbakan, *Davam*, 84.

<sup>229</sup> Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 134.

<sup>230</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 1: 68.

<sup>231</sup> Erbakan, *Davam*, 210.

<sup>232</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 2: 357-359.

<sup>233</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 2: 193.

Erbakan, Batı eleştirisi ile birlikte İslâm medeniyetinin üstünlüğü vurgusunu da ihmal etmez. Zira “ıslah” için Müslümanların özgüvene ihtiyaçları olacaktır. Batılıların, Harun Reşid’in hediye ettiği çalar saatin ne olduğunu anlamamalarını,<sup>234</sup> Kristof Kolomb’un Müslüman coğrafyacılarından istifade etmesini,<sup>235</sup> senenin 365 gün 5 saat 46 dakika 22 saniye olduğunu hesaplayan âlimin el-Battani’nin bilmemesine rağmen insanlığın, seneyi 260 gün olarak hesaplayan Betlamyus’u tanıdığını,<sup>236</sup> sıklıkla ifade eder. Bu sözlerin hedefi İslâm medeniyetinin batı medeniyeti ve diğer medeniyetlerden üstünlüğünü ispatlama gayretidir.<sup>237</sup>

Millî Görüş Hareketi “ıslah” olgusunu bir söylem olmaktan öteye taşıyarak, adına “Adil Düzen” dediği bir sistem teklifiyle ıslahı öngörür. “Adil Düzen” tezi modern beşerî ideolojilere<sup>238</sup> ve küresel sisteme” karşı, kökeni İslâmî gelenekte olan bir doktrinel itirazdır.<sup>239</sup> Erbakan bunu şöyle ifade etmektedir: “*Bugünkü dünyanın küresel kuruluşları olan BM, Dünya Bankası, IMF, AB, NATO gibi teşkilatların hepsi, insanlığın ifsadı için çalışmaktadır. Bunların yerine, hakkı ve hakkaniyeti üstün tutan, ifsada değil ıslaha çalışan kuruluşlar ikame edildikçe dünya huzur bulamaz.*”<sup>240</sup> Aynı zamanda “Adil Düzen” siyasal bir İslâmî hareket olan Millî Görüş’ün kök paradigmasını oluşturan İslâm’dan çıkarsamaya çalıştığı modern bir tekliftir. Erbakan bunun gereğini şöyle ifade etmektedir: “*Müslümanlığın ulvi prensiplerini bir bütün halinde tatbikata koymuş bir ülke yoktur. Tarihte, adımlar atıldı, devirler yaşandı, insanlar saadet buldu. Bizim milletimizin tarihinde de bu var. Ama şimdi siz aynı ulvi prensipleri o günkü kalıplar içerisinde donmuş olarak tatbik edemezsiniz. Bu günün şartlarına uygun olarak tatbik etmeniz lazım gelir. İctihadı bugünün şartlarına uygun olarak yapmak lazımdır. İctihadın temeli prensipleri değişmez, ama*

<sup>234</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 1: 118.

<sup>235</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 1: 72.

<sup>236</sup> Erbakan, *İslâm ve İlim*, 20-21; Erbakan, *Külliyyat*, 4: 409.

<sup>237</sup> Erbakan, *Millî Görüş İktidar*, 28.

<sup>238</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 5: 372; Erbakan, *Davam*, 224; Erbakan, *Adil Düzen*, 108.

<sup>239</sup> Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 278.

<sup>240</sup> Erbakan, *Davam*, 84.

*yeni şartlara göre, uygulama ilim ister çok yüksek ihtisas ister.*<sup>241</sup> Ancak Erbakan'ın fikir dünyasında ıslaha, içtihadı yer varken; "reforma" yer yoktur.<sup>242</sup> Bu tavır da "ıslahatçı İslâmî akımların" özelliklerinden birisidir.<sup>243</sup>

Erbakan, Adil Siyasi Düzen ve Adil Ekonomik Düzen, tezlerini birkaç eserde ve konferansta anlatmıştır.<sup>244</sup> Adil Düzen tezinin mensupları da bazı eserler yazmışlardır.<sup>245</sup> Millî Görüş Hareketinin mensuplarının dili Erbakan'a göre -diğer kavramlarda da olduğu gibi- "Adil Düzen"le ilgili söylemlerde daha açıktır. Nevzat Laleli, "Adil Düzen"i Hz. Peygamber (s.a.s.)'in düzeni olarak tanımlarken,<sup>246</sup> Akgül ise Adil Düzen'i, İslâmî, ilmî ve insanî yepyeni ve orijinal bir düzendir,<sup>247</sup> şeklinde tanımlar. "Adil Düzen" hakkında Süleyman Karagülle'nin de bazı önemli çalışmaları bulunmaktadır.<sup>248</sup>

Erbakan, Türkiye ile İslâm dünyasının ıslahı için<sup>249</sup> kalkınmayı ve ilerlemeyi bir temel prensip olarak belirlemiş,<sup>250</sup> maddî kalkınma ve manevî kalkınmayı da birlikte tasarlamıştır.<sup>251</sup> Erbakan'a göre ıslah, barış ve saadet getirecek adil bir dünyanın kurulabilmesi için haklı olmak yetmez, aynı zamanda güçlü ve kuvvetli olmak şarttır.<sup>252</sup> Bu gücü elde etmenin yolunu siyasal alan olarak gören Erbakan ve Millî Görüş Hareketi, enerjiden, madencilğe, hayvancılıktan, tarıma, or-

<sup>241</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 3: 17.

<sup>242</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 3: 17.

<sup>243</sup> Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 131.

<sup>244</sup> Bkz. Erbakan, *Yeni Bir Dünya ve Adil Düzen*; Erbakan, *İslâm ve İlim*, 65-85.

<sup>245</sup> Bkz. Laleli, *Adil Düzen Nedir*; Akgül, *İslâm Davası ve Adil Düzen*; Ahmet Akgül, *Adil Düzen ve Yeni Bir Dünya* (İstanbul: Buğra Yayınları, 2015).

<sup>246</sup> Laleli, *Adil Düzen Nedir*, 15.

<sup>247</sup> Akgül, *Adil Düzen ve Yeni Bir Dünya*, 67.

<sup>248</sup> İlgili olarak bkz. Erişim 28.11.2016, <http://www.akevler.org/AkevlerTumKıtaplar>.

<sup>249</sup> Erbakan, *Adil Düzen*, XV.

<sup>250</sup> Erbakan, *Davam*, 41.

<sup>251</sup> Erbakan, *Külliyyat*, 1: 415.

<sup>252</sup> Erbakan, *Davam*, 233.

mançılıktan su ürünlerine kadar birçok alanda kalkınmaya dair projelerini açıklamış;<sup>253</sup> hükümetleri dönemlerinde ise bu projeleri uygulayabilmek için genellikle -koalisyon hükümetleri olduğu için- kalkınmayla ilgili alanlara yönelmiştir.<sup>254</sup> Bu bağlamda “Ağır Sanayi” Millî Görüş tarafından öne çıkartılan bir söylem ve eylem olmuştur.<sup>255</sup> Bir teknik profesör olan Erbakan için sanayi meselesi müstakil bir “dava” olacak kadar önemlidir.<sup>256</sup> Gümüş motor, TOB Sanayi Daire Başkanlığı, Odalar Birliği Başkanlığı tecrübeleri hep bu dava ile alakalıdır.<sup>257</sup>

### 13. Karizmatik Lider Tipli Oluş

Karizma kelimesinin kökü eski Yunan dillerine dayanmaktadır. “Charis” kelimesi “çekicilik, etkileyicilik,<sup>258</sup> lütuf ve rahmet” manalarına gelir. “Charis” kelimesine “ma” eki eklendiği takdirde, bu kelime “Allah’ın lütfu veya Allah vergisi” olarak anlaşılır. Karizma terimi, kökünü Katolik teolojisinden almaktadır. Karizma sıfatını yalnız kişilerin fiziki özellikleri, hitabetleri veya etkileme güçleri ile sınırlamak doğru değildir.”<sup>259</sup>

Millî Görüş Hareketi’nin kurucusu Necmettin Erbakan da karizmatik ve etkileyici bir lider olarak görülmüştür. Onun etkileyiciliği ve sempatikliği müsellemdir.<sup>260</sup> 27 yaşında Türkiye’nin en genç doçenti olan Erbakan,<sup>261</sup> deha olarak görülmüştür.<sup>262</sup> Erbakan’ın karizması,

<sup>253</sup> Bkz. Erbakan, *Külliyat*, 1: 109-131.

<sup>254</sup> Yusuf Yalanız, “Millî Görüş Partileri’nin Eğitim ve Kültür Kodları”, *Anadolu Gençlik Dergisi*, Prof. Dr. Necmettin Erbakan Özel Sayısı (Şubat 2015): 44.

<sup>255</sup> Erbakan, *Adil Düzen*, 113; Ağır Sanayi ile ilgili çalışmaları için bkz. Erbakan, *Külliyat*, 2: 291-350.

<sup>256</sup> Erbakan, *Davam*, 185-197.

<sup>257</sup> Erbakan, *Külliyat*, 1: 14-15.

<sup>258</sup> Ayverdi, *Büyük Türkçe Sözlük*, 2: 1585.

<sup>259</sup> Arif Şen, “Karizmatik Lider Olarak Erbakan”, *Anadolu Gençlik Dergisi*, Prof. Dr. Necmettin Erbakan Özel Sayısı (Şubat 2015): 96-97.

<sup>260</sup> Mümtaz’er Türköne, *Doğum ve Ölüm Arasında İslâmcılık* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2012), 83.

<sup>261</sup> Erbakan, *Adil Düzen*, X.

<sup>262</sup> Erbakan, *Davam*, 11.



şahsi ve liderlik özelliklerinden kaynaklanmaktadır. O, herkesin dilinde “Mücahit Erbakan’dır”.<sup>263</sup> “Onun asıl şerefi, başbakan olmak değil, Erbakan olmaktır.”<sup>264</sup> cümlesi, hareket mensuplarından bazılarının Erbakan’a bakışını ve onda gördükleri karizmayı ifade etmesi bakımından calib-i dikkattir. Eşref Edip, Erbakan’ı şu cümlelerle anlatmaktadır: “Çok güzel bir siması var. Başını dimdik tutuyor. Kibirli değil, ama vakur, asık suratlı değil, güler yüzlü... Safiyetle inandığı, samimiyetle bağlandığı ve sadakatle emirlerini yerine getirmeğe çalıştığı İslâmiyet’in, bütün özelliği ve temizliği yüzünde billurlaşmış! Yavaş sesle ve çok düzgün bir Türkçe ile konuşuyor. Kolay kızmıyor ve icabında en saçma şeyleri bile dinleme nezaketi gösteriyor. Konuşunca çok mukni (ikna edici) oluyor. Dediklerinin doğruluğuna en aksi insanı, en ters fikirli olanı bile inandırıyor. Çünkü söylediklerine, önce kendisi inanıyor.”<sup>265</sup>

İslâm Mezhepleri Tarihi disiplinde karizmatik liderci din anlayışı, “din, imamı tanımak veya kişi veya kişilere itaattir” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>266</sup> Milli Görüş Hareketi bünyesinde ise Erbakan’ın karizması için “değeri liderde görmek” yerine “imkânı liderde görmek”<sup>267</sup> tabirini kullanmak daha doğru olacaktır. Zira Erbakan’ın karizması, onun mücadelesinden ve ortaya koyduğu çalışmalardan kaynaklanmaktadır.<sup>268</sup>

<sup>263</sup> Türköne, *İslâmcılık*, 83.

<sup>264</sup> Akgül, *Erbakan Devrimi*, s. 255.

<sup>265</sup> Mehmet Baki Öztürk, “Bir Hatıranın Düşündürdükleri İnsani (Kişisel) Gelişim Bağlamında Erbakan”, *Anadolu Gençlik Dergisi*, Prof. Dr. Necmettin Erbakan Özel Sayısı (Şubat 2015): 137.

<sup>266</sup> Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2008), 64.

<sup>267</sup> Bu kavramlaştırmadan kastımız, hâsıl olan sonucun oluşumunda liderin emeğine, azmine ve ufkuna önemli bir pay biçilmesidir. Değer, liderin şahsında müşahhaslaşmış değildir. Değer, liderin mücadelesiyle ortaya çıkmıştır.

<sup>268</sup> Bkz. Akgül, *Erbakan Devrimi*.

#### 14. Kuşatıcılık

Siyasal bir hareket olan Millî Görüş, farklı İslâmî düşünce ekollerine bağlı şahısları kapsayıp barındıran bir tavra sahiptir.<sup>269</sup> Hareket bünyesinde tasavvufî eğilimde olan insanlar olabildiği gibi, selefi meşrep insanlara da rastlanmaktadır. Gelenekçi İslâm algısının hâkim olduğu hareket, modern İslâm düşüncesine yakın kişileri de barındırabilmektedir. Erbakan, bu kuşatıcılığı şu cümleyle ifade etmektedir: “Biz cemaat değiliz, biz bir ümmetiz.”<sup>270</sup> Muhtemelen Millî Görüş Hareketine farklı eğilimlere, meşrep ve mezheplere sahip insanları cezbeden husus, parti metoduyla legal zeminde hak talebi imkanın bulunması ve hareketin söylem ve eylemleri ile bazı boşlukları doldurarak, ihtiyacı karşılamasıdır.

İlk ortaya çıkışı, başta İskenderpaşa olmak üzere tasavvufî çevreler ile Nurculuk ittifakına dayanan<sup>271</sup> Millî Görüş, kuşatıcılığı bir tavır olarak belirlemiştir. Millî Görüş’ün siyasi ayağının varlığı, diğer İslâmî camialara karşı yumuşak bir dil kullanmasına sebep olmuşsa da bu tavır salt pragmatist bir tavır değildir. Zira Millî Görüş nerdeyse hiçbir İslâmî camiayı hedef almamıştır.<sup>272</sup> Bu tavır, bazen Millî Görüş’ün ortak bir mektep olarak görülmesine de sebep olmuştur. Bu vakıa, Millî Görüş için pozitif olduğu kadar, negatiftir. Çünkü düşünsel farklılıklar harekette birçok ayrılık yaşanmasına sebep olmuştur.

#### 15. Aktivizm ve Teşkilatçılık

Aktivizm, eylemcilik veya toplumsal değişme ya da politik değişiklik meydana getirmek için istendik eylemlerin yapılması tavrı olarak tanımlanabilir. Millî Görüş’ün bir karakteri olarak aktivizm ise, hareketin pratik tarafının teorik tarafına göre daha kuvvetli olmasını ifade etmektedir. Millî Görüş Hareketi, sıkı bir teşkilat disiplinine sahip bir harekettir. Bu harekette ev sohbetlerinden üye çalışmalarına

<sup>269</sup> Akgül, *Yeni Bir Dünya*, 127.

<sup>270</sup> İshak Beyazay, “İslâm Birliği Şart Oldu!”, erişim 10.10.2016, [http://www.milligazete.com.tr/İslâm\\_birligi\\_sart\\_ordu/ishak\\_beyazay/kose\\_yazisi/17850](http://www.milligazete.com.tr/İslâm_birligi_sart_ordu/ishak_beyazay/kose_yazisi/17850).

<sup>271</sup> Çakır, *Ayet ve Slogan*, 217; Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, 281.

<sup>272</sup> Uzun, *Adil Düzen*, 16.

kadar bir dizi faaliyet yürütülür. Refah Partisi'nin kapatıldığı dönemde dört milyonu aşkın üyesi olduğu göz önünde bulundurulduğunda, sistematığın nasıl işlediği hakkında bir fikir edinilmiş olur. Erbakan'a göre teşkilat vücuttaki sınırlar gibidir. Çözüm sağlayacak bir hizmet, ancak teşkilatlı bir çalışmayla mümkün olduğu için, teşkilatın her kademesinde disiplin ve ciddiyet şarttır. Tertipsiz, düzensiz ve disiplinsiz bir çalışma asla sonuç getirmez.<sup>273</sup>

Son dönemlerde farklılaşma eğilimi gösterse de kurumsal anlamda özel eğitim-öğretim kurumları tesis etmekten uzak duran Millî Görüş Hareketi, uzun vakit alan sistematik ilim, kültür ve sanat faaliyetleri yerine, teşkilatlanma, siyaset ve propaganda alanlarına ağırlık vermiştir.<sup>274</sup> Bu durum da nihaî olarak teorik alt yapısı zayıf, idealize olmuş bir kitlenin oluşmasına sebep olmuştur. Zira “bilinç”, “şuur” ve “heyecan”la dolan Millî Görüş mensupları, ilmi ve manevî ihtiyaçlarını farklı çevrelerde karşılamaya çalışmışlardır. Teorik zayıflık, hareket içerisinden ayrılmalara ve dönüşümlere sebep olmuştur. Son dönemlerde ise eğitim-öğretim kurumlarının açılması ve MGV Yayınlarının gayretleriyle bu açık kapatılmaya çalışılmaktadır.

## SONUÇ

Birbirlerinden ayırmak nerdeyse imkânsız ise de Millî Görüş Hareketi'nin açıklanan karakterlerinden; İslâmcılığı, İslâm birliği ideali, ümmetçiliği, tasavvuf menşeli oluşu ve Ehl-i Sünnet mensubiyeti hareketin İslâmî düşüncesiyle; milliliği, yerelliği, antiemperyalist ve antisyonist oluşu, onun dünya görüşüyle; Ehl-i Sünnet mensubiyeti, mezhepler üstü duruşu, siyasallığı, ıslahatçılığı, karizmatik lider tipli oluşu, kuşatıcılığı, aktivizm boyutu ve teşkilatçılığı ise onun hareket metoduyla alakalıdır.

Bütün bu özellikler bir bütün olarak düşünüldüğünde yapısal olarak Millî Görüş, içerisinde yaşadığımız dünyanın seçkinlerinin kurduğu ve adına “Gizli Dünya Devleti” denilen düzeni fark etme iddiasında olan ve asıl mücadelenin bunlara karşı verilmesi gerektiğini

<sup>273</sup> Erbakan, *Davam*, 29; Erbakan, *Külliyat*, 5: 428.

<sup>274</sup> Kırbaçoğlu, “Millî Görüş ve Kavramsal Düzlemi”, 34.

savunması itibariyle birçok camiadan farklılaşan bir harekettir. Sahip olduğu “İslâm Birliği” ideali ile dünya Müslümanlarının önüne bir çıkış yolu koyan hareket, mezhep çatışmasına karşı itikadî mensubiyet ile siyasi duruşu birbirinden ayırt eden yeni bir tarz geliştirmiştir.

Ortaya çıktığı dönemde dinî ve millî alanda ihtiyaç olan hususları dillendirerek önemli bir boşluğu doldurmasından dolayı toplumda karşılık bulan Millî Görüş, ıslahî nazari/fikrî bir inşa gayretinden ziyade ortaya koyduğu siyasal mücadele ile mümkün görmüş, beslendiği gelenekten çıkarsamalar yaparak tavırlarını belirlemiştir.

Yaşadığımız modern çağda “dünya görüşü” oluşturmanın değerini fark eden bu hareket, kullandığı metotlar itibariyle modernleştirici bir fonksiyonu da icra etmektedir. Yine Millî Görüş, İslâmî mücadelede siyaset metodunu benimseyen; içerisinde yaşadığı koşullar gereğince örtülü bir dil kullanan; millî ve yerel özellikleri ağır basan; ümmetçi, İslâm birliği idealine sahip bir harekettir. Sonuç olarak Millî Görüş’ün Siyonizm ve “ılımlı İslâm” projesi karşısı, **İslâmcı** ve **“siyasal ıslahatçı”** bir İslâmî hareket olduğunu söylemek mümkündür.

Fikrî ve ilmî yapıların ideolojik tekâmüllerinin bir insan ömründen fazla bir vakitte oluştuğu bir gerçekliktir. Kurucusunun vefatından sonra yeniden inşa dönemine giren Millî Görüş Hareketi de bu dönemde nazari/fikrî teşekkülünü tamamlaması ve asabiyesini güçlendirmesi halinde sonraki nesilleri etkileyecek bir ekol durumuna gelebilecektir.

#### KAYNAKÇA

Adaloğlu, Hasan Hüseyin. “Siyâsetnâme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 304-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Akgül, Ahmet. *Adil Düzen ve Yeni Bir Dünya*. İstanbul: Buğra Yayınları, 2015.

Akgül, Ahmet. *Dünyanın Değişimi ve Erbakan Devrimi*. İstanbul: Burak Yayınları, 1997.

Akgül, Ahmet. *İslâm Davası ve Adil Düzen*. İstanbul: Risale Yayınları, 1991.

- Akgül, Ahmet. *Yeni Bir Dünya*. İstanbul: Risale Yayınları, 1993.
- Allen, Gary. *Gizli Dünya Devleti*. trc. Hakkı Yavuz ve İbrahim Akça. İstanbul: Milli Gazete, 1996.
- Arpacı, Işıl. “Kavramlarla Necmettin Erbakan’ın Siyasal Düşünce Yapısı”. *Anadolu Gençlik Dergisi*, Prof. Dr. Necmettin Erbakan Özel Sayısı (Şubat 2015): 7-22.
- Asiltürk, Ebru. “Millî Görüş Kadın ve Siyaset”. *Anadolu Gençlik Dergisi*, Prof. Dr. Necmettin Erbakan Özel Sayısı (Şubat 2015): 72-77.
- Asiltürk, Oğuzhan. “İslâm’da İdari Düzen İman, Mümin, İlah ve Rabb’in Mânâları”. *Anadolu Gençlik Dergisi*, sy. 158 (2013): 18-21.
- Ayverdi, İlhan. *Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005.
- Bağdadî, Abdulkahir. *el-Fark Beyne’l-Fırak*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1413/1993.
- Başer, Alev Erkilet. *Ortadoğu’da Moderleşme ve İslâmî Hareketler*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000.
- Berki, Ali Himmet (Kont.). *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-i Adliye)*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982.
- Beyazay, İshak. “İslâm Birliği Şart Oldu!”. Erişim 10.10.2016. [http://www.milligazete.com.tr/İslâm\\_birligi\\_sart\\_oldu/is-hak\\_beyazay/kose\\_yazisi/17850](http://www.milligazete.com.tr/İslâm_birligi_sart_oldu/is-hak_beyazay/kose_yazisi/17850).
- Bozkurt, Celil. *Yahudilik ve Masonluğa Karşı Cevat Rifat Atilhan*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2012.
- Bulut, Halil İbrahim. *Dünden Bugüne Siyasi-İtikadî İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “Hz. Peygamber'in Siretinden Dava Adamına Yol Kılavuzu: Nebevi Hareket Metodu”. *Sîret Sempozyumu-I: Türkiye’de Sîret Yazıcılığı*, İSAM, İstanbul (2012): 421-457.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslâmî Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

- Çakır, Ruşen. *Ayet ve Slogan Türkiye’de İslâmi Oluşumlar*. İstanbul: Metis Yayınları, 1995.
- Elönü, Hüseyin Serkan. *Siyonizmin İdeali Peşinde Koşan Bir Hahambaşı: Haim Nahum*. İstanbul: Küresel Kitap, 2016.
- Erbakan, Necmettin ve Akmumcu, Hüseyin. *Millî Görüş ve Anayasa Değişikliği*. Ankara: Seler Ofset, 1973.
- Erbakan, Necmettin. “Bosna ve Silah Fabrikası”. Erişim 14.10.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=hKu9tnoazEk>.
- Erbakan, Necmettin. “Erbakan: İlimli İslâm”. Erişim 23.10.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=-C9NynJf1Sc>.
- Erbakan, Necmettin. “İlimli İslâm Projesi Nedir? - Erbakan Hoca”. Erişim 23.10.2016. [https://www.youtube.com/watch?v=mv2Fnzg\\_RlQ](https://www.youtube.com/watch?v=mv2Fnzg_RlQ).
- Erbakan, Necmettin. “Kapatılan Refah Partisi Hakkında Açıklama”- 16 Ocak 1998. Erişim 11.10.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=u8OTzBgecU0>.
- Erbakan, Necmettin. “Millî Görüşü Anlamak”. Erişim 09.10.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=3qvXIoCoihw>.
- Erbakan, Necmettin. *Arkasındakilerle ve Türkiye’nin Kayıplarıyla Darbe*. haz. Tacettin Çetinkaya, Ankara: MG V Yayınları, 2016.
- Erbakan, Necmettin. *Davam: Ne Yaptıysam Allah Rızası İçin Yaptım*. Ankara: Millî Gazete Ankara Kitap Kulübü, 2013.
- Erbakan, Necmettin. *Erbakan Külliyyatı I-V*. der M. Mustafa Uzun, ed. Tacettin Çetinkaya. Ankara: MG V Yayınları, 2013.
- Erbakan, Necmettin. *İslâm ve İlim*. Ankara: Furkan BY&O, 1993.
- Erbakan, Necmettin. *Millî Görüş İktidarı Niçin ve Nasıl*. haz. Üzeyir Türk. Ankara: MG V Yayınları, 2016.
- Erbakan, Necmettin. *Yeni Bir Dünya ve Adil Düzen*. Ankara: ESAM Yayınları, 2010.
- Erol, Murat. “Medeniyet ve Yerellik: Anadolu’da Bir Medeniyeti Düşünmek”. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, Medeniyet Özel Sayısı sy. 186/187/188 (Haz. Tem. Ağu. 2012): 140-156.
- Ersoy, Arif. “Hak ve Adalet Merkezli Millî Görüş Hareketi’nin Fikri Temelleri”. *Anadolu Gençlik Dergisi*, Prof. Dr. Necmettin Erbakan Özel Sayısı (Şubat 2015): 56-63.

- Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat*. haz. M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: İdeal Kültür Yayınları, 2009.
- Esiroğlu, Muhammed. “Erbakan Hoca’nın Kullandığı Kavramlar ve Zihinsel Kodları”. *Anadolu Gençlik Dergisi*, Prof. Dr. Necmettin Erbakan Özel Sayısı (Şubat 2015): 23-32.
- Eşarî, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlatu’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi’i-Müslimîn*. nşr. Nevaf el-Cerrâh. Beyrut: Dar Sader, 1427/2006.
- Garaudy, Roger. *Yüzyılımızda Yalnız Yolculuğum: Hatıralar*. trc. Cemal Aydın. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2005.  
<http://www.akevler.org/AkevlerTumKitaplar>. Erişim 28.11.2016.  
[http://www.milligazete.com.tr/istanbul\\_daki\\_milli\\_goruscu\\_kuruluslar\\_2016\\_calisma\\_takvimini\\_masaya\\_yatirdi/395852](http://www.milligazete.com.tr/istanbul_daki_milli_goruscu_kuruluslar_2016_calisma_takvimini_masaya_yatirdi/395852). Erişim 14.10.2016.  
<http://www.necmettinerbakan.net/haberler/erbakan-39dan-altin-sozleri.html>. Erişim 14.10.2016.
- İsfahanî, Râğib. *Müfredât Kur’ân Kavramları Sözlüğü*. trc. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik: İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*. (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006).
- Kamalak, Mustafa. “Takdim”. *Necmettin Erbakan, Erbakan Külliyesi* içinde, 1: 25-26. Ankara: MGV Yayınları, 2013.
- Kara, İsmail. *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi’nin Temel Metinleri*. İstanbul: Gerçek Hayat, t.y.
- Kestelî, Muslihiddin Mustafâ. *Haşiyetü’l-Kestelî ala Şerhi’l-Akaid*. İstanbul: Salah Bilici Kitapevi Yayınları, t.y.
- Kılavuz, Ahmet Saim. “Hasan b. Ali el-Berbehârî, Hayatı ve İtikâdî Görüşleri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 2 (1987): 111-120.
- Kırbaşoğlu, Hayri. “Millî Görüş ve Kavramsal Düzlemi”. *Anadolu Gençlik Dergisi*, Prof. Dr. Necmettin Erbakan Özel Sayısı (Şubat 2015): 33-38.
- Kutlu, Sönmez. “Din öğretiminde Mezhepler Üstü Yaklaşım ve İlk ve Orta Öğretim Programlarında Alevilik”. Erişim 28.11.2016.  
<http://www.sonmezkutlu.net/?pnum=85>.

- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2008.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: OTTO Yayınları, 2012.
- Kutluay, Yaşar. *Siyonizm ve Türkiye*. İstanbul: Çatı Kitapları, 2004.
- Kutup, Seyyid. *Yoldaki İşaretler*. trc. Mustafa Özel. İstanbul: Özgün Yayınları, 1992.
- Küçük, Abdurrahman. "Arz-ı Mev'üd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3: 442-444. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Laleli, Nevzat. *Adil Düzen Nedir, Ne Değildir?*. Ankara: Gençlik Kütüphanesi, 1995.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'la. *Kur'an'a Göre Dört Terim*. trc. Osman Cilacı, İsmail Kaya. İstanbul: Beyan Yayınları, 1991.
- Mollaoğlu, Şerafettin. "Asra Yön Veren İslâm Önderlerinin, Liderleri Erbakan'a Şehadetleri". *Anadolu Gençlik Dergisi*, Erbakan Hoca Özel Sayısı sy. 135 (Nisan 2011): 66-71.
- Mucchielli, Alex. *Zihniyetler*. trc. Ahmet Kotil. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Müftüoğlu, Atasoy. *Ümmet Bilinci*. İstanbul: Denge Yayınları, 1998.
- Özcan, Azmi. "İttihâd-ı İslâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 470-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özkan, Ercüment. "Parti Metodunun İslâmi Olup Olmadığı Sorunu". Erişim 09.10.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=GaeMCefgZ4>.
- Öztürk, Mehmet Baki. "Bir Hatıranın Düşündürdükleri İnsani (Kişisel) Gelişim Bağlamında Erbakan". *Anadolu Gençlik Dergisi*, Prof. Dr. Necmettin Erbakan Özel Sayısı (Şubat 2015): 135-138.
- Razî, Fahreddin Muhammed bin Ömer. *İtikâdâtü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*. nşr. Muhammed el-Mu'tesim bi'llah el-Bağdadî. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407/1986.
- Sunar, Lütfi ve Abdulkadir Macit. "Necmettin Erbakan". *İslam Düşünce Atlası* içinde, 3: 1313-1316. İstanbul: İLEM & Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.



- Şen, Arif. “Karizmatik Lider Olarak Erbakan”. *Anadolu Gençlik Dergisi*, Prof. Dr. Necmettin Erbakan Özel Sayısı (Şubat 2015): 96-101.
- Tahavî, Ebu Cafer Ahmed. “el-Akîdetü't-Tahâviyye”. *İslam Akâid Mehtinleri içinde*, nşr. Ali Pekcan, 244-238. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Turgay, Nureddin. “Ümmet”. *Şamil İslâm Ansiklopedisi*. 6: 268-269. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1994.
- Turhan, Salih. “Önsöz”. *Necmettin Erbakan, Yeni Bir Dünya ve Adil Düzen içinde*, 13-15, Ankara: MGV Yayınları, 2016.
- Türköne, Mümtaz'er. *Doğum ve Ölüm Arasında İslâmcılık*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.
- Türköne, Mümtaz'er. *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2003.
- Uzun, M. Mustafa. *Erbakan Risaleleri:3 Adil Düzen*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2014.
- Uzun, M. Mustafa. *Erbakan Risaleleri:4 Faiz Belası*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2014.
- Üzüm, İlyas. “Takribü'l-Mezahib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 467-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yalanız, Yusuf. “Millî Görüş Partileri'nin Eğitim ve Kültür Kodları”. *Anadolu Gençlik Dergisi*, Prof. Dr. Necmettin Erbakan Özel Sayısı (Şubat 2015): 39-51.
- Yavuz, Hakan. *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Millî Görüş ve Ak Parti*. trc. Ahmet Yıldız. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.
- Yavuzer, M. Necip. “Siyonizmi Ümmete Tanıtan Lider; Erbakan!”. Erişim 14.10.2016. [http://tv5haber.com/yazar\\_9967\\_667\\_SIYONIZMI-UMMETE-TANITAN-LIDER;-ERBAKAN!.html](http://tv5haber.com/yazar_9967_667_SIYONIZMI-UMMETE-TANITAN-LIDER;-ERBAKAN!.html).
- Yıldırım, Muhittin Hamdi. *Muhtasar Cihat İlmihali*. Ankara: Balgat Eğitim Merkezi, 2016.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi Kavramları ve Meseleleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994.

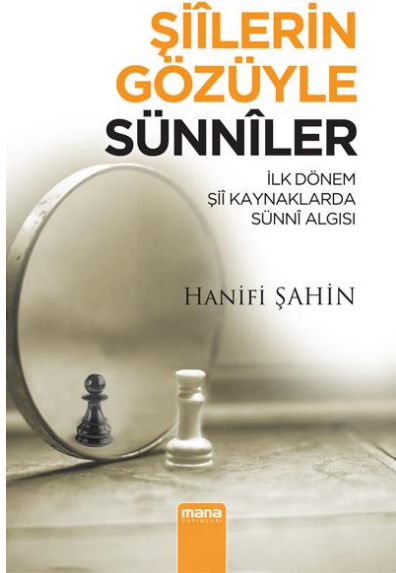


**ŞİİLERİN GÖZÜYLE SÜNNİLER:  
İLK DÖNEM Şİİ KAYNAKLARDA SÜNNİ ALGISI**

Doç. Dr. Hanifi Şahin

Mana Yayınları, İstanbul 2016, 309 sayfa.

Edip YILMAZ\*



Hiç şüphesiz İslam tarihinde ortaya çıkan en büyük problemlerden biri Şii-Sünni kutuplaşmasıdır. Söz konusu problemin kökenleri İslamın ilk yıllarına kadar dayanır ve on dört yüz yıllık tarih vetiresinde farklı dozajlarda da olsa varlığını canlı bir şekilde hissettirir. Her iki tarafın da bir diğerine bakışını sağlayan temel bir takım sabiteleri vardır. Söz konusu sabitelerin neler olduğu hususu meselenin bilimsel bir zeminde ele alınması bakımından son derece önem arz etmektedir. İşte burada tanıtımını yapacağımız eser, Şii düşüncenin zihinsel bir tomografisini çekmek sureti ile onların Sünnilere bakışlarını sağlayan temel bir takım parametreleri ortaya koymaktadır.

Metot konusunda, “Günümüz İslam dünyasındaki mezhebi bölünmüşlüğü anlamak için yapılması gereken şey tarihi dışlamak ve reddetmek yerine, geçmişin izini sağlam temellerde eleştiriye tabi tutmak gerekir” diyerek kanaatini ifade eden yazar, geçmişini anlamak üzere nasıl bir metot takip edilmesi gerektiği hususunda bazı teklifler

\* Arş. Gör. Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
edipyilmaz2568@gmail.com

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
10.10.2017	14.11.2017	30.12.2017

sunar. Bu teklifleri kısaca şöyle özetleyebiliriz: klasik Mezhepler Tarihi literatüründe telif edilen eserler genel itibariyle objektif olmaktan çok mezhep taassubu ile kaleme alınan eserler olmaları itibariyle daha sağlıklı bir neticeye ulaşmak için söz konusu eserler arasında çapraz okumaların yapılması bir zorunluluktur. Bu okumalar neticesinde elde edilen bulgular bütüncül bir değerlendirmeye tabi tutulmalı, “çok sebeplilik” ilkesine riayet edilerek “indirgemecilik”ten kaçınılmalıdır. Bununla beraber geçmiş tarihi, kullanılan kavramları ve bu kavramların kullanıldığı bağlamları da çok iyi bilmek gerekir. Aynı zamanda kavram analizlerine ve kavram analizlerinde kullanılan metotlara da mutlaka müracaat edilmelidir. Böylece bir kavramın ilk defa hangi kaynaklarda ve hangi bağlamlarda kime karşı kullanıldığı, tarihi süreç içerisinde bir dönüşüme uğrayıp uğramadığı, dönüşüme uğradıysa hangi zaman diliminde ve hangi olaylarla irtibatlı olarak dönüştüğü, şayet varsa muhataplarının buna nasıl bir tepki verdiği son derece önem arz eden hususlardır.

Peki, Şiilerin Sünnilere bakışı neye göre tespit edilecektir? Bu soru, çalışmanın epistemolojik temellerini ve bilgi kaynaklarını gündeme taşır. Bu kaynaklara geçmeden önce yazarın, kaynak analizine dair yaklaşımlarına kısaca değinmek gerekirse şunları söyleyebiliriz: her şeyden önce zihniyetleri bize vasıtasız olarak sunan otobiyografiler, notlar, hatıralar ve diğer türden kaynaklar tespit edilmeli ve bu kaynaklar kritiğe tabi tutulmalıdır. Bu, iç ve dış kritik olmak üzere iki şekilde yapılmalıdır. Kaynakların dış kritiğinde sorun olmayabilir. Bu onların iç kritiğinde de sorun olmadığı anlamına gelmez. Kaynakların iç kritiği yapılırken metin sosyolojisinin verdiği verilerden de istifade edilmeli, süreç eksenli okumalar yapılarak isabetli çıkarsamalarda bulunmaya gayret gösterilmelidir. Ayrıca mezheplerde otorite veya büyük yazar olarak kabul edilen düşünürlerin mensup oldukları gruba dair verdikleri bilgiler akranlarına nispeten daha bilinçli olmaları hasebiyle göz önüne alınmalı diğer gruplara dair verdikleri bilgiler ise ihtiyatla karşılanmalıdır.

Yazar, Şiilerin ilk dönem Sünni algısını tespit etmeye çalışırken modern dönemde yapılan bazı çalışmaların yanı sıra, daha çok gaybet öncesi ve gaybet sonrası dönemde Şii müelliflere ait eserleri kaynak olarak kullanmıştır. Gaybet öncesi dönemde: Fazl b. Şâzân (v.260)'ın *el-İzâh*; Himyerî (v.276)'nin *Kurbu'l-İsnad*; Saffâr (v.290)'ın *Besâiru'd-Derecât* adlı eserlerini; gaybet sonrası dönemde ise: Süleyman b. Kays (v.276)'ın *Kitab-u Kays b. Süleyman el-Hilâlî*; Kutubu'l-Erbaa olarak isimlendirilen: Küleynî (v. 329)'nin *el-Kafi fi ilmi'd-Din*;

Şeyh Saduk (381)'un *Men la Yehduruhu'l-Fakih*; Şeyhu't-Taife et-Tusi (460)'nin *Tehzibu'l-Ahkam* ve Tusi'nin *el-İstibsâr fî mâ Uhtulife mine'l-Ahbar* adlı eserleri esas almıştır.

Kavramsal çerçeveye kısaca değinecek olursak şunları söyleyebiliriz: Yazarın da ifade ettiği gibi farklılaşma süreci yaşanmadan önce Şia için kullanılan kavramların kapsamının netleşmediği gözüküyor. Bu dönemde birbirlerinin yerine kullanılan kavramlar arasında Şia, Râfiziyye, İsnâaşeriyye, Kataiyye, Ashabuna, Şiatuna/eş-Şia, et-Tâife, el-Mezheb kavramlarını örnek olarak zikredebiliriz. Ancak araştırmanın zamansal sınırını teşkil eden H. IV. ve V. asırlara gelindiğinde hedef kitle olan İmamiyye Şia'sı için kullanılan kavramların kapsamının netleştiği söylenebilir. Zira bu süreçte on iki imam tamamlanmış, inanç ve ibadet esasları teşekkül etmiştir. Artık bu dönemden sonra on iki imamı kabul ettiklerinden dolayı İsnâaşeriyye, Cafer-i Sadık'ın fihhi görüşlerini benimsediklerinden dolayı da Caferiyye olarak isimlendirilmişleridir.

Araştırmada Sünnilik "Şii olmayan tüm Sünni ekoller" olarak kullanılmıştır. Bunun sebebi ise araştırmada da ortaya konduğu gibi Şiiler, Sünnileri eleştirirken genellemeci bir yaklaşım sergilemekte ve herhangi bir ayırım gözetmemektedirler. Ayrıca Sünnileri ifade etmek için kullanılan üç kavram dikkat çekmektedir. Bunlar: amme, ehlü'l-hilaf ve nâsibe kavramlarıdır. Amme kavramı daha çok Hanbeliler, Nâsibe kavramı daha çok Emeviler ve Hariciler için kullanılırken, Ehlü-Hilaf kavramı ise tüm Sünniler için kullanılmaktadır.

"Şia ve Tarih" başlığını taşıyan **birinci bölüm**, yazar tarafından üç alt başlığa ayrılmıştır. Birinci alt başlıkta Şia'nın tarih anlayışını ele alan yazar; genel anlamda İslam düşüncesinin, özel anlamda ise Şia'nın tarih anlayışındaki bir takım handikapları dile getirir. Hemen akabinde bu handikapları aşmanın gerekli olduğunu ifade ederek objektif bir tarih anlayışının ortaya konması ve geliştirilmesi için bazı teklifler sunar. Bunun yanı sıra Şia'nın tarih anlayışını oluşturan kavram ve olayların da detaylı bir analizini yapar. İkinci alt başlıkta H.VI. ve V. yüz yıllardaki İslam toplumunun genel bir panoramasını çizen yazar, bu dönemde hüküm süren devletler ve bu devletlerin yayıldıkları bölgeler hakkında bilgiler verir. Üçüncü alt başlıkta ise gaybet öncesi (329) dönemde nasıl bir Sünni algısının var olduğunu tespit etmeye çalışır. Bu algıyı tespit etmeye çalışırken de yukarıda isimlerini zikrettiğimiz Fazl b. Şazan, Himyeri ve Saffar'ın eserlerine dayanarak tespitlerde bulunur.

Şia'nın tarih anlayışına gelince, Sünnilik için de söz konusu olmakla beraber Şia'da daha baskın olan kurgusal tarih anlayışı, tarihi olayları kendi beklentileri dahilinde yorumlamaya daha müsait bir zemin sağlar. Aynı zamanda kendini Hz. Peygambere nispet etmekle de muhaliflerine karşı genetik bir üstünlük sağlamayı hedefler. Tarihin ideolojiye en müsait alan olduğu da göz önüne alındığında kendi gayelerine hizmet edecek her türlü veriyi enstürüman olarak kullanır. Tarihe tümelci bir şekilde yaklaşan Şia, tarihi olayları anlamak yerine onlara anlam yükleyerek kendi öğretilerini doğrulayıcı bir kaynak olarak görür.

Yazarın da ifade ettiği gibi Şia'nın tarih anlayışının oluşmasında bazı temel kavramlar ve olaylar vardır. Bu kavramların başında imamet gelir. Şia'nın imamet anlayışı onların vahiy, peygamberlik, hadis, fıkıf ve kelam gibi dini alanı şekillendirmenin yanı sıra siyasi ve tarihi olaylara bakışlarını da belirleyen en temel sabitelerdendir. Diyebiliriz ki Şii düşüncede tarih, imamet nazariyesi etrafında yeniden inşa edilmiş ideolojik ve politik bir tarihtir. Böyle bir tarih anlayışını mitolojik unsurlarla da bezemek tarihin geriye doğru işlemlerini kaçınılmaz kılar. Bu da mitolojik ve ideolojik unsurların gerçek tarihin yerini almasıyla sonuçlanır.

Öte yandan Şiilik'te tarih algısı ile dini bilgi (hatta dini ritüeller) arasında sıkı bir ilişki vardır. Bunun en basit örneğini Şia'nın Ali'yi merkeze alarak oluşturduğu ilk dönem tarihinde görmek mümkündür. Şia, İmamet Ali'nin hakkı olduğu ilkesinden hareketle kırtas hadisesinden başlamak üzere beni Sakife'de yaşanan iktidar mücadelesi ile Cemel ve Siffin'de yaşanan olayların hepsini dini minvalde yorumlayarak, Ali'nin karşısında yer alan sahabelerin tamamının vermiş olduğu kararları dinden uzaklaşma olarak kabul etmiş, onları zulmü desteklemekle suçlamış ve itibarsızlaştırmıştır. Dolayısıyla Hz. Ali'yi desteklemeyi hakikatin ölçütü olarak kabul eden Şia, Ali taraftarı ve Ali karşıtları gibi iki zıt kutup yaratarak kimlik inşası yoluna gitmiştir. Kendilerini merkeze alarak Ali karşıtlarının tamamını "dışsallaştırma"yı hedefleyen Şia, bu dışsallaştırmayı destekleyen bir takım söylemler geliştirmiştir. Ömer ve Ebu Bekir'in hilafetini kabul etmeme, sahabeye olmayacak yakıştırmalarda bulunma, nefretlerini camilerde dillendirme ve duvarlara yazma gibi durumları buna örnek olarak zikredebiliriz.

Şii kimliğin oluşum sürecinde Kerbela gibi tarihte yaşanan matemlerin de etkisi büyüktür. Varlığını acılar üzerine temellendiren Şiilik, tarihten seçtiği Kerbela gibi trajik olayları günümüze taşıyarak

kitlelerin zihinlerinde “yas psikolojisi” oluşturmayı hedeflemektedir. Acıların din dili ile aktarılması ve ritüel haline getirilerek periyodik olarak tekrarlanması Şii bilincini diri tutmayı sağlayan en büyük sebeplerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tarihi olayların gelişi güzel, belli hedefler doğrultusunda, zamandan ve mekandan bağımsız olarak ele alınması yazarı haklı olarak şu kanaate sevk etmiştir:

Şii düşüncesinde geliştirilen tarih telakkisi zioncu bir tarih telakkisine benzetilebilir. Yahudi ve Hıristiyan tarih anlayışlarında görülen ve tarihin akışı üzerinde yoğun bir baskı uygulamayı öngören bu teolojik ilkenin özelliği, dünyanın neresine gidilirse gidilsin tarihin sizi bir yere doğru yönlendirdiği düşüncesi ve sizin de bu kolektif amaca doğru tarihin şartlarını zorlamamanızdır. Tarih nereye doğru akarsa aksın, siz onu ileride tekrarlayacak bir eskatolojinin hizmetine sokarsınız. Bu çerçevede zioncu bir tarih telakkisi, netice itibarıyla kutsal kitaba yapılandırılmış bir yorumdur. Bu yorum, mekânı ve zamanı içselleştirilemeyen bir yabancılaşma olarak algılanmayı sağlar.

Öte yandan h. IV ve V. yüz yıllarda İslam toplumunun genel durumuna bakıldığı zaman, H. III. yüz yılda Abbasilerin zayıflamasıyla beraber Samaniler, Safeviler, Karmatiler, Hamdaniler ve Tahiriler gibi küçük devletçiklerin kurulduğu görülmektedir. Dördüncü ve beşinci yüz yıllara gelindiğinde ise Mağrip’te Emeviler, Kuzey Afrika’da Fatımiler ve Bağdat’ta ise Abbasilerin hakimiyet sürdürdüklerini görüyoruz. Abbasilerin zayıflaması ve iç politikaları ile uğraşmasını fırsat bilen Şiiiler, özellikle Fars ve Horasan bölgesine gönderdikleri dailer aracılığı ile bu bölgede yayılma fırsatını bulmuşlar ve IV. Asırda Fatımiler ve Karmatiler şeklinde iki devlet kurmayı başarmışlardır.

Yazarın da ifade ettiği gibi bu dönemde kurulan devletler içerisinde, Sünni-Şii ilişkilerin takip edilmesi bakımından en dikkat çekici devlet Büveyhilerdir. Şii karaktere sahip Büveyhilerin ortaya çıkması, Sünni Abbasi iktidarı için bir yıkım olurken aynı zamanda Şii liğin çevreden merkeze taşınarak otoriteye ortak olmasına yol açmıştır. Bu bakım Şiiilerin hilafet merkezi Bağdat’ı ele geçirmesi tam bir kırılma noktasını teşkil etmektedir. Bir asır boyunca varlıklarını sürdüren Büveyhiler’in yanı sıra Bağdat’ın batısında yer alan Mısır ve Suriye gibi son derece önemli topraklarda Fatımiler ve farklı tonlarda da olsa Şii devletçiklerin varlığı söz konusuydu. Gerek Fatımiler gerek Büveyhiler döneminde olsun uzun bir aradan sonra iktidar tecrübesi yaşayan Şiiilik bir öz güven süreci yaşadı ve bu dönemde sosyal, siyasi ve kültürel alanlarda gelişmeler katetti. Tekrar ifade etmek gerekir ki bu süreçlerin yaşanmasında Abbasi iktidarının zayıflaması son derece etkin rol oynamıştır. Daha sonraki süreçlerde Sünniliği

savunan Gazneliler ve Selçukluların kurulmasıyla Şiilik inkıza uğrarken, Sünnilik yeniden yükselişe geçmiştir.

Yazar, gaybet öncesi dönemde Sünni algıyı Himyeri, Fazl b. Şâzân ve Saffâr'ın eserlerine dayanarak tespit etmeye çalışmaktadır. Söz konusu algı imamet meselesi, sahabe algısı ve Sünnilere yönelik eleştiriler ve onların tutarsızlıklarından oluşuyor. İlk dönem Şii kaynaklarına göre imamet aslında Ali'nin hakkı olmakla beraber Ebu Bekir, Ömer ve Osman tarafından gasp edilmiştir. Sünniler ise bu duruma tepki göstermek yerine tabiri caizse kılıf uydurma yolunu seçmişlerdir. Ali'nin yanında yer almayan sahabeler üzerinden Sünni algıyı eleştiren Şiilere göre sahabeler adeta entrika peşindedirler. Söz gelimi sünnilerin Ebu Bekir'in imameti için delil getirdikleri namaz kıldırma hadisesinin aslında onun imametine delil olamayacağını iddia etmektedirler. Zira bu Aişe'nin bir oyunundan ibarettir. İşin aslı babasının halife olmasını isteyen Aişe, Hz. Peygambere onu imam olarak tayin etmesini telkin etmesinden ibarettir. Ayrıca Ebu Bekir'in imam olarak namaz kıldırması onun halife olduğu anlamına gelmez. Zira günahkar dahi olsa herkesin arkasında namaz kılınabileceği ilkesinden hareketle Haccac'ın arkasında kılınan namazla Ebu Bekir'in arkasında kılınan namaz arasında mahiyet bakımından bir fark yoktur ve bu ilzam edici bir durum değildir.

Yazarın, İbn Şazan ve Saffar'dan aktardığı bilgilere gaybet öncesi dönemde Sünni düşünceye yöneltilecek bazı eleştirileri şu şekilde sıralayabiliriz:

Öncelikle Sünnilerin nübüvvetin Hz. İbrahim'in soyuna verilmesini lütuf olarak kabul ederken, imametın Ehl-i Beyt'e verilmesini lütuf olarak kabul etmemeleri bir çelişkidir. Haricilerin bir adeti olan Rey'e göre hüküm vermeleri de bir bid'attır. Her şeyin ilminin kendisinde saklı olduğu imama başvurmak yerine reye başvurmak şeytan işidir. Ayrıca onlara göre sünnilerin sevad-ı azam dedikleri çoğunluğa göre hüküm vermeleri de son derece yanlış bir tutumdur. Çünkü her zaman çoğunluğun tercihi doğruyu zorunlu kılmadığı gibi Kur'an'da azınlıklar övülmüştür. Sünnilerin sahabeyi bilgi kaynağı olarak kabul etmeleri daha problemlidir. Zira onlar Osman katledilirken ona yardım etmedikleri gibi Ali'nin haklı mücadelesinde de onun yanında yer almadılar. Bütün bunlar bir yana Kerbela'da ehl-i beyt şehit edilirken onları savunmadılar. Sünnilerin metot olarak tutarsızlıklarının diğer bir örneği de, onlar Ebu Bekir'in zekat vermeyenlere karşı savaşmasını cihat olarak telakki edip desteklerken,



Ali'nin Şam vergilerini vermeyen Muaviye'ye savaşmasını desteklememeleri ve cihat olarak isimlendirmemeleridir. Onlara göre Sünniler; emaneti değiştiren, Kur'an'ı tahrif eden ve Ehl-i Beyt'in ölümüne göz yuman insanlardır. Yine onlara göre Sünniler, zerre kadar dahi günahı olsa, Ali'yi Ebu Bekir ve Osman'a üstün tutan kimsenin müşrik olduğuna ittifak ittifak etmişlerdir.

“Şii Düşüncede Sünni Algısının Dayandığı Ana Temalar” başlığını taşıyan **ikinci bölümde** yazar, bu temaları; dini temalar, mezhebi temalar ve mitolojik temalar olmak üzere üç alt başlık halinde ele alır. Dini temalar içerisinde; Kur'an, peygamber ve hadis-sünnet algısını ele alırken, mezhebi temalar içerisinde; farklılaşma aracı olarak imamet-velayet algısı ile Şii düşünce ve epistemolojik üstünlük anlayışını ele alır. Mitolojik temalar içerisinde ise; Ali ve diğer imamların yaratılışı ile kadim kültürlerin şii düşünce üzerindeki etkisine değinir.

İlk olarak Kur'an algısına değinecek olursak, Ehl-i Sünnetin hadis ve tefsir kaynaklarında Kur'an'ın ilk dönemde cem ve tertibiyle ilgili çelişkili ifadelerin yer alması, tahrif konusunda Şia'nın Sünnileri suçlamasına imkan tanımıştır. Fazl b. Şazan, Ebu Bekir döneminde cem edilen Kur'an'ın eksik olduğu ve Hz. Peygamber döneminde var olan bazı ayetlerin Kur'an'da yer olmadığını iddia ederek daha ilk dönemden itibaren tahrif meselesini gündeme getirmiştir. Sünnilere göre ise Şia'nın Kur'an'da tahrif olduğunu iddia etmelerinin sebebi kendi imamet ve velayet düşüncelerini dinin içerisine yerleştirmektir. Ancak sonraki süreçlerde tahrif meselesini daha çok dillendiren Şia'nın aşırı/gulat kolları olmakla beraber, meseleyi tüm şiaya teşmil etmek bazı sakıncaları beraberinde getirmektedir. Mesela H. IV. asra gelindiğinde Şeyh Saduk (381), Şeyh Müfid (414), Şerif Murtâzâ (436), Cafer et-Tûsî (460) ve Ebu Ali et-Tabersî (548) gibi Şii alimler Kur'an'da tahrif olduğunu kesin bir dille reddetmektedirler. Bununla beraber ilk dönem Şiilerinin Kur'an'la beraber zikrettikleri, *Mushaf-ı Ali*, *Mushaf-ı Fatıma* ve *Cifr* gibi Kur'an dışında diğer bazı kaynaklar da vardır. Bu kaynaklar içerisinde Mushaf-ı Ali'nin, Hz. Peygamberin ilmüne karşılık gelip içinde helal-haram her şeyin bilgisinin var olduğuna; Mushaf-ı Fatıma, mevcut Kur'an'ın üç misli büyüklükte olup Kur'an'da tek bir harfin dahi yer almadığına; Cifr denilen ilim kaynağı ise gelmiş geçmiş bütün ulemanın ve peygamberlerin bilgisini kapsadığına inanılmaktadır. Bu kaynakların bilgisinin imamların yanında olduğu iddiasıyla “Ehl-i Beyt'in ilmin merkezidir” düşüncesini yerleştirmek olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Peygamber algısına gelince, ilk dönem Şii kaynaklarda nebi, resul, imam ve hüccet kavramları arasında her ne kadar nüanslar olsa da bilgi kaynağı, derece ve mahiyet bakımından sıkı bir ilişki hatta benzerlik vardır. Nisa suresinde geçen ulu'l-emr'e itaatten kastedilenin imamlar olduğunu iddia eden Şia'ya göre, nasıl ki peygamberler derece bakımından bir birinden üstün olmasına rağmen nübüvette eşit ise vasiler/imamlar da aynı şekilde nebilerle eşittir. Şeyh Saduk'a göre nebiler ve vasiler arasındaki benzerlikten rahatsız olmamak gerekir. Çünkü bu benzetmeyi bizzat Hz. Peygamber yapmıştır. "Ali'nin bendeki konumu Harun'un Musa'ya olan konumu gibidir. Ancak benden sonra nebi yoktur" ifadesiyle ortaya koymuştur. Böylece imamet, nübüvetin devamı olarak gören ve imamet meselesini nübüvet bahsi içerisinde ele alan Şia, imamlara farklı bir bilgi kaynağı sağlamanın yanı sıra Sünnilerden farklı bir sünnet anlayışını ortaya koydular.

Şiilerin, sünnet-hadis anlayışları ise Sünnilerinkinden farklılık arz etmektedir. Büveyhiler döneminde yaşayan alimler tarafından sistematikleştirilerek günümüze gelen Sünnet-hadis literatürü, Ali'nin üstünlüğünü ortaya koymak ve kendi teolojilerinin gerçekliğini ispatlamak üzere en çok baş vurdukları kaynaktır. Şii sünnet-hadis külliyyatının en önemli kaynağı ise Hz. Ali'ye ait olan, helal-haram her şeyin bilgisinin içinde yazılı olduğu ve bizzat Ali tarafından yazıldığı iddia edilen Ali Sahifesi'dir. Ayrıca Şiilere göre "sünnet", Hz. Peygamber'den ve masum imamlardan sadır olan söz, fiil ve takrirlerdir. "Hadis" ise bu söz fiil ve takrirlerin hikaye edilmesidir. Sünnilere göre Hz. Peygamber'in vefatıyla kesilen vahiy, Şiilere göre Gaybet-i Kübra (329)'ya kadar devam etmektedir. Böylece Gaybet'e kadar yaşayan bütün imamların söz, fiil ve takrirleri hadis olarak kabul edilmektedir.

Yazar, Şii düşüncede Sünni algısının dayandığı mezhebi temaları tespit etmeye çalışırken konuyu iki alt başlık halinde ele alır. Bunlar: farklılaşma aracı olarak imamet-velayet algısı ile Şii düşünce ve epistemik üstünlük iddiası'dır.

İmamet-velayet algısından bahsetmeden önce şunu itiraf etmek gerekir ki bu başlık altında verilen son derece zengin malumatı kısaca ifade etmek veya tanıtmak imkansızdır. Bununla beraber bir tanım yazısının vermiş olduğu imkanlar çerçevesinde meseleyi kısaca değerlendirmekte fayda görüyoruz.

Şia'nın inanç esaslarından birini teşkil eden imamet, aynı zamanda onları diğer fırkalardan ayıran/ayırıştırın en önemli ilkedir. Şia için imamet, bir kavram olmaktan ziyade onlar için adeta ontolojik bir gerçektir. Bu kadar mühim olmasından dolayıdır ki insanların

tercihlerine bırakılmayacak kadar değerli olan imamet, ancak nass ve tayinle olur. İnsanlar kendi tercihleriyle masum birini imam olarak seçemeyecekleri gibi seçmeye teşebbüs etmeleri de Allah'a ve rasulüne itiraz etmek demektir. Ayrıca peygamberlik nasıl bir lütuf ise imamet de aynı şekilde lütuftur. İmamlar, Allah'ın kullara açılan kapılarıdır. Onlar olmasa Allah bilinemez ve tanınmaz. Allah, kullarına olan engin rahmetinden dolayı onlara hüccet olarak imamları göndermiştir. İmamlar "kayyumu'l-Kur'an"dırlar. Zira Kur'an, felsefe, kelam ve cedel tarzı ilimlerle anlaşılacak bir kitap değildir. Onun anlaşılması için tevile gerek vardır. Tevili yapabilecek olan da bütün peygamberlerin ilmüne varis olan ve bütün ilimleri kuşanan masum imamlardır.

Ayrıca dini tahrif olmaktan da kurtaran da kitap değil imamlardır. Şayet dini tahrif olmaktan kurtaran kitaplar olsaydı Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi önceki dinler tahrif olmazdı. Onların tahrif olmasının sebebi imamlarının olmayışındır. Kuleyni'ye göre imametın gerkeliliğini tartışma konusu yapmak bile son derece gereksizdir. Zira imam, Allah'ın yer yüzündeki halifesi ve bütün peygamberlerin mirasçısıdır. Vücutta kalbin fonksiyonu ne kadar önemli ise beşeriyet için de imamların olması o kadar önemlidir. Şeyh Saduk'a göre ise Allah, alemleri yaratmadan önce imamı yaratmıştır<sup>1</sup>. Zira insanlığa rehber olacak bir imam yaratmadan alemleri yaratmak, Allah'a zulüm isnat etmek olur ki bu da imkansızdır. Ayrıca Şeyh Saduk, imametın gerkeliliğini ortaya koymak üzere kul-Allah ilişkisini şu ifade eder:

Ya peygamberden sonra gelen insanlardan sorumluluk kaldırılmalı,

Ya da insanlar başkalarına ihtiyaç duymayacak şekilde peygamberlerle aynı seviyede bilgi sahibi olmalı

Veya da onlara doğru yolu gösterecek bir imam gönderilmeli.

Yazarın da ifade ettiği gibi Şia'nın, teolojisini imamet eksenini üzerine kurması kurtuluş ögesi ile yakından ilişkilidir. Böylece kendisini merkeze konumlandırarak hak-batıl ayrımı çerçevesinde "ötekiler" oluşturmak suretiyle kendilerini "fırka-i naciye", geriye kalan diğer grupların tamamını ise "fırka-i dalle" olarak isimlendirme yoluna gitmişlerdir. Daha sonra da "seçkinlik" tavrını grup üyelerine aşilayarak kendilerini hakikatin mutlak temsilcileri olarak görmüşler ve bu anlayışlarını destekleyen hadisler de uydurarak gayeleri doğrultusunda kullanmışlardır. Söz konusu hadislerin matuf olduğu iki gayeden biri

<sup>1</sup> Burada Hz. Adem'in yaratılışı kastedilmektedir.

sahabeleri devre dışı bırakmak iken diğer gayesi ise Şii olmayanları dışlayarak ötekileştirmektir.

İmamet bahsini bitirmeden önce, imameti kabul etmeyenlere verilen farklı hükümlere de kısaca değinmek istiyoruz. İmameti kabul edip etmeme ilk dönemlerde dinin bir şartı olarak kabul edilirken sonraki süreçlerde mezhebin bir şartı olarak kabul edilmeye başlandı. Söz gelimi Şehid-i Sani (966)'ye göre Ali'nin velayetini inkar eden kişi puta tapan kişiye benzemektedir. *Ehl-ü Hilaf*'ın (sünnilerin) Müslüman olarak sunulması ahkâmın uygulanmasına yönelik bir durumdur. Yoksa onlar gerçekten Müslüman oldukları için bu şekilde sunuluyor değildir. Yine ona göre Sünnilerin ebedi olarak cehennemde kalacaklarına dair icma vardır. Şehid-i Sani'nin verdiği bu hükmün yanı sıra imameti kabul etmeyenlere yönelik verilen üç farklı hüküm daha vardır. Bunlar: Ebediyen cehennemde kalacağı, yandıktan sonra cennete gireceği ve cehennemden çıktıktan sonra hak edecek sevabı olmadığından dolayı cennete giremeyecekleri. Bununla beraber imameti inkar etmenin dinden çıkmayı gerektirmeyeceğini ifade eden çağdaş şii yazarlar da vardır. Bunların arasında Kâşifu'l-Gıta (1954) ve Muhsin Emin'in isimlerini zikredebiliriz.

Mezhebi temaların ikinci alt başlığını oluşturan Şii düşünce ve epistemik üstünlük iddiasına dair de kısaca değinecek olursak şunları söyleyebiliriz:

Yazarın da haklı olarak ifade ettiği gibi epistemik üstünlük iddiası ile imametın nassa tayini arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Zira nassa tayin meselesi imamın herkeste olmayan bir bilgiye sahip olduğu anlayışının da temelini oluşturmaktadır. Şii düşünceye göre imamların bilgisinin üç farklı boyutu vardır. Bunlar: "geçmiş boyut", "gelecek boyut" ve "meydana gelme boyutu"dur. Geçmiş imamlara açıklanmıştır. Gelecek, imamlar için yazılmıştır. Meydana gelenler ise kalbe gelen ilhamlar ve kulaklara yapılan telkinler şeklindedir. Bu, imamların en üst bilgisidir. İmamların bilgi kaynakları ise Rasulullah ve Hz. Ali'den miras kalmıştır. Onların bilgilerinin sınırları yoktur. geçmişi ve geleceği bilirler. İmamlar bilgi bakımından diğer bütün peygamberlerden üstündür. Bunu bizzat Cafer es-Sadık şu şekilde dile getirmiştir: "şayet Musa ile Hızır'ın yanında olsaydım onlara kendilerinden daha çok bilgili olduğumu söylerdim".

İmamların sahip oldukları epistemik durumu "*bilgilerin kaynakları*" ve "*bilgilerin tabiatı ve sınırları*" şeklinde iki grupta toplamanın mümkün olacağını ifade eden yazar, bilgilerinin kaynakları olarak şu dört maddeyi sayar:

- Bir önceki imamdan nakil yoluyla edinilen bilgi
- Veraset yoluyla kazanılan bilgi
- İçeriği sadece imamlarca bilinen kitaplardan edinilen bilgi
- Meleklerle temasla edinilen bilgi

En sonda zikredilen bilgi türüne ilham da denildiği gibi bunu alan kişiye de “*müfehhem*” veya “*muhaddes*” denir.

Bilgilerinin tabiatı ve sınırlarına dair de şunları zikreder:

- Bütün hayvanların ve bitkilerin dillerinin bilgisi
- Gelecekte olan bütün hadiselerin bilgisi
- İnsanların zihinlerinde ve kalplerinde olan her şeyin bilgisi

**İkinci bölümde**, Şii düşüncede Sünni algısının dayandığı ana temaları ele alan yazar, dini ve mezhebi temaları ele aldıktan sonra üçüncü tema olarak mitolojik temaları konu edinir. Bu alt başlık içerisinde mitolojik bir imam imgesi olarak Ali ve imamların yaratılışı ile Şii düşüncede kadim kültürlerin etkisini ele alır. Mitolojik unsurların Şiilere aynı topraklarda yaşayan önceki medeniyetlerden miras kaldığını ifade eden yazar, bu unsurların şii düşünce üzerinde derin etkisinin olduğuna inanır. İmamların yaratılışı veya Ali ile Fatıma'nın evliliğiyle ilgili oluşturulan çok sayıda mitolojik temaya bakıldığında bu etkilerin izleri açıkça görülür. Ayrıca oluşturulan bu mitosların gerçekliğinden ziyade onlarla ne yapılmak istendiği daha önemlidir. İmamların mitolojik unsurlarla bezenen, olağanüstü ve kusursuz yaratılışları ile hedeflenen, Şia'nın diğer gruplara karşı olan üstünlük mücadelesinin ve hak üzere olduklarının bir gayretidir diyebiliriz.

Son olarak kadim kültürlerin Şii düşünce üzerindeki etkisine değinecek olursak şunları söyleyebiliriz:

Farslılar, her ne kadar islami kabul etseler de Müslüman olmalarının önceki geleneklerini yaşatmaya engel olmadığına inanmış ve geleneklerini İslam'la yoğurarak yaşatmışlardır. Örneğin, imamlarla Mezopotamya'daki yöneticiler arasında ciddi benzerlikler vardır. Farslardaki Tanrı-Kral anlayışı (ki babadan oğla geçer) Şiilerce imamet nazariyesi olarak devam ettirilmiştir. Eski Fars imparatorluğunda Şah, devletin birinci rüknü idi. Mısır Firavunu gibi tanrı olmasa da alalade sıradan bir insan da değildi. O gücünü Ahuramaz'dan alan sınırsız bir yetkiye sahipti. Tanrının soyundan geldiğine inanılan şahlar, eski İran kültüründe henüz anne karnında iken, kusursuz bir şekilde tarif edilip övgü dolu şiirler yazılır ve hata işlemeyen varlıklar olarak görülüyordu. Aynı zamanda aslan gibi güçlü hayvanlara benzetilerek onlar tarafından korunduğuna inanılıyordu. Aynı düşünce

Ali'nin aslana benzetilmesi ve gaybette olan imamın aslanlar tarafından korunması anlayışında da görülür.

Ayrıca eski Pers kültürünün yanı sıra Hint, Yunan ve Yemenliler gibi farklı medeniyetlerin de Şii düşünce üzerindeki etkilerini görmek mümkündür. Söz gelimi, Yarı Tanrı-Kral anlayışının Şia'ya aksetmesinde Yemenli Arapların rolü önemlidir. Güney Arabistan bölgesinde yaşayan bu Araplarda yönetimin nesilden nesle geçtiği anlayışı hakimdi ve bu anlayış aynı şekilde Şii düşüncede de muhafaza edilmiştir. Ayrıca Fazlur Rahman'ın da ifade ettiği gibi Şii düşünce, sadece eski Pers kültürü ile yetinmeyerek bazı gnostik düşünceleri de kendi bünyesine katmıştır. İmam'ın yanılmazlığı ilkesi ve yine imamın alimi mutlak olması gerektiği fikrini bunlara örnek olarak gösterebiliriz.

Kitabın **üçüncü bölümünde** ise yazar, "Şii Düşüncede Sünni Algısının İnşa Süreçleri"ni şu başlıklar altında ele alıyor: "Şia ve Kurtuluşçu Dil", "Zihniyet-Kavram İlişkisi", "Kavramlar Üzerinden Sünni algısı", "Sahabe ve Ehlü'r-Rey Üzerinden Sünni algısı", "Ebu Hanife ve Rey Karşıtlığı: Otoritenin Ehl-i Beyt'e Tahsisi".

Söz konusu süreçleri kısaca şu şekilde ele alabiliriz:

Burada sorulması gereken ilk soru nasıl bir kurtuluşçu dil inşa edilerek Sünnilere dönük algının oluşturulmasına zemin hazırlanmış olduğu ve inşa edilen bu kurtuluşçu dilin temel dayanaklarının neler olduğudur? Bakıldığı zaman bu konuda üretilen bazı rivayetler başta olmak üzere, Kur'an ayetlerine yüklenilen bir takım batınî yorumlar ve prensip olarak "Sünnilere muhalefet" tavrının etkili olduğunu söyleyebiliriz. İnşa edilen kurtuluşçu dilin arka planında yatan temel esas şudur: İmamlar tanrı tarafında özel maddelerden yaratılmış üstün varlıklar olduklarına göre onlara müntesip olanların da diğer insanlara nisbeten daha üstün olmaları gerekir. Onlar bu bakış açısını destekleyen bir çok rivayet üreterek hadis literatürlerine yerleştirmişlerdir.<sup>2</sup> Bu rivayetlere göre Şiiiler çok ibadet edip oruç tutan "Ehl-i Zühd ve'l-İbade" olarak tanımlanırlar. Onlara göre imamlar mahluk içerisinde, Şiiiler ise ümmet içerisinde insanların en hayırlısıdır. Onların bu üstünlükleri imamları tanımaktan geçer. Yine rivayetlere göre onlar, meleklerden de üstün kişilerdir. Hz. peygamber, Sad suresi 75. ayette geçen "üstün kişiler"i kendisi, Fatıma, Hasan ve Hüseyin olarak açıklamıştır. Adem yaratılmadan bin yıl önce onlar yaratılmışlardır. Allah, meleklerle secde etmeyi emretmiş ancak onlara

<sup>2</sup> Söz konusu hadisler için kitabın 159,160 ve sonrasına bakınız.

emretmemiştir. İblis secde etmeyince Allah, “kibirlendin mi yoksa kendini büyüklerden mi saydın?” derken, buradaki “büyükler”den kastın kendileri olduğu şeklinde yorumlamışlardır.

Kurtuluşçu dilin inşasında kullanılan Kur’an ayetlerine gelince bu konudaki bazı ayetleri örnek olarak verebiliriz. Zümer Suresi 9. ayette geçen “bilenler”den kastın Şiiler, “bilmeyenler”den kastın ise diğer insanlar olduğu şeklinde yorumlamışlardır. Ayrıca onlar Kur’an’da geçen “akıl sahibi” kişilerden kastın kendileri olduklarını iddia etmişlerdir.

Yazara göre kurtuluşçu dilin inşasında “Sünnilere muhalefet” temel bir esas olarak kabul edilir. Buna göre her konuda Sünnilere muhalefet seçkin tavrın oluşmasında önemli bir etkidir. Söz gelimi Sünniler yemeğe tuz ile başlıyorsa, sirke ile başlanmalıdır. Onlara göre Sünnilerin amelleri Yahudi ve Hıristiyanların amelleri ile denk kabul edilir. Ayrıca Sünnilere muhalefet prensibi rivayetler arasındaki çelişkilerde de bir kriter olarak kabul edilir. Bir konuda iki çelişkili haber varsa, bu haberler Amme (Sünniler)’nin haberlerine arz edilerek, onlarınki ile çelişen rivayet kabul edilir.

“Zihniyet-Kavram İlişkisi” olarak isimlendirilen ikinci alt başlıkta yazar, mezhepler tarafından ihdas edilen kavramların, müntesiplerin zihniyetlerin oluşumundaki rolüne işaret eder. Mezhepler tarihi alanında yazılan eserlerin bu anlamda ciddi bir boşluğu doldurduğuna ve bir yandan müntesiplerinin algı dünyasını inşa ederken diğer yandan “öteki” olarak kabul edilen gruplar oluşturduğuna ve bu grupların haktan saptıklarına işaret eder. Bu suretle hak üzere olduğunu iddia eden “biz” ile, batıl üzere olduğu kabul edilen “onlar” olmak üzere iki muhalif grup inşa edilmek suretiyle, “onlar” kategorik olarak mücadele edilmesi gereken kişiler olarak sunulur.

Ayrıca yazar, “bir mezhebin diğer mezhebe dönük algısının ne önemi olabilir?” sorusuna karşılık şunları söyler: Bir mezhebin diğer mezhebe karşı salt algısının bir anlamı olmayabilir. Ancak kavramlar yoluyla inşa edilen bu algı nesnelleştğinde problemler ortaya çıkar. Yani teoriden pratiğe aktarıldığı zaman algının sonuçları görülür. Bu açıdan Şiilerin, Sünnileri ifade etmek üzere kullandıkları kavramlar, Şii zihnin dışı vurumu olarak kabul edilebilir.

Burada yazar, özellikle Mezhepler Tarihi açısından son derece önem arz eden Kavram-Zihniyet ilişkisini ortaya koyduktan sonra, bir sonraki bölümde kavramlar üzerinden nasıl bir Sünni algısının oluştuğuna işaret eder.

İfade etmek gerekir ki her mezhebin kendi zihin dünyasını tanımlayan, düşünce sistemini ortaya koyan bir takım kavramları/kelimeleri vardır. Bu kavramlara içinde bulunulan sosyal ve siyasal durumlara paralel olarak yeni anlamlar yüklenir. Yüklenen anlamlar, zaman geçtikçe sosyal, siyasal, ekonomik ve fikri gelişmelere paralel olarak değişir, yeni anlamlar kazanır veya tamamen ortadan kalkar. Ayrıca bu kavramlara yüklenen anlamlar mezhepten mezhebe farklılık gösterdiği gibi, aynı mezhepte dahi farklı yorumlara mahal olabilir. Ancak tartışma zemininin objektif bir boyut kazanabilmesi için söz konusu kavramların ilk kullanıldıkları dönemde neyi ifade ettiklerinin tespiti son derece önem arz etmektedir. Bununla beraber tarihi süreç içerisinde kullanılan kavramların anlam kaymasına veya daralmasına uğrayıp uğramadığı gibi hususlara da dikkat edilmelidir. Ayrıca burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da Mezhepler Tarihi literatüründe kullanılan kavramların hicri üçüncü ve dördüncü yüzyıllara kadar tam olarak oturmamış olmasıdır. Bu ise kimi zaman düşüncelerin toptancı veya anonim bir şekilde sunulması problemini beraberinde getirmektedir.

Şimdi burada Şiiilerin, Sünnileri ifade etmek üzere kullandıkları kavramlardan beş tanesini kısaca zikredebiliriz. Bu kavramlardan ilki "Ehlü'l-Hilaf" kavramıdır. Bu kavram "Ehlü'l-İman"ın zıt anlamı olarak kullanılır. Ehlü'l-Hilaf, İmamiyye kaynaklarında her ne kadar İmamiyye dışındaki bütün grupları ifade etmek üzere kullanılsa da bununla daha çok kastedilen Sünnilerdir. Sünnilerin Ehlü'l-Hilaf olarak isimlendirilmesinin sebebi ise onların Ali'nin imametini te'hir etmeleri ve ve ilmi imamların dışında aramalarıdır.

Şiiilerin, Sünnileri ifade etmek üzere kullandıkları kavramlardan ikincisi ise "el-Amme" kavramıdır. Sözlükte: cahil, elit olmayan, kültürsüz anlamında kullanılan el-Amme kavramı; İstılahta ise: gücü elinde bulundurmayan, yönetilen halk anlamında kullanılır. Bu kavramın zıt anlamı olarak ise "hasse" kavramı kullanılır. Bu iki kavram hicri ikinci ve üçüncü asırlarda Bağdat'ta yaşayan toplumun iki kesimini ifade etmek üzere kullanılıyordu. Şii kaynaklarda ise bu kavramlara mevcut anlamlarını korumakla birlikte farklı bazı anlamlar da yüklenmiştir. Daha çok Ehl-i Beyt'i dost edinmeyen, onlara muhalefet eden başta Sünniler olmak üzere diğer bütün grupları ifade etmek üzere kullanılıyor. Ancak el-Amme kelimesi, Bağdat ve çevresi için kullanıldığında bununla kastedilen daha çok Hanbelilerdir. Zira Büveyhiler döneminde bu bölgede Şiiiler ile daha çok karşı karşıya gelen ve en aktif Sünni mezhep Hanbeliliklidir.



Üçüncü kavram ise “el-Mustaz’af” kavramıdır. Kur’anî bir kavram olan el-Mustaz’af’ın en net tanımını yapanlardan biri Şii müellif Küleyni’dir. O’na göre el-Mustaz’af: “küfre girmek için bir hilesi olmayan, iman etmek için de bir yol bilmeyen, iman edemeyen ve küfre giremeyen kimsedir.” Başka bir tanım ise şu şekildedir: “kendisine kanıt ulaşmamış, insanların inançla ilgili problemlerini bilmeyen kimsedir.” el-Mustaz’af kavramı doğrudan Sünniliği temsil etmese de imamet konusunda net bir tavır takınmayıp, Sünnilere daha yakın duran kimseleri ifade etmektedir. Ayrıca “zulme uğramış” ve “hakları ellerinden alınmış” kimseler manasında kullanıldığında ise bununla kastedilen, imamlar ve onların evlatlarıdır. Zira Ali ve evladı imamet hak ettikleri halde onların bu hakları ellerinden alınmıştır.

Şiiilerin, Sünnileri ifade etmek üzere kullandıkları dördüncü kavram ise “Fasidu’l-Mezheb” kavramıdır. Şii literatürde genel anlamda bu kavramla kastedilen, Mutezile, Kaderiyye, Hariciyye, Mürcie ve Ehl-i Sünnet gibi fırkalara müntesip olanlar olsa da özel anlamda kastedilen Şiiliğin kendi içerisindeki bir kesimidir. Bunlar, Şiiliğin teşekkül sürecinden önce veya teşekkül sürecinde imamlardan ve onların ashabından rivayetleri bulunup, Şii oldukları çeşitli sebeplerden dolayı kanıtlanamayan kimselerdir. Şii literatürde rical kitapları fihristlerin telif edilmesinin temel amacı Şiiliği müseccel olmayan bu tarz insanları tespit etmektir. Yazarın ifadesi ile bu kavram Şiilik içerisinde bir hesaplaşmanın ifadesidir.

Yazarın ele aldığı son kavram ise “Nâsıbî” kavramıdır. Şiiilerin, Sünnileri tanımlamak üzere kullandıkları kavramlardan biri olan Nâsıbî, sözlükte; “bir şeyi diken, kaldıran” anlamında kullanılır. İstilahta ise, “Ali’ye buğz eden, muhalefet eden ve bunu bir ifade tarzı olarak gören kimse” anlamına gelir. Nâsıbî kavramı, Ehl-ü Hilaf kavramına nisbeten daha sert bir ifadedir. Bu kavram Emevi taraftarları için kullanıldığı gibi, İslam içerisinde Ehl-i Beyt’e hiç bir özel anlam tanımayanları da ifade etmek üzere kullanılır. Daha özel anlamda ise “Şii düşmanlığı” gösteren Sünnileri tanımlamak üzere küçültücü bir vasıf olarak kullanılır. Sünni telakkide ise Nâsıbî kavramı tam tersi bir anlamda kullanılır. İmam Malik’e göre Nâsıbîler, Rafizîlerdir.

Yazar, Nâsıbî kavramının muhtevi olduğu anlamları ifade ettikten sonra, “*Nâsıbîlik ve Dışlayıcı Söylem Örnekleri*” ile “*İbadetler Üzerinden Dışlayıcı Söylem örnekleri*” alt başlıkları içerisinde Nâsıbî söylem tarzına dair bazı dışlayıcı örnekler zikretmektedir. Biz bu örnekleri okura bırakarak bu kadarı ile yetinmek istiyoruz.

Kitabımızın sonlarına doğru yaklaşırken yazarın, Şiiilerin sahabe ve Ehl-i Rey üzerinden sünnilere dönük nasıl bir algıya sahip olduklarına dair izahları ile devam etmek istiyoruz.

Sünni telakkide sahabeler, peygamberi görmüş ve onun öğretileri ile yetişmiş olmaları bakımından son derece değerli insanlardır. Dinin ikinci kaynağı olan hadisler onlar vasıtası ile sonraki nesillere aktarılmıştır. Bir hadisin sahih olması, sahabeden birine dayanmakla mümkün olmaktadır. Şii düşüncede ise sahabe algısı bunun tam aksi istikamettedir. Onlara göre sahabeler ilk üç halifenin imametini onaylamaları, hatta aktif olarak desteklemeleri sebebiyle itibarını yitirmiş ve güvenilirmez kişilerdir. Şiiilerin böyle bir anlayışa yönelmelerinin temel sebebi ise Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan otorite boşluğunu Ali ve evladına dayandırmaları, bunu kabul etmeyenlerden de tebber etmeleridir.

Şiiilere göre Sünnilerin "Asr-ı Saadet" olarak isimlendirdikleri dönem ile sonraki dönemler arasında fazilet bakımından herhangi bir fark yoktur. Onlara göre bu asırda yaşayanların (sahabelerin) din anlayışları ve din hakkındaki yorumları o kadar da önemli değildir. Hatta ilk üç halifeyi gayr-ı meşru olduğu halde desteklemeleri örneğinde olduğu gibi tamamen yanlıştır. Onlar "Adil" olmadıklarından dolayı din adına rivayet ettikleri her şey yalandır. Ayrıca Şiiiler, gerek Hz. Peygamber gerekse ilk üç halifenin yaşadığı döneme ait bazı örnek olaylar seçerek (veya üreterek) bu olaylara kendi zihin dünyaları ile mutabık bir takım anlamlar yüklemek sureti ile başta ilk üç halife olmak üzere sahabe neslini itibarsızlaştırmayı hedeflemektedirler. Söz konusu olaylardan bazıları şunlardır: Ebu Bekr'in Fedek arazisini Fatıma'ya vermemesi; Ömer'in, Fatıma hamile iken karnına vurarak çocuğunu düşürmesine sebep olması ve Osman'ın ehil olmayan kişilere valilik vererek onları insanların başına musallat etmesi. Bu olayların hiç şüphesiz tarihi bir gerçekliği olmakla beraber, onlara yüklenen farklı yorumlar, Şiiilerin zihin dünyasında daha trajik bir hal almasına ve Sünnilere dönük olumsuz algının daha da güçlenmesine zemin hazırlamaktadır.

Öte yandan Şii kaynaklar, sahabeyi güvenilirmez kişiler olarak takdim etmekle yetinmeyip bir adım daha ileri giderek onların dinden çıktıklarına (irtidat) dahi hüküm vermişlerdir. Gaybet öncesi dönemden itibaren dillendirilen sahabenin irtidatı meselesi, kaynaklarda gerekçelendirildiği de görülmektedir. Söz gelimi Küleyni, Cafer es-Sadık'tan Nisa Suresi'nin 137. ayetini yorumlarken, sahabeyi Ali'nin

imametini kabul etmemeleri sebebiyle tekfir ettiğini rivayet etmektedir. Yine kaynaklarda, “ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır” rivayeti zikredilerek, sahabenin onun velayetini tanımadığından dolayı mürted olduklarına hüküm verilmiştir. Şiilerin, Sahabeyi irtidatla suçlamalarında ashabın “Beni Saide”de toplanıp Ebu Bekr’i aralarında halife olarak seçmeleri de önemli bir tarihi delil olarak zikredilir. Onlar bu hareketleri ile toptan dinden çıkmışlardır. Şiiler, Sahabenin durumunu Musa’nın kavmi ile olan durumuna benzetmektedirler. Musa, kardeşi Harun’u kavmine bırakıp onlardan ayrıldığında kavmi nasıl irtidat etmişse, Hz. Peygamber de ashabına Ali’yi vâsi olarak bırakıp ayrıldığında onlar da Ali’yi inkar ederek irtidat etmişlerdir. Bu durumu temellendirmek üzere Hz. Peygamber’den şu hadisi rivayet etmektedirler: “benim ashabımla olan kıssam Harun’un Yahudiler ile olan kıssasına benzer”. Ayrıca onların, sahabenin irtidatı ile ilgili rivayet ettikleri diğer bir hadis ise ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını bildiren “fırka-i naciye” hadisidir.

Kitabın en dikkat çeken noktalarından biri, “Ebu Hanife ve Rey Karşıtlığı: Otoritenin Ehl-i Beyt’e Tahsisi” başlığını taşıyan son bölümdür. Burada Ebu Hanife’nin ayrı bir başlık altında ele alınmasının sebebi, onun ilk dönem Şii kaynaklarda bir çok eleştiriye konu olmasıdır. Ebu Hanife’nin eleştirilere hedef olmasının sebebi ise onun Rey ehlini temsil eden önemli bir kişilik olması ve Şii düşüncenin üzerine inşa edildiği temel esasları sarsacak bir hüviyyet taşımasıdır. Zira o, Irak müftüsü olarak şöhret kazanmış ve toplumu dönüştürme etkisine sahip bir isim olarak görülüyordu. O’nun fikirlerinin toplumda makes bulması, İmamların otoritesi etrafında oluşturulmaya çalışılan din anlayışına zarar verecek ve onları zor durumda bırakacaktı. Ebu Hanife’ye yönelik sert eleştiriler, daha çok Şiilerin rivayete dayalı din anlayışını temsil eden Ahbarî kesimden gelmektedir. Onlar, Ebu Hanife’ye kimi zaman lanet okumakta, kimi zaman da “nâsibi” olarak isimlendirmektedirler.

Yazarın da ifade ettiği gibi Ebu Hanife’nin hem Muhammed el-Bakır (ö.114) hem de Cafer es-Sadık (ö.148) ile ilmi münasebetleri olmuştur. Dolayısıyla, Şii kaynakların ifade ettiği gibi onlar arasındaki ilişki hoca-öğrenci ilişkisi tarzında olmayıp, çağdaş iki alimin ilişkisi tarzındadır. Öte yandan Ebu Hanife’nin diğer Şii’ler ile ilişkisine gelince O, bir Ali taraftarı olmakla beraber, hiç bir Şii fırkaya dahil olmamıştır. O, Ebu Bekr ve Ömer’i, Ali’ye takdim ederken, Ali’yi de Osman’a takdim etmiştir. Şiiler, ilk iki halifeyi Ali’ye takdim etmesinden dolayı onu eleştirmişler ve onu nasibi olarak isimlendirmişlerdir.

Yazara göre Ebu Hanife'nin Şiiler tarafından eleştirilmesinin diğer bir sebebi ise Cafer es-Sadık ile aralarında kıyas/rey konusunda bir tartışmanın vuku bulmasıdır. Ebu Hanife'nin akla değer vermesi ve "Ali hüküm veriyorsa ben de veririm" sözü onu eleştirilerin odağı haline getirmiştir. Zira Şiilere göre din, Hz. Peygamber'in vefatı ile beraber tamamlanmış, helal ve haram olan her şey belirlenmiştir. Rey'e tabi olmak dinin tamamlanmış olduğu düşüncesine zıt bir durumdur. Buna rağmen bilinmeyen bir husus olursa burada başvurulacak merci akıl değil imamlardır. Bu görüş, Musa el-Kazım'dan rivayet edilen, "sizden öncekilerin helak olmasının sebebi kıyastır" tarzındaki bir hadis ile de desteklenmektedir.

Kitabın **sonuç** kısmında yazar, ulaştığı bazı bulguları ve islam toplumunun geleceğine dair son derece önem arz eden bazı teklifler sunmaktadır. Bunları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki ayrışmayı merkeze alan hangi mezhep olursa olsun, kendine özgü ritüelleri olan bir gelenek oluşturur ve başkaları ile aralarında olan farklılıkları olabildiğince abartmak sureti ile söz konusu ayrışmayı perçinleştirir. Bu durum mezhepler arasındaki giderek artan uçurumun en büyük sebeplerinden biri olarak karşımıza çıkar. Ayrıca İmamiyye Şiası'nın kendisine has olarak oluşturduğu epistemolojik ve ontolojik yaklaşım, onu diğer gelenekleri reddeden ve ötekileştiren bir dil kullanmaya sevk etmiştir. Bu ise diğer mezhep mensuplarını rakip olarak görüp, onların temel kabullerini çürütmek üzere kurgusal bir tarih inşasını beraberinde getirmiştir.

Öte yandan her düşüncenin kendisine ait ilk dönem kaynakları son derece önemlidir. İlk dönem Şii kaynaklarda mevcut olan bakış açısı, sonraki dönem müntesiplerine cesaret vermektedir. Onların bakış açılarını şekillendiren en temel parametre ise Ali ve Ehl-i Beyt'e karşı olan tutumdur. Yazarın da ifade ettiği gibi bugün klasik Şii kaynaklarda yer alan dışlayıcı söylemlerin konjektürel olduğu ve değişmez bir nass olmadığı kabul edilebilirse, mezhepsel kimliklerin üstüne çıkıp islam birliği altında buluşmanın yolu açılmış olacaktır. Aksi takdirde dini düşünce, mezhep müntesiplerinin ortaya koymuş oldukları klasik metinler üzerinden inşa edildiği sürece "hak-batıl", "ben-öteki" gibi kategorilerin oluşması kaçınılmaz olacaktır. Bu da İslam toplumunda birliğin sağlanmasını imkansız kılacaktır.

Son olarak yazarın işaret ettiği bir noktaya daha temas ederek kitabımızın tanıtımını burada noktalamak istiyoruz. O husus da şu-

dur: her iki mezhebin (Şii-Sünni) anlam dünyasında mezhebi kimliklerin oluşturduğu bir takım “ön yargılar” mevcuttur. Taraflar, ayrışmayı beraberinde getiren bu ön yargılar aşmayarak, hakikatin yalnızca kendilerinde olduğunu ve en ufak nüansları dahi kocaman problemler haline getirdikleri sürece, bugünkü olayların da gösterdiği gibi zararı sadece müslümanlara dokunan mezhep çatışmaları devam edip gidecektir. Ümidimiz, tarafların duygusallığı bir tarafa bırakarak problemlere eğilmeleri ve ortak çözümler üretmeleridir.



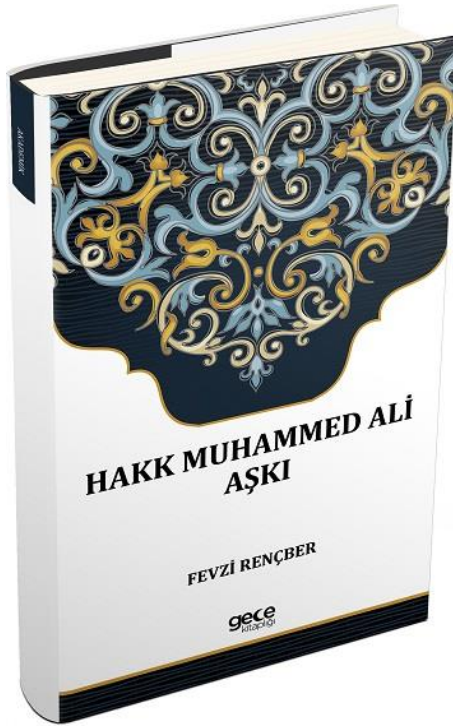
**HAKK MUHAMMED ALİ AŞKI ADIYAMAN ALEVİLERİ**

Fevzi Rençber\*

Gece Kitaplığı, Ankara, 2016, 2. Basım, 304 sayfa

ISBN 978-605-494-240-4

Muhammed Cihat ORUÇ\*



Alevilik, son yıllarda sosyal, siyasi ve dini açılardan Türkiye'nin gündemini en fazla meşgul eden, tartışılan ve güncelliğini koruyan konulardan biri haline gelmiştir. Son yüzyılda ülkemizde sıkça gündeme gelen, farklı açılardan tartışma konusu yapılan Alevilik hakkında özellikle 1980'lerden sonra araştırmalar yoğunlaşmış, birçok akademik çalışma yapılmış, kitaplar yazılmış, makaleler yayınlanmıştır. 1950'li yıllardan sonra sosyal, dini, siyasi ve kültürel olarak çok boyutlu bir görünüm arz eden Alevi topluluklar, bu tarihten itibaren köyden kente yoğun göç

dalgaları sonucu Türkiye'nin farklı yerleşim birimlerine yerleşerek kendi kimliklerini ifade etmeye başlamışlardır. Ülkemizde Aleviler şu

\* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı. fevzirencber@hotmail.com

\*\* Arş. Gör., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı. muhammed.oruc@cbu.edu.tr

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
10.10.2017	14.11.2017	30.12.2017

DOI

an önemli bir inanç kesimini ifade etmekte ve azımsanmayacak bir nüfusa sahip oldukları da sosyolojik bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha önce Türkiye'nin Tokat, Sivas, Amasya, Malatya gibi farklı yerleşim yerlerinde yaşayan Aleviler hakkında çeşitli akademik alan araştırmaları yapılmıştır. Fevzi Rençber'in "Adıyaman'da Alevilik" adıyla hazırlanmış olduğu doktora tezinin basılmış şekli olan "Hakk Muhammed Ali Aşkı Adıyaman Alevileri" eseri de, Adıyaman yöresindeki Alevi kesimlerin tarihsel süreç, inanç, ibadetler, ahlaki prensipler ile örf ve adetlerini konu edinmiş akademik bir araştırma özelliğini taşımaktadır.

Eser, genelde geleneksel Anadolu Aleviliği özelde ise Adıyaman Aleviliği inceleme konusu edinmiş, bu bağlamda Anadolu ve Adıyaman Aleviliğinin inanç sisteminde yer alan unsurlarını, ibadet esaslarını ve ahlaki prensiplerini, örf ve adetlerini kültürel yapısıyla bir bütün olarak bilimsel yöntemlerle, objektif bir şekilde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Aleviliği konu edinen akademisyen-akademisyen olmayan, Alevi-Alevi olmayan, yerli-yabancı gibi farklı kesimler tarafından çok sayıda araştırma yapılmış, bunların bir kısmı konuya ideolojik yaklaşım, bir kısmı ilmi ölçütler esas alınmadan, gerçeklikten uzak subjektif değerlendirilmiş, asılsız çalışmalar olabilmektedir. Bu bağlamda bu eserin Adıyaman yöresinde yaşanan Aleviliği, bilimsel metotlar ve Aleviliği benimsemiş dede ve taliplerle yapılan görüşme ve mülakatlar ışığında, bireysel yargılardan ve ideolojik yaklaşımlardan uzak, objektif bir bakış açısı ile oluşturulması eseri önemli kılan bir husustur.

Eser, giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. "Araştırmayla İlgili Metodolojik Bilgiler" adını taşıyan giriş bölümünde araştırmanın önemi, amacı ve yöntemi belirtilmiştir. Birinci bölümde "Aleviliğin Tarihiçesi Yöre Alevilerin Coğrafi Dağılımları ve Demografik Yapısı" başlığı adı altında Alevilikle ilgili kavramlar, Aleviliğin tarihsel oluşum ve gelişim seyri ve Adıyaman yöresi Alevilerin genel demografik ve coğrafi yapısı ele alınmıştır. İkinci bölümde geleneksel Alevilik ile Adıyaman yöresi Aleviliğin temel inanç ve ibadet esasları ele alınmıştır. Bu bağlamda Hakk-Muhammed-Ali inancı ile birlikte peygamberlere, meleklerle, kutsal kitaplara, ahirete iman, kader anlayışları ve ehli beyt telakkileri incelenmiştir. Bu bölümün ikinci kısmında ise, abdest-güsül, namaz, oruç, hac, zekât, kurban, dua, niyaz ve cem gibi temel



ibadetler üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölümde ise Adıyaman Alevilerinin temel ahlaki prensipler ile örf ve adetleri ve dini kurumları incelenmiştir. Aleviliğin temel erkânı olan dört kapı kırk makam, üç sünnet yedi farz ile birlikte temel ahlaki prensip olarak benimsenen eline diline beline sahip olmak gibi ilkeler bu bölümün ilk kısmında işlenmiştir. İkinci kısmında ise “*Örf ve Adetler*” başlığı altında çocuğa ad verme, sünnet ve kirvelik, evlilik ve düğün, ölüm ve sonrası yapıları, ziyaret yerleri gibi örf ve adetler üzerinde durulmuştur.

Giriş bölümünde yazar araştırmanın önemi, amacı, yöntemi ve araştırma sırasında kullanılan kaynaklarla ilgili bilgiler vermektedir. Alevilik ile ilgili sayısızca çalışma yapılmış olmasına rağmen hala bilgi boşluğunun bulunması, neliği ve nasıllığının yeterince sağlıklı bir şekilde ortaya konulmaması Alevilik ile ilgili bilimsel metotlarla akademik çalışmaların yapılması gerektiğini göstermektedir. “*Hakk Muhammed Ali Aşkî Adıyaman Alevileri*” adlı eser, Adıyaman yöresinde benimsenmiş Alevilik ile ilgili öznel yargılardan uzak bir şekilde Adıyaman’daki Alevilerin dini ve kültürel boyutuyla ilgili bilgi boşluğunu doldurduğu ve bazı müphem noktalara ışık tuttuğu için önem taşımaktadır. Eserin amacı, genelde Anadolu Aleviliği özelde ise Adıyaman’daki Aleviliğin aydınlatılmasına katkıda bulunmak, Adıyaman yöresinde yaşayan Alevi kesimlerin inanç telakkilerini, ibadet şekilleri, ahlaki prensiplerini ve kültürel hayatın vazgeçilmez unsurları olan örf ve adetlerini ortaya koymaktır. Araştırma sırasında mülakat, gözlem tekniği ve örnekleme metodu kullanılmıştır. Ayrıca literatür taraması, doküman analizi gibi veri toplama teknikleri de kullanılarak doğru ve sağlıklı bilgiler elde edilmeye çalışılmıştır. Alevilerin tarihi, inanç, ibadet ve gelenekleri objektiflik prensibine bağlı kalınarak, zaman-mekân, fikir-hadise irtibatı ilkesine dikkat edilerek, bütüncül bir yaklaşımla, olduğu gibi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırmada Alevi-Bektaşî klasiklerinden, Alevi edebiyatının önemli ozanlarının eserlerinden, İslam mezhepleri tarihi bilim dalının klasik kaynaklarından faydalanılmıştır. Ayrıca çağdaş yerli ve yabancı araştırmacılar tarafından yapılan çalışmalara da başvurulmuştur.

Eserin “*Aleviliğin Tarihçesi Yöre Alevilerin Coğrafi Dağılımları ve Demografik Yapısı*” adını taşıyan birinci bölümünde günümüzde tanımlaması hayli güç olan Alevilik kavramı üzerinde durulmuş ve yö-

redede Alevi dedelerin Alevilik tanımlarına yer verilmiştir. Bu bölümde Alevilik, Kızılbaşlık ve Bektaşilik kavramlarının ne olduğu, hangi kesimler için kullanıldığı ve bunların arasındaki ilişki ortaya konulmuş; Alevilikle birlikte Kızılbaş, Bektaşilik kavramlarını açıklığa kavuşturan yazar, Aleviliğin Alevi, Bektaşi, Kızılbaş kavramlarının tümünü içine alan tek kavram olduğunu ifade etmiş ve Cumhuriyetle birlikte Alevilerin tamamını anlatan kavramın Anadolu Aleviliği olduğunu belirtmiştir. (s. 35). Aleviliğin kökleri, içinden geldiği tarihi evreler, oluşum ve gelişim sürecinde etkili olan tasavvufi mistik unsurlar, sosyo-kültürel, siyasi ve dini faktörler tarihsel olaylarla birlikte açıklanmaya çalışılmıştır. Türklerin Müslümanlaşması, Abbasi-ler döneminde Araplar ile Türkler arasındaki temaslar, Anadolu'daki siyasi çalkantılar ve Safevi hareketin Aleviliğin oluşumuna etkileri ele alınmış, Selçuklular döneminde Adıyaman yöresine yerleşen Türkmenlerin girişleri hakkında bilgilere yer verilmiştir. Bu bölümde ayrıca Adıyaman ilinin tarihi hakkında bilgi verilmiş ve Adıyaman ile ilçelerinde yaşayan Alevi toplulukların yapılanması, nüfus yapısı ve coğrafi dağılımları güncel verilerle işlenmiştir (s. 33 vd.). Aleviliğin kökleri, tarihsel sürecinin ayrıntılı bir şekilde işlenmediği görülmektedir. Bunun sebebi olarak yazarın çalışmanın ana konusunun merkezinden uzaklaşmak istemediği düşünülebilir. Nitekim araştırmanın ana konusu Adıyaman yöresindeki Alevilik olunca tarihi süreçlerin her birinin detaylı bir şekilde ortaya koymak, araştırmanın sınırları içerisinde mümkün görünmemektedir.

Yazar, ikinci bölümde Aleviliğin temel inanç ve ibadet esaslarına yer vermiş, senkretik yahut bağdaştırmacı yapısı sebebiyle Aleviliğin inanç esaslarını kesin bir şekilde ortaya koymanın güçlüğüne dikkat çekmiştir (s. 66). Hakk-Muhammed-Ali inancının Alevi inanç sistemindeki önemine vurgu yapılmış, yöre Alevilerinin bu inanç konusundaki değerlendirmelerine yer verilmiştir. Geleneksel Anadolu Aleviliğinde olduğu gibi yöre Alevilerinde de peygamberlere iman konusunda Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğu, son peygamber olduğu, nübüvvet makamının temsilcisi olduğu inancı ve anlayışı mevcuttur (s. 71 vd). Kutsal Kitap ve Kuran-ı Kerim tasavvuru konusunda yöre Alevilerinin farklı yaklaşımı dikkat çekicidir. Yöre Aleviler, Allah tarafından gönderilen kutsal kitaplara ve Hz. Muhammed'e

gönderilen Kur'an-ı Kerim'e iman etmelerine, onun kutsallığına inanmalarına rağmen Kur'an-ı Kerim'deki bazı ayetlerin çıkarıldığını ve yerlerine başka ayetlerin koyulduğunu iddia etmektedirler. Bu yüzden Hz. Muhammed zamanında, Hz. Ali tarafından yazıldığına inanılan Mushaf ile günümüzdeki Mushaf arasında bir takım farklılıklar olduğunu düşünmektedirler. Özellikle Ehli-i Beyt'le ilgili ayetlerin Kur'an-ı Kerim'den çıkarıldığını öne sürmektedirler (s. 80 vd.). Yazar, meleklerle iman noktasında yapılan mülakat ve görüşmeler sonucunda Alevi anlayış ile geleneksel İslami anlayış arasındaki benzerliğe dikkat çekmiş, Sünni gelenekte var olan meleklerle iman ilkesinin yöredeki Alevi zümreler tarafından da kabul edildiğini belirtmiştir (s. 84). Alevi topluluklar arasında insanın kendi eylemlerini yaratıcısı olduğunu iyilik ve kötülüklerin sebebinin insanı kendisi olduğu şeklinde bir kader tasavvuru hâkimdir. Yöredeki Alevilerin kaderin varlığına iman ettikleri, kaderi kabul ettikleri belirtilmiştir. (s. 86). Yazar, yapılan görüşme ve gözlem sonucunda, Alevi inanç sisteminde yer alan ahirete iman konusunda da yöredeki Aleviler ile Sünniler arasında herhangi bir fark olmadığı tespitinde bulunmuştur (s. 91).

İkinci bölümün ikinci kısmında Alevilikte ibadet konusu işlenmiş, Anadolu Aleviliğinin genel ibadet telakkisine, genel olarak batini ve zahiri alamlar kapsamında oluştuğuna yer verilmiştir. Aleviler ibadet noktasında sahip oldukları Batini görüş ve batini tasavvuf düşüncesinin etkisiyle farklı tutumlar sergilemişler, namaz, oruç, hac, zekât gibi ibadetleri Bâtınlığın etkisiyle zahiri amel yönünü bırakıp farklı kalıplarda batini ibadet formlarına dönüştürmüşlerdir (s. 103). Bu bağlamda yöre Alevilerde namaz; dua etmek anlamına gelir, dolayısıyla dua ederek kişinin namaz kıldığını kabul etmişlerdir. Namazın belirli bir şeklinin olmadığını, günlük kılınması gereken beş vakit namaz diye bir şeyin olmadığını, kılana saygı duyduklarını, cem erkânının Alevilerin namazı olduğunu, Kur'an-ı Kerim'de namaz kavramının sadece Cuma ve gece namazı için geçtiğini, ayaktayken, yatarken, otururken Allah'ın zikredilebileceğini ve Allah'a dua edilebileceğini ifade ederler ( s. 114).

Aleviler arasında oruçla da ilgili farklı uygulamaların olduğu görülmektedir. Alevi klasik kaynaklarında temel bir ibadet olarak yer almakla birlikte uygulamada kimi Aleviler oruç tutmakta, kimileri ise

tutmamaktadır. Bununla birlikte bütün Anadolu Alevilerin ortak olarak tuttıkları oruç Muharrem orucudur. Yöre Aleviler de Muharrem ayında Kerbela şehitleri için yas tutar 12 gün oruç tutarlar. (s. 116 vd.). Alevilikte hac konusunda da batını yorumların etkisiyle farklı bir şekil kazandığı görünmektedir. Yörede, haccı Kâbe'yi tavaf etmek ve hacca gitmenin gücü yeten Müslümanlara farz olduğu şeklinde yorumlayanlar olduğu gibi Kâbe'nin insan, insanın gönlü olduğunu bu yüzden herhangi bir kutsal yeri ziyaret etmekten çok, insana önem verilmesi gerektiğini ifade edenler bulunmaktadır. Yine de Alevilerin çoğunluğu kendilerince kutsal saydıkları Hacı Bektaş, Abdal Musa, Seyyid Battal Gazi Türbesi gibi yerlere yapılan ziyaretleri hac kadar makbul saymışlardır (s.124 vd.). Alevilerde zekât, herhangi bir kurala bağlı olmadan fakirlere yapılan yardım şeklinde yorumlanmıştır. Bu yönüyle Alevilerin zekât anlayışının Sünnilikteki sadakaya benzerliğinin tespiti yapılmıştır. İbadetler bölümünde yazar Alevilikte önemli bir yer tutan kurban ibadetini ve Alevi dini hayatın merkezinde yer alan, cem ayinini işlemiştir. Anadolu Aleviliği ve yöredeki Aleviler için kurban kesmenin ne anlam ifade ettiğini, kurban çeşitlerini; Alevi ibadetinin özünü oluşturan Cem törenlerinin kaynağını, nasıl yapıldığını, çeşitlerini, on iki hizmet ve anlamlarını ve cem törenlerinin ayrılmaz bir parçası olan semah kavramının ne anlama geldiğini ortaya koymuştur. (s 131 vd.).

Eserin “*Adıyaman Alevilerinde Ahlaki ve Sosyo-Dini Yapı*” adını taşıyan üçüncü bölümünde Aleviliğin temel ahlaki ilke olarak benimsenen dört kapı-kırk makam, üç sünnet-yedi farz ve eline-dilin-beline sahip olmak gibi prensipler ile yöre Alevilerin sosyo-kültürel hayatında yer alan çeşitli örf ve adetler işlenmiştir. Bu bölümde yazar, dört kapı-kırk makam prensibini genel hatlarıyla aktarmış, yazar bu prensibinin Aleviler için kişinin Hakka ulaşması için bir yol ifade ettiğini belirtmiş, bu konuda şöyle bir aktarımda bulunmuştur: “Buna göre dört ulu kapı ve dört kapıya bağlı kırk makam vardır. Birinci kapı şeriat, ikinci kapı tarikat, üçüncü kapı marifet ve dördüncü kapı ana kaynak olan hakikat kapısıdır. Bu dört kapının her birinin onar makamı vardır. Tarikat ehli, dört kapıya bağlı kırk makamdan geçerek Hakk'a ulaşır. Bu yolculuk esnasında; şeriat gemisine biner, tarikat denizine açılır, marifet dalgıcı olur ve hakikat incisini bulur.” Yazar yöre Alevilerin bununla ilgili değerlendirmelerine yer vermiş,

yöre Alevileriyle yaptığı mülakatlar sonucunda yöredeki Alevi zümrelerin, dört kapı-kırk makamın Aleviliğin özü olduğunu, şeriat, tarikat, marifet ve hakikat makamının Aleviliğin ayrılmaz parçası olduğunu, bu prensip anlaşılmadan Aleviliğin anlaşılamayacağını ve yaşanılmayacağını söyleyip kabul etmelerine rağmen pratik hayatta bunları yaşamanın ve yaşatmanın zor olduğunu beyan ettiklerini ortaya koymuştur (s. 172 vd.). Yine bu bölümde geleneksel Anadolu Aleviliğinde dört kapı-kırk makamdan sonra Alevi kültür ve dini hayatında önemli olan üç sünnet-yedi farz anlayışı ile Alevilerin yaşamları boyunca uymaları gereken ahlak sisteminin simgesi olan eline-diline-beline sahip olmak prensibi ele alınmıştır.

Eserde, Aleviliğin tarihsel süreci, temel inanç ve ibadet esasları, ahlaki prensipleri işlendikten sonra üçüncü bölümün ikinci kısmında Adıyaman yöresi Alevilerin örf ve adetleri işlenmiştir. Bu bağlamda çocuğa ad verme, sünnet ve kirvelik, evlilik ve düğün, ölüm ve sonrası yapılanlar, ziyaret yerleri gibi örf ve adetler konular ele alınmıştır. Yörede Alevi gelenek ve göreneklere göre isim verme uygulamaları yapılmaktadır. Çocuğa isim verilirken bir din büyüğünün ya da anne babasının istediği bir isim takılmaktadır. Çocuğa verilecek ismin 12 İmam'ın ve ehli beytin isimlerinden biri olmasına dikkat edilmektedir. Ancak yazar, son yıllarda modern dönüşüm ve değişen toplum yapısıyla birlikte çocuklara isim verilmesinde bu hassasiyetlerin göz ardı edildiğine dikkat çekmiştir. Alevi kültürün çocuklara konulan isimler üzerinde etkisinin her geçen gün azaldığı tespitinde bulunmuştur (s. 188). Bu bölümde sünnet ve kirvelik geleneği, Alevi toplumundaki yeri ve önemi, evlilik ve düğün merasimleri, ölüm ve sonrasında yapılan merasimler, yöredeki ziyaret yerleri hakkında önemli bilgiler aktarılmıştır. Ayrıca Alevilerin tavşanın etinin yenilmemesi konusundaki değerlendirmelerine yer verilmiştir. Geleneksel Anadolu Aleviliğinde tavşan etinin yenilmemesinin sebepleri arasında yazar; tavşanda az etin bulunması, tavşanın aybaşı görüyor olması, etinin lezzetli olmaması, pişirilmesinin zor ve masraflı olması ve tavşanın kulaklarıyla eşeğe, ayaklarıyla köpeğe, kafasıyla kediye, burnuyla fareye, kuyruğuyla domuza benziyor olması ve çok kanlı olmasını saymıştır (s. 202 vd.).

Üçüncü bölümün üçüncü kısmında Alevilerin başlıca dini kurumları ele alınmış, bu kurumların Alevilerin siyasi, toplumsal, kültürel

ve dini hayatlarındaki önemine, fonksiyonlarına vurgu yapılmıştır. Bu kurumların başında Anadolu Aleviliğinin yüzyıllardır boyunca ayakta kalıp nesilden nesile aktarılmasını sağlayan dedelik kurumu gelmektedir. Yazar yörede yaptığı gözlem ve dedelerle yaptığı görüşmeler ışığında dedelik kurumunun Anadolu Aleviliğinin sosyal dini yapılanmasındaki önemi, Adıyaman yöresinde bulunan ocak ve dedelik kurumlarının işlevleri ve hizmetleri hakkında önemli değerlendirmelerde bulunmuştur (s. 206 vd.). Dedelik kurumu dışında Alevi hukuk sisteminde yer alan düşkünlük, yol kardeşliği olarak anlaşılan musahiplik, Alevi kurumsallaşmasında önemli yer teşkil eden dernek, vakıf ve cemevleri gibi kurumlar hakkında önemli bilgiler aktarılmıştır. Bu bölümün son kısımlarında Alevi kesimlerin devletten bazı talepleri olduğu ele alınmış bu talepler genel hatlarıyla Aleviliğin devlet statüsünde kabul edilmesi, laiklik ilkesine göre Diyanet İşleri Başkanlığının yeniden yapılanması, cem evlerinin devlet tarafından ibadet yeri olarak kabul edilmesi, üniversitelerde Alevilerle ilgili bölümler açılması şeklinde özetlenmiştir (s. 223 vd.).

Eserin ekler bölümünde araştırma sırasında mülakatlarda kullanılan soruları içine alan görüşme kılavuzu, çeşitli tarihi arşiv belgeleri, araştırma sırasında kendileriyle mülakat yapılan kişilerin listesi ve konuyla ilgili yöreye ait çeşitli fotoğraflar verilmiştir.

Sonuç olarak tanıtım ve değerlendirmesini yaptığımız eserin, günümüzde Geleneksel Anadolu Aleviliği ve Adıyaman yöresi Aleviliğinin inanç, ibadet, ahlak prensipleri, örf ve adetleri konusunda doğru ve sağlıklı bilgiler içermesi bakımından günümüz Adıyaman Aleviliğinin anlaşılması için mutlaka okunması gereken bir eser nitelediğinde olduğunu söylemek mümkündür.